

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 **XII**

Nr. **1**

ianuarie–iunie 2020

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

SOCIETATEA GERMANO-ROMÂNĂ
DE FILOSOFIE

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

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

ISSN: 2066-7566

Director: Acad. Alexandru SURDU

CONSILIUL EDITORIAL

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

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

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

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

COMITETUL CONSULTATIV

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

Membri: Prof. univ. dr. Ulrich HOYER (Münster, Germania);

Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Germania);

Acad. Alexandru BOBOC;

Acad. 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 XII, Nr. 1, ianuarie–iunie 2020

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

DEUTSCH-RUMÄNISCHE GESELLSCHAFT
FÜR PHILOSOPHIE

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

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

Direktor: Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

EDITORISCHER BEIRAT

Chef-Redakteur: WM Dr. Victor Emanuel GICA

Redaktions-Sekretär: WM Dr. Bogdan DANCIU

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

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

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

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

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Ulrich HOYER (Münster, Deutschland);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Deutschland);
Alexandru BOBOC, Mitglied der Rumänischen Akademie;
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

XII. Jahrgang, Nr. 1, Januar–Juni, 2020

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul XII

Ianuarie–iunie 2020

Nr. 1

SUMAR

STUDII ȘI CERCETĂRI

ALEXANDRU SURDU, Semnificația fragmentelor filosofice ale lui Mihai Eminescu.....	9
CLAUDIU BACIU, Overcoming Aristotle: The Copernican Revolution.....	15
SERGIU BĂLAN, Platon, Aristotel, Paley și argumentul proiectului inteligent.....	21
ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, Hegel despre logica formală.....	33
EUGENIU NISTOR, Iluminismul transilvan și implicarea elitei intelectuale românești în configurarea și afirmarea ideii de națiune modernă.....	41
OANA ȘERBAN, <i>Ceci n'est pas Heidegger</i> . Reprezentarea nimicului: de la „saboții lui Van Gogh” la pipa lui Magritte	55
BRÎNDUȘA ORĂȘANU, Ura inconștientă (Pornind de la <i>Frații Karamazov</i>)	77
MIHAI PETRU CRAIOVAN, Relația motivație – satisfacție în organizația contemporană.....	89
TITI PARASCHIV, VIOREL IULIAN TĂNASE, ANA MARIA COSTIN, Studiu privind perspectivele Big Data și Big Data Analytics	101
GABRIELA FLORENȚA POPESCU, Importanța jocurilor de creație în dezvoltarea psihică a preșcolarului și a școlarului mic.....	111
ANCA FLOREA, „Imperativul axiologic”: fundamentul paradigmelor educaționale. O abordare din perspectiva filosofiei educației.....	123

RESTITUIRI

TITUS LATES, Logica la școală și în viață: <i>Addenda</i> la manualul de logică de Al. Valeriu.....	135
AL. VALERIU, Considerații asupra procesului gândirii	154
AL. VALERIU, Problema certitudinii	160
AL. VALERIU, Spiritul logic și deviațiunile lui în viață	166

NOTE DE LECTURĂ

Alexandru Surdu, <i>Eminescu și filosofia</i> , Editura Ardealul, Târgu Mureș, 2020 (<i>Eugeniu Nistor</i>)	171
--	-----

IN MEMORIAM

ALEXANDRU BOBOC (1930 – 2020).....	175
------------------------------------	-----

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 11

January–June 2019

Nr. 1

CONTENTS

STUDIES AND RESEARCHES

ALEXANDRU SURDU, The Significance of the Philosophical Fragments of Mihai Eminescu.....	9
CLAUDIU BACIU, Overcoming Aristotle: The Copernican Revolution.....	15
SERGIU BĂLAN, Plato, Aristotle, Paley and the Intelligent Design Argument	21
ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, Hegel on Formal Logic	33
EUGENIU NISTOR, The Transylvanian Enlightenment and the Involvement of the Romanian Intellectual Elite in Configuring and Asserting the Idea of a Modern Nation... 41	
OANA ȘERBAN, <i>Ceci n'est pas Heidegger</i> . The Representation of Nothing: From “Van Gogh’s Shoes” to Magritte’s Pipe.....	55
BRÎNDUȘA ORĂȘANU, Unconscious Hate (Starting with <i>The Karamazov Brothers</i>)	77
MIHAI PETRU CRAIOVAN, The Relationship Motivation - Satisfaction in the Contemporary Organization	89
TITI PARASCHIV, VIOREL IULIAN TĂNASE, ANA MARIA COSTIN, Study on Big Data and <i>Big Data Analytic</i> Perspectives.....	101
GABRIELA FLORENȚA POPESCU, The Importance of Creative Games in the Psychic Development of Preschoolers and Little Schoolchildren.....	111
ANCA FLOREA, The “Axiological Imperative”: the Grounds of Educational Paradigms. An Approach Inspired by the Philosophy of Education.....	123

REPRINTS

TITUS LATES, Logic in School and in Life: Addenda to Al. Valeriu's Handbook of Logic	135
AL. VALERIU, Considerations on the Process of Thinking	154
AL. VALERIU, The Issue of Certitude.....	160
AL. VALERIU, Logical Thinking and How It Goes Astray in Daily Life	166

READING NOTES

Alexandru Surdu, <i>Eminescu și filosofia [Eminescu and Philosophy]</i> , Editura Ardealul, Târgu Mureș, 2020 (<i>Eugeniu Nistor</i>).....	171
---	-----

IN MEMORIAM

ALEXANDRU BOBOC (1930 – 2020).....	175
------------------------------------	-----

STUDII ȘI CERCETĂRI

SEMNIFICAȚIA FRAGMENTELOR FILOSOFICE ALE LUI MIHAI EMINESCU

ALEXANDRU SURDU

The Significance of the Philosophical Fragments of Mihai Eminescu. We have now a complete edition of Eminescu's writings. It took more than a century for that. What we do not have yet is a complete and systematic anthology of Eminescu's philosophical fragments. We discuss here the difficulties and imperfections inherent to such an enterprise.

Keywords: Eminescology, *Fragmentarium*, philosophical fragments.

Publicarea operei integrale a lui Mihai Eminescu a durat mai mult de un secol. Mai sunt unii care nu uită să adauge: „*C-așa-i românul...!*” sau „*Dacă am fi avut nemți...*”. Ei, bine, având ocaziunea să colaborez la editarea ultimelor trei volume, pot să confirm că, realmente, la volumele în discuție, dar mai ales la ultimul, a fost o mare „*trebuință de nemți*”, căci textele erau scrise chiar în germană. Nu le-a descifrat și deci nu le-a cunoscut nici măcar George Călinescu! Înainte de al Doilea Război Mondial ar fi fost simplu de găsit un „*neamț*”. Unul care să poată descifra manuscrisele în scriere gotică. Putea fi chemat și plătit unul dintre editorii operei lui Leibniz, să zicem, care obișnuia să scrie din mersul diligenței. S-a tot amânat însă până când a venit ciuma roșie peste noi. Nici acum nu s-ar fi urnit ultimul volum dacă nu intervenea, ca întotdeauna, o întâmplare fericită care să ne scape. Obsedat până la pierderea măsurii, Constantin Noica s-a ocupat de unul singur, pe propria lui pungă, să facă fotocopieze caietele manuscrise ale poetului și să le arate în toată țara. Cerea sprijin pentru editarea în forma originală a celor 44 de caiete. Nu l-a ajutat însă nimeni. Cu 22 de milioane, zicea el, dacă ar fi dat fiecare cetățean român câte un leu, se făcea treaba și mai rămâneau și bani pentru săraci.

Tot arătându-le în stânga și-n dreapta, s-au găsit însă doi „*nemți români*” care au reușit să le descifreze. Este vorba despre profesoara Mariana Petrescu de la Sibiu și despre Gherasim Pinteau, fost diplomat român. Așa s-au urnit lucrurile și a prins contur ultimul volum al *Integralei Eminesciene*.

Munca a fost însă deosebit de grea. Eminescu scria frumos, dar greu descifrabil chiar în românește. Or, descifrarea brută era doar un prim pas. Traducerea în românește s-a dovedit adesea incoerentă, ceea ce nu era cazul. Unele texte au fost retranscrise de zeci de ori, apelându-se și la specialiști din diferite domenii:

matematicieni, fizicieni, chimiști, dar și juriști, economiști sau psihologi, căci Eminescu, „*omul deplin al culturii noastre*”, cum îi zicea Noica, s-a interesat de aproape toate domeniile științei, culturii și artei din vremea sa.

Publicul era nerăbdător și dădea vina pe editori, fără să știe câte zeci de cercetători și-au stricat ochii descifrând manuscrisele lui Eminescu. Puteau oare lucrurile să meargă mai repede? Firește! Orice se poate face mai încet sau mai repede. Având în față însă *Integrala Eminesciană*, acest monument al culturii românești, întrebările nu-și mai au rostul. Este una dintre cele mai bune ediții din lume, cu un aparat critic imens, care ar putea să le dea de gândit până și nemților! Se uită însă adesea un lucru mai puțin cunoscut. Că ediția nu s-a încheiat încă. Există un mare colectiv de cercetători care pregătesc *Bibliografia* operei lui Eminescu, proiectată în câteva volume. Că se lucrează la un indice de materii. Că primele volume urmează să fie îndreptate și corectate. De unde rezultă că ne pricepem și noi la treburile acestea „*nemțești*”!

Că lucrurile au mers așa cum au mers nu mai stă nimeni să judece. Măcar de-am avea noi, tot la o sută de ani, câte un Eminescu de editat...

Semnificația fragmentelor filosofice

Fragmentele răzlețe din Caietele lui Mihai Eminescu s-au bucurat de aprecieri contradictorii. Unii au considerat că ele umbresc imaginea perfecțiunii poetice, pe care a urmărit-o el însuși. Dovadă dicționarele de rime și numeroasele variante ale poeziilor. Din perspectiva psihologiei contemporane, se poate considera că Eminescu era o personalitate cu caracter accentuat de hiperexactitate. O dovedește reținerea lui de a-și publica poeziile și permanenta revenire asupra lor. În plus, firea nehotărâtă, veșnicele sale oscilații, de care era și el conștient. *Ich werde ticăit* (devin ticăit), zicea el într-o scrisoare, când trebuie luată vreo decizie. Multe dintre deciziile acestea au fost determinate de împrejurări sau de sfaturile amicilor săi. Se știe că lipsa de hotărâre în situații dificile poate conduce la crize psihice.

Dar Eminescu, asemenea marilor creatori, mai avea o trăsătură de caracter accentuată, hiperperseverența, pe care și-a manifestat-o pe plan cultural. Setea permanentă de cât mai multe cunoștințe, din cât mai multe domenii. Cele două trăsături de caracter, care nu se exclud decât în cazuri extreme, l-au condus la rezultate diferite. Pe de o parte, la performanțe poetice inegalabile, pe de alta, la o mulțime neobișnuită de investigații fragmentare abandonate.

Dacă ar fi dat frâu liber hiperperseverenței dublate de exactitate, pe linia obținerii doctoratului și a postului de profesor de filosofie, promis de Titu Maiorescu, l-am fi pierdut, considera Constantin Noica, și pe poetul și pe gazetarul Eminescu. Căci el își programase să traducă marile opere filosofice, cum începuse cu *Critica rațiunii pure*, și o făcea cu mare exactitate. Norocul nostru că n-a luat această hotărâre! În ciuda rezultatelor frumoase la care ar fi ajuns. Ne-a lăsat totuși o mostră exemplară.

Dar tot Constantin Noica s-a arătat entuziasmat de așa-numitele „Caiete Eminescu”. De însemnările acestuia, mai precis, de o parte dintre cele păstrate, pe care a tot încercat să le publice ca atare. Ele, așa cum s-au păstrat, oglindesc în-

tr-adevăr, într-un mod cu totul deosebit, această combinație, fericită în cele din urmă, de exactitate și perseverență, care ar putea stârni încântarea oricărui cititor.

Împrejurările au fost însă altele. Editarea operei lui Eminescu, începând cu cea poetică, s-a dovedit o întreprindere dificilă, care a durat un secol de la moartea poetului, existând și astăzi controverse între eminescologi. Căci se poate vorbi astăzi despre *eminescologie* – un fel de știință asupra operei, a vieții și a gândirii lui Eminescu. Era firesc deci ca fiecare specialist să desprindă din *Caiete* ceea ce reușea să descifreze, să prezinte și să publice separat. Chiar dacă dispunem astăzi de întreaga operă publicată, nu avem încă *întregul*, căci publicarea s-a făcut fragmentar.

Opera lui Eminescu este un monument al culturii române și este bine că s-a făcut așa și nu altfel, dar aceasta nu înseamnă că ea, ca orice operă prezentată sistematic, nu poate să conducă și la interpretări nefavorabile autorului, care nu a conceput-o așa. Nemții au câteva dicționare celebre, cum sunt, de exemplu, *Kant-Lexikon* sau *Hegel-Lexikon*. Ele sunt atât de amănunțite, încât cuprind aproape integral opera unui autor. Dar ele sunt făcute pe probleme, concepte și locuțiuni. Sunt foarte utile pentru diferite exegeze, dar nu pot înlocui, firește, lucrările din care au fost extrase și pot conduce adesea la erori, dacă cercetătorul folosește textele ca atare, desprinse din contextul lucrărilor propriu-zise. Acesta este și cazul, în mod special, al fragmentelor de filosofie din opera lui Eminescu.

Înainte de apariția fragmentelor filosofice, cunoscute parțial, s-a discutat și s-a scris despre „filosofia lui Eminescu”, și chiar despre proiectul lui de a avea un „sistem filosofic propriu”. Or, cititorul s-ar aștepta să găsească aici fragmentele aceluși sistem. Dar nu le va găsi. Ceea ce nu înseamnă că ele nu există în întregul operei. Dăm, ca exemplu, un fragment din scrisoarea lui Eminescu, din 5 februarie 1874, către Titu Maiorescu: „Cred că am găsit acum soluția problemelor respective, grupând conceptele și sistemele demonstrative (doveditoare) care însoțesc fiecare fază a evoluției în antinomia vizând atemporalul din istorie, drept și politică, dar nu în sensul evoluției hegeliene a ideii. Căci la Hegel gândire și ființă sunt identice – aici nu.”

Este vorba despre schițarea unui principiu pe baza căruia se poate construi un sistem filosofic analog celui hegelian. Dar textul acesta este un fragment de scrisoare, care nu se regăsește separat. *Fragmentarium*-ul filosofic nu este o culegere de fragmente selectate din operă, ci o culegere de texte izolate, numite doar „fragmente”.

Îndreptățirea denumirii de „fragmentarium” este relativă și se bazează pe o relatare a lui Eminescu: „luam din cărțile [anticarului] tot ce-mi părea mai bizar și mai fantastic și, venind apoi acasă, citeam și transcriam într-un caiet numit *fragmentarium* toate pasajele ce-mi plăceau... noaptea, după ce astupam soba, citeam și traduceam spre propria mea plăcere ceea ce am spus mai sus. Apoi stingeam lumânarea și scriam iute pe întuneric în *fragmentarium* tablourile sau viziunile ce-mi treceau prin minte. Astăzi, răscolind prin hârtii, găsesc acest *fragmentarium*” (M. Eminescu, *Opere*, vol. XV, p. 5). Este evident că Eminescu înțelegea altceva prin *fragmentarium*, ceva care nu a fost găsit ca atare printre caietele poetului. Era

vorba despre fragmente, extrase *de către* Eminescu din anumite cărți, însoțite de considerațiile sale stârnite de lectura și de traducerea textelor.

Din această cauză, fragmentele filosofice în discuție necesită explicații suplimentare. Ele nu alcătuiesc o *antologie* de texte (fragmente) selectate din opera lui Eminescu *de către* editor. Întreprinderea, salutară și chiar încercată deja, ar fi deosebit de dificilă. Majoritatea scrierilor lui Eminescu conțin idei implicit sau explicit filosofice. Mai ales poezia.

Faptul, remarcat de Maiorescu, că poeziile lui Eminescu, spre deosebire de ale celorlalți poeți români, au un caracter special, se datorează tocmai încărcăturii lor filosofice, indiferent de domeniul la care se referă. Se uită mereu faptul că poetul nostru, cu sau fără recunoaștere, era filosof de profesie, cum ar fi zis Schopenhauer, fără să fie și profesor de filosofie. Și era un filosof, în spiritul vremii, cu vast orizont științific. Chiar dacă ar fi vorba numai despre poezie, proză și publicistică, ar fi dificil de elaborat o antologie de fragmente filosofice. În orice caz, aceasta ar fi cu mult mai extinsă decât prezentul *Fragmentarium*.

Mai semnalăm aici și faptul că din *Fragmentarium* lipsesc și fragmente propriu-zise, în cea de-a doua accepție. Dăm, ca exemplu, textul la care s-a referit adesea Constantin Noica: „Reprezentăția e un ghem absolut unul și dat simultan. Resfirarea acestui ghem simultan e timpul și – experiența. Sau și un fuior, din care toarcem firul timpului, văzând numai astfel ce conține. Din nefericire atât torsul cât și fuiorul țin întruna. Cine poate privi fuiorul abstrăgând de la tors, are predispoziție filosofică.”

Acesta este un fragment filosofico-poetic. Nici el nu figurează în *Fragmentarium*, ci apare ca o notă la traducerea lui Eminescu la *Critica rațiunii pure* (ms. 2258, fila 114). Prin urmare, există și fragmente propriu-zise (texte izolate) filosofice încadrate în alte părți ale operei lui Eminescu.

Dar *Fragmentarium*-ul propriu-zis (nu cel apărut sub acest nume în 1981 la Edit. Științifică și Enciclopedică, care conține numai texte scrise în limba română, și nici acela din *Opere*, vol. III, Edit. Univers Enciclopedic, 1999, care cuprinde și texte germane cu traducere, dar numai pe cele considerate originale) include, în ceea ce privește filosofia, și note de curs, note de lectură, transcrieri și excerpte. Adică mai mult decât ceea ce menționase Eminescu despre fragmentarul său. Dar totuși *altfel*.

Din cauza modalității de sistematizare a materialului, chiar dacă Eminescu ar fi avut anumite reflecții personale în legătură, de exemplu, cu anumite extrase dintr-o lucrare sau unele reflecții personale independente de textul străin, acestea apar grupate pe discipline filosofice (ontologie, gnoseologie, axiologie) alături de celelalte reflecții din rubrica textelor originale. Adică își pierd semnificația contextuală. Poate că el zice bine, și o face adesea, dar într-un anumit context. Acesta este însă riscul oricărei sistematizări. Facem abstracție de gruparea fragmentelor pe discipline filosofice și de relativitatea unei astfel de grupări, străină viziunii mai mult categoriale a lui Eminescu. Nefondată, în orice caz, pe vreo intenție a poetului. Au apărut însă deja lucrări în care este vorba despre „ontologia”, „gnoseologia” și chiar „axiologia” (termen mult mai recent) lui Eminescu.

La fel de discutabile (dar aceasta ține de o cercetare mai riguroasă a textelor) sunt și unele încadrări în „note de curs” sau „note de lectură”. Am semnalat, la vremea cuvenită, de exemplu, că fragmentul din ms. 2257, fila 124 r, reprezintă o transcriere rezumativă a unei lucrări, care începe cu „Cartea I. Teoria generală a dreptului” și continuă cu paragrafe și subparagrafe numerotate. Fragmentul a fost numit totuși „cursul [Teoria generală a dreptului]”, pentru faptul că apar câteva date menționate de poet. Astfel de date apar însă și în traducerea la *Critica rațiunii pure*, după care a și fost datată. Urmează, pe astfel de criterii, identificarea profesorului care ar fi ținut un curs cu acest titlu (*Opere*, vol. XV, pp. 889–890). Toate acestea, în ciuda faptului că Eminescu revine asupra acestei lucrări cu o traducere (*Ibidem*, p. 1147), plasabilă însă în vol. XIV, la traduceri.

Independent însă de aceste inconveniente, *Fragmentarium*-ul ne oferă un material bogat, filosofico-științific, de care a dispus poetul și pe care l-a și utilizat în diferite ocazii. Și trebuie să avem mereu în vedere că dispunem doar de o parte din ceea ce a rămas. Este totuși o întâmplare fericită că Eminescu și-a păstrat însemnările și, firește, că Maiorescu le-a ținut un timp și le-a predat apoi Academiei Române. S-au lămurit astfel multe lucruri în legătură cu „misterul” care domnește asupra creației lui Eminescu, dar nu toate, nu total și nu definitiv.

Fragmentarium, ca și *Opera* lui Eminescu, este un instrument de lucru, care trebuie utilizat în cercetarea creației complexe a lui Eminescu doar ca punct de plecare. El nu conține decât repere izolate, între care au existat și există numeroși lianți pe care nu îi poate oferi nicio ediție, oricât de perfecționată ar fi. Acesta nu este însă un neajuns, ci, dimpotrivă, un stimulent pentru tinerii filosofi care se simt atrași de profunzimea, ca și de frumusețea gândirii lui Eminescu.

OVERCOMING ARISTOTLE: THE COPERNICAN REVOLUTION

CLAUDIU BACIU

Abstract. The Copernican revolution's success was based not only on the accuracy of the newly established astronomical computation of the celestial trajectories but especially on a new understanding of the heavenly bodies. The paper first sketches the Aristotelian cosmology and its mainly qualitative approach. Thereafter, it shows that this qualitative approach was slowly changed in the Renaissance by a quantitative approach that abandoned the principle of the existence of different ontic regions.

Key words: Aristotle, Copernicus, logical generalization, substance, modern atomism.

In his book, about the Copernican Revolution, Thomas S. Kuhn maintains that this revolution - initiated by Copernicus and accomplished by his successors – cannot be explained using exclusively scientific concepts (Kuhn, 1995, p. VII). Although Copernicus was a scientist, his approach was influenced by the general intellectual atmosphere of his age. In the following, we will discuss some of the aspects involved in the framework of the Copernican revolution.

For this scientific change to be possible, it was needed first that astronomers give up the Aristotelian interpretation of the Earth as the center of the Universe (Kuhn, 1995, pp. 78-87). However, this abandonment was much more difficult than it seems today, because of the way the Earth was conceived. In retrospect, we could think that until Copernicus, there was no difference in the way in which Earth and the heavenly planets were understood: as if ancient people were only deceived in their understanding by the perception of some similar objects. But such a difference existed: in Aristotelian physics, the world consisted of five elements: earth, water, air, fire, and the aether. As we can imagine, the element earth, which was the heaviest of all, was specific to the Earth, whereas fire and aether were specific to the stars. Only when theologians, philosophers, and astronomers started to think about the planets and stars in heavens as consisting of the same matter as the Earth, was it possible to overcome the traditional Aristotelian ontology. Only when Earth was no longer considered unique among the cosmic bodies, could it lose its central position in the universe. To be accepted, this idea required a profound metaphysical change that took place at the end of the Middle Ages and the beginning of the Renaissance within Christian theology. This change was initiated by Cardinal Nicolaus Cusanus and his speculations regarding the Infinite.

On the other hand, the overcoming of the Aristotelian cosmology had, paradoxically, already been prepared in late antiquity, with the bifurcation between cosmology and astronomy (Kuhn, 1995, p. 105). Whereas antique cosmology was centered on a qualitative view of the world that found its most developed expression in the philosophy of Aristotle, the Hellenistic astronomy was interested mainly in the mathematical description of the motions of stars, i.e., in a quantitative approach. Hellenistic astronomers like Ptolemy tried to elaborate models of such motions that could predict as accurately as possible the changes of the positions of stars. These models were based on observations and not on speculations as with many of the Aristotelian ideas. Due to many circumstances, astronomy stopped its development during the Middle Ages. It recovered its progress again only at the end of this period. At the beginning of the Renaissance - when the traditional way of calculating the trajectories of stars became more and more complex and difficult because of an increasing amount of data and observations that had to be made congruent with Ptolemy's model - Copernicus introduced the new heliocentric hypothesis as a means of simplifying these calculations. (Astronomy was and continues to be a science involving observations made during a long time, information that had to be incorporated into a harmonious and unitary model that could predict the planetary motions accurately. However, during the Middle Ages, it was very difficult to collect and adequately keep such data.)

The bifurcation between cosmology and astronomy is an early example that predictive knowledge can develop without being grounded in an intuitive understanding. Today, in the field of quantum physics, scientists have the same approach: they are comfortable with the possibility of accurately predicting quantum processes, without explaining them through concepts borrowed from our common experience. Modern science took the path of abandoning qualitative inquiry.

This abandonment is the main reason why modern science is no longer a science of what there is, a science that aims at knowing the "truth" about reality, as the ancient science was, but it is a mathematical knowledge of the relationships between different elements of reality. And this mathematical knowledge or mathematical model can change easily whenever significant observations are added to the existent observations on which the previous model was based, contradicting it. Therefore, the "truth" of modern science is not the "truth" of ancient science: in that time, "scientists" wanted to know the true nature of being, a nature that they considered to be immutable and eternal.

Such a nature was not accessible through measurements but through speculative thinking. For example, when Aristotle defined man as being a rational animal, he isolated the most important features of the human being, those features without which no human person could be considered human. But it is obvious that neither rationality nor animality can be measured mathematically. Thus, when we speak about the qualitative character of ancient science, at least in the way Aristotle developed it, we must take into account that its endeavor was oriented toward grasping those essential features of reality that made reality what it was.

On the other hand, modern science abandoned the quest for such features, which eventually were seen as something hilarious, as we learn from the famous "vis dormitiva" of Molière. And they were considered hilarious because, in the eyes of the moderns, they pretended to explain something that was obvious, while actually explaining nothing: why does someone sleep or feel sleepy? Because they are driven by a *vis dormitiva* or a sleeping drive.

However, the Aristotelian approach, which continued the tradition of ancient Greek philosophy, was different: it tried to identify the core features of an existing thing. In this context, we may recall that, in his Academy, Plato is supposed to have defined the human being as a featherless animal, endowed with flat nails (Laërtius, 1905, p. 231). Although such a description could have some relevance, certainly nobody would agree that featherlessness and flat nails are the features that define the human being, i.e., its fundamental qualities. Therefore, the endeavor of ancient philosophers to identify the fundamental qualities of an existing thing and distinguish them from the accidental ones (like the color of his hair) was one of the most important achievements of the human mind. They discovered the process of generalization in which the human mind abstracts necessary features from unnecessary ones. While making such generalizations, features considered necessary were thought of as substances, as elements that sustained the existing thing. And they assumed that such elements were immutable and eternal because they could be found in every real thing, in the same way in which we find rationality and animality in every human being, even though some people are more prone to rational thinking and others to animal behavior.

Aristotle distinguished between four types of causes: the material cause, the formal cause, the final cause, and the efficient cause. Those necessary features were considered as being formal causes, i.e., what builds up the identity of an existing thing (in this context "Form" must be thought of, not as shape, but as the Platonic "Idea," i.e., as that ideal model after which concrete things have been made.) Later, from those four types of causes that explained the existence of a thing, only the efficient cause was maintained. Modern science sought efficient causes in explaining things, and not formal causes. As a result, formal causes - which once were thought of as existing objectively, beyond the human mind, within real things - transformed into concepts through which the human mind could control reality. We may say thus that with respect to the *vis dormitiva* of Molière, the comedy is due to the fact that something which previously was thought of as a formal cause was now interpreted as an efficient cause, the explanation becoming hence pure tautology.

Kuhn considers that Copernicus' astronomical system was not more efficient in predicting the motions of the stars and the planets than that of Ptolemy (Kuhn, 1995, p. 171). Also, it was not more simple than the Ptolemaic system, Copernicus still using epicycles like his predecessors. However, it involves a new understanding of the relationship between planets. The motions of planets and stars now depend upon each other, and, as Copernicus emphasizes, any small change

made in the case of one of the planets' orbits would entail a collapse of his whole system (Kuhn, 1995, p. 176). In the Ptolemaic system, one could adjust the orbits of the planets (by introducing, for example, expedients like the epicycles) easily in order to make them match observations. But this was no longer possible in the system of Copernicus because now the positions of the planets on their orbits were not calculated only in relation to the Earth, but also in relation to each other and to the sun, the center of their orbits.

In the debates around Copernicanism following the publication of the book of Copernicus, the conflict between the new positivist mentality that seems to emerge in Renaissance - a mentality that preferred to support facts and well documented information against speculations - and the old mentality that favored symbolism and a more metaphorical interpretation of reality, (the latter rooted, of course, in religion), becomes increasingly visible. We see this in the attempts of theologians like Luther to reject Copernicus' astronomical and mathematical arguments with quotations from the Bible, like the one in which Joshua (*Joshua* 10:13) is supposed to have commanded the sun to stop its motion in the sky. Such passages were based on common perception, but they were endowed with religious authority. The symbolic interpretation of reality does not put as much weight on what is immediately seen as on its meaning, on the transcendent content that lies behind the concrete fact. And this content can only be thought of. It allows a very lax connection with the fact through which it seems to be perceived. This is very evident in the religious inclination to interpret tribulations and sufferings as being grounded in God's will, and thus as having a positive meaning. Such an approach grounds modern theodicy, in which evil is only the incomplete image of what really the divine Good is.

Symbolic understanding was compatible with the traditional qualitative view of reality, which, as we saw previously, searched initially for constant traits that existed within phenomena but were not obvious. It was a more abstract perspective but grounded in the same approach. Like human rationality, which can be exhaustively grasped neither by mind nor senses, religious or metaphysical symbols were not something that could be verified immediately, or experimentally, i.e., in a way that everyone could repeat to prove the truth of such assertions. These symbols were and still continue to be vague concepts, i.e., they have an indeterminate logical intension, and of course, as a consequence also an unclear logical extension. This is why people use them in divergent or even contradictory senses and contexts. Modern people became increasingly trained in the spirit of exactitude; they became accustomed to expect that every claim needs to be proved not only with logical instruments like syllogisms but also through supporting facts. Also, because many concepts and ideas lack corresponding facts, modern people started either to abandon them or to ascribe them less importance. This trend led to a devaluation of humanities and of course, to immanent, materialist and welfare-seeking views. Today, concepts like 'consciousness' or 'reason' are avoided in psychology because of their vague content, especially because one cannot ascribe them a complete set of functions.

Although Copernicanism emerged from the Hellenistic astronomy which was related to the Aristotelian conception of spheres, in Renaissance a new view of the universe started spreading: the view that the universe was not finite as Aristotle thought of, but infinite. The first who expressed this idea was the aforementioned Cardinal Nicolaus Cusanus. However, his speculations had a theological goal, aiming at showing the unlimited power of God, who, being Himself infinite, had to be able to create an infinite world. Cusanus did not speculate about the nature of the bodies that populated the infinite space of the world. Only later, did this question arise. It was developed by Giordano Bruno, who associated the speculations of Cusanus with the ancient philosophical speculations of the Greek atomists Leucippus and Democritus, speculations that were taken over by the Roman philosopher Lucretius. These thinkers assumed that matter consisted of indivisible small bodies, called atoms. These atoms moved in an empty space, the void, building the larger bodies that we see now. Because space was thought of as infinite, the position of Earth to the other planets was accidental. In fact, many other Earths and Suns existed in the infinite space, being made up from the same atoms. Bruno took over this conception spreading it to his contemporaries.

Although Copernicus did not yet imagine that the universe was infinite, he concluded that the distance from Earth to the sphere of the stars was much greater than had traditionally been assumed. This idea could have contributed to creating a representation of the infinity of space. With the idea of infinite space, the conception of the old atomism found more and more followers, eventually becoming the main paradigm of modern materialist science.

Kuhn, T.S. (1995). *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Cambridge, Massachusetts, and London, Harvard University Press.

Laërtius, Diogenes (1905). *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, literally translated by C. D. Yonge, London, George Bell and Sons.

PLATON, ARISTOTEL, PALEY ȘI ARGUMENTUL PROIECTULUI INTELIGENT

SERGIU BĂLAN

Plato, Aristotle, Paley and the Intelligent Design Argument. In this paper I will try to show how William Paley's well-known 'watchmaker argument' has its source in Plato's doctrine concerning the transcendent intelligent designer i.e. the source of world's finality and external teleology. Then, I will show how, in contrast with the platonic view, Aristotle proposes a different kind of teleological thinking arguing that there is no need to introduce a supernatural agent in the teleological explanation, because the structural and functional complexity of the living world can be explained by the action of an internal force which is a natural manifestation of living beings, and which rules over their transformations and optimal functioning.

Key words: Plato, Aristotle, Paley, watchmaker argument, external teleology, immanent teleology intelligent design argument.

În lucrarea sa *Natural Theology, or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature* (1802)¹, teologul englez William Paley (1743-1805) a expus poate cea mai cunoscută variantă a unui tip de argument preluat apoi și rediscutat *ad nauseam* de către majoritatea susținătorilor teoriei pseudo-științifice a proiectului (designului) inteligent. Argumentul lui Paley este unul aparent simplu, și are la bază ideea complexității lumii și un raționament prin analogie, aceea între ființele vii și lucrurile produse de tehnologia umană. În rezumat, el sună astfel: dacă vom privi o piatră pe care o găsim întâmplător într-o plimbare prin grădină, ni se va părea firesc faptul că ea se află acolo, și nu ne vom întreba cu privire la modul în care a ajuns în acel loc, în timp ce dacă în aceleași condiții vom găsi un ceasornic, va fi foarte firesc să presupunem că el nu putea să apară acolo din întâmplare, ca un produs al jocului aleatoriu al hazardului și al acțiunii forțelor naturii. Existența ceasului poate fi explicată mult mai bine prin ipoteza existenței unui designer inteligent care să-l fi proiectat și construit în vederea atingerii scopului său, acela de a indica ora exactă, astfel că „inferența, considerăm, este una inevitabilă, aceea că ceasul trebuie să fi avut un creator, că trebuie să fi existat, într-un anumit moment și loc ori în altul, un artizan ori niște artizani care să-l fi făurit pentru scopul pe care observăm că îl îndeplinește

¹ Cf. W. Paley, *Natural Theology, or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

realmente, care să-i fi înțeles construcția și să-i fi proiectat modul de utilizare”². Prin analogie cu ceasornicul, Paley argumentează într-o manieră inspirată de filosofia platoniciană că ființele vii, care prezintă un grad de complexitate mult mai ridicat decât un ceasornic, impun cu și mai multă forță concluzia că trebuie să existe un artizan care să le fi proiectat și creat în vederea atingerii scopurilor care le sunt proprii.

În dialogul *Pahidon*, Platon operează, prin intermediul personajului său Socrate, o distincție între două tipuri de cauze: cele care acționează în absența oricărei intenții, și cele care acționează în conformitate cu un plan, în manieră premeditată și în vederea atingerii unui scop.³ Întrebându-se „de ce crește omul”, Socrate oferă un răspuns care face apel la primul tip de cauzalitate: „Mai limpede ca orișice, mi se părea că omul crește pentru că mănâncă și pentru că bea. Datorită hranei, carnea primește un adaos de carne, oasele de oase și, tot în virtutea ei, i se adaugă fiecărei părți a trupului ceea ce i se potrivește după felul ei, astfel că, masa fiecăreia sporind, omul, mic la început, devine mare”⁴. În continuare, însă, Platon argumentează că această explicație, deși nu este eronată, e insuficientă pentru o autentică înțelegere a lucrului ce se dorește explicat, și are nevoie să fie completată de una care face referire la scopuri și valori: „Astfel că, dacă ai vrea să descoperi, pentru fiecare, cauza în virtutea căreia se naște, moare și există, ar trebui să afli despre lucrul cercetat atât care e felul cel mai bun în care el există, cât și, în general, în ce constă excelența activității sau pasivității sale”⁵. Dar aceste scopuri și valori în termenii cărora trebuie înțelese cauzele pentru care lucrurile există nu sunt inerente lucrurilor, ci sunt rezultatul acțiunii unei entități transcendente, care le alege și le fixează: „... acela care orânduiește lumea în întregul ei, fiind totodată și cauza fiecărui lucru în parte, este Spiritul”⁶.

Cu alte cuvinte, faptul că Socrate, așa cum e descris în *Phaidon*, șade în celula sa și își așteaptă liniștit sfârșitul, nu poate fi explicat doar prin acțiunea cauzelor din prima categorie, adică a legilor naturale și fiziologice care guvernează activitatea mușchilor săi, ci este nevoie să fie introduse în explicație și alte cauze, din categoria intențiilor, care să explice, spre exemplu, de ce anume el nu a evadat din închisoare, deși a avut prilejul s-o facă. După cum subliniază Michael Ruse, Platon consideră că unele lucruri sunt înțelese în termenii valorii lor inerente pentru noi, în timp ce pe altele le considerăm ca pe niște cauze ce fac posibilă realizarea intențiilor noastre în viitor, adică atingerea scopurilor noastre definite valoric. În contextul discuției din *Phaidon*, faptul de a mânca și faptul de a bea constituie cauze (în primul sens) ale creșterii și dezvoltării organismului dar, deoarece

² *Ibidem*, p. 8.

³ Cf. M. Ruse, *Darwin and Design: Does Evolution Have a Purpose?*, Cambridge, MA, Harvard University Press, p. 13.

⁴ *Phaidon*, 96c-d, în Platon, *Opere*, vol. IV, trad. rom. P. Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, p. 109.

⁵ *Pahidon*, 97c-d, ed. cit., p. 111.

⁶ *Pahidon*, 97b, ed. cit., p. 111.

dezvoltarea e o valoare și un scop, e normal să spunem și că ele sunt acțiuni pe care le facem cu scopul de a crește și a ne dezvolta, fiind deci fenomene explicate cauzal prin intermediul celui de-al doilea tip de cauzalitate, aceea finalistă: cauza pentru care mâncăm e aceea că avem drept scop să creștem și să ne dezvoltăm. Acest al doilea tip de înțelegere a cauzalității are sens doar dacă acceptăm să facem apel la valori și scopuri, în timp ce dacă ele sunt eliminate din explicație, atunci trebuie să ne limităm la primul tip de relație cauzală.⁷

Modul acesta de a înțelege cauzalitatea ridică însă o problemă de principiu, după cum observă Ruse, deoarece se pare că inversează succesiunea temporală dintre cauză și efect: cauza este un eveniment viitor, în timp ce efectul se produce în prezent. Aceasta se petrece deoarece, atunci când sunt implicate criteriile valorice, care modelează dorințele oamenilor, explicația va face întotdeauna trimitere la scopurile și obiectivele acestora, care sunt proiectate în viitor. Dar dorințele și nevoile oamenilor presupun existența unei conștiințe, care constituie sursa intențiilor: judecățile valorice privitoare la scopuri implică existența unei minți. Faptul acesta ridică imediat o problemă specifică, una care reprezintă sursa celor mai multe controverse privitoare la gândirea finalistă: este evident că nu mintea umană este aceea care constituie sursa aranjamentelor care pun ordine în lucruri și prescriu evoluția lor viitoare către o finalitate anume (spre exemplu, nu mintea omenească a fixat omului drept scop creșterea și maturizarea). Atunci, care este sursa acestor aranjamente?⁸

Platon oferă un răspuns la această întrebare în dialogul *Timaios*, unde explică mai detaliat ce anume înțelege prin acel „Spirit” despre care e vorba în *Phaidon*, după cum am văzut. Nu e vorba de mintea umană, ci de aceea aparținând unei divinități creatoare transcendente, unui Demiurg, care nu trebuie înțeles nici ca fiind același cu vreuna dintre divinitățile elinilor, ori ca o prefigurare a divinității unice iudeo-creștine. El nu este un creator al lumii *ex nihilo*, ci mai degrabă un agent care proiectează și introduce ordinea într-o lume haotică preexistentă, cu scopul final de ca această lume să atingă perfecțiunea: „Dorind deci ca toate să fie bune și, atât cât îi stătea în putință, nimic să nu fie imperfect, Demiurgul a luat tot ce era vizibil, lipsit de repaus și aflat într-o mișcare discordantă și haotică și l-a condus din dezordine în ordine, considerând că ordinea este întru totul mai bună decât dezordinea”⁹.

În această acțiune ordonatoare, el are drept model și sursă de inspirație Ideile, deși în locul Formelor imuabile ar fi putut alege o altă sursă de inspirație, cum ar fi devenirea: „Ori de câte ori Demiurgul privește neclintit la ceea ce este identic cu sine și se folosește de un asemenea model în realizarea formei și

⁷ M. Ruse, *op. cit.*, p. 14.

⁸ *Ibidem*, pp. 14-15.

⁹ *Timaios*, 30a, în Platon, *Opere*, vol. VII, trad. rom. C. Partenie, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1993, p. 144.

specificului înfăptuirii sale, el, în felul acesta desăvârșește totul ca ceva frumos. [...] Iată că, dacă acest cosmos este frumos și Demiurgul este bun, e limpede că, în timp ce-l făurea, acesta a privit la modelul veșnic. Iar dacă, ceea ce nici să rostim nu ne este îngăduit, cosmosul n-ar fi frumos și Demiurgul ar fi rău, acesta s-ar fi uitat la modelul devenirii. [...] Fiind născut așadar în acest fel, cosmosul a fost făurit după modelul care poate fi conceput cu rațiunea, printr-un discurs rațional, și care este mereu identic cu sine”¹⁰.

În *Timaios*, Platon reia distincția dintre cele două tipuri de cauze, acelea secundare (numite de el „auxiliare”), lipsite de necesitate, care doar determină fenomenele, și acelea fundamentale, care ne oferă înțelegerea autentică a motivului pentru care acestea se petrec așa cum noi le observăm. Acestea din urmă, despre care ni se spune explicit că sunt produsul unei acțiuni inteligente și orientate către scopuri, sunt cele care trebuie să facă obiectul de interes al cercetătorului rațional al naturii: „... cel care iubește spiritul și cunoașterea năzuie în mod necesar să ajungă întâi la cauzele naturii înzestrate cu inteligență, și numai apoi la acelea puse în mișcare de alte cauze și care, la rândul lor, pun în mișcare altele. Tot așa trebuie să procedăm și noi, vorbind despre amândouă speciile de cauze, și anume să distingem între cauzele care, înzestrate cu inteligență, făuresc cele ce sunt frumoase și bune în lume, și cauzele care, lipsite de rațiune, produc de, fiecare dată ceva întâmplător și neorânduit”¹¹.

Pentru Platon, nu doar fenomenele din lumea vie au nevoie de o explicație în termenii cauzalității finaliste, ci și cele din domeniul anorganicului, care pretind și ele să fie interpretate în termeni de scopuri, valori și finalități. După opinia lui Michael Ruse, probabil cel mai important specialist contemporan în filosofia biologiei, argumentul lui Platon comportă doi pași. În cel dintâi, el caută să demonstreze că există anumite aspecte ale lumii care nu pot fi înțelese ca niște efecte ale simplului joc al întâmplării, iar în cel de-al doilea, el trece de la această complexitate aparent ireductibilă a lumii către explicația teleologică a acestui aspect deosebit al naturii ei.¹²

Primul pas al argumentării platoniciene a fost denumit „argumentul pentru existența proiectului / designului / ordinii / complexității” (*argument to design / order / complexity*), deoarece pornește de la constatarea că lumea arată într-un anumit fel și dorește să demonstreze că ea prezintă un aspect ordonat (numit de către unii autori „complexitate organizată”, „complexitate organizată aparentă” sau „complexitate adaptativă”) care nu poate fi produsul întâmplării, ci e rezultatul unui proiect, iar acest fapt necesită o explicație. Cel de-al doilea pas este cunoscut drept „argumentul derivat din existența proiectului/designului” (*argument from design*), și ne conduce de la natura complexă, organizată a lumii la explicația acestei naturi. Ruse însă consideră că în acest pas avem de-a face cu o manieră de

¹⁰ *Timaios*, 28a-29b, ed. cit., pp. 142-143.

¹¹ *Timaios*, 46d-e, în ed. cit., p. 161.

¹² M. Ruse, *op. cit.*, pp. 15-16.

raționare „aproape trivială”, deoarece este evident că, dacă suntem de acord că există realmente un proiect, un design al lumii, atunci e evident că trebuie să existe un proiectant, un designer (deși natura precisă a acestuia constituie o altă problemă). După opinia sa, adevăratele dificultăți încep abia de aici. Dat fiind că lumea înconjurătoare prezintă complexitate, înseamnă aceasta cu necesitate că trebuie ca ea să aibă la bază un proiect? Sau, pe de altă parte, este chiar atât de evident că lumea prezintă complexitate? Platon pare să nu fi acordat prea multă atenție acestor întrebări, deoarece preocuparea sa esențială era aceea de a argumenta, pornind de la existența (discutabilă) unui proiect, că există un designer inteligent și transcendent care este autorul său, prescriind lumii o finalitate și făcând astfel ca teleologia acesteia să fie una externă.¹³

Tocmai această caracteristică a teoriei platoniciene este aceea care a fost preluată cu deosebire de către teoreticienii moderni (pre-darwinieni) și contemporani (post darwinieni) ai ideii teleologice, așa-numiții adepți ai ipotezei „proiectului/designului inteligent” (*intelligent design theory*), între care Paley este cel mai celebru autor care a tratat această problemă în perioada de dinaintea publicării de către Darwin a teoriei evoluției prin selecție naturală, influențând astfel în mod semnificativ climatul ideatic al perioadei.

Raționamentul de tipul acesta, care concluzionează că trebuie să existe un creator al ceasornicului, dat fiind că există ceasornicul, sau un designer inteligent, din moment ce există ființe vii care prezintă un grad ridicat de complexitate a design-ului, a fost denumit de către André Ariew „inferența către cea mai bună explicație” (*inference to the best explanation - IBE*): se inferă adevărul unei ipoteze din faptul că aceasta explică cel mai bine în raport cu altele fenomenele la care se referă. În acest sens, Paley consideră că ipoteza existenței Creatorului explică mai bine decât orice altă ipoteză complexitatea și designul aparent al ființelor vii.¹⁴

Inferența IBE este diferită de argumentele inductive prin aceea că, în timp ce în cazul inducției, forța raționamentului vine din numărul și calitatea instanțierilor observate ale fenomenului ce trebuie explicat, în cazul IBE este permis să fie inferată existența unor obiecte neobservate și neobservabile. După ce prezintă argumentul său, Paley face o listă de opt condiții care ar putea fi invocate drept circumstanțe capabile să-l invalideze, dar în realitate nu pot constitui obiecții serioase în calea inferenței. La primul punct al listei, el afirmă că „după câte îmi dau seama, concluzia nu ar fi afectată de faptul că nu am văzut niciodată cum este făcut un astfel de ceas, că nu am cunoscut niciodată un artizan capabil de a-l confecționa, că suntem cu totul incapabili de a executa o astfel de mostră de măiestrie noi înșine ori de a înțelege maniera în care a fost făcut acest lucru”¹⁵.

¹³ *Ibidem*, pp. 16-17.

¹⁴ A. Ariew, *Teleology*, în D.L. Hull, M. Ruse (eds.), *The Cambridge Companion to the Philosophy of Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 160-181.

¹⁵ W. Paley, *op. cit.*, p. 8.

O altă obiecție pe care Paley dorește să o preîntâmpine este aceea după care existența unui designer inteligent al ceasului (ori, prin analogie, a organismelor vii) nu ar fi necesară dacă am putea găsi un ceas care să aibă capacitate de auto-replicare. El se întreabă care ar putea fi consecințele presupunerii că „persoana care a găsit ceasul ar descoperi, după o vreme că, în plus față de toate proprietățile pe care le-a observat mai înainte, acesta posedă proprietatea surprinzătoare de a produce, în decursul mișcărilor sale, un alt ceas asemănător cu el (acest lucru este conceptibil)”¹⁶.

După opinia lui Ariew, departe de a constitui un contra-argument, această ipoteză nu face decât să întărească inferența de tip IBE, din trei motive. În primul rând, subliniază încă o dată că forța inferenței nu depinde de faptul dacă au fost sau nu observate instanțieri ale fenomenului (dacă am observat sau nu vreun ceasornicar confecționând ceasuri). În al doilea rând, descoperirea unui ceas care ar avea capacitate de auto-replicare ar sprijini și mai mult concluzia că există un designer inteligent și ar slăbi ipoteza că un ceasornic poate fi produsul acțiunii forțelor oarbe ale naturii. Aceasta pentru că, dacă probabilitatea ca jocul forțelor naturii să producă în mod întâmplător un ceas este redusă, atunci probabilitatea ca ele să producă un ceas care are în plus și capacitate de auto-replicare este încă și mai redusă: cu cât alcătuirea și funcționarea unui lucru este mai complexă, cu atât dovada existenței unui designer inteligent este mai puternică. În al treilea rând, cu cât designul ceasului se dovedește a fi mai complex, cu atât sporește dificultatea de a-l construi, și admirația noastră la adresa creatorului său. Dacă a construi un ceas obișnuit e o întreprindere principial accesibilă oricărei persoane care se instruieste suficient în acest domeniu, a făuri unul care are capacitate de auto-replicare ar fi o creație dincolo de abilitățile umane, ceea ce ne permite să ne facem o idee despre abilitățile extraordinare ale ceasornicarului divin care e capabil de a-l crea. Cu cât designul este mai complex, cu atât designerul trebuie să fie mai abil.¹⁷

Pe baza acestor ultime două idei, Paley construiește argumentul său teleologic, operând o analogie între mecanisme și organismele vii, deoarece „fiecare manifestare a design-ului, care exista în ceasornic, există în lucrările naturii, cu diferența că în ceea ce privește natura, sunt mai multe și mai mărețe, și aceasta într-un grad care depășește puterea noastră de cuprindere. Vreau să spun că miracolele naturii depășesc miracolele artei în complexitate, subtilitate și bizarerie a mecanismelor și chiar mai mult, dacă e posibil acest lucru, le întrec în număr și varietate”¹⁸. În restul lucrării sale, el se străduiește să demonstreze, prin intermediul a numeroase exemple, că organele, țesuturile, organismele și ecosistemele sunt cu mult mai complexe decât mecanismele de ceasornic, fie ele și înzestrate cu capacitatea auto-replicării, de unde urmează că trebuie să acceptăm inferența de tip

¹⁶ *Ibidem*, p. 9.

¹⁷ A. Ariew, *op. cit.*, pp. 163 sq.

¹⁸ W. Paley, *op. cit.*, p. 16.

IBE, aceea care conlude cu ideea existenței unui designer inteligent și benevolent al ființelor vii.

Deși în perioada în care a fost formulat, argumentul lui Paley pare să fi avut un ecou notabil, succesul său depinde, ca în cazul oricărui argument IBE, de succesul relativ al ipotezelor concurente, fapt care constituie limitarea fundamentală a acestui tip de inferențe. În cazul în care apare o ipoteză concurentă mai bună, după cum s-a întâmplat atunci când Darwin a propus teoria evoluției prin selecție naturală, atunci inferența lui Paley conform căreia trebuie să existe un designer inteligent (lăsând la o parte faptul că mai trebuie demonstrat că acest designer este unul și același cu divinitatea creatoare transcendentă a creștinismului), ca și toate celelalte de aceeași factură, devin inacceptabile.

După cum a observat Ariew, pentru adepții gândirii teleologice, complexitatea structurală a ființelor vii, precum și faptul că ele sunt foarte bine adaptate pentru a realiza anumite funcții înseamnă fără puțință de îndoială că ele au fost special proiectate de către un agent inteligent sau de acțiunea altor forțe, non-conștiente, în vederea atingerii acelor scopuri. El consideră că, în funcție de acest criteriu, adică în funcție de modul în care identifică sursa acestei trăsături a ființelor vii, a faptului că sunt proiectate în vederea atingerii unui scop, adepții acestei perspective pot fi clasificați în două categorii: „platonicienii” și „aristotelicienii”. Conform primilor, despre ale căror surse de inspirație am vorbit, materia și cauzalitatea naturală nu pot da seama de ordinea, complexitatea și finalismul prezente în lume, fapt pentru care e nevoie de intervenția unui agent inteligent supranatural, un demiurg care reprezintă sursa ordinii, complexității, frumuseții, funcționalității și direcționalității lumii. Dimpotrivă, conform membrilor celui de-al doilea grup, care se inspiră din filosofia lui Aristotel, nu este nevoie să introducem în explicație un agent supranatural, deoarece complexitatea structurală și funcțională a lumii vii poate fi explicată prin intermediul acțiunii unei forțe interne care reprezintă o manifestare naturală a ființelor vii, și care guvernează transformările și funcționarea optimă a acestora.¹⁹

În consecință, am putea spune că o a doua categorie de teorii teleologice sunt acelea bazate pe cauzalitatea internă, iar sursa și modelul lor se găsește în filosofia aristotelică. În calitate sa de discipol al lui Platon, Aristotel a preluat multe idei de la acesta, dar în ceea ce privește gândirea teleologică, el aduce o nouă manieră de a gândi problema. Aceasta își are originea în teoria aristotelică despre cele patru *aitia*, termen tradus într-un mod destul de aproximativ prin „cauze”, și în special în discuția despre ce-a de-a patra, așa-numita „cauză finală”, sau *telos*-ul lucrului, rațiunea sa de a fi, răspunsul la întrebarea: „pentru ce/în ce scop există lucrul respectiv?”. După cum explică Aristotel: „încă mai este și scopul cauză, adică lucrul pentru care se face ceva, cum este sănătatea cauză pentru plimbare. Căci

¹⁹ A. Ariew, *op. cit.*, pp. 161-162.

pentru ce se plimbă? Zicem că se plimbă ca să fie sănătos, și așa zicând socotim că arătăm cauza”²⁰.

De la Platon, Aristotel preia ideea analogiei dintre fenomenele naturale și acțiunile artizanilor și artiștilor, idee pe care am văzut-o prezentă și în argumentul lui Paley. În lucrarea *Despre părțile animalelor*, el aseamănă caracteristicile organismelor vii cu acelea ale produselor muncii unui tâmplar, piesele de mobilier, „chiar dacă finalitatea și binele sunt prezente în mai mare măsură în lucrările naturii decât în acelea ale artei”²¹. În fiecare caz, nu este suficient să ne întrebăm cu privire la cauzele materiale ale lucrurilor, ci trebuie să avem mereu în vedere *telos*-ul. Tot așa cum tâmplarul nu poate explica în mod satisfăcător forma unui obiect de mobilier prin invocarea modului în care și-a utilizat uneltele pentru a o obține, ci este nevoie să facă referire la funcția pe care acest obiect trebuie să o îndeplinească, la destinația sa, tot așa cercetătorul naturii este obligat să introducă în explicație funcțiile pe care diferitele părți ale corpului unui animal trebuie să le îndeplinească, adică finalitatea lor.²²

Deși utilizează analogia cu meșteșugul artizanului, asemenea maestrului său, Aristotel nu intenționează să infereze prin intermediul ei existența unui Demiurg autor al designului ființelor vii și al lumii în ansamblul ei. Așa cum subliniază Michael Ruse, în cazul lui Aristotel, e vorba mai degrabă despre un argument care pornește de la complexitate, și nu de la design, iar finalitatea are un înțeles naturalist, scopul final fiind mai degrabă un aspect al modului în care funcționează natura, decât produsul acțiunii unui Demiurg. Pentru el, cauza finală, sau binele, este buna funcționare și bunăstarea organismului individual, iar organele și funcțiile lor specifice există cu scopul ca aceasta să fie obținută. Valoarea lor rezidă în maniera în care îndeplinesc acest scop, și este internă, constitutivă ființelor și lucrurilor, ține de ontologia lor, și nu e, precum la Platon, impusă din afară de un designer inteligent, care are propriile sale scopuri. Aceasta se întâmplă în condițiile în care Aristotel pare preocupat mai degrabă de aspectul teleologic de la nivelul organismelor vii, și mai puțin de cel care ar putea fi constatat la nivelul Universului în ansamblul său, cum e cazul cu Platon: nu teleologia universală, ci aceea a indivizilor îl interesează pe stagirist.²³ Cel mai probabil, aceasta se întâmplă deoarece pentru el, universul este etern, așa încât nu e nevoie să ne întrebăm cu privire la modul și motivul pentru care el a ajuns să existe și să fie organizat așa cum îl vedem, în timp ce pentru maestrul său, lumea are un început, fapt care ridică problema creării sale și a rostului pentru care el a fost creat, adică tocmai a teleologiei universale.

²⁰ *Fizica*, II, 3, 194b, în Aristotel, *Fizica*, trad. rom. N.I. Barbu, București, Editura Științifică, 1966, p. 39.

²¹ *Despre părțile animalelor*, I, 1, 639b, 19-21, în Aristotle, *On the Parts of Animals*, trad. engl. J.G. Lennox, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 2.

²² *Ibidem*, I, 1, 641a, 7-17, în ed. cit., p. 5.

²³ M. Ruse, *op. cit.*, pp. 17-19.

După cum subliniază Ariew, la Aristotel putem distinge două accepțiuni ale teleologiei biologice: cea formală și cea funcțională. În cazul teleologiei formale, *telos*-ul reprezintă o proprietate inherentă a proceselor dezvoltării biologice, și explică fenomenele de dezvoltare cu referire la necesitățile biologice ale organismului (rădăcinile plantelor se dezvoltă în jos, și nu în sus deoarece plantele au nevoie să se hrănească cu nutrimente din sol). În a doua accepțiune, aceea a teleologiei funcționale, *telos*-ul derivă din relația dintre diferitele părți ale unui organism și dintre funcțiile lor, gândite din perspectiva bunăstării generale a acestuia (în cazul carnivorelor, de pildă, dinții ascuțiți sunt plasați în partea din față a gurii, și nu în spate, pentru ca animalele să poată sfâșia carnea, și să se hrănească eficient).²⁴

Ariew consideră, de asemenea, că în *Fizica* lui Aristotel putem deosebi trei tipuri de argumente teleologice referitoare la ființele vii: (1) argumentul pe baza bunăstării organismului (*teleological argument from flourishing*), (2) argumentul pe baza necesității ipotetice (*teleological argument from hypothetical necessity*) și (3) argumentul pe baza *pattern*-urilor (*teleological argument from pattern*).²⁵

(1) Argumentul pe baza bunăstării organismului este unul funcțional. Aristotel se întreabă dacă nu cumva explicația materialistă, pe baza legilor naturii, care presupun o cauzalitate materială, este insuficientă pentru a explica anumite aranjamente anatomice care asigură supraviețuirea și bunăstarea organismelor vii, și constată că materialişții sunt adesea nevoiți să recurgă la ideea jocului hazardului pentru a explica diferența între un aranjament bun și unul mai puțin reușit. Spre exemplu, e rezonabil să admitem că numai un simplu accident determină modul în care este aranjată dentiția carnivorelor, cu dinții ascuțiți în față, și cei plați în spate? Aristotel se întreabă „ce împiedică ca în acest fel să existe și părțile ființelor în natură? Ca, de pildă, dinții să crească în mod necesar, și anume, cei din față incisivi, capabili să rupă, iar măselele largi și apte să sfarme hrana; întrucât s-au făcut nu în virtutea acestui scop, ci prin accident. Tot așa și în privința celorlalte părți ale corpului, în care se pare că există o cauză finală. Deci, acolo unde toate s-au făcut ca și când ar fi fost un scop, acelea s-au conservat, fiind constituite întâmplător în chip potrivit. Dar lucrurile care nu au fost astfel constituite au pierit și pier, așa cum spune Empedocle că au pierit boii cu față de om”²⁶. Cu alte cuvinte, aranjamentele care se dovedesc a fi potrivite sunt „adaptative”, adică au apărut în vederea supraviețuirii și bunăstării organismului și speciilor.

(2) Argumentul pe baza necesității ipotetice apare în *Fizica*, II, capitolul 9, unde, discutând despre necesitate, Aristotel arată că „necesitatea există prin ipoteză, dar nu ca scop, pentru că necesitatea este în materie, iar cauza finală există în noțiune. [...] Este deci evident că necesitatea în lucrurile fizice este ceea ce se

²⁴ A. Ariew, *op. cit.*, pp. 173-174.

²⁵ *Ibidem*, pp. 174-176.

²⁶ *Fizica*, II, 9, 198b, ed. cit., p. 52.

numește materie și mișcările acesteia. Amândouă cauzele trebuie menționate de cercetătorul naturii dar mai ales cauza finală. Într-adevăr, aceasta este cauza materiei, dar nu materia cauza scopului. Iar scopul este cauza finală și începutul este de la definiție și de la noțiune²⁷.

Necesitatea ipotetică este acel tip de constrângere care afectează materia din care este compus un organ, dat fiind scopul pe care acesta trebuie să-l îndeplinească. Spre exemplu, pleoapa nu ar putea să-și îndeplinească scopul de a proteja ochiul, dacă nu ar fi făcută din materialul potrivit, adică din piele. Aici avem de-a face atât cu teleologie funcțională (pleoapa are un rol funcțional, de protecție a ochiului), cât și cu teleologie formală (deoarece pleoapa, protejând ochiul, are un rol specific în realizarea percepției vizuale, care e esențială pentru supraviețuirea, creșterea și bunăstarea organismului). Argumentul necesității ipotetice este îndreptat tot împotriva explicațiilor materialiste ale complexității: cauzalitatea materială și jocul hazardului sunt insuficiente pentru a înțelege corect modul în care se realizează combinarea simultană a multiplelor condiții necesare pentru buna funcționare a unui organ, astfel că trebuie să considerăm că toate elementele materiale se întâmplă să se afle la locul și momentul potrivit în scopul de a conduce la supraviețuirea și bunăstarea organismului viu.²⁸

(3) În argumentul pe baza *pattern*-urilor, Aristotel vorbește despre faptul că atât în acțiunile umane îndreptate spre un scop, cât și în procesele de dezvoltare a ființelor vii, pot fi observate atât niște *pattern*-uri ale aranjamentului părților, cât și unele ce descriu ordinea secvențială a etapelor procesului. El inferează teleologia din existența acestor tipare ale aranjamentului părților ori ale succesiunii etapelor unor procese. Acestea sunt vizibile în construcția caselor, în creșterea frunzelor pentru a proteja fructele cu umbra lor, a rădăcinilor care coboară spre adâncul solului pentru a hrăni planta, a cuiburilor construite de păsări pentru a-și depune ouăle, ori a pânzei construite de păianjeni: „În acest fel, dacă rândunica își face cuibul prin natură sau în vederea vreunui scop, sau dacă păianjenul își țese pânza și dacă plantele produc frunzele în vederea fructelor, și își îndreaptă rădăcinile nu în sus, ci în jos, ca să-și dobândească hrana, este evident că există o astfel de cauză în lucrurile care sunt generate și există prin natură. Și pentru că natura este dublă, pe de o parte materie, iar pe de altă parte formă, iar aceasta este scop, iar cealaltă există în vederea scopului, aceasta ar fi cauza sau cauza finală²⁹”.

Acestea sunt, în linii mari, sursele din filosofia clasică greacă a celor mai cunoscute idei teleologice din gândirea imediat pre-darwiniană, cu privire la care Huxley a afirmat apoi că ar fi primit acea lovitură de grație odată cu publicarea *Originii speciilor*. Efectul ideilor lui Darwin asupra manierei de gândire exemplificată aici de Paley este foarte succint explicat de către Daniel Dennett după cum urmează: „Una dintre cele mai importante contribuții ale lui Darwin a

²⁷ *Fizica*, II, 9, 200a, în ed. cit., pp. 55-56.

²⁸ Cf. Ariew, *op. cit.*, p. 175.

²⁹ *Fizica*, II, 8, 199b, în ed. cit., p. 53.

fost faptul de a ne arăta un nou mod de a gândi întrebările din categoria «de ce». Fie că ne place, fie că nu, ideea lui Darwin oferă un mod - un mod clar, convingător și surprinzător de versatil - de a dizolva aceste vechi încurcături”³⁰. Acest mod nou de gândire constă în a înlocui întrebarea: în loc de a răspunde la întrebări din categoria „de ce...” cu răspunsuri care încep cu „pentru că...”, propune să le înlocuim cu întrebări care încep cu „cum...”, la care se răspunde în manieră istorică, „spunând o poveste despre cum s-a întâmplat că Dumnezeu ne-a creat pe noi și restul Universului, fără a mai insista excesiv cu privire la motivele pentru care Dumnezeu ar fi dorit să facă acest lucru”³¹. Mai precis, Darwin s-a folosit de ideea evoluției prin selecție naturală pentru a arăta cum speciile s-au modificat de-a lungul timpului, prin acțiunea unui mecanism care este capabil de a produce aceste efecte fără intervenția vreunei cauze finale. El a reușit să descrie modul în care o forță oarbă, și nu un designer inteligent, a fost capabilă de a produce adaptări și modificări morfologice și funcționale ale speciilor vii. În această situație, consideră Dennett, „provocarea adresată imaginației a fost inversată: date fiind toate instanțele cunoscute ale procesului istoric pe care l-a descoperit Darwin - toate tușele de penel ale artistului, am putea spune - ar putea cineva să-și imagineze cum orice alt proces decât selecția naturală ar fi putut produce toate aceste efecte?”³²

³⁰ D.C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, London, Penguin Books, 1996, p. 25.

³¹ *Ibidem*, p. 24.

³² *Ibidem*, p. 47.

HEGEL DESPRE LOGICA FORMALĂ

ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU*

Hegel on Formal Logic. Hegel never issued a logic as it is currently understood, although he dedicated two of his works to this field of research. The present paper is a sketch of a concept of what formal means, aimed towards initiation a clarification of the fact that this very concept stopped the German philosopher to create a system of logic – even a symbolical one.

Key words: formal logic, subjectivity, Hegelian concept, understanding, reason, speculative.

Pe parcursul *Științei logicii*, dar și în *Enciclopedia științelor filosofice. Logica* Hegel asociază mereu ideea formalului cu subiectivitatea și abstracția. Logica formală, teoria noțiunii, judecății și silogismului, este o logică subiectivă sau, urmând concepția lui Kant, o tratare a formelor gândirii ca opusă obiectului, sau a logicii ca pusă separat de ontologie. Gândirea care se întoarce asupra sieși făcând abstracție de orice obiect al său – definiția logicii formale dată de Kant – este chiar teoria acestor forme. Acum, din punct de vedere hegelian, există două momente distincte: conceptul în exercitarea lui metafizică, în cazul căreia ființa și esența sunt momente ale conceptului, categoriile tratate aici fiind categorii ale gândirii, dar subiectivitatea este retrasă, prin urmare conceptul „nu este conștient” de faptul că aceste determinații îi revin lui, iar nu obiectului, și le ia ca revenind exclusiv obiectului; a doua este conceptul în exercitarea lui logică, în care conceptul ia determinațiile ca revenindu-i strict lui, în mod subiectiv, mai întâi avute în vedere numai ca forme ale gândirii separate de orice obiect; mai apoi ca fiind puse ca obiective, caz în care conceptul „este conștient” de faptul că obiectul său este numai raportat la subiectivitate; în final, unitatea celor două momente, în idee, în care determinațiile subiective și obiective coincid. Pe această a treia treaptă conceptul ajunge la forma sa cea mai proprie, care este și forma obiectului său.

Conceptul este, de fapt, obiectul în sensul cel mai propriu, în autenticitatea lui. Conceptul este substanțialul din obiect, natura obiectului ca atare. Deci, formele conceptului sunt, în același timp, forme ale obiectului, sau moduri sub care obiectul își manifestă natura sa. Identificarea conceptului cu obiectul se produce, efectiv, la nivelul determinațiilor ideii, deci în partea a treia a logicii subiective.

* Textul face parte din lucrarea autorului intitulată *Logica lui Hegel. Structură și semnificații*, Editura Academiei Române, București, 2010.

Aceste determinații ale obiectului sunt puse ca revenind numai obiectului în secțiunea despre obiectivitate. În prima secțiune, despre subiectivitate, gândirea le revendică pentru sine și le tratează ca fiind forme ale sale, independent de obiect, dar revenind totuși obiectului în virtutea faptului că sunt forme sub care gândirea gândește obiectul. Prin urmare, logica formală tratează formele gândirii subiective ca forme care aparțin acestei gândiri, dar sunt forme sub care gândirea subiectivă gândește obiectul ei, sau, mai exact, forme care dau structura obiectului. Acum, din vreme ce conceptul este obiectul în natura sa autentică, aceasta înseamnă că și formele gândirii subiective, care sunt descoperite prin întoarcerea gândirii asupra sieși (vezi mai sus) sunt, de fapt, forme care revin obiectului, pentru că exprimă această natură a sa. Prin urmare, în logica formală așa cum o înțelege Hegel, formele exprimă natura obiectului, dar aparțin gândirii; tratarea lor separată – adică logica formală – este tratarea lor ca structuri ale gândirii subiective care au o valoare obiectivă în sensul că redau natura obiectului (iar aceasta deoarece natura obiectului poate fi redată numai prin gândire și, implicit, prin recursul la formele acesteia). Astfel de forme pot fi scoase la iveală numai printr-o cercetare asupra gândirii, iar nu printr-o disecare a obiectului, așa procedase Hegel în logica obiectivă, tocmai pentru că în aceasta determinațiile reveneau obiectului indiferent de subiect, deci nu se putea încă vorbi de concept ca fiind natura cea mai autentică a obiectului. Deci, logica formală este și această cercetare care urmărește să scoată la iveală formele fundamentale sub care gândirea concepe obiectul său. În mod firesc, fiind subiectivă, această logică presupune și o aplicație obiectivă, ceea ce se și petrece în logica subiectivă a lui Hegel, în capitolul despre idee. În secțiunea despre obiectivitate, gândirea concepte obiectul pornind de la structurile sale, dar aceste structuri sunt luate ca revenind numai gândirii, în timp ce obiectul este pus ca având structurile sale proprii (mecanismul, chimismul, teleologia). La nivelul acestei relații dintre subiectivitate și obiectivitate se regăsește formalismul filosofic (dar nu cel de tip kantian), care pune diferențe între formele gândirii și formele realului, depășit de Hegel prin idee, în cazul căreia formele gândirii subiective și ale realității obiective coincid. Abia la acest nivel gândirea gândește obiectul fără „teamă” că formele sale ar putea să nu fie adecvate acestuia.

Această expunere scurtă asupra locului pe care îl rezervă Hegel logicii formale ridică problema relației între aceste momente ale conceptului. Astfel, conceptul pus ca subiectiv este, de fapt, conceptul în forma carteziană, empiristă, kantiană și fichteană. Este vorba, de fapt, despre *cogito ergo sum*¹, deci de forma primară a conceptului pus, în istoria filosofiei, ca realitate ce apare în exteriorul

¹ Aici este vorba despre reinstituirea principiului parmenidian al identității între gândire și ființă, acum, însă, pus de pe pozițiile conceptului; perspectiva lui Parmenide ca atare lăsase la o parte determinația subiectivă, ceea ce îl plasează pe gânditorul grec mai degrabă la nivelul logicii obiective, în cadrul teoriei ființei. Vezi și G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, Ed. Academiei Române, București, 1966, trad. D. D. Roșca, p. 65.

obiectelor². Acum conceptul subiectiv este, de fapt, conceptul pus ca ființă. Ceea ce înseamnă că formele logicii clasice sunt forme ale ființei, sau ale gândirii (în tradiție parmenidiană). Ceea ce face ca logica formală, în accepțiune hegeliană, să fie o teorie a ființei din perspectiva conceptului, sau o teorie a ființei subiective, eventual a subiectivității pusă ca ființă.

Dacă lucrurile stau astfel, atunci conceptul hegelian de logică formală capătă noi semnificații. În primul rând, aceasta este o logică a intelectului³. Hegel nu ajunsese la distincția precisă între intelect ca facultate a operațiilor și funcțiilor și rațiune ca facultate a formelor de reflectare⁴. Hegel reunește intelectul și rațiunea într-o facultate pe care o numește intelect și pe care o creditează cu capacitatea de a funcționa formal și subiectiv. Acum, formele acestui intelect hegelian sunt conceptul ca atare, judecata și silogismul. Ele reprezintă numai forme ale conceptului luat în sens general. Astfel, de pildă, în idee se reunesc unitatea conceptului ca atare, diviziunea judecății și medierea silogismului. Acum, intelectul în sens hegelian funcționează subiectiv, adică pune formele sale ca substanță a lucrurilor. Astfel, pentru intelect, conceptul, judecata și silogismul sunt obiective, dar nu pentru că ar fi efectiv așa, ci pentru că așa le stabilește intelectul. În fapt, formele obiectivității sunt mecanismul, chimismul și teleologia, dar intelectul nu le recunoaște ca atare. O astfel de procedură a intelectului, de a pune formele sale ca substanțiale, ca ființă a lucrurilor, este păstrată chiar în limbaj. Astfel, în limba engleză și germană, „intelect” se traduce prin *understanding*, respectiv *Verstand*. În ambele situații, termenii înseamnă „care stă dedesubt”. Cu alte cuvinte, faptul că formele intelectului se pun ca substanță a lucrurilor înseamnă că subiectivitatea fiind astfel pusă ca obiectivă. Prin urmare, natura ultimă a obiectelor este dată tocmai de formele gândirii intelective, ceea ce face din intelect o facultate strict formală. Logica formală în calitate de teorie a ființei este o expunere a formelor intelectului ca natură autentică a obiectelor.

Acum, această logică formală, a intelectului, poate fi integrată în logica lui Hegel considerată ca știință a formelor. Astfel, ceea ce în mod clasic se numea logică formală devine tratare formală a conceptului, judecății și raționamentului (aici trebuie să se țină cont de indistinția între intelect și rațiune ca facultăți diferite, indistinție care îl conduce pe Hegel la reunirea acestora sub titulatura generală de intelect), iar logica speculativă devine logica formală (știință a formelor gândirii). Astfel redefinite conceptele, logica formală este știința ideii logice pure, independente de determinațiile naturii și ale spiritului, ideea logică cu

² Errol E. Harris, *An Interpretation of the Logic of Hegel*, University Press of America, 1983, p. 222.

³ *Loc. cit.*

⁴ Vezi Alexandru Surdu, *Teoria formelor prejudicative*, Ed. Academiei Române, București, 2005, ediția a II-a, capitolul *Intelectul, rațiunea și intelectul rațional*, p. 208 și urm.

toate determinațiile ei fiind o structură interioară a întregului sistem⁵. Logica clasică – de fapt, nu logica clasică în sine, ci interpretarea pe care o dă Hegel logicii clasice – este doar logica subiectivă, deci nu mai este toată logica formală, ci o parte a ei, și anume partea care expune formele subiectivității. Din nou, aceste forme pot fi tratate și abstract, adică separat de procesul logic, ceea ce ar conduce la logica clasică propriu-zisă. Desigur, subiectivitatea și formele sale, conceptul, judecata și silogismul sunt forma nemijlocită, intelectuală de punere a conceptului. Aici, însă, intelectul este văzut nu ca o facultate separată, ci ca moment al rațiunii speculative. Prin urmare, există o diferență clară între interpretarea hegeliană și alte perspective. Astfel, în mod firesc, teoria formelor logico-clasice este logica rațiunii, a formelor de reflectare⁶. Logica intelectului este logica operațiilor, a relațiilor și a funcțiilor, iar logica speculativă este logica ideii. Toate pot fi tratate simbolic și formal, în sensul de științe ale formei, dar fără a le reduce la un simplu calcul (cum s-a petrecut, uneori, cu silogismul). Pentru Hegel, intelectul cuprinde intelectul și rațiunea în accepțiune curentă și, în cazul acestora, doar tratarea formală a conceptelor acestora, în sensul golirii lor de conținut și stabilirii unor criterii pentru ca acestea să poată primi un conținut care vine din experiență. Rațiunea, pe de altă parte, este rațiune speculativă, iar logica ei este logica ideii; intelectul are numai rolul de moment al rațiunii care fixează determinațiile și dă lucrurilor forma gândirii; formele logicii clasice și cele ale logicii intelectului sunt considerate nu în sine, ci în semnificația lor speculativă (și de o asemenea manieră modificate încât, până la urmă, se obțin, de fapt, alte forme logice – lucru de care Hegel nu este mereu conștient). Prin urmare, există cel puțin trei accepțiuni posibile pentru logica formală: logica formelor subiectivității ca moment al conceptului (practic, primul capitol al logicii subiective); logica tratată formal, în sensul de știință a formelor goale (care presupune inclusiv reducerea silogismului la un simplu calcul și tratarea lui ca atare); logica speculativă în ansamblul ei, ca știință a formelor gândirii. În multe situații se înțelege numai din context la care dintre ele se referă Hegel când întrebuințează termenul „formal”, iar, uneori, este posibil ca el să se fi referit la oricare dintre ele. Oricum, este clar că semnificația sintagmei „logică formală” nu este clar și univoc stabilită de Hegel.

Forma fundamentală pe care intelectul o pune ca natură autentică a lucrurilor este conceptul⁷. Acesta este, de altfel, și forma primară a gândirii subiective. În logica formală clasică, conceptul era numai o notă comună a mai multor individuale, accepțiune care este repudiată de Hegel⁸. Astfel, conceptul este unitate originară și identitate nemijlocită cu sine⁹. Aceasta îl îndreptățește pe Errol E.

⁵ André Lecrivain, *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel. II. La doctrine de l'essence*, Aubier Montaigne, Paris, 1983, p. 36-37.

⁶ Distincția care urmează a fost elaborată, în mai multe lucrări, de Alexandru Surdu.

⁷ Intelectul este, potrivit lui Hegel, „facultate a conceptului în general”, *Știința logicii*, ed. cit., p. 597. Vezi și André Lecrivain, *op. cit.*, 1987, p. 29.

⁸ G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, ed. cit, p. 620.

⁹ *Ibidem*, p. 599.

Harris¹⁰ să considere că conceptul este, de fapt, eul transcendent al lui Fichte și Schelling considerat din punct de vedere logic¹¹. Ceea ce revine, de fapt, la a spune că conceptul este forma logică a subiectivității sau subiectivitatea redusă la aspectul ei logic. Ceea ce, de altfel, își găsește o justificare în logica lui Hegel, momentul determinării complete a conceptului fiind individualul, sau unul calitativ (acesta). Acum, acest unu calitativ este o formă a subiectivității, ceea ce îl apropie de eul lui Kant, dar mai ales de cel al lui Fichte (eu este un absolut de natură logică). În această accepțiune, conceptul subiectiv nu este doar noțiunea clasică, ci are un rol de organizare și mai ales de unificare. Ceea ce înseamnă, din nou, că subiectivitatea este aceea care dă obiectului forma conceptului, din vreme ce conceptul este o unitate, iar obiectul este conceput sub această unitate. Pe scurt, conceptul unifică și sistematizează, nefiind doar o notă comună sau o clasă de obiecte izolate¹². În plus, ca *energeia*, conceptul are și valențe constructive¹³, desigur, în acord cu principiul său intrinsec al unificării. De fapt, în genere prin formă Hegel înțelege un principiu constructiv care are o natură dinamică¹⁴. În plus, conceptul subiectiv ca atare este cel care dă semnul formalului. Astfel, Hegel afirmă: „*Der Begriff ist zuerst der formelle, der Begriff im Anfang oder der als unmittelbar ist.*”¹⁵. Traducătorul român redă această frază prin „Conceptul este mai întâi conceptul *formal*, conceptul în momentul *începutului* sau conceptul existând *nemijlocit* (subl. în orig.)”¹⁶. Traducerea este forțată, sensul fiind: conceptul este determinat, mai întâi, ca fiind *formalul* (sau ceea ce este *numai formal*; subl. noastră Șt.-D. G.). Traducerea franceză este „le concept est d’abord le [concept] *formel*, le concept au *commencement* ou qui *est comme* [concept] *immédiat*”¹⁷ (subl. în orig.). Se observă că traducerea franceză este mai prudentă, punând între paranteze termenul „concept”. De fapt, aici este vorba exact despre faptul că gândirea, ca intelect, se raportează mai întâi la lucruri în mod formal, considerându-le ca fiind, în esență, concepte. Este exact meritul pe care Hegel îl recunoaște de nenumărate ori intelectului, și anume acela de a ridica lucrurile la forma conceptului. În mod evident, acest lucru se petrece mai întâi formal, adică intelectul pune conceptul doar ca formă a lucrurilor, ca formă subiectivă, prin care intelectul însuși concepe lucrurile. Deci, în primă instanță, intelectul gândește

¹⁰ În *op. cit.*, p. 224.

¹¹ Punct de vedere susținut și de André Lecrivain, în *op. cit.*, p. 25.

¹² Errol E. Harris, *op. cit.*, p. 227.

¹³ André Lecrivain, *op. cit.*, p. 12.

¹⁴ John Grier Hibben, *Hegel’s Logic: An Essay in Interpretation*, Batoche Books Limited, Ontario, Canada, 2000, p. 108.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden. 6. Wissenschaft der Logik. II*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969, p. 272.

¹⁶ Idem, *Știința logicii*, ed. cit., p. 596.

¹⁷ *Apud* André Lecrivain, *op. cit.*, p. 37. Lecrivain citează aici traducerea făcută de Pierre-Jean Labarrière și Gwendoline Jarczyk.

lucrurile prin concept, dar acest concept este numai forma intelectului, nu și forma obiectivității. Ceea ce înseamnă că prin concept, intelectul determină, mai întâi, formal lucrurile sau, altfel spus, că tratarea prin concept înseamnă tratare formală. Din acest motiv nu este vorba despre concept formal – pentru că nu există alt concept decât cel formal în această accepțiune (lăsând la o parte semnificația generală a conceptului, dar și conceptul luat ca idee). Desigur, răspunerea pentru aceste neclarități îi revine în parte și lui Hegel, care folosește foarte des termenul „concept” și nu întotdeauna cu același sens. Însă, în cazul formelor subiectivității, este vorba despre sensul exact al acestui termen, iar acesta este identic cu cel al termenului „formalul” (substantivizat). Acum, facultatea intelectului este cea care se ocupă cu acest lucru. El este diferențiat de puterea de judecată și de rațiunea formală. Prima este facultatea judecăților (în tradiție kantiană), iar a doua este cea a silogismelor. Considerat formal, intelectul este facultatea conceptelor determinate (conceptele concrete, precum „om”, „prieten” etc.), deci facultatea conceptului considerat ca singular. Totuși, facultatea de judecată și rațiunea formală sunt și ele de ordinul intelectului, va afirma Hegel¹⁸. Ceea ce înseamnă, de fapt, că Hegel se referă aici, pe scurt, la facultățile care intră în discuție în ceea ce privește logica formală clasică: intelectul (*Verstand*) fixează conceptul determinat al unui lucru; facultatea de judecare (*Urteilkraft*) stabilește proprietățile acestuia; rațiunea (*Vernunft*) caută tremenul mediu și, implicit, întemeierea unei judecăți determinate. Logica formală clasică, în acest context, are rolul de a trata aceste forme și a stabili regulile ce le guvernează, iar logica speculativă de a pune în evidență geneza lor ca forme ale ideii. Prin urmare, intelectul cuprinde intelectul propriu-zis, facultatea de judecare și rațiunea formală. Formele acestuia (care, în accepțiune firească, sunt formele rațiunii) sunt conceptul, judecata și silogismul, concepute separat, la fel de separate fiind și facultățile care le produc, și anume intelectu propriu-zis, facultatea de judecare și rațiunea formală. Intelectul în accepțiunea generală (care cuprinde și celelalte două facultăți) este responsabil de stabilirea conceptului ca formă autentică a subiectivității sau de punerea subiectivității în calitate de concept. În fapt, de aici se desprinde cea mai clară definiție a formalului la Hegel: conceptul subiectiv sau subiectivitatea în sens strict (adică fără raportare la obiectivitate, ci numai în sine) este formalul¹⁹. În acest context, conceptul propriu-zis sau conceptul ca atare, judecata și silogismul sunt determinațiile formale ale subiectivității (sau ale conceptului luat în accepțiune generală) sau, pentru precizie, determinații ale conceptului abstract.

Acum, spre deosebire de logica formală clasică, Hegel nu se referă în continuare la judecată, ci la conceptul pus ca judecată²⁰. Ceea ce înseamnă că forma judicativă este dedusă din forma conceptului, iar nu o simplă alăturare a unui subiect și a unui predicat. La fel stau lucrurile cu silogismul, care este forma

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, ed. cit., p. 597.

¹⁹ André Lecrivain, *op.cit.*, p. 37.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, ed. cit., p. 596: „Astfel, ca relație a momentelor sale afirmate ca independente și indiferente, conceptul este judecata”.

mediată în sine a conceptului. În acest context este evident că punctul de vedere hegelian cu privire la logica formală se referă de fapt, nu la formele logicii considerate în sine, ci la geneza acestora în procesul logic, ca determinații ale ideii. Hegel este conștient de faptul că se poate da și o tratare intelectuală, formală a conceptului, judecății și silogismului; dar el este interesat să pună în evidență aceste determinații ca revenind ideii, deci să le considere în dezvoltarea lor (cu alte cuvinte, Hegel ar fi putut scrie un tratat de logică clasică, dar nu acesta era scopul logicii sale²¹). Așadar, este vorba despre modul în care subiectivitatea – sau subiectul gânditor universal – ajunge să se exprime sub forma conceptului, judecății și silogismului. Desigur, există o legătură cu logica formală clasică: tratarea acestor forme independent de modul în care ele sunt generate în procesul ideii este posibilă (aceasta este logica clasică), logica speculativă având rolul de a integra aceste forme în acest proces. Ceea ce nu presupune nici o reducere a logicii formale clasice la logica speculativă și nici o ierarhizare a lor ci, mai degrabă, o completare, eventual o resemnificare a logicii formale clasice. Aceasta mai cu seamă că logica speculativă urmărește modul în care se dezvoltă aceste determinații ale logicii clasice, modul în care ideea evoluează de la una la celelalte, în timp ce, în logica clasică, este vorba despre o stabilire prealabilă a acestor forme, precum și a unor reguli de bună formare și utilizare. Aceasta este ceea ce Hegel numește istorie naturală a formelor spiritului, adică o investigație a formelor pe care le ia gândirea, iar nu o deducere a lor, sub specia necesității, deci nu o punere în evidență a caracterului necesar al acestor forme. Prin urmare, teza potrivit căreia Hegel caută o înțelegere speculativă a formelor logicii tradiționale pare să fie îndreptățită²².

Mai există, însă, și alte semnificații ale determinației formalului în logica lui Hegel. Astfel, prin formal filosoful german mai înțelege și ceea ce este nemijlocit sau abstract. Semnificația acestor termeni este destul de clară în logica lui Hegel. Astfel, prin determinarea conceptului formal (sensul acestei sintagme este cel de mai sus) ca nemijlocit și abstract se înțelege conceptul numai ca formă, lipsit încă de conținut. Desigur că aici s-ar putea întrezări o întoarcere la formalismul kantian pe care Hegel îl repudiasse²³. Nu este însă, cazul, pentru că prin concept formal se înțelege concept al cărui conținut încă nu a fost expus. Acest conținut nu este ceva dat din exterior, ca în cazul conceptului formal al intelectului (sau, de fapt, ca în cazul tratării formale a conceptului înfăptuită de intelect), ci este tocmai totalitatea formelor conceptului, și anume conceptul ca atare, judecata și silogismul²⁴. Acum, și cu această ocazie Hegel este puțin neclar în ceea ce privește termenii întrebunțați. Astfel, natura conceptului este, din punct de vedere dialectic,

²¹ De fapt, nu există dovezi că a scris sau că ar fi scris ceva de acest fel, chiar dacă unele dintre lucrările sale s-au pierdut.

²² André Lecrivain, *op. cit.*, p. 39.

²³ *Ibidem*, p. 41.

²⁴ *Loc. cit.*

medierea. Deci, forma logică a conceptului este medierea în sine. Cu alte cuvinte, sensul determinării de „concept” este „formă logică reflectată în sine, ca judecată, și mediată în sine, ca silogism”. Deci, conținutul conceptului ca atare este totalitatea formelor sale. Forma care exprimă cel mai bine acest conținut este silogismul. Conceptul ca atare exprimă acest conținut abstract, implicit, fără mediere, judecata exprimă acest conținut în forma reflectării, iar silogismul în forma medierii sau dezvoltării. Cu alte cuvinte, abstract, pentru Hegel, înseamnă ceea ce nu a trecut încă prin procesul de dezvoltare al tuturor determinațiilor sale. Ceea ce, de altfel, este valabil și în cazul conceptelor determinate, nu numai în cazul formelor logicii. Există o „urgență” a unui concept de a se determina ca judecată și apoi de a se întemeia ca silogism: conceptul „om”, de pildă, se determină ca judecată „omul are trup”, iar apoi ca silogism „omul este viețuitor / viețuitorul are trup // omul are trup” (evident, aici este numai un exemplu care nu ține cont de natura predicatului enunțat despre subiect, de figura silogistică etc.). În felul acesta, nemijlocit înseamnă ceea ce are această formă a identității cu sine, iar nu forma mediată (a silogismului, în acest caz).

Se impune, acum, o precizare privitoare la formele conceptului ca atare, judecării și silogismului. Atunci când le tratează în logica sa, Hegel are, de fapt, în vedere, resemnificarea lor speculativă. Astfel, ele trebuie luate și în accepțiunea lor formală, de determinații sau forme ale subiectivității, dar și în accepțiunea lor speculativă, generală, de concept, diviziune originară și sinteză absolută. Acum, dacă se recurge la o expunere genetică a logicii, aceste trei forme trebuie considerate în accepțiunea lor formală, ca momente ale subiectivității; aceasta pentru că, în construcția ideii, momentul formal al intelectului nu poate fi evitat. Dacă, însă, se are în vedere o expunere structurală, care urmărește să arate modul în care ideea și structurile sale sunt prezente peste tot în logică, atunci aceste trei forme vor fi, de fapt, cazuri particulare ale formelor logicii speculative – conceptul, diviziunea originară și sinteza absolută. Ceea ce revine la a spune că conceptul ca atare este subiectivitatea pusă ca concept (în accepțiune de formă a gândirii speculative); judecata este subiectivitatea pusă ca diviziune originară; silogismul este subiectivitatea pusă ca sinteză absolută.

ILUMINISMUL TRANSILVAN ȘI IMPLICAREA ELITEI INTELLECTUALE ROMÂNEȘTI ÎN CONFIGURAREA ȘI AFIRMAREA IDEII DE NAȚIUNE MODERNĂ

EUGENIU NISTOR

The Transylvanian Enlightenment and the Involvement of the Romanian Intellectual Elite in Configuring and Asserting the Idea of a Modern Nation. The evolution of the national consciousness of the Romanians from Transylvania in the 18th century was closely related to the movement of ideas of the Enlightenment, which covered, like an epidemic, the whole of continental Europe. The old feudal rules continued to persist even after the administration of the Habsburg Empire introduced a series of reforms and recognized the province as a Grand Principality. But the state of social discontent – lack of livelihood, poverty, ignorance etc. – triggered actions both on the part of the enslaved peasantry and of the Romanian intellectuals belonging to the middle class (priests, teachers, military). The political struggle of the peasantry culminated in the great uprising of Horea in 1784, which first included the villages of the Apuseni Mountains and then spread to the settlements of other Transylvanian lands. The Romanian border guards from the two regiments – from Orlat and Năsăud – under imperial command, protested more moderately, through requests and petitions, and only in a few isolated situations did they radicalize their actions. Peaceful, but written with passion and tenacity, were also the epistles and petitions submitted to the Vienna Court by the Greek Catholic bishop Inochentie Micu-Klein. All this culminated in the 1791 memorandum of the Romanian intellectuals from Transylvania, known as *Supplex Libellus Valachorum*, a document in which are clearly formulated the basic rights and freedoms of an obedient nation, forced to subhuman living conditions, in full epoch “enlightened” by reforms and social progress.

Key words: modern nation, national emancipation, Enlightenment, border guards petitions, *Supplex Libellus Valachorum*

Conceptul de națiune modernă este definit, în general, printr-o sumă de trăsături caracteristice ale unei / unor comunități omenești (mai mult sau mai puțin extinse), dintre care câteva sunt considerate „categorii istorice” esențiale, între acestea înscriindu-se cu claritate: comunitatea de limbă și tradiții culturale, comunitatea de spațiu geografic și de viață economică, existența unui profil spiritual specific al comunității respective, solidaritatea de luptă pentru dobândirea unor drepturi și libertăți, sociale și naționale, dar și înțelegerea sensului progresist al acestei lupte. În special această ultimă caracteristică a căpătat sensuri noi în concepția promotorilor curentului iluminist, pentru care posibilitățile virtual

existente necesitau a fi grabnic transformate în realitate prin instituirea unui larg evantai de reforme sociale, economice, politice și culturale.

Așadar veacul al XVIII-lea a fost o vreme prielnică schimbărilor, căci ideile iluministe au pătruns peste tot, în toate cotloanele Europei, și deci și în provinciile Imperiului Habsburgic; ele difuzau un așa-zis „absolutism luminat”, propagând pe acest fond, în conștiința românilor din Transilvania, cu maxim succes, mitul „bunului împărat”, prin care acesta întruchipa imaginea suveranului generos, care dorea cu ardoare binele poporului, dar era stopat, limitat și întârziat în acțiunile sale de aroganța și de privilegiile învechite ale nobilimii nereformate. Să nu uităm că, sub aceeași umbrelă a veacului, filosoful francez Denis Diderot, considerat chiar creierul *Enciclopediei*, cercetează Omul și Condiția umană, văzute atât prin prisma sensibilității sale distincte față de alte ființe cunoscute din Univers, cât și prin prisma raționalității sale, „ca ființă care gândește și se plimbă liber pe suprafața pământului...”; apoi, îl privește și din alte perspective: ca ființă religioasă, morală, culturală, politică – toate acestea amintind, întrucâtva, de configurarea noilor sale trăsături psiho-sociale, în contextul mai larg al arhitecturii lumii moderne. Afirmată încă din prima parte a veacului, exprimând inițial atitudinea de frondă a tinerilor filosofi francezi, Voltaire și Montesquieu, mișcarea iluministă devine mai energică în cea de-a doua jumătate a veacului al XVIII-lea, când pătrunde adânc în fruntariile Imperiului Habsburgic, afirmându-se ca *Aufklärung* și impregnându-se de „nuanța wolffiană și iosefinistă”. Dar sursa continuă a ideilor cosmopolite din Europa apuseană va rămâne pentru multă vreme „*Enciclopedia franceză*, la care colaborează scriitori, profesori, juriști, medici, organizată de spiritul critic al lui Diderot, (care) reprezintă sinteza multilaterală a noii ideologii”¹. Abordând fățiș această problemă teoretică, neclară tocmai prin amestecul ideilor sociale cu variabilitatea modurilor în care este înțeleasă și interpretată ideea națională, filosoful Lucian Blaga precizează că: „În istoria gândirii românești din Transilvania vom întâlni începând cam de pe la 1700, ideea de *națiune* sub diverse forme, care reprezintă, cel puțin în cursul secolului al XVIII-lea, tot atâtea forme intermediare între conceptul feudal de *națiune politică* și conceptul modern cu privire la *națiune*”².

Să amintim însă că, în Transilvania, trecerea de la dominația turcească la cea austriacă, s-a făcut la scurtă vreme după alungarea otomanilor de sub zidurile Vienei și eliberarea Ungariei (după victoriile militare de la Buda și Mohacs), prin încheierea tratatului de la Blaj, din 27 octombrie 1687, conform prevederilor căruia armatele imperiale iernau în 12 orașe ardelenesti, fiind susținute printr-o contribuție bănească autohtonă de 700.000 florini renani. Nobilimea ardeleană a mers apoi mai departe, iar la 9 mai 1688, generalul Anton Carafa reușește să le

¹ M. Constantinescu, Constantin Daicoviciu, Ștefan Pascu, *Istoria României, compendiu*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969, p. 278.

² Lucian Blaga, *Opere 12. Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, Editura Minerva, București, 1995, p. 59.

impună reprezentanților acesteia o declarație umilitoare, în care se recunoaște că: „... de bună voie și îndemnați numai de râvna creștinească, renunță la protecția otomană... și sincer și cu bună credință primesc părinteasca ocrotire a maiestății sale, pentru ei și pentru urmașii lor din Transilvania”³. Prin această declarație, care a fost întărită apoi de dieta de la Făgăraș, din 13 mai 1688, se instalează faptic suzeranitatea austriacă asupra Transilvaniei care va dura până la impunerea dualismului austro-ungar, în 1867.

Politica mercantilistă a Imperiului Habsburgic a cuprins, în afara unor măsuri economice vizând dinamizarea producției manufacturiere și a schimburilor comerciale, și soluții extreme pentru a umple găurile din visteria imperială – ivite ca urmare a costisitoarelor războaie cu turcii și a sângeroaselor războaie civile (cum a fost „războiul curuților”) – între care și vânzarea de titluri nobiliare. Prin aceasta a crescut și mai mult numărul privilegiatilor, astfel încât, conform datelor unei conscripții din anul 1767, aceștia ajungeau la 6,7 % din totalul populației, în Transilvania fiind „cea mai numeroasă nobilime din Europa acelei vremi”, alcătuită în principal din magnați unguri și sași, doar în rândurile micii nobilimi fiind admiși și românii⁴.

Probleme mai grave de ordin social continuau să existe în rândurile claselor de jos și în special a iobăgimii satelor transilvănene, căci orășenimea reprezenta un procent aproape insignifiant din populația târgurilor și așezărilor urbane – doar 2,8%! Dar dacă țărănimea liberă alcătua în această epocă circa 20,5% din totalul populației (în această cifră intrând la socoteală și lucrătorii din minele și din ocele statului), țărănimea iobăgită reprezenta circa 73,2 % din totalul populației, fiind alcătuită în mare majoritate de etnici români; însă și aceasta era compartimentată în trei categorii: iobagii propriu-ziși, jelerii și o nouă categorie ivită ca urmare a servituților feudale tot mai apăsătoare – „a celor ce nu aveau locuințe statornice, *vagi*, cum îi numesc conscripțiile vremii, adică cei ce se deplasau dintr-un loc în altul pentru a-și câștiga cele necesare vieții”⁵. Această ultimă categorie și mai ales descendenții ei este importantă pentru studiul nostru deoarece din rândurile ei se constituie emigranții care, neavând ce pierde, nu au nici un motiv de a rămâne în locurile lor de baștină, plecând adesea împreună cu familiile lor în căutarea unor locuri mai prielnice bunului trai, în alte provincii ale împărăției austriece. Era o categorie specială de aventurieri, care aveau drept flamură ideea libertății de acțiune într-o lume în care învechitele rânduieli feudale continuau să persiste, deși au rămas asincrone cu ideile veacului. Unii erau tineri, au urmat și școli și s-au educat în condiții de aparentă libertate, alții au dobândit curaj și inițiativă și li s-au spus „romantici”, fiind asociați cu agenții sau mesagerii, purtători ai celor mai

³ C. Daicoviciu, Șt. Pascu, V. Chereșteșiu, T. Morariu, *Din istoria Transilvaniei*, Editura Academiei RPR, București, 1960, p. 152.

⁴ *Ibidem*, p. 161.

⁵ *Ibidem*, p. 162.

novatoare proiecte de viață socială, în condițiile în care capitalismul germina peste tot, și nu doar în Europa!

Promulgarea *Diplomei Leopoldine*, la 4 decembrie 1691, a dus la înrăutățirea condițiilor de viață ale iobagilor, mai ales că în planurile Cancelariei Aulice persista ideea scoaterii românilor din „fondus regius” și strămutarea lor în Oltenia, aflată atunci sub dominație austriacă, urmând ca în locul acestora să aducă coloniști sași. În cele 18 puncte ale diplomei sunt stabilite prevederi clare legate de administrarea Transilvaniei în cadrul Imperiului Habsburgic, precum: respectarea și recunoașterea celor patru religii recepte (catolică, luterană, calvină și unitariană); confirmarea tuturor donațiilor și privilegiilor făcute anterior de principii Transilvaniei; menținerea în vigoare a legilor care reglementau raporturile sociale în vremea autonomiei principatului (*Tripartitul lui Verböczi* – din 1514, *Aprobatae Constitutiones* – din 1653 și *Compilatae Constitutiones* – din 1669, care încă constituiau fundamentele feudalismului în Transilvania); recunoașterea vechilor rânduieli administrative, economice și judecătorești; menținerea vechilor privilegii ale sașilor, secuilor și ungarilor și numirea acestora în dregătorii; cărmuitorul Transilvaniei trebuia să fie ales din rândul magnaților și nobililor, de preferat de religie catolică sau din una din celelalte trei recunoscute; generalul comandant al armatei trebuia să fie de etnie germană (austriac); cancelarul, consilierii și alți demnitari trebuiau să fie ardeleni, însă la numirea în funcții și dregătorii trebuiau să fie confirmați de împărat; moșiile fără proprietari puteau fi dăruite numai ardelenilor; era menținută libertatea comerțului dar cu respectarea, și în această privință, a privilegiilor nobiliare; contribuția financiară față de Curtea din Viena s-a stabilit la 112.500 florini renani, în timp de pace, și la 400.000 florini renani, anual, în vreme de război.

Prin Legea urbarială din 1769, cunoscută și sub numele de *Certa puncta*, se încearcă reglementarea zilelor de muncă (robota) pe săptămână ale iobagilor și jelerilor, însă grofii și magnații nu respectă aceste prevederi, comițând numeroase abuzuri, silindu-i pe lucrătorii pământului, în timpul sezonului agricol, să lucreze pentru ei în toate cele 7 zile ale săptămânii (cu brațele sau cu vitele). Împotriva acestor abuzuri se ridică reprezentanții intelectualității române și îndeosebi unii prelați greco-catolici, așa cum a fost episcopul Ioan Inocențiu Micu-Klajn, care i-a adresat mai multe petiții împăratului, în care îi descrie în mod realist această stare de lucruri: „Se află și de aceia, care pe supușii săi în 3-4, ba și în toate zilele săptămânii îi silesc la lucru și peste tot timpul cel bun de lucru, mai amar îi tratează ca pe niște robi, deși robie aici nu este, că robilor li se dă cel puțin de mâncare, iar iobagilor nu”⁶. Abuzurile continuă însă și în privința celorlalte obligații ale iobăgimii, cum ar fi: dijma percepută din produse agricole (grâu, secară, orz, ovăz, mei, porumb, vin, cânepă etc.) sau din animale (zeciuiala din oi, capre, porci, stupi etc.), din „daturile” în natură, prestabilite de 3 ori pe an (păsări, unt, miere, pește etc.), din diferitele taxe datorate proprietarilor de moșii (pentru pășunat, pădurit,

⁶ *Ibidem*.

ghindărit, crâșmărit, măcelărit, morărit, vânat, pescuit, fierărit etc.). Îngrijorată de soarta țărănimii din Transilvania, care era principalul contributor la visteria imperială, care, adesea, din cauza numeroaselor constrângeri și abuzuri lua calea bejeniei, împărăteasa Maria Tereza (1740-1780) scria cu indignare: „Îmi fac o datorie de conștiință de a sublinia că această țară, Transilvania, este bună și frumoasă, dar are nevoie de ajutor grabnic și de o reformă radicală. deoarece simple îmbunătățiri nu sunt suficiente, mentalitatea nobililor fiind cu totul coruptă...”⁷.

Adâncirea conflictelor sociale, ca urmare a exploatării nemiloase a iobăgimii, și creșterea avântului revoluționar al maselor, care intraseră în contact cu ideile de libertate, de emancipare socială și egalitate care circulau în epocă, determină manifestarea unor forme de frondă și de răzvrătire împotriva autorităților, începând cu refuzul de a presta robota, sustragerea de la plata dijmelor și dărilor, fuga sau strămutarea în alte ținuturi sau chiar și în altă țară (în Moldova, în Țara Românească, în Ungaria și chiar și în Rusia), continuând cu plângerile înaintate forurilor imperiale (guberniul, cancelaria aulică, dieta transilvană și chiar și împăratul) sau cu răzvrătirea, cu înarmarea și răscularea împotriva „jugului de fier” austriac. Adesea iobagii ardeleni erau amăgiți de nobili pentru a se strămuta liber pe moșiile lor, pentru ca ulterior condițiile de viață să fie chiar mai grele decât cele anterioare. O situație specială s-a creat în pusta panonică după alungarea turcilor, „când un număr însemnat de iobagi din părțile cu relief mai înalt își caută loc de așezare în șesurile mai puțin populate din Ungaria apuseană și Banat...”⁸.

În seria fastă a evenimentelor care au dus la afirmarea dar și ascuțirea luptei pentru recunoașterea națiunii române ar trebui considerat și momentul înființării regimentelor românești de graniță, reprezentând militarizarea satelor de pe frontiera cu Muntenia și Moldova, ca urmare a măsurilor de organizare internă a Imperiului Habsburgic, în vremea împărătesei Maria Tereza (1740-1780). Iar cum starea de iobăgie nu cadra cu menirea militară la care erau chemați locuitorii mai multor sute de sate românești și secuiești de pe graniță, aceasta a fost suprimată, mai ales sub aspectul drepturilor patrimoniale asupra unor terenuri agricole, pășuni, păduri, ape etc. situate în perimetrele de strajă prestabilite. La 13 octombrie 1761 baronul Nicolae Adolf Buccov finalizează documentele de organizare a unităților militare de pe graniță, dar întâmpină întreaga opoziție a aristocrației maghiare și a patriciatului sășesc, ce avea de partea ei cancelaria aulică transilvană de la Viena, în frunte cu comitele-governator Ladislau Kemeny. Prin urmare, după avizarea de către împărăteasă (la 16 aprilie 1762) și schimbarea guvernatorului cu generalul Buccov, acesta, fără a mai convoca dieta, „în calitate de comandant și de președinte al guvernului țării, ajutat fiind de alți generali și de ofițeri de stat major, primi

⁷ *Ibidem*, p. 163.

⁸ *Ibidem*, p. 164.

misiunea de a militariza Granița Ardealului prin constituirea din Români și Secui a șase regimente: două pedestre și unul de dragoni din Români și alte două pedestre și unul de husari din Secui⁹. Este cunoscută în epocă și opoziția îndârjită a principelui „luminat” Gabriel Bethlen (care deținea funcția de cancelar al Cancelariei aulice transilvane), față de înregimentarea românilor în unitățile militare de graniță, acesta invocând faptul că „înarmarea acestora este o măsură periculoasă, deoarece în mijlocul lor se găsesc instigatori (...) Iar din punctul de vedere al legislației țării nu sunt recunoscuți ca națiune (...) Periculos este, de asemenea, că acest popor s-a obișnuit de a fi solidar, acționând în comun, unul pentru toți și toți pentru unul”¹⁰. Dar acțiunea, odată pornită de imperiali, nu a mai putut fi stăvilită, chiar dacă finalul procesului propriu-zis de organizare a fost înregistrat abia la 13 noiembrie 1766, prin aprobarea *Statutului regimentelor românești de graniță*, scris în limba latină, având 84 de puncte, în care aceste unități militare – fapt important – „figurau sub denumirea de *românești-naționale*”¹¹.

Conform aprobărilor imperiale, în 1762 au fost înființate trei regimente de grăniceri români: două de infanterie, primul cu reședința la Orlat (lângă Sibiu), al doilea cu sediul la Năsăud (inițial la Feldru și Telciu), cu un efectiv de circa 3000 de soldați fiecare (trei batalioane), și un regiment de dragoni (tot la Orlat), având circa 1000 de soldați, însă acesta a fost desființat ulterior, mai precis în anul 1772, când patru companii de militari români au fost arondați regimentului secuiesc de husari. Regimentul du husari secui, cuprinzând și escadroanele de români, își avea comandamentul la Sfântu Gheorghe, în timp ce Regimentul 1 de secui pedestri avea garnizoana la Miercurea Ciuc, iar Regimentul 2 de secui pedestri – la Târgu-Secuiesc.

Aura de glorie romantică a regimentelor grănicerești române a sporit și prin mobilizarea și participarea unor subunități din cadrul acestora (batalioane, escadroane) în războaiele cezaro-crăiești ale vremii, așa cum a fost cel stârnit împotriva Prusiei, pentru moștenirea bavareză (1778-1779), cel dus împotriva turcilor și tătarilor din Muntenia și Moldova (1788-1791) sau cel purtat împotriva Franței revoluționare și a lui Napoleon Bonaparte (1792-1815). Există dovezi de netăgăduit ale vitejiei grănicerilor români pe câmpurile de luptă ale Europei, așa cum a fost în războiul dintre austrieci și armatele generalului Bonaparte, în cadrul confruntării de la Arcole (în apropiere de Verona, Italia), din zilele de 15-17 noiembrie 1796, când un batalion din Regimentul II de la Năsăud, „încredințat cu apărarea podului peste râul Apone, a ținut trei zile pe loc armata lui Napoleon...”¹².

⁹ Emil Micu, *Contribuțiuni la istoricul regimentului întâi valah*, Institutul de Istorie Națională din București, 1943, p. 6-7.

¹⁰ Ioan Pop, *Istoria regimentului II românesc de graniță de la Năsăud (1762-1851)*, Editura Ardealul, Târgu-Mureș, 1999, p. 59.

¹¹ Emil Micu, *Contribuțiuni la istoricul regimentului întâi valah*, ediția citată, p. 9.

¹² Ioan Pop, *Istoria regimentului II românesc de graniță de la Năsăud (1762-1851)*, ediția citată, p. 239.

Așadar, „servitutea și grandoarea de soldat” a grănicerilor români – ca să-l parafrazăm pe scriitorul romantic francez Alfred de Musset – s-a constituit într-un frumos exemplu de vitejie, de loialitate și eroism.

Dincolo însă de reala frenezie a libertății țăranilor români înrolați, care i-au cuprins cu certitudine și pe ceilalți locuitori ai satelor militarizate, așezările grănicerești câștigă enorm din punct de vedere al pătrunderii civilizației, prin instituirea unei ordini sociale mai stricte, axate pe disciplină, prin repararea și întreținerea regulată a drumurilor, prin introducerea unor scutiri de taxe și impozite (fie că acestea erau pe: lemnărit, plutărit, vânătoare, pescuit, pășunat etc.), prin construirea și extinderea unor școli, prin ridicarea de biserici ș.a.m.d. Așa cum rezultă dintr-un document cazon al timpului, datând din 1773, copiii de vârstă școlară ai grănicerilor erau instruiți în limba română, dar „în religia unită și învățau scrisul și cititul având ca învățători preoți, cărora regimentul le plătea salariul din Cassa sa de venituri”¹³. Avantajele sunt evidente și dacă ținem cont de apartenența religioasă (greco-catolică) impusă grănicerilor, care însă facilita accesul copiilor acestora, și în special al celor dotați, nu doar la învățătura de nivel elementar ci și la școlile superioare ale Imperiului. Într-un veac atât de tulbure, cuprins de febra mișcărilor de decantare ale popoarelor Europei, care se luptau să se desprindă din marile imperii ale vremii și să devină națiuni de sine stătătoare, trebuie să recunoaștem că regimentele românești de graniță reprezentau, pentru populația autohtonă, garanția existenței unui forțe de apărare și securitate, dar ele „vor deveni în scurt timp forța armată sprijinitoare a mișcării de emancipare națională, care îi va furniza cadre de conducere și îi va fi scut în fața tendințelor habsburgice de a o decapita”¹⁴.

Asociat la tronul imperial de mama sa, împărăteasa Maria Tereza, încă din 1765, împăratul Iosif al II-lea (1765-1780, în asociere, 1780-1790, singur), considerat cel mai de seamă reprezentant al despotismului lămurat și reformist, a întreprins două călătorii în Transilvania (prima – în 1773, cea de-a doua – în 1783), fiind interesat de starea socială a locuitorilor acesteia. Anterior primei călătorii, împăratul îi solicită guvernatorului Transilvaniei, baronul Samuel Von Brukenthal¹⁵ un raport lămuritor „asupra calamității iobăgiei, servituții românilor,

¹³ Emil Micu, *Contribuțiuni la istoricul regimentului întâi valah*, ediția citată, p. 25.

¹⁴ ***, *Istoria militară a poporului român*, Vol. III, Editura Militară, București, 1987, p. 552.

¹⁵ Acesta era unul dintre cei mai culti și mai elevați reprezentanți ardeleni ai curentului iluminist, baronul Samuel Von Brukenthal (1721-1803) fiind descendentul unei familii de sași: mama sa, Susanna, provenea din familia aristocratică prusacă a lui Conrad von Heydendorff, iar tatăl său, Michael Brekner, a fost înnobilit în anul 1724, când a dobândit și titlul de „von Brukenthal”. Studiile de filosofie, drept, științe politice și administrative, urmate la Halle și Jena, îl propulsează în cele mai înalte demnități ale Imperiului: cancelar la Viena, apoi cancelar la Sibiu, fiind ridicat la rangul de baron de către împărăteasa Maria Tereza, iar în anul 1777 devine guvernatorul general al Marelui Principat al Transilvaniei, funcție pe care o va deține timp de un deceniu, până în anul 1787. Încă din perioada

cu deosebire asupra motivelor care-i incită la emigrare...¹⁶. Mai limpede asupra acestor aspecte este descrierea făcută în memoriul din 1792, întocmit de tezaurarul Transilvaniei, contele Leopold Clary, care arată că: „Mâinile românilor întrețin deci drumurile și căile, ei aduc locuitorilor produse de folosință din cei mai îndepărtați munți, ei cultivă partea cea mai mare a câmpurilor, viilor, ei sunt principalul temei al cărașitului, de la ei curge cea mai mare parte a dărilor în casierii principelui, din aceste mâini vin cele mai multe venituri camerale prin creșterea vitelor și pășunatul cerut de ele, din rândul românilor se recrutează soldatul, din rândul lor se asigură considerabilele transporturi de sare. Acest popor este acela care scormonește munții și prăpăstiile pentru a scoate din inima pământului prețioasele minereuri spre folosul statului și al principelui. Este cu totul neîndoielnic că acest popor, care îndură atâtea chinuri, e cel mai indicat pentru utilizarea în scopul bunăstării generale și tocmai de aceea merită o atenție cu totul deosebită grijă pentru el pe viitor”¹⁷. Împăratul pleacă din Viena la 6 mai 1773, ajunge la Arad la 9 mai, pentru ca la 21 mai să fie în Banat, la Timișoara, de acolo călătorind prin Țara Hațegului, cu o suită de 12 trăsură și 72 de cai (care sunt schimbați la fiecare loc de popas), pentru ca pe 23 mai să treacă prin Hunedoara, Orăștie și Alba Iulia. Trece apoi prin Sebeș, Miercurea și ajunge pe 29 mai la Sibiu, unde poposește o zi. Apoi convoiul imperial trece prin Rupea, Dumbrăveni, Mediaș, Porumbac, Tălmăciu, Turnu Roșu, Porcești. La 4 iunie trece prin Viștea, Făgăraș, Șercaia, Șinca, Vlădeni, Codlea, Tohan, Bran, Râșnov și Brașov, unde stă o zi. După ce inspectează frontiera imperiului pe Valea Timișului, în pasul Buzăului și pasul Oituzului, trece prin Secuime, traversează pasul Ghimeșului, valea Gurghiului, ajunge la Praid, Sânmiclăuș și Reghin. În ziua de 19 iunie se află la Bistrița, vizitează Bârgu și Rodna, dar și ținuturile Regimentului II românesc de graniță de la Năsăud; apoi trece prin Dej, Lăpuș și Gherla, ajungând la Cluj, pe 25 iunie. De la Cluj o ia prin Turda către Sibiu unde ajunge la 28 iunie, unde poposește vreme de 12 zile, fiind cazat într-o ospătărie care, mai târziu, în memoria lui Iosif al II-lea, se va numi „Împăratul Romanilor”. De la Sibiu ajunge la Mediaș și apoi la Târgu-Mureș, unde se află pe data de 11 iulie. Trece din nou prin Reghin urmând drumul către Năsăud, prin Telciu, Romuli, Săcel, Borșa și apoi, prin Rozavelea și Sighet, la Hust, de unde urmează să ajungă în Galiția. Cronicarul acestei călători scrie că împăratul „peste tot a inspectat trupele și cu deosebire regimentele de graniță”¹⁸.

Însă în munții din apus ai Transilvaniei un eveniment social furtunos avea să aducă schimbări semnificative în structura și raportul relațiilor sociale, fiind vorba

studiilor vieneze a devenit membru al lojei masonice „Aux Trois Canons”, în cadrul căreia a desfășurat o activitate prodigioasă. Pentru mai multe date în acest sens vezi: https://ro.wikipedia.org/wiki/Samuel_von_Brukenthal.

¹⁶ D. Prodan, *Problema iobăgiei în Transilvania, 1700-1848*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, pp. 108-109.

¹⁷ *Ibidem*, p. 109.

¹⁸ *Ibidem*, p. 111.

de răscoala populară condusă de Nicola Ursu, care și-a luat numele de Horia. Mai mulți istorici și cercetători ai acestei perioade, neglijând aspectele dramatice și condițiile inumane de viață ale iobăgimii transilvane, se referă la răscoala țărănească din Munții Apuseni, izbucnită la 28 februarie 1784, ca la un experiment francmasonic bine pregătit, care viza de fapt acțiunile premergătoare și, apoi, izbânda deplină a Revoluției franceze din iulie 1789. Sunt invocate, ca argumente în acest sens, deseale întrevederi dintre conducătorul răscoalei și împăratul Iosif al II-lea, în anii anteriori (1779, 1780, 1782), dar și dovezile și mărturiile contemporanilor săi, conform cărora Horia era membru al societății vieneze secrete „Frăția de cruce”. Între martorii credibili ai aderenței acestuia la ideile masonice sunt socotiți Ignate von Born, șeful masoneriei vieneze și sfetnic intim al împăratului, și pictorul Iacob Adam, amic al lui Born, care i-a făcut un portret conducătorului răscoalei. Interesant este că într-o publicație a vremii apare efigia lui Horia încadrată de o inscripție în limba latină, așezată circular: „*Horia Rex Daciae*” (adică „Horia, regele Daciei”). Ceea ce știm însă cu certitudine, după reprimarea răscoalei și după execuția conducătorilor ei, este că au urmat o serie întregă de reforme imperiale, unele vizând cu adevărat luminarea maselor și promovarea meritocrației în imperiu; între aceste măsuri reformiste ale lui Iosif al II-lea menționăm: promulgarea în 1781 a edictului de toleranță, acordând libertate de cult tuturor confesiunilor religioase, abolind totodată și discriminarea evreilor; întărirea controlului asupra bisericii, desființarea ordinelor călugărești și secularizarea unei treimi din proprietățile mănăstirești, dacă acestea nu desfășurau activități de educație școlară sau de ocrotire a bolnavilor; eliminarea cenzurii exercitate asupra cărților și revistelor; acordarea pentru țărâtime în primul rând a dreptului de a prezenta plângeri și memorii în fața autorităților de stat; desființarea poliției senatoriale (nobiliare); abolirea iobăgiei (mai întâi în regiunile slave ale imperiului, în 1781, și apoi în Austria, Ungaria și Transilvania – prin patentă imperială din 22 august 1785); eliminarea condiției apartenenței la o religie receptă pentru ocuparea unei funcții sau demnități în stat.

Cel mai însemnat intelectual român care s-a antrenat în acțiunea de promovare a ideologiei iluministe în Transilvania a fost episcopul greco-catolic Ioan Inocențiu Micu-Klein; acesta, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, își lărgește tot mai mult aria de revendicări social-politice, formulând solicitări argumentate către Curtea din Viena în tot mai multe domenii de activitate umană, așa precum: înființarea de școli de toate gradele, editarea de manuale de istorie, filosofie, gramatică și lingvistică, tipărirea de dicționare și de traduceri din operele celor mai de seamă gânditori ai timpului, creșterea numărului bibliotecilor publice etc. Despre Inocențiu Micu-Klein, susține un istoric, că „virtual este inițiatorul școlilor de la Blaj. A trimis primii bursieri la Roma. În planurile sale, Blajul trebuia să depășească dimensiunile unui oraș liber și să devină un centru cultural al românilor. Școala și, în ansamblu, cultura, urmau să se transforme, după părerile

sale, în adevărate instrumente de ridicare la lupta politică și națională, să trezească poporul român la conștiință, să-l stimuleze în obținerea de drepturi”¹⁹.

Un rol important în difuzarea culturii iluministe l-au avut societățile și organizațiile secrete, mai puțin supravegheate de autoritățile habsburgice; unele dintre acestea erau curat culturale și și-au asumat misiuni conforme domeniului lor de activitate preconizat – așa cum a fost, spre exemplu, „Societatea filosoficească a neamului românesc în mare Prințipatu Ardealului”, întemeiată în anul 1795, la Sibiu, cu presupusa participare a gramaticianului Radu Tempea, a lui Aron Budai (fratele poetului Ioan Budai Deleanu), a episcopului Gherasim Adamovici, a învățatului oculist Ioan Molnar Piuariu și cu colaborarea lui Samuil Micu. După toate datele, rolul inițiator l-a avut Ioan Molnar Piuariu, „care avea și patima ziaristică în el, și de asemenea o pasiune pentru întreprinderi comercializabile”²⁰. Din nefericire, societatea nu a funcționat sub aspect faptic, deși avea în plan publicarea unui periodic, cu titlul *Vestiri filosoficești și moralicești*, adresabil „inimilor iubitoare de Muze filosoficești”, ceea ce îl determină pe Lucian Blaga să scrie, cu o irepresibilă tristețe amară, că „singurul rod al Societății filosoficești a rămas înștiințarea, care cuprinde un program ce merită a fi comentat...”²¹

Mișcarea culturală a românilor, pusă în slujba ideilor de renaștere națională, capătă noi dimensiuni spirituale prin sânguințele tinerilor studenți ardeleni plecați să studieze la Roma; aceștia au încercat (și uneori au izbutit) să prezinte lumii întregi, cu argumente raționale, istorice și filologice, latinitatea limbii noastre și originea romană a poporului român – idei exprimate anterior de cronicarii moldoveni și munteni (Grigore Ureche, Miron Costin, Constantin Cantacuzino) și, în forme mai elevate, de savantul Dimitrie Cantemir –, ei arătând, printre altele, că „din moment ce românii sunt cei mai vechi locuitori ai Transilvaniei” și se „trag din coloniștii romani ai Daciei Traiane și au locuit neîntrerupt locurile unde se află, normal este ca ei să se bucure de aceleași drepturi politice ca și celelalte națiuni, să participe la administrarea Transilvaniei și să ocupe posturi în raport cu numărul lor, în justiție și în armată”²².

Oarecum sincrone cu mișcarea *Supplex*-ului, sunt și acțiunile întreprinse de mai mulți militari români (în special ofițeri și subofițeri) din cele două regimente de graniță – de la Orlat și Năsăud –, care adresează, în câteva rânduri, petiții Curții de la Viena, ceea ce arată înaltul nivel de înțelegere a drepturilor lor civice, sociale și politice, în cadrul larg al administrației imperiale. Ei s-au încumetat la aceste forme de protest considerând că au perfectă dreptate, deoarece din cei 417 deputați din dieta Transilvaniei (câți avea în anul 1790), doar unul era român – în persoana

¹⁹ Iacob Mârzea, *Școală și națiune (Școlile din Blaj în epoca renașterii naționale)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1987, p. 29.

²⁰ Lucian Blaga – *Opere 12. Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, ed. cit., p. 163.

²¹ *Ibidem*.

²² Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu – *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri până astăzi*, ediția a doua, revăzută și adăugită, Editura Albatros, București, 1975, p. 544.

episcopului Ioan Bob –, ceilalți fiind maghiari și secui (90%), și sași (10%), iar dintre aceștia preponderența nobilimii feudale era de 85%. În această situație și împotriva abuzurilor dietei întrunite la Cluj, între 21.XII. 1790 – 9.VIII.1791, preocupată doar de conservarea privilegiilor și libertăților nobiliare, intelectualitatea română autohtonă s-a mobilizat prin personalitățile ei cele mai ilustre și, în martie 1791, acestea au întocmit memoriul, cunoscut în istoria noastră modernă drept *Supplex Libellus Valachorum*, care este trimis împăratului Leopold II prin intermediul celor doi episcopi ardeleni: Gherasim Adamovici, de la Sibiu, și Ioan Bob, de la Blaj. În cele șase puncte ale memoriului erau formulate cerințe perfect congruente cu spiritul de libertate și de dreptate socială prevăzute în mișcarea iluministă a veacului, ce pot fi sintetizate astfel: 1. românii să nu mai fie considerați tolerați iar națiunea română să se bucure de toate drepturile politice și civile pe care le au celelalte națiuni; 2. să i se returneze națiunii române locul de drept cuvenit, uzurpat în 1437, prin constituirea acelei Unio Trium Nationum (un fel de „triplă alianță”: a nobililor unguri, a sașilor și a secuilor); 3. clerul, nobilimea, militarii și cetățenii întregii națiuni române din Transilvania să beneficieze de aceleași drepturi și avantaje cu celelalte trei națiuni; 4. numirile în dietă și în funcțiile publice să fie proporționale cu numărul locuitorilor înregistrați din fiecare națiune; 5. în materie de toponimie să fie acceptate denumirile românești, în paralel cu cele în limbile maghiară și germană; 6. acordarea îngăduinței poporului român de a se întruni periodic într-o adunare națională, în cadrul căreia să-și aleagă deputații care să-l reprezinte oriunde va fi nevoie. În fundamentarea temeiurilor solicitării acestor drepturi, sunt prezentate argumente imbatabile, printre care și originea nobilă a poporului român: „Națiunea română – se spune în *Supplex* – este cu mult cea mai veche dintre toate națiunile Transilvaniei din vremea noastră, întrucât este lucru sigur și dovedit, pe temeiul mărturiilor istorice, a unei tradiții niciodată întrerupte, a asemănării limbii, datinilor și obiceiurilor, că ea își trage originea de la coloniile romane aduse la începutul secolului al doilea de către împăratul Traian...”²³ Erau aduse în atenția Curții de la Viena câteva personalități ale neamului românesc care, prin faptele lor exemplare, s-au impus în istoria Transilvaniei sau chiar și în cea europeană, între altele narațiunea memoriului atingând un moment emoționant de vârf prin evocarea cărturarului umanist Nicolae Olahul, înrudit cu familia Huniazilor, cancelar al regelui Ferdinand I și arhiepiscop de Strigoniu, „când în *Diploma* dată familiei menționatului arhiepiscop se exprimă el însuși (regele Ferdinand I al Ungariei – n.a.) prin aceste cuvinte: *Acesta este începutul aproape al tuturor neamurilor celor prea lăudate, între care valahii, conaționali tăi, dețin nu cel mai de pe urmă loc, / ca unii care este știut că se trag de la cetatea Roma, stăpâna lumii, din care cauză încă și astăzi pe limba lor se numesc români; acest neam al tău s-a remarcat prin*

²³ *Ibidem*, p. 543.

vitejie; a dat naștere la mulți, foarte renumiți generali, între care se cuprind și Ioan Huniade, tatăl slăvitului rege Matei, și înaintașii tăi de pe acea vreme..."²⁴

Memoriul sintetiza cererile cuprinse anterior în petițiile grănicerilor și în cele întocmite de episcopul Ioan Inocențiu Micu-Klein, fiind redactat cu colaborarea istoricului Samuil Micu, a cărturarilor Ioan Molnar Piuariu, Ioan Budai Deleanu, a lui Iosif Meheși, consilier la cancelaria aulică din Viena, a lui Ignatie Darabant, episcopul de Oradea, a lui Ioan Para, vicarul Năsăudului, a istoricilor Petru Maior și Gheorghe Șincai.

În octombrie 1791 grănicerii din 30 de sate, situate în zona apărută de Regimentul I valah de la Orlat, au înaintat o nouă petiție (un nou „supplex”) comitatului de Hunedoara, prin care solicitau mai multe drepturi politice și sociale pentru mica nobilime românească ardeleană. Dar protestele acestora s-au manifestat, adesea, și în forme mai radicale: așa a fost în 1793, când Curtea de la Viena a dispus mobilizarea unui batalion de grăniceri în războiul cu Franța revoluționară, iar militarii acestei unități au refuzat să execute ordinele comandanților (care erau întotdeauna austrieci) și să plece în campania din Europa Centrală, iar 700 de grăniceri din așezările Sălașul de Sus și Paroș (soldați și ofițeri) s-au refugiat în păduri cu hotărârea de a rezista intervențiilor trupelor ce urmau a fi trimise împotriva lor. Însă, cu toate aceste eforturi, atât petițiile grănicerilor cât și memoriile intelectualității românești din Ardeal au fost zadarnice, ele fiind respinse de către reprezentanții oficiali ai administrației imperiale, „dreptatea fiind încă departe de poporul român”²⁵.

Dar avântul de libertate a pătruns, treptat, și în conștiința unor spirite deschise, „luminate”, din rândurile nobilimii transilvane. Ideile generoase și cutezătoare, dorința de a participa la înfăptuirea *binelui uman* și a *binelui public*, face ca mișcarea iluministă să prindă rădăcini. Acest nou curent spiritual, deschis către mase și vizând chiar „luminarea” acestora, susținut discret de monarhii austrieci, care încurajau îndeosebi artele și literatura, era periculos mai ales prin sentimentul de libertate pe care îl răspândea, de care lojile masonice nu erau deloc străine, astfel încât administrația imperială a început să fie tot mai precaută în legătură cu acestea.

În Țara Românească și Moldova artizanii mișcărilor revoluționare au fost o pleiadă de tineri boieri aflați la studii la Paris, inițiați în secretele lojei masonice cunoscute sub denumirea de „Ateneul străinilor”. Datele istorice confirmă existența unor puternice legături cu unii revoluționari de dincoace de munți, tocmai în baza confreriei de idei cu unii tineri ardeleni, manifestate sub umbrela romantică a veacului. Ei constituiau frontul generației pașoptiste, strâns unit în jurul societății

²⁴ ***, *Școala Ardeleană*, Vol. I, ediție critică de Florea Fugariu, studiu introductiv și note finale de Romul Munteanu, Editura Albatros, București, 1970, p. 132.

²⁵ Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri până astăzi*, ediția citată, p. 543.

secrete „Frăția”, care avea drept scop pregătirea, în clandestinitate, a revoluției a mișcărilor revoluționare.

Pe acest fundal politic efervescent izbucnesc, în anul 1848, valurile insurecționale, în majoritatea țărilor europene, între care și în Principatele Române.

În loc de concluzii

Din orice perspectivă am analiza situația, transformările petrecute în conștiința națională a românilor din Transilvania în veacul al XVIII-lea a fost în strânsă legătură cu mișcarea de idei a epocii luminilor, care a cuprins, ca o epidemie, întreaga Europă continentală. Vechile rânduieli feudale au continuat însă să persiste și după ce administrația Imperiului Habsburgic a introdus o serie de reforme și i-a recunoscut acestei provincii rangul de Mare Principat, dar starea de nemulțumire socială – lipsa mijloacelor de trai, sărăcia, menținerea autohtonilor la un regim de viață subuman,, ignoranța etc. – a declanșat acțiuni atât din partea țărănimii iobăgite, cât și din partea intelectualilor români, proveniți din clasa mijlocie (preoți, dascăli, militari). Lupta politică a țărănimii a culminat cu marea răscoală a lui Horia, care a cuprins mai întâi satele din Munții Apuseni și s-a răspândit apoi și în așezările altor ținuturi transilvane. Grănicerii români din cele două regimente – de la Orlat și Năsăud – aflați sub comandă imperială, au protestat mai moderat, pe calea cererilor și petițiilor, și doar în câteva situații izolate și-au radicalizat acțiunile. Pașnice, dar scrise cu implicare și tenacitate, au fost și epistolele și petițiile înaintate Curții de la Viena.

Dar întreaga serie de acțiuni protestare – pașnic-petiționare sau mai radicale, luând uneori forma răzvrătirii sau chiar a răscoalei – nu au rămas fără urmări într-o lume aflată în plină metamorfozare, fulgerată continuu de săgețile incendiare ale ideilor iluministe. Reformele iosefine sunt o dovadă în acest sens iar acceptul împăratului de a le promulga trebuie pusă în legătură cu clătinarea din temelii a rânduielilor feudale anacronice din întreaga Europă. Răscoala țărănească, din anul 1784, condusă de Horea, nu a făcut altceva decât să „influențeze pe verticală societatea transilvăneană.” Dar o formă de progres social a constituit-o, fără nici o îndoială, chiar și înființarea celor două regimente românești de graniță, care au dus la creșterea numărului românilor liberi și le-a dat acestora imboldul încrederii în forțele proprii și îndemnul de a se implica în acțiuni solidare spre a avea mai mari sorți de izbândă. Activitatea excepțională a episcopului Ioan Ioncențiu Micu-Klein, ca și demersul intelectualilor români – solidarizați nu doar în întocmirea memoriului intelectualității, cunoscut sub denumirea de *Supplex Libellus Valachorum*, din 1791, document în cuprinsul căruia sunt formulate cu claritate drepturile și libertățile minimale ale unei națiuni obidite –, erau, toate, acțiuni puse în slujba emancipării politice și sociale a românilor din Transilvania, dobândind o mare însemnătate, mai ales prin consecințele lor ulterioare. Lupta concordată a tuturor acestor forțe acestora pentru scoaterea băștinașilor ardeleni din situația ingrată de „tolerați” și ridicarea lor la rangul de națiune politică modernă au cuprins temeinice preocupări și pentru reforme mai subtile, circumscrise însă

perfect spectrului iluminist, așa precum educația școlară și cultura, care au devenit prioritare. Apoi, din familiile militarilor și preoților se vor ivi noile generații de intelectuali români, care, în etapa de afirmare a Școlii Ardelene și a pregătirii revoluției pașoptiste, vor duce mai departe spiritul reformist al veacului, preluându-l, ca „misie” și ca năzuință, și punându-l în folosul națiunii din care se trăgeau.

Bibliografie

- Lucian Blaga, *Opere 12. Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, Editura Minerva, București, 1995.
- M. Constantinescu, Constantin Daicoviciu, Ștefan Pascu, *Istoria României, compendiu*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969.
- C. Daicoviciu, Șt. Pascu, V. Chereșteșiu, T. Morariu, *Din istoria Transilvaniei*, Editura Academiei RPR, București, 1960.
- Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri până astăzi*, ediția a doua, revăzută și adăugită, Editura Albatros, București, 1975.
- Iacob Mârzea, *Școală și națiune (Școlile din Blaj în epoca renașterii naționale)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1987.
- Emil Micu, *Contribuțiuni la istoricul regimentului întâi valah*, Institutul de Istorie Națională din București, 1943.
- Ioan Pop, *Istoria regimentului II românesc de graniță de la Năsăud (1762-1851)*, Editura Ardealul, Târgu-Mureș, 1999.
- D. Prodan, *Problema iobăgiei în Transilvania, 1700-1848*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
- ***, *Școala Ardeleană*, Vol. I, ediție critică de Florea Fugariu, studiu introductiv și note finale de Romul Munteanu, Editura Albatros, București, 1970.
- ***, *Istoria militară a poporului român*, Vol. III, Editura Militară, București, 1987.

CECI N'EST PAS HEIDEGGER. REPREZENTAREA NIMICULUI: DE LA „SABOȚII LUI VAN GOGH” LA PIPA LUI MAGRITTE

OANA ȘERBAN*

Ceci n'est pas Heidegger. The Representation of Nothing: From “Van Gogh’s Shoes” to Magritte’s Pipe. This article explores the correspondence between Heidegger’s interpretation on Van Gogh’s paintings and Foucault’s reading of Magritte’s so-called *tableau-objet*. These cases reflect contemporary understandings of the relationship between representation and truth, provided by the particularities of modern art. Phenomenological and hermeneutical paths of this analysis support a philosophical reflection on Heidegger’s and Foucault’s contributions to the ontology of the work of art and the realm of aesthetics.

Key words: Magritte, Van Gogh, Heidegger, Foucault, representation, truth, art.

I. Introducere

Potrivit lui Heidegger, generarea unui discurs ontologic despre originea operei de artă se sprijină pe acceptarea unei ipoteze care sustrage arta oricărui travaliu hermeneutic traversat de fundamentarea judecăților de gust: *arta moare în experiența estetică*. Butada heideggeriană obligă, de fapt, la însăși transcenderea experienței estetice, deschizând o dimensiune privilegiată a examinării *Originii operei de artă*, prin care însăși arta este enunțată, deopotrivă, ca *devenire* și *survenire* a adevărului. Propusă astfel, construcția heideggeriană abandonează canoanele esteticii convenționale și, cu toate acestea, își regăsește cele mai virulente critici, din perspectivă teoretică, pe fondul argumentelor lui Mayer Schapiro, expuse în cele două considerații asupra *Originii operei de artă*, realizate în 1968, respectiv în 1994.

În același an cu prima critică publicată de Schapiro, prin care miza (de)construcției ontologice a originii operei de artă era funciar ratată, deturnând *reprezentarea* perechii de pantofi, (pictată obsedant de Van Gogh în opt versiuni diferite) într-un scandal existențial al artistului, potențat biografic, Michel Foucault

* ISDS, Universitatea din București, Facultatea de Filosofie. Publicarea acestei lucrări a fost posibilă cu suport financiar oferit în cadrul proiectului „Educație antreprenorială și consiliere profesională pentru doctoranzi și cercetători postdoctorali în vederea organizării transferului de cunoaștere din domeniul științelor socio-umaniste către piața muncii (ATRiUM)”: POCU/380/6/13/123343, cofinanțat din Fondul Social European prin Programul Operațional Capital Uman 2014-2020.

recupera cele două mărturii picturale ale lui Magritte, *Ceci n'est pas une pipe*¹, ca articulare a adevărului prin reprezentarea conținută de o operă de artă, plasând indirect sciziunea heideggeriană dintre *aparență* și *retragere* în jocul dintre *vizibil* și *invizibil*. Coincidența suprapunerii celor două pledoarii într-o coabitare istorică a influențat constituirea unei cercetări a esenței operei de artă din perspectiva *reprezentării*, abolind impulsul clasic al angajamentului relațional dintre un subiect orientat intențional spre un obiect și opera de artă, ceea ce, sub incidență metodologică, îngăduie apropierea de miza demersului heideggerian prin care transcenderea experienței estetice este o condiție necesară și suficientă pentru interpretarea artei în paradigmă ontologică. Mai mult decât atât, afinitatea procesului foucauldian pentru resemnificarea distanței dintre adevăr și ascundere, cu o genză pretins heideggeriană, este traversată de tensiunea transpunerii subiectului într-un plan secundar.

Miza acestui articol constă, în consecință, în reevaluarea discursului heideggerian despre originea operei de artă, prin exploatarea reprezentării ca sursă a jocului dintre aparență și ascundere, ori dintre adevăr și retragere, propunând totodată examinarea rezistențelor și afinităților pe care textul lui Heidegger îl manifestă față de tratamentul foucauldian de substituție a raportului anterior amintit de cuplul vizibil-invizibil. Analiza heideggeriană a tabloului lui Van Gogh va fi discutată prin interpretările foucauldiene dedicate pânzelor succesive ale lui Magritte, din paradigma *Ceci n'est pas une pipe*.

Un pas preliminar constituirii acestei analize este impus de clarificarea conceptuală a semnificațiilor termenului de „reprezentare” prin prisma căruia voi opera întreaga cercetare, acesta jucând rolul unui nucleu al constituirii corespondențelor dintre interpretarea heideggeriană și cea foucauldiană, privind raporturile dintre aparență și ascundere, respectiv dintre adevăr și retragere. Pentru ca paralela să fie posibilă și sustenabilă, consider că termenul de *reprezentare* impune o dublă evaluare; mai întâi, din perspectiva conexiunilor sale cu problema adevărului ca *aletheia*, și mai apoi prin prisma raporturilor cu arta modernă, prin care declanșează o anumită paradigmă a figurativului. Aceasta din urmă este simptomală pentru ceea ce Luc Ferry numea „prezentarea negativă a întruchipabilului, desemnat ca invizibil”², preferată, de fapt, în cursul acestei analize, ca „pictură non-afirmativă”, așa cum o înțelege Foucault.

Intenția este aceea de a apropia problema reprezentării figurate din tablourile lui Van Gogh și ale lui Magritte, care fac obiectul investigațiilor heideggeriene, respectiv, foucauldiene, de tradiționala dispută a inconsistențelor copiei în fața originalului, suspectată de „mai puțină existență”, după cum pretinde Derrida,

¹Analiza întreprinsă de Foucault are în vedere, de fapt, tabloul lui Magritte, *La Trahison des images: Ceci n'est pas une pipe (Anexa 1)*, urmat de reprezentarea picturală *Les deux mystères (Anexa 2)*.

² Luc Ferry, *Homo aestheticus. Inventarea gustului în epoca democratică*, București, Editura Meridiane, 1997, p. 286.

așadar de o calitate ontologică mai slabă decât cea a modelului. Discutarea ipotezei unui grad inferior de realitate pe care pictura o are în fața obiectului nu este dependentă de criteriul subiectivității, care închide orice prelungire critică a unui abordări ontologice, ci de restituirea adevărului în pictură prin valorificarea anumitor accepțiuni ale acestuia. Intuitiv, butada lui Cezanne confirmă așteptarea subiectului din partea oricărei reprezentări de a-i da în posesie realitatea: „îți datorez adevărul în pictură și ți-l voi spune” înseamnă, *in extenso*, deschiderea a patru lumi posibile pe care același Derrida le împarte prin: (1) sensul adevărului restituit, descoperit, retras ascunderii – ca *aletheia*, (2) definirea adevărului în relația cu un punct original postulat ca model – *adequatio*, (3) adevărul prezentat sau reprezentat prin pictură, care se restrânge la diferența dintre adevărul ca valoare în pictură și adevărul despre pictură.

În lumina acestor asumții, adaptate însă contextului analizei de față, o constituire a semnificației reprezentării în sens heideggerian este obligată să se depărteze de tendința de a restitui obiectul reprezentării posesorului său, după cum Schapiro tinde să constate că pantofii figurați în pictura lui Van Gogh îi aparțin. Este mult mai pertinentă abordarea reprezentării în paradigmă heideggeriană prin renunțarea la încadrarea ei în paradigma subiect-obiect, o relație tradițională care cade, ca intensitate, în fața încercării de a determina mai curând modul în care obiectele ne apar, adică manierei în care survin, ca fenomene. Într-un anumit sens, însă, toate cele patru semnificații posibile menționate conservă latent diferența dintre *lucru* și *lucrare*³, pe care o potențează înzestrarea reprezentării cu adevăr: care este raportul dintre un obiect și reprezentarea figurativă a acestuia? Răspunsul se află plasat tocmai în abolirea constatării lui Derrida cu privire la înțelesurile pe care istoria modernității le-a atribuit reprezentării, gândită ca spațiu al întoarcerii prezentării ca dublare, or, mai simplu spus, drept copie. În perspectivă heideggeriană, opera de artă propune o *re-prezentare*, ca *aducere-la-prezență* a unui obiect deja existent și redat figurativ într-o manieră particulară. *Re-prezentarea* unui obiect implică în mod vădit condiția necesară a existenței obiectului în cauză: (re)darea lui figurată nu este astfel nimic altceva decât (re)cunoașterea unei existențe și a adevărului pe care îl poartă. Heideggerian, adevărul constă în „mișcarea de la *adecquatio* la *aletheia*”⁴, o deplasare a reprezentării către prezentare, până la stabilirea faptului că (re)cunoașterea unei prezențe este mai importantă decât reluarea ei printr-un „re-” devotat exercițiului, repetiției. *Re-* este chiar sensul *aducerii-la-*, primul simptom al *aletheiei*. Aceasta este, la prima vedere, explicația rudimentară a unei accepțiuni care face însă posibilă și sustenabilă, totodată, similaritatea cu semnificația foucauldiană a

³ Termenii aleși întâmpină generos, prin articulațiile limbii române, distanța dintre *lucru* și *operă*, mediată de *ustensil*, în interpretarea heideggeriană.

⁴ T. Coehn, *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 148.

reprezentării. A investiga artificii convenționale dintre un obiect și imaginea lui înseamnă a da sens reprezentării ca posibilitate de a diferenția niveluri ontologice ale realității cuprinse de ceea ce e vizibil și de ceea ce e invizibil⁵. Adevărul constă în scoaterea la iveală a celui din urmă, ceea ce îngăduie apropierea de retragerea din ascundere, de tip heideggerian. Crearea unui asemenea punct de tangențialitate face plauzibil, totodată, argumentul lui Luc Ferry dedicat parcurgerii artei moderne ca „depășire a viziunilor clasice despre frumos (...) în vederea prezentării negative a neîntruchipabilului, desemnat ca „invizibil” (Merleau-Ponty) sau ca „diferență” (Heidegger)”⁶, pe care Lyotard o recunoaște, la rândul său, ca pictură a „întruchipării neîntruchipabilului”⁷. De altfel, Ferry sugerează o loială interpretare a parcursului critic heideggerian al reprezentării de sensurile acesteia, manifestate în *Originea operei de artă*, pe care le voi discuta, pe larg, într-o secțiune distinctă a acestei cercetări:

„Această semnificație este întâlnită în mod special – cu o referire explicită la «arta modernă» și la «avangărzi» – în textele pe care Lyotard le-a consacrat conceptului. Ca și pentru Adorno, deconstrucția universului filosofic proprie lui Aufklärung s-ar exprima în operele contemporane cele mai radicale, acelea care, după Lyotard, merită să fie numite postmoderne, prin voința de a rupe cu primatul raționalității și al reprezentării (Heidegger ar fi spus al «prezenței»). (...) Prin urmare, postmodernul (...) desemnează refuzul filosofic al reprezentării, pentru care respingerea tonalității și a figurativului se presupune că furnizează o traducere estetică. (...) Este registrul semnalării că există invizibil în vizibil, absență în prezență, Ființă dincolo de ființare, diferență ascunsă de identitate.”⁸

Am stabilit, prin prisma acestor repere, în linii de fugă, accepțiunile reprezentării care vor fi operate în cursul cercetării. Consider că examinarea astfel propusă explorează o abordare originală, încurajată de însăși predispoziția

⁵ În acest sens, diferențele dintre reprezentarea prin asemănare și cea prin similitudine vor fi raportate la calitatea fiecărui tip de reprezentare în parte de a aduce obiectul în-prezență, de a purta adevărul acestuia, depășind tradiționalul conflict dintre original și copie. Vom vedea, în cursul secțiunii dedicate interpretării foucauldienne, care sunt semnificațiile adevărului asociate fiecărui tip de reprezentare.

⁶ L. Ferry, *op.cit.*, p. 286.

⁷ „Voi numi arta modernă, scrie în acest sens Lyotard, arta care își consacră mica tehnică, așa cum cum spunea Diderot, întruchipării neîntruchipabilului. Semnalării că există ceva ce poate fi conceput, dar care nu poate fi nici văzut, nici arătat: iată miza picturii moderne” (J.F. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986, p. 27). În virtutea demersului meu, analiza lui Luc Ferry este mult mai apropiată de perspectiva heideggeriană, revendicându-se, de altfel, explicit de la conținuturile acesteia, în vreme ce invocarea lui Lyotard, în acest context, este pusă în slujba receptării cadrului larg de receptare a perspectivei foucauldienne, deși Lyotard nu merge până la articularea problemei adevărului, preferând restrângerea criticii reprezentării la problema invizibilului ca nivel al unei realități.

⁸ L. Ferry, *op.cit.*, p. 293.

heideggeriană către conservarea exemplificării statutului ontologic al adevărului prin reprezentarea picturală, prea puțin fiind cunoscut faptul că filosoful german „hotărâse să scrie a doua parte a originii operei de artă, născută sub influența lui Paul Klee”⁹, singurul care reușește „să păstreze lupta dintre aparență și retragere”¹⁰, și nu a lui Van Gogh. Totodată, această cercetare are în vedere criticarea reprezentării în paradigmă heideggeriană și foucauldiană, privită cu o rezistență în stilul propus de Danto, potrivit căruia „primul pas care trebuie făcut constă în recunoașterea faptului că operele de artă sunt reprezentări, nu în sensul tradițional al asemănării lor cu un subiect, ci în sensul extins în care este întotdeauna legitim să ne întrebăm despre ce sunt acestea”¹¹. O precauție necesară, manifestată ca o exigență absolută pentru coerența întregului demers întreprins, constă în menționarea, de la bun început, a faptului că „deși pentru Heidegger pictura lui Van Gogh nu este integral reprezentatională – și nici nu ar trebui, *in extenso*, să fie înțeleasă astfel – aceasta este cu puțință tocmai pentru că reprezintă nimicul, într-o manieră în care transcende reprezentarea estetică obișnuită”¹². De aceea, abordarea discursului despre ontologia operei de artă ca și prin *reprezentarea nimicului* va face posibilă, în acest context, justificarea echivalenței dintre adevăr și ascundere, aparență și retragere, respectiv vizibil și invizibil, confruntând explicațiile și mărturiile directe ale lui Heidegger și Foucault potrivit cărora picturile care au constituit principalul referențial al analizei lor – cea a lui Van Gogh, respectiv cea a lui Magritte – găzduiesc, asistă și sunt, în final, „o reprezentare a nimicului”. Interpretarea astfel propusă nu va fi înstrăinată mizei ontologice care stă în spatele pledoariei heideggeriene; dimpotrivă, exploatănd acest orizont prin toate resursele sale critice, în prima parte a cercetării voi investiga critica adusă de Schapiro lui Heidegger, prin considerațiile din 1968 și 1994, construind o respingere coerentă și originală a acestora prin angajarea reprezentării în destituirea fundamentelor biografice și a poziționărilor venite dinspre critica de artă, într-un tratament hermeneutic asumat din capul locului ca fiind ontologic. Voi observa în ce măsură Schapiro se sustrage tratamentului teoretic heideggerian prin însuși instrumentarul pe care îl propune, considerațiile sale fiind susținute de trei criterii pe care, deși le

⁹ H.V. Petzet, “Heidegger’s Association with Art”. Petzet H.W. (ed). *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger, 1929-1979*, Chicago, Chicago University Press, 1993, p. 146.

¹⁰ Din perspectiva lui Thompson, deși disputa esențială dintre lume și pământ îi apare pentru prima dată înfățișată lui Heidegger prin tabloul lui Van Gogh, Klee reușește să îl convingă de posibilitatea de a reprezenta nu un obiect, ci însuși nimicul adus la prezență, operele sale „funcționând” prin capacitatea de a conserva o lume cu sens deplin pentru omenire care este dispusă să îi încorporeze semnificațiile. A se vedea I.D. Thomson, *Heidegger, Art and Postmodernity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 89.

¹¹ A.C. Danto, “Art, Philosophy and the Philosophy of Art”. *Humanities*. Vol. 4, No. 1, February 1983, p. 2.

¹² I.D. Thomson, *op.cit.*, p. 96.

asumă drept condiții sau principii de validare a propriului punct de vedere și de destituire a pledoariei lui Heidegger, nu le satisface în generarea argumentului său: (1) presupunerea tacită a caracterului de accesibilitate incontestabilă a reprezentării, (2) alegerea unui singur referențial (pictural, așadar al reprezentării), (3) gestionarea raportului original-copie în operarea unei multitudini de reprezentări. Prima secțiune a cercetării va fi încheiată prin stabilirea și demontarea erorilor logice și de argumentare ale argumentului lui Schapiro, dar și prin analiza consecințelor pe care reprezentarea ustensilului în opera de artă este, de fapt, principala problemă care ghidează critica lui Heidegger și a lui Schapiro. Probând, printr-un experiment imaginar, în lumina tuturor rezultatelor obținute până în acest stadiu al cercetării, formele în care argumentul lui Heidegger rămâne neschimbat ca structură, în ipoteza în care construcția lui Schapiro ar fi totuși corectă, în cea de-a doua secțiune a articolului voi realiza paralela între argumentul propus de Heidegger și cel angajat de Foucault, prin analiza în oglindă a tabloului lui Van Gogh și a celor două pipe semnate de Magritte, concentrate asupra reprezentării ustensilului. Din această pricină, reprezentarea *ustensilului* în opera de artă va fi tratată prin prisma corespondenței dintre cuplul vizibil-învizibil, din tradiția foudcauldiană, și raportul aparență-ascundere, propunând discutarea adevărului purtat de opera de artă în termenii reprezentării *nimicului*.

II. „În pantofii celuilalt”

În considerațiile din 1968 asupra perspectivei heideggeriene despre *originea operei de artă*, întemeiată pe analiza tabloului lui Van Gogh, Schapiro remarcă indiferența față de alegerea uneia dintre multiplele reprezentări picturale, realizate succesiv, cu mențiunea că o asemenea atitudine reflectă acceptarea indirectă a caracterului interșanjabil pe care îl manifestă toate exponatele în deschiderea unuia și aceluiași adevăr. Invocând dificultatea de a distinge o copie a unei reprezentări celebre de pictura originală sau de o fotografie a acesteia¹³, Schapiro instituie drept criteriu de validare a construcției heideggeriene opțiunea deliberată pentru una dintre cele opt reprezentări succesive semnate de Van Gogh.

Aparent, cele două aspecte menționate – raportul copie-original, respectiv restrângerea universului de discurs la un singur referențial – pot fi considerate elemente regăsite în analiza întreprinsă de Foucault asupra tablourilor lui Magritte, definite ca „cele două pipe”, catalizând interogarea reprezentării prin asemănare și prin similitudine, ca o diferență operabilă în evaluarea esenței operei de artă¹⁴. Inserția criteriului biografic, care încheie, de altfel, cercul „viciilor” recunoscute

¹³ A se vedea M. Schapiro, “The Still Life as a Personal Object – A Note on Heidegger and van Gogh” (1968). În *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist and Society*. New York, George Braziller Inc. 1968, p. 136.

¹⁴ Acest aspect va fi dezvoltat în secțiunea imediat următoare a articolului, „Cele două pipe și o pereche de pantofi”.

deconstrucției heideggeriene, îi îngăduie lui Schapiro privilegiul de a ataca presupusa opțiune a lui Heidegger pentru analiza reprezentării nr. 255 din catalogul lui de la Faille, expusă în cadrul unei expoziții organizată la Amsterdam, în Martie 1930. Prima respingere preia astfel criteriile organizate de Schapiro în ordine inversă:

„Dar pentru niciuna dintre aceste reprezentări, așa cum nici pentru celelalte, nu s-ar putea susține corespunzător că perechea de pantofi a lui Van Gogh exprimă ființa sau esența pantofilor unei țărănci și relația sa cu natura și munca. Sunt pantofii unui artist, la acea vreme om al orașului.”¹⁵

Proiecția heideggeriană este insuficientă prin restrângerea prin care experimentează nu un fenomen saturat, așa cum pare să lase de înțeles textul filosofului german „la o a doua navigare”, experimentând deopotrivă „prea mult și prea puțin în contact cu opera de artă”¹⁶, ci mai curând din pricina faptului că „ar fi o eroare presupunerea faptului că adevărul pe care l-a lăsat în stare de neascundere în pictură – ființa pantofilor – este ceva dat aici odată și pentru totdeauna și inaccesibil percepției noastre asupra pantofilor în afara picturii”¹⁷.

Presupunerea tacită constă în acceptarea caracterului de accesibilitate incontestabilă a reprezentării, întreprinsă de orice subiect, indiferent de intenționalitatea degajată. Schapiro preferă „decupajul” unei structuri reale, transpus într-o reprezentare loială realității imediate, așa încât, sub egida cazului analizat, nimic din reprezentarea comună a unei perechi de pantofi a unei țărănci nu ar putea fi depășit de o reprezentare picturală. Tocmai pentru că presupune opera de artă ca secvență a realității, procesată în chip subiectiv, însă obiectual, Schapiro ratează constituirea heideggeriană a reprezentării ca *aparență*, precum și disputa dintre *lume* și *pământ*, amputând puterea metafizică a artei, recuperată ca restul unei simple „idei teoretice”¹⁸. În acest pas al argumentării, Schapiro urmărește satisfacerea celui de-al doilea criteriu propus modest, și anume alegerea unui unic referențial. Conservând însă instrumentarul lui Schapiro, precum și exigențele acestuia, presupunând că, într-adevăr, Van Gogh pictează proprii pantofi, și nu încălțările unei țărănci – o speculație ilegală, dacă păstrăm „aparența” scrierilor biografice – certitudinea unui unic referențial este imposibilă: nimeni nu poate spune dacă Van Gogh avea la acea vreme o singură pereche de pantofi, pe care a pictat-o obsedat în cele opt reprezentări, sau dacă având mai multe perechi de pantofi identice, a ales un singur exemplar pe care l-a redat cu fidelitate pentru natura obiectului în toate pânzele sale. Pe de o parte, o asemenea asumție ar complica argumentul și totodată l-ar deschide către ipoteza foucauldiană a diferenței dintre reprezentarea prin *asemănare* și cea prin *similitudine*. Pe de altă parte, considerând că amendamentul imediat invocat de Schapiro este valid

¹⁵ *Ibidem*, p. 138.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 139.

integral, „Heidegger ratează un alt aspect important al picturii: prezența artistului în opera de artă”, nu una latentă, care propune creația asistată, ci o aducere-la-sine a picturii rezultată ca arhetipul unui mod de viață, devenind o operă de înfăptuit, animată de o potențialitate impusă și premeditată. Într-un fel imperativ, *opera trebuia să se întâmple*: destituind aparențele, aceasta cultivă entuziasmul realității care lucrează-pentru-subiect.

„Când Van Gogh a reprezentat saboții de lemn țărănești, le-a dat o formă clară și o suprafață ca cea a obiectelor netede (ale unui stil de viață), așezate pe aceeași masă: bolul, sticlele, o varză, etc. Într-o pictură de mai târziu, a întors papucii țărănești din piele cu spatele la privitor. Proprii săi saboți au fost izolați de pământ; i-a așezat ca și când ne confruntă, atât de purtați și de tociți în aparență, că putem vorbi despre ei ca portrete autentice ale pantofilor îmbătrâniți.”¹⁹

Reprezentarea pantofilor din paginile lui Hamsun, în care personajul Van Gogh este mult mai apropiat de autenticul Van Gogh, prin mărturia modului de viață, a fragmentelor de conștiință permanentizate prin reprezentări de un timbru color, definite alternativ de o nevroză necontrolată sau de o memorie afectată, înțepenită în corpurile unor ustensile menite să îi țină custodia rațiunii, îngăduindu-i să dea lucrurilor rolul lor aparent dintr-o poveste convenită, nu păstrează nimic din perspectiva heideggeriană. Prin proprii săi pantofi, *Van Gogh nu scapă pământului*. Sau, în termenii lui Schapiro, marchează poziția noastră inevitabilă pe pământ. Subiectul *își ia fatalitatea la purtare*: pantofii sunt, după cum asumă oponentul lui Heidegger, „o bucată din sinele”²⁰ ființei lui Van Gogh. Singura eroare heideggeriană pare să fie o luare de poziție. Heidegger nu poate fi în pantofii lui Van Gogh – nimic din proiectul de viață al celui din urmă nu se regăsește în hermeneutica reprezentării și nici în discursul despre originea operei de artă. Consider că în lumina acestor asumptii, Schapiro reușește să se plaseze pe sine, prin propriul instrumentar terminologic aplicat, în afara construcției heideggeriene, de la bun început, ratând nu doar miza criticii, așa cum voi justifica în cele ce urmează, ci, mai mult decât atât, deplasând întregul discurs despre ființă sub semnul sinelui.

Principala critică dezvoltată în această direcție constă în amendarea psihologizării care se sustrage granițelor ontologice ale discursului despre relația dintre artist și opera de artă, deși, sub incidența unui punct de vedere superficial, inserția sinelui ar permite o abordare mult mai loială corespondențelor foucauldiene. Or, unul dintre obiectivele acestei cercetări nu constă în evaluarea rezistențelor pe care ființa heideggeriană le crește în fața unei filosofii a subiectului, pretins foucauldiană, sau înaintea unor racordări la o pluralitate de interpretări acordate sineității și rolului său în reprezentarea picturală. Cu atât mai puțin, în specularea raporturilor dintre subiect și obiect în (re)construcția unei reprezentări, prin exploatarea sinelui ca subiect și obiect deopotrivă. Însă atașarea

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 140.

ustensilului unui mod de viață deturneză discursul ontologic despre originea operei de artă către travaliul hermeneutic al unei istorii personale afectate, obsedată să își recupereze anterioritatea printr-o „relicvă sacră”²¹: o pereche de pantofi. Saboții unui „Iisus predicând bunătate și umilință”²², care merge pe urmele părintelui său, ar putea fi doar plauzibili. Însă în spatele unui Van Gogh care merge înapoi, recuperându-și pașii unei intime desfigurări a rătăcirii patologice, e posibil să se afle un martir: căci pretextul unei opere de artă a fost sacrificat prin specularea unei biografii, ca de altfel și întreaga miză a discursului despre originea operei de artă. Pantofii lui Van Gogh nu pot fi doar saboții unui neconciliat. Dar, mergând pe urmele lui Heidegger, sunt aceștia doar o pereche de pantofi și atât?

Reconsiderarea argumentului lui Schapiro din 1968, elaborată într-o pledoarie publicată în 1994, îi descoperă ca metafora „idealului vital al unui pelerin”²³: aparținând pământului, protejat de lume, odihnindu-se în sine, ustensilul tutelat de o operă de artă este afirmat ca rezultatul unei interpretări deturnată de la natura adevărului personal al artistului, așezând într-o pereche de pantofi întreaga „respingere de către părinți sau măștri”²⁴. Dincolo de inocularea unui sentiment al rușinii inaugurată ca spectacol public, confesionalul speculat de Schapiro într-o pereche de pantofi este augmentat, prin întregul resort critic, de posibilitatea deturnării construcției heideggeriene printr-o notă adăugată *Originii operei de artă*, în care se recunoaște faptul că „din pictura lui Van Gogh nu putem spune cu certitudine unde erau așezați pantofii și nici cui îi aparțineau”²⁵. Remarca îi folosește lui Schapiro pentru a chestiona posibilitatea, rămasă deschisă, de a proclama validitatea și pertinența construcției heideggeriene indiferent de posesorul perechii de pantofi: o clasă de indivizi, putând fi pantofii oricui, cel puțin prin regăsirea empatică a contemplatorului în lumea prilejuită de pânză; o țărancă întoarsă de la muncă și refugiata în lumea ei sau poate chiar Van Gogh. Însă esența operei de artă și adevărul purtat de aceasta nu pot fi închise într-o speță biografică: între credulitatea lui Schapiro și naivitatea lui Heidegger, după cum remarcă Derrida, suspendarea interogării naturii adevărului operei de artă nu poate fi îngăduită. Consider că reconstrucția „de jurnal” operată de Schapiro, care recurge la mărturiile lui Gauguin ca la un argument constituit prin apelul la autoritate (de forma unui *argumentum ad verecundiam*), convenabil inserat pentru a evita o potențială respingere printr-o secvență *ad hominem* – bazându-se pe credibilitatea sursei – este combatibil, dacă se sustrage unui univers de discurs specific criticii de artă. Textul heideggerian trebuie restituit universului de discurs ontologic.

²¹ *Ibidem*.

²² P. Gauguin, “Natures Mortes”, în *Essais d'Art Libre*. January 4, 1894. E. Girard (ed.). Paris, 1894, p. 275.

²³ M. Schapiro, M. “Further Notes on Heidegger and van Gogh”. In *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist and Society*, New York, George Braziller Inc. 1994, p. 147.

²⁴ *Ibidem*, p. 149.

²⁵ M. Heidegger, *Originea operei de artă*, București, Humanitas, 2011, p. 380.

Abordând ustensilul ca un obiect personal, care exploatează condiția subiectului până la epuizare, Schapiro ratează guvernarea pledoariei heideggeriene de problema ființei. În plus, respingerile lui Schapiro sunt consolate de înseși două din postulatele heideggeriene: artistul este originea operei de artă, iar opera de artă este originea artistului, tot așa cum arta este deopotrivă originea artistului și a operei de artă²⁶. Într-un anumit fel – semnificativ pentru construcția operată de Heidegger doar tangențial – din reprezentarea pantofilor nu dispăre nimic din „bucata din sinele” artistului, pentru a păstra terminologia exersată de Schapiro, care omite menirea discursului de a investiga natura ustensilului ca fiind cel care inspiră încredere și se odihnește în sine, conservându-și utilitatea²⁷. La limită, se poate argumenta faptul că pânzele lui Van Gogh își justifică încărcătura biografică, tot așa cum picturile lui Cezanne pot fi receptate ca opere de artă concepute pe un aspect particular al afectării istoriei personale a artistului, prin felul în care obiectele se manifestă în mod prioritar încorporării lor într-un proiect de viață, definind „o lume”²⁸. În acest sens, Cezanne, de pildă, elibera sensurile obiectelor și chipurilor „care se cereau pictate”, exprimând ceea ce acestea voiau să spună. Extrapolând, pânzele lui Van Gogh i-au încorporat lumea prin intimitatea inalienabilă, ca prezență și conexiune, dintre obiectele care așază în operă adevărul lumii sale și propriul său proiect de viață. Chiar și așa, „pictorul își ia corpul cu el

²⁶ „Artistul este originea operei. Opera este originea artistului. Niciunul dintre acești termeni nu există fără celălalt. (...) Pe cât de necesar este artistul originea operei în alt chip decât este opera originea artistului, pe atât de sigur arta este, într-alt chip încă, originea deopotrivă a artistului și a operei.” (*Ibidem*, 17, [7]).

²⁷ Schapiro pare să rămână în lumina textului heideggerian care nu reprezintă perspectiva autentică a filosofului german asupra originii operei de artă, ci mai curând reluarea și sintetizarea perspectivei comune cu privire la un asemenea aspect, „trezit” prin impresia creată de tabloul lui Van Gogh. Neglijând astfel problema ustensilului, Schapiro nu numai că omite îndemnul heideggerian explicit, potrivit căruia „atâta vreme cât noi nu facem decât să ne reprezentăm în general o pereche de încălțări, sau chiar să privim în tabloul acele încălțări care zac acolo nefolosite de nimeni, nu vom afla nicicând ce este în realitate natura de ustensil a ustensilului” (*Ibidem*, 17, [22]), dar ratează recunoașterea perechii de pantofi ca simplă exemplificare a unui ustensil către care pictura lui Van Gogh deschide, arătându-l ca ceea ce este „într-adevăr”.

²⁸ Deși nu este locul acestei mențiuni într-un asemenea context, este demn de menționat faptul că o asemenea construcție ar putea fi dezvoltată prin specularea diferenței dintre maniera în care artistul este orientat către reprezentarea unei ființe sau a unui ambient natural într-o pictură, și forma în care redarea unui ustensil într-o operă de artă este influențată de „orientarea” acestuia ca individ către ustensilul însuși în viața reală, sau de o experiență rezultată în spațiul privat în urma acestei interacțiuni. În acest caz, „vederea ustensilului” într-o pictură ar impune o particularitate aparte a unei reprezentări, în care problema vizibilului este articulată printr-o deschidere concentrică: a vederii ustensilului în potențialul său, luându-l în seamă pentru a-l trezi în ființa sa când acesta se trezește în propria noastră ființă, respective a vederii operei de artă ca vedere a unui asemenea lucru în esența sa.

în operă” pentru a schimba o lume exterioară printr-o lume creată²⁹, iar din această pricină contează, în demontarea pledoariei lui Schapiro, nu transpunerea artistului într-o pânză, ci adevărul lumii purtat de aceasta, expresia înțelesurilor sale latente ori schimbul de aparență și autenticitate pe care acestea îl joacă prin reprezentare.

Ceea ce voi propune, în cursul acestei secțiuni, este criticarea poziției heideggeriene și a celei revendicată de Schapiro, în termenii raportării la reprezentarea ustensilului, observând în ce măsură pledoaria fiecăruia este destinal dirijată de însăși racordarea reprezentării imaginii unui obiect la o pictură. Va fi speculat, în consecință, scenariul cotidian din spatele poveștii picturale, distragerea subiectului de la experiența punerii-la-lucru a ustensilului în realitatea imediată printr-o secvență narativă care complică, prin problema posesiei, contemplarea operei de artă ca spectacol, înstrăinându-l de discursul despre adevărul purtat de aceasta. *De facto*, interogația presupune gestionarea raportului de fidelitate dintre reprezentarea artistică și realitatea imediată. Din această perspectivă, Schapiro amputează orice *pro-ducere* prin reprezentarea artistică: redusă la accelerarea unui *mimesis*, pictura lui Van Gogh îi reprezintă pantofii – acceptând ipoteza redării unui ustensil personal care face parte obsedant și inalterabil dintr-un mod de viață autentic – *reproducându-i*, în termenii propuși de Derrida. Cu alte cuvinte, Schapiro optează indirect pentru cultivarea unei reprezentări prin asemănare, și nu prin similitudine, urmărind instrumentarul propus de Foucault, pe care îl voi dezvolta, prin corespondențele cu procesul hermeneutic heideggerian, într-o secțiune ulterioară a acestui articol. Totuși, imposibilitatea rupturii, o sciziune survenită chiar și prin deconstrucție, pare să domine perspectiva lui Schapiro, neizolând elemente convenționale în reprezentarea picturală, altminteri condiții necesare și suficiente pentru constituirea ei, precum artistul de personaj sau de subiect, ori pantofii, ca obiect, de corpul subiectului, respectiv al artistului. Este revolta lui Derrida împotriva corpului propriu, localizat, recunoscut, fixat, care urmărește obsesia postmodernă pentru individualitate suverană și singularitate pătimașă: astfel, filosoful francez situează pledoaria lui Schapiro în zona postulării reprezentării ca *demonstrație* care nu poate depăși tensiunea metaforei. În acest caz însă, artei i-ar fi recunoscut privilegiul exclusiv de a fi *ostensivă* (epuizând aluzia către o *pointure* propusă de Derrida): propunând mereu *adecvări* ale lumii într-un univers de discurs figurat, vizibilul devine marcă a condițiilor de posibilitate ale reprezentării. Însă ostensiv înseamnă nu doar *ceea ce caută să se arate*, ci și *ceea ce nu se ascunde*, instituind o mișcare inversă față de miza argumentului propus de Heidegger. Nu numai că un asemenea protocol de definire artistică este incomplet și nedrept față de instrumentarul clasic al criticii de artă, dar este și străin demersului gestionat în *Originea operei de artă*. Reprezentarea este aluzivă, nu doar confesivă, inserând un „*tertium quid*” între cuvânt și calea geometrică, în

²⁹ M. Merleau-Ponty, “Eye and Mind”. In Ted Toadvine & Leonard Lowlor (eds). *The Merleau-Ponty Reader*, 2007, p. 353.

căutarea unei sintaxe proprii și imprevizibile, liberă de afirmare și de aserțiuni” pe care „subiectul figurat”, în sensul lui Foucault, este obligat să o practice, să o rostească. Relevantă, pe seama întrebării dacă obiectul reprezentat este chiar o pereche de pantofi și ce stă în spatele acesteia, este chestionarea adevărului purtat de însuși obiectul supus reprezentării. Cu ce s-ar modifica discursul lui Schapiro dacă, într-adevăr, pantofii reprezentați ai fi ai lui Van Gogh? Pe de o parte, subiectul figurat – pantofii, *de facto*– și subiectul discursiv – cel „mărturisit”, „rostit” printr-o reprezentare, chiar și picturală, în acest caz, pantofii pictați – coabitează printr-o „*convenientia*”³⁰, într-o proximitate a potrivirilor care sugerează similitudinile acestora în termeni de minimă distanță. Van Gogh ar fi confruntat continuu propria pereche de pantofi cu reprezentarea picturală, exploatând formele, contururile, pertinența materialului pictat de a imita, în amestecul de pânză și culoare, însăși pielea saboților sau lemnul podelei pe care sunt surprinși. Mai apoi, cele două subiecte se îngână, printr-un soi de „*aemulatio*”³¹, reflectându-și reciproc limitele, uneori prin însăși puterea *analogiei*³². Opera de artă ar acționa printr-un principiu de mobilitate care legitimează inflexiunile perene stabilite între subiectul discursiv și cel figurat, fără ca notele intensionale specifice să altereze cultura diferenței dintre cele două dimensiuni.

„Întregul volum al lumii, toate învecinările produse de conveniență, toate ecourile emulației, toate înlanțuirile analogiei sunt suportate, menținute și dublate de acest spațiu al simpatiei și antipatiei care nu încetează să apropie lucrurile și să le țină la distanță. Prin acest joc, lumea rămâne aceeași; asemănările continuă să fie ceea ce sunt și să se asemene. Același rămâne Același, zăvorât în sine.”³³

Cu ce se modifică, în schimb, argumentul lui Heidegger, dacă am accepta ca fiind adevărat argumentul lui Schapiro? Exceptând detaliul posesorului perechii de pantofi, construcția rămâne aceeași. Cu toate acestea, rămânând sub egida unor asemenea considerente, privite dinspre orizontul mizei pledoariei heideggeriene, nu s-ar putea constitui decât o singură concluzie, redată printr-o etichetă foucauldiană: *Ceci n'est pas Heidegger*.

³⁰ În arhitectonica foucauldiană a reprezentării, conveniența posedă puterea de a reda similitudinile „cerc în cerc” (M. Foucault, *Cuvintele... ed. cit.*, p. 60), printr-o mișcare reciprocă și continuă între părțile antrenate.

³¹ Ca formă secundară de similitudine, *aemulatio* divulgă deopotrivă mișcarea dispersată și reflexia. De la paradigma figurată de conveniență „cerc în cerc”, se trece la un proces de reproducere perenă a cercurilor, semnificând cu greutate saltul de la un echilibru discursiv la unul de sorginte reprezentatională.

³² Abia printr-un instrumentar analogic, omul ajunge să fie definit, în pictură, ca punct situat la egală distanță de oricare altul din universul său: având puterea de a deveni orice, acesta rămâne continuu ceea ce este, destăinduindu-se manifest. Totuși, „trebuie ca similitudinile ascunse să fie semnalate la suprafața lucrurilor; e nevoie de o marcă vizibilă a analogiilor invizibile.”(*Ibidem*, pp. 68-69).

³³ M. Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, București, Editura Univers, 1996, p. 67.

Urmându-l pe Schapiro, s-ar putea spune că o pictură nu face nimic mai mult decât să mobilizeze corpurile printr-o materialitate cultivată, a formelor și pastelurilor reprezentării. În orice caz, miza acestui scurt excurs, un ocol premeditat pentru a construi susținabilitatea tezei de demonstrat, a fost aceea de a proba dificultatea argumentului lui Schapiro de a rămâne incontestabil în condițiile în care simpla afirmare a operei de artă ca *reproducere*, și nu ca *producere*, se situează în afara teoriei propusă de Heidegger. Mai mult decât atât, pledoaria lui Schapiro poate fi abandonată prin localizarea unui contraargument sugerat de însuși criteriul stabilit inițial – o pretinsă luciditate biografică – Van Gogh respingând bunăoară temeiul artei ca exercițiu al unui *mimesis*:

„În loc să încerc să reproduc ceea ce văd înaintea mea, prefer să folosesc culoarea într-un mod complet arbitrat pentru a exprima cu tărie propriul meu sine.” (Van Gogh, Scrisoare către Theo van Gogh, August 1888)

Cel puțin din acest punct de vedere, discutarea problemei reprezentării a servit ca abordare a unui element comun al argumentelor lui Heidegger, Schapiro, respectiv Derrida, referitoare la natura operei de artă, fixând distanțele dintre acestea prin recunoașterea faptului că, în ciuda aplicării unui instrumentar terminologic similar foarte slab, dar nu imposibil de fixat, mizele sunt net diferite și tocmai din această pricină, ultimele două pledoarii nu pot constitui critici pertinente la adresa discursului despre originea operei de artă. Fiecare dintre acestea „promite” altceva, în măsura în care păstrăm preferința lui Derrida pentru un asemenea termen, menit a sugera decodificarea adevărului unei opere de artă prin prisma angajamentelor sale (ceea ce face uz de intenționalitatea care a stat la baza travaliului artistic). Când Derrida citează mărturia epistolară a lui Cezanne ca pe o promisiune – „Îți datorez adevărul în pictură și ți-l voi spune”³⁴, adevărul însuși este deturnat tot către o mișcare de personalizare – nu psihologizată, așa cum se întâmpla în pledoaria lui Schapiro, dar în mod vădit subiectivizată, fiind revendicat drept o *rostire performativă*. Printr-un angajament declarativ, adevărul va fi spus, nu pictat: din nou, între figurativ și discursiv, este constituită o distanță clamată ca adevăr, printr-o diversiune a raportului *reprezentare reală / reprezentare picturală*. Altminteri, o asemenea distanță este singura care poate suporta însăși întrebarea profund heideggeriană: sunt aceștia doar o pereche de pantofi? Superficial, ecoul argumentului lui Derrida ar putea conduce tot la o restrângere a tuturor alternativelor discutate la o problemă a morfologiei reprezentării picturale, ceea ce, repetitiv, se sustrage mizei propusă de Heidegger. Dacă problema adevărului ar fi doar o rostire performativă, atunci cele trei argumente ar fi doar promisiuni care nu pot fi „acuzate, condamnate” sau pedepsite, după cum Derrida însuși amintește în examinarea „speței”: „Nu este decât pictură, scriitură, restituire. Asta-i tot”³⁵.

³⁴ J. Derrida, *The Truth in Painting*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 255.

³⁵ *Ibidem*, p. 371.

Atunci, nici perechea de pantofi nu este o pereche de saboți. Tot așa cum, mai târziu, nici pipa lui Foucault nu este o pipă. Totul este doar pictură. Tolerând o asemenea reducere, argumentul lui Schapiro ar cădea de la bun început, prin anularea mizei: nu există Van Gogh în pictură, nu există biografie transpusă între contururi, nu există nevroză între tușe de culoare. Există doar pânze și reprezentările lor. Ar putea fi o linie de argumentare convenabilă, pentru destituirea unei asemenea poziții, însă insuficientă pentru a compensa sau proba demersul heideggerian. „Și totuși”, păstrând *dubito*-ul obsedant al lui Heidegger, rostit cu o inspirată speculație aservită deconstrucției, ce poate ascunde sau retrage „o pereche de pantofi”?

III. Cele două pipe și o pereche de pantofi: reprezentarea nimicului

În anul 1968, argumentul lui Mayer Schapiro, privind eroarea heideggeriană de interpretare a perechii de pantofi pictată de Van Gogh, apărea publicat în același timp cu critica foucauldiană a funcției operei de artă în reprezentarea invizibilului și a adevărului, pornind de la tabloul lui Magritte, *Ceci n'est pas une pipe*. Similaritatea dintre conjunctura travaliului hermeneutic heideggerian și cel foucauldian constă în existența unei pluralități a formelor de reprezentare a operei de artă, ceea ce, în primul caz, va alimenta argumentele de respingere, de către Schapiro, a criticii heideggeriene dedicată picturii lui Van Gogh, gestionată în opt reprezentări dintre care trei (elaborate între 1885-1887), au fost preferate de autorul *Originii operei de artă*, iar în cea de-a doua paradigmă, va declanșa abordarea „Celor două pipe”³⁶ din 1928 și 1966, ale lui Magritte, ca trădare a imaginii prin paralimbaj sau metapictură.

La prima vedere, Foucault recunoaște pictura lui Magritte prin același element de seducție, și totodată de confort, pe care Heidegger îl recunoaște tabloului semnat de Van Gogh: *simplitatea*, retrasă „intenționat” prin ambiguități multiple încrustate la nivelul construcției picturale în cea de-a doua reprezentare, din 1966. Mai apoi, Foucault acuză pictura lui Magritte de o *naivitate* originară (altminteri asociată și de către Derrida lui Heidegger), degajată de prezența textului încorporat tabloului ca urmă a absenței artistului, o gestualitate care are menirea de a pune la îndoială, aproape metodic, calitatea obiectului ca fundament al operei de artă. Până la acest nivel, s-ar putea conchide faptul că procesul foucauldian nu reușește să îl dubleze pe cel heideggerian până la capăt, de vreme ce, pentru cel din urmă, fixarea unui referențial clar dintre reprezentările lui Van Gogh este un act convențional și, la limită, indiferent construcției critice, neafectând discursul despre originea operei de artă, prin aportul detaliilor figurative. Pe de altă parte însă, analiza lui Foucault păstrează structura metodică de cercetare a tablourilor lui Magritte pentru fixarea unui referențial incontestabil, selectat intențional, în aceeași manieră în care Schapiro consideră că textul heideggerian nu poate fi asociat decât

³⁶ M. Foucault, *This Is Not a Pipe*, Los Angeles, University of California Press, 1983, p. 15.

uneia dintre multiplele reprezentări ale perechii de pantofi, realizate de Van Gogh. Sub egida acestor repere, cercetarea foucauldiană constituie un suport ideatic fundamental în încercarea de a deschide simultan deconstrucția lui Heidegger aplicată tabloului lui Van Gogh, respectiv critica lui Schapiro la adresa pledoariei heideggeriene.

„Există două pipe. Sau ar trebui mai curând să spunem că există două picturi ale aceleiași pipe? Sau o pipă și desenul acesteia, or două desene, fiecare reprezentând o pipă diferită? Sau două desene, una reprezentând o pipă și cealaltă nu, sau două desene noi, din care nici unul nu reprezintă o pipă? Mai mult decât atât, este o pictură care reprezintă nu o pipă, ci o altă pictură, una care reprezintă ea însăși o pipă, așa încât trebuie să mă întreb: la care dintre picturi se referă enunțul scris?”³⁷

Foucault constată situarea pipei într-un spațiu în care *dicte*-ul vizibilului este suveran: textul – încă neconvingător în calitatea sa de referențial, suportul pânzei care seamănă cu o bucată de tablă, ori adâncimea podelei extrag obiectul căreia opera de artă îi este consacrată, aruncându-l într-o „închisoare stabilă”³⁸, în care privirea dirijată a subiectului este disciplinată către o vedere premeditată. În reprezentarea exhaustivă din 1966, pipa plutește: suspendată, se detașează de pictura însăși, emanând o proporție cucerită a spațiului robust. Augmentarea pipei alimentează specularea unei posibilități deschise a asumării fumului dintr-o pipă (anterioară) în forma coagulată a unui obiect similar, de dimensiuni extrapolate, caz în care reprezentarea poartă funcția vinovată a unei asemănări, și nu a unei reprezentări autentice. Cele două pipe sunt despărțite de suport, de referențial, de limite; așadar, de ambiguități native care reușesc să ascundă evidența, retrăgând obiectul prin expresia unui conflict consumat nu între imagine și text, ci între ceea ce pictura reprezintă ca fiind „o pipă care nu este însăși pipa” și obiectul care prin toate funcțiile sale pragmatice, se descoperă ca fiind o pipă, sau, în termeni heideggerieni, neforțând deloc corespondențele, un anumit *ustensil*. Parcursul foucauldian reamintește devotamentul heideggerian pentru simplitatea cu care perechea de pantofi din tabloul lui Van Gogh își proclamă evidența, recuperându-și cotidianul și epuizarea pe care punerea-la-lucru a amprentat-o asupra ei.

„Tabloul lui Magritte (pentru moment, mă refer numai la prima sa versiune) este tot atât de simplu pe cât e o pagină ruptă dintr-un manual de botanică: o imagine și textul care o numește. Nimic nu este mai ușor de recunoscut decât o pipă, desenată astfel; nimic nu este mai simplu de spus – iar limbajul o știe prea bine în locul nostru – decât «numele unei pipe». Acum, ceea ce dă straniețate picturii nu este „disputa” dintre imagine și text. (...) ci operația care redă invizibilul prin simplitatea rezultatului său, singura care poate explica vaga neliniște provocată. Operația este o caligramă...”³⁹

³⁷ *Ibidem*, p. 16.

³⁸ *Ibidem*, p. 17.

³⁹ *Ibidem*, p. 23.

Acest element⁴⁰ este destinat funcției *retragerii*, a suspendării unei evidențe care nu poate fi internalizată de un subiect decât ca o privire superficială a ceea ce este vizibil. Pentru Foucault, retragerea este jucată de invizibil, nu ca reconstrucție a ceea ce stă dincolo de pictură, ci ca reprezentare a unei adevăr. Textul invadează pictura pentru a o descompune: rolul legendei stă în a propune o anumită complicitate a picturii cu spațiul, pe care deseori pare să o speculeze și Heidegger, ca fiind neaccidentală în tabloul lui Van Gogh. La suprafața picturii, apare inoculată „imaginea unui text”⁴¹: reprezentarea în forma scriiturii, așa cum o definește Foucault, justifică întoarcerea lucrurilor în spațiile lor, pentru a face loc invizibilului. Din această pricină, „fără să spună nimic, o pictură mută și adecvat recognoscibilă arată obiectul în esența lui”⁴².

Ca și pantofii lui Van Gogh, pipa este recognoscibilă: un ustensil comun, contestat în obiectualitatea sa, dependent de o declarație instabilă, în care demonstrativul abuzează realitatea până la reinventare, manifestul „*Ceci n'est pas une pipe*” este singura distincție introdusă. Heidegger însă nu ocolește obsedantul referențial al pantofilor reprezentați în pictura: „acești pantofi” și nu alții, au fost cei care au alimentat disputa purtată cu Schapiro, după recunoașterea opțiunii pentru reprezentarea expusă la Amsterdam, în Martie, 1930. Mărturia inoculată picturii, „aceasta nu este o pipă” redă, în perspectiva foucauldiană, mecanismul de argumentare a faptului că demonstrativul („aceasta”) recuperat ca „ansamblu constituit din pipa scrisă și textul desenat”⁴³ este incompatibil („nu este”) cu elementul rezultat din solidaritatea și contopirea discursului și a imaginii cu toate ambiguitățile vizuale și verbale elogiuate de caligramă („o pipă”). Foucault declară: „Nicăieri nu este o pipă.”⁴⁴. Testimonialul foucauldian susține deconstrucția celei

⁴⁰ Foucault amintește triplul rol pe care caligrama îl îndeplinește: 1. augmentarea alfabetului, 2. repetarea unui element în absența oricărei practici retorice, 3. prinderea lucrurilor într-un dublu cifru. Delimitând obiectul de lume și rânduint secvențele literelor, caligrama spațializează o formă deopotrivă fizică și verbală a unui obiect, „făcând textul să spună ceea ce pictura reprezintă” (*Ibidem*, p. 21), prin îndeplinirea, aproape bizară, a unei funcții tautologice. Textul și imaginea sunt surprinse, în această fractură, ca fiind echivalente. Foucault punctează însă caracterul tautologic al caligramei ca fiind izolat de retorică. „Esența retoricii este alegoria. Caligrama abuzează capacitatea literelor de a semnifica deopotrivă elementele lineare care pot fi organizate într-un spațiu și semnele care trebuie să se deruleze în acord cu un unic lanț de sunete. (...) Caligrama aspiră jucăuș să șteargă cele mai vechi opoziții ale civilizației noastre, în ordine alfabetică: să arate și să numească, să modeleze și să rostească, să reproducă și să articuleze, să imite și să semnifice, să privească și să citească” (*Ibidem*).

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 23.

⁴³ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 29.

de-a doua versiuni a tabloului lui Magritte, în care natura locului unde apare reprezentat obiectul operei de artă apare desemnat ca „spațiu pedagogic”⁴⁵.

„Pictura arată un desen care arată forma unei pipe, un text scris de un instructor zelos arată că o pipă este ceea ce pretinde.”⁴⁶

Extrapolând, eliminând legenda, sau atribuind-o numai ca un corespondent modest al sentințelor hermeneutice heideggeriene, următoarea interogație capătă sens în universul de discurs al deconstrucției tabloului lui Van Gogh: sunt pantofii *ceea ce pretind*? Mai mult decât atât, este *ustensilul* ceea ce pretinde, tot atât de mult pe cât *opera de artă* este *ceea ce pretinde*? Foucault încearcă descompunerea referențialelor: într-o lume posibilă, în care pictura lui Magritte nu ar părea desprinsă dintr-o tablă, ci chiar ar fi una, un pedagog ar putea-o explica printr-o serie de negații care se multiplică mutual:

„«‘Aceasta nu este o pipă’, ci desenul unei pipe»; «‘Aceasta nu este o pipă’, ci un enunț care atestă ca aceasta nu este o pipă»; «Enunțul ‘aceasta nu este o pipă’ nu este o pipă», «În enunțul ‘aceasta nu este o pipă’ nu este o pipă: pictura, enunțul scris, desenul unei pipe – niciuna dintre acestea nu este o pipă»: (...) iar studenții ar răspunde strigând «o pipă, o pipă!»: pentru că în întreaga confuzie iscată și susținută de caligramă, pipa poate declanșa fenomenul rupturii: «spațiul comun: banală operă de artă sau lecție cotidiană – a dispărut.»⁴⁷

Retragerea operează ca o afirmare perpetuă a unui obiect impalpabil, și totuși prezent: *nimicul* crește, după regula foucauldiană, în arealul unui nicăieri, pentru a îngădui și legitima toate negațiile coagulate ca *definiendum* al reprezentării. Refuzând demnitatea obiectului recunoscut trivial în pictură, retragerea și trădarea imaginii prin destrucția reprezentării propun, de fapt, vizibilitatea nimicului, exportat într-un proces dirijat al privirii. El este cel dintâi care se dă unui subiect. Tensiunea genuină dintre *aparență* și *retragere* angajează *nimicul* care devine *prezență* descoperită în pictura lui Magritte, tot așa cum pânza lui Van Gogh slujește reprezentării unei perechi de pantofi menită *a proiecta*, în chip real, propriu și autentic, *nimicul*. De altfel, interpretarea foucauldiană manifestă similarități puternice cu sentința heideggeriană din *Introducere în metafizică*:

„Iată acest tablou a lui Van Gogh: o pereche de încălțări țărănești grosolane și nimic mai mult. Imaginea reprezintă, la drept vorbind, nimic.”⁴⁸

Observând această zonă de similaritate a travaliilor hermeneutice întreprinse de Foucault și de Heidegger operelor lui Magritte, respectiv Van Gogh, teza pe

⁴⁵ *Ibidem*, p. 30.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 30-31.

⁴⁸ M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, București, Humanitas, 1999, p. 54.

care o susțin, la acest nivel al cercetării, constă în definirea celor două tablouri ca fiind specii ale picturii nonafirmative, prin care suveranitatea obiectului aparține invizibilului, exploatat în două forme distincte⁴⁹. Heideggerian, obiectul este receptat metodic, parcurgând mai întâi canoanele evidenței. Când pictura reprezintă nimic, pentru Heidegger, acceptarea acestei teze nu manifestă portanțele destituirii obiectului ca reprezentare fidelă a unei secvențe reale; din contră, perechea de pantofi va fi privită nu ca reprezentând orice, mai puțin o pereche de pantofi, ci ca fiind prima evidență care acomodează subiectul cu o reprezentare vulgară, simplă. Heidegger nu retrage obiectul, ci creează pe evidența acestuia *retragerea* însăși⁵⁰. Superlativ, Van Gogh îndrăznește mai mult decât atât. Abia când încorporează *nimicul*, reprezentarea este deplină: *nimicul* este *vizibil*, iar pictura ajunge un fenomen saturat, tutelat de privilegiul donației depline de sensuri.

În acest schimb se află depozitată întreaga esență a fenomenului ca fiind ceea ce se arată în sine însuși, problema reprezentării ca dispută între *aparență* și *retragere*, în termeni heideggerieni, sau între *vizibil* și *invizibil*, sub egida discursului foucauldian, fiind redusă, de fapt, la distanța dintre *ceea ce se arată* (*erschainen*) și *ceea ce apare drept* (*scheinen*). Heidegger este atras de o originalitate a privirii: în jurul acesteia, grefarea ființei ca fiind ceea ce este în adevăr – adevărata miză a cercetării originii operei de artă – este posibilă numai prin acceptarea faptului că arătarea instituie sensul ființei ca ceea ce este și ceea ce se arată deopotrivă. Sustrasă ascunderii, necuprinsă de retragere, starea de a fi în adevăr apare prin prisma reprezentării, în opera de artă, ca *ceea ce lasă lucrul să strălucească pornind de la el însuși*. De aceea, realul din opera de artă înseamnă a găsi în lucru opera de artă, posibilitate îndeplinită numai prin exercițiul justei măsuri a discernerii a ceea ce este vizibil de ceea ce este invizibil, ori a ceea ce stă în aparență față de ceea ce stă în ascundere, lăsând opera de artă să vorbească, să „reprezinte”, prin însăși poziționarea propriei ființe în alt spațiu decât cel în care

⁴⁹ Astfel, fiecare reprezentare neagă ceea ce afirmă sau arată, exersând, de fapt, echivalența subtilă dintre asemănare și afirmare, o distanță menită să degajeze toate dificultățile sale în spațiul care găzduiește tensiunea dintre similitudine și asemănare, păstrând rigoarea propusă de Foucault. Cele două conținuturi pot fi dissociate în sensul în care asemănării i se atașează un model, un original imuabil ca element care ordonează ierarhia reprezentărilor generate pentru a dubla realitatea în fluxul de la creativitate la origine- „asemănarea predică prin sine un model care trebuie recuperat și dezvăluit, în vreme ce similitudinea montează simulacrul ca o relație infinită și reversibilă a similarilor” (M. Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, ed.cit., p. 96.).

⁵⁰ „Să alegem ca exemplu un ustensil obișnuit: o pereche de pantofi țărănești. Pentru a le descrie, nici nu avem nevoie de prezența imediată a acestui tip de ustensil. Oricine le cunoaște. Deoarece însă ceea ce contează este o descriere nemijlocită, ar fi bine să avem într-un fel obiectul în fața ochilor. Pentru aceasta este suficientă o reprezentare de tip plastic. Alegem în acest scop o faimoasă pictură a lui Van Gogh; el a înfățișat în mai multe rânduri asemenea încălțări. Însă ce mare lucru poți *vedea* aici?” (M. Heidegger, *Originea...*, ed. cit., 37 [22]).

aceasta acționează. Reprezentarea prin girul vederii devine, fenomenologic, o problemă a spațiului ca distanță:

„Natura de ustensil a fost găsită. Dar cum? Nu prin descrierea și lămurirea naturii unor încălțări pe care le avem în față; nu prin relatarea modului în care ele au fost confecționate; și nici prin observarea unei reale întrebuițări într-o ocazie sau alta. Tot ce am făcut a fost să ne așezăm în fața unei picturi de Van Gogh; ea a fost cea care ne-a vorbit. Apropiindu-ne de operă, ne-am strămutat în alt spațiu decât cel în care ne mișcăm de obicei.”⁵¹

Iar acest spațiu alternativ există doar în aparență; de fapt, strămutarea se face prin saltul brusc nu către o altă lume, ci către însăși lumea ca lume. Ustensilul apare ilustrat ca ceea ce trimite la toate, ținându-le pe toate laolaltă, printr-o reiterare a raportului canonic heraclitean *Hen-Panta*. Ustensilul reprezentat recuperează, de fapt, *ustensilitatea* în sine, generică, deplină, singura interogare legitimă, derivată din asimilarea raportului dintre retragere și ascundere fiind aceea a semnificației pe care o întreprinde încrederea subiectului de a se lăsa pe ceva ce ține laolaltă toată lumea sa? Tabloul lui Van Gogh ascunde și totodată dăruiește ustensilul scos în afara timpului și expus în ustensilitatea sa integră, saturată, tot așa cum ființarea în adevărul său este pusă în lumina fenomenalității ei totale⁵². Din această pricină, nimicul, anterior amintit, este relevant ca fiind constitutiv deschiderii (*eine Lichtung*). Reprezentarea pilejuiește astfel spațiul flagrant al fenomenalității, dualitatea dintre ascundere (*lethe*) și neascundere (*alethe*), îngăduind propunerea reprezentării ca proiectare menită a opera deopotrivă ca expunere a unui subiect la ceva, printr-o exterioritate abuzată, respectiv ca expunere la faptul că lucrurile sunt, printr-o aruncare completă în lume. Heideggerian, odată ce toate ființările devin *vizibile* ca ființări, reprezentarea preia în sarcina sa întrepătrunderea aparenței și a ascunderii ca modalitate de coabitare a familiarului și nefamiliarului, ca acceptare și incertitudine. Cele două nu survin consecutiv, așa cum, foucauldian, vizibilul ademenește invizibilul, ci sunt postulate, heideggerian, ca fiind manifeste în întregul lor prin *dispută* și străbătute de neascundere și refuz. Reprezentarea este deconspirată, în consecință, ca travaliu în care confortul privirii este substituit prin lăsarea privirii să se reverse asupra fenomenului în fenomenalitatea sa, în felul în care este acesta. Invizibilul, fiind *aletheia*, impune ca reprezentarea să lase lucrul să se arate ca ceea ce este, fără a adăuga acesteia portanțe semantice.

⁵¹ *Ibidem*, 41 [24].

⁵² „Ce se întâmplă aici? De fapt ce operează în operă? Pictura lui Van Gogh este deschiderea (*Eroffnung*) a ceea ce este într-adevăr ustensilul, în speță perechea de încălțări țărănești. Această ființare pătrunde în starea de neascundere (*Unverborgenheit*) a ființei sale. Grecii numeau starea de neascundere a ființării *aletheia*. Noi spunem „adevăr” fără să ne gândim prea mult ce înseamnă acest cuvânt”. (*Ibidem*, 17, [25]), opera prilejuind, de fapt, survenirea adevărului.

„Opera de artă ne-a făcut să înțelegem ce sunt cu adevărat încălțările. Ar fi cea mai gravă amăgire de sine dacă am pretinde că descrierea noastră, ca activitate subiectivă, ar fi adus cu ea un sens suplimentar, pe care l-am introdus apoi în obiectul reprezentat.”⁵³

În consecință, într-o manieră autentică, însă prin repere corespondente, cele două opere de artă alese pentru constituirea acestei cercetări s-au dovedit a fi receptate, odată supuse travaliului hermeneutic în paradigmă heideggeriană, respectiv foucauldiană, ca reprezentare a nimicului, prin transpunerea raportului dintre aparență și ascundere în relația dintre vizibil și invizibil, deschizând astfel problema ființei.

IV. Dincolo de opera de artă. Concluzii

În urma acestei analize, consider că abordarea originală a destrucției criticii lui Schapiro, precum și discutarea argumentelor formulate de Heidegger, în oglindă cu tratamentul hermeneutic foucauldian aplicat reprezentării adevărului și nimicului în pictură, surprind nu numai intimele conexiuni dintre cele trei poziții, susținute de fundamente terminologice similare ori de coincidența și corespondențele istorice ale apariției lor, dar și posibilitatea de a opera însuși discursul despre originea operei de artă în dimensiunea reprezentării ca raport speculat între aparență și ascundere, adevăr și retragere, vizibil și invizibil. În fond, miza întregului parcurs întreprins astfel a fost constituirea unui răspuns plauzibil, probat deopotrivă prin evidențe și prin „deconspirări” ale „retragerilor” manifestate prin reprezentare, acordat întrebării heideggeriene care survine în fața tabloului lui Van Gogh cu tot atâta putere cu care este articulată orice apropiere de opera de artă care abandonează mirarea și experiența estetică: „*Însă ce mare lucru poți vedea aici?*”⁵⁴. Singura convingere, la capătul acestui excurs, este aceea că o pereche de pantofi ar fi prea puțin, în aceeași măsură în care o simplă pipă ar fi riguros nesatisfăcătoare. Și totuși...

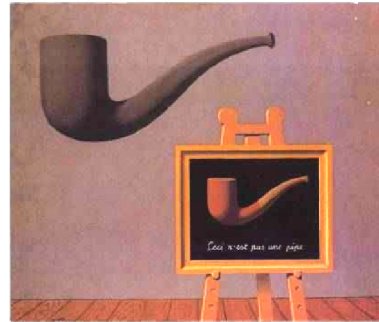
V. Anexe

⁵³ *Ibidem*, 17, [25].

⁵⁴ *Ibidem*, 37 [22].



Anexa 1- Rene Magritte, *La Trahison des images: Ceci n'est pas une pipe*, 1929.



Anexa 2- Rene Magritte, *Les deux mystères*, 1966.

Bibliografie

- Cohen, T., *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Danto, A.C., "Art, Philosophy and the Philosophy of Art". *Humanities*. Vol. 4, No. 1 (February 1983), pp. 1-2.
- Derrida, J., *The Truth in Painting*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- Ferry, L., *Homo aestheticus. Inventarea gustului în epoca democratică*, București, Editura Meridiane, 1997.
- Foucault, M., *This Is Not a Pipe*, Los Angeles, University of California Press, 1983.
- Foucault, M., *Cuvintele și lucrurile*, București, Editura Univers, 1996.
- Gauguin, P., "Natures Mortes", în *Essais d'Art Libre*. January 4, 1894. E. Girard (ed.). Paris, 1994, pp. 273-75.
- Heidegger, M., *Introducere în metafizică*, București, Humanitas, 1999.
- Heidegger, M., *Originea operei de artă*, București, Humanitas, 2011.
- Liotard, J.F., *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986.
- Merleau-Ponty, M., "Eye and Mind", în Ted Toadvine & Leonard Lowlor (eds), *The Merleau-Ponty Reader*, Northwestern University Press, 2007, pp. 351-378.
- Merleau-Ponty, M., "Indirect Language and the Voices of Silence", în Ted Toadvine & Leonard Lowlor (eds), *The Merleau-Ponty Reader*, Northwestern University Press, 2007, pp. 241-282.
- Petzet, H. W. "Heidegger's Association with Art", în Petzet H.W. (ed). *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger, 1929-1979*, Chicago, Chicago University Press, 1993, pp. 133-158.
- Schapiro, M., "Further Notes on Heidegger and van Gogh", în *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist and Society*, New York, George Braziller Inc., 1994, pp. 143-151.

- Schapiro, M., "The Still Life as a Personal Object – A Note on Heidegger and van Gogh" (1968). În *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist and Society*, New York, George Braziller Inc., 1994, pp. 135-142.
- Thomson, I.D., *Heidegger, Art and Postmodernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Van Gogh, V., *Scrisoare către Theo van Gogh*, 1888, sursa online: <http://vangoghletters.org/> (accesat la data de 22 decembrie 2014).
- Van Gogh, V., *Complete Letters: With Reproductions of All the Drawings in the Correspondence*, New York, New York Graphic Society, 1959.
- Wartenberg, Thomas E., "Heidegger". Berys Gaut & Dominic McIver Lopes (eds). În *The Routledge Companion to Aesthetics*, ed. II. Routledge, London & New York, 2005, pp. 147-158.
- Young, J., *Heidegger's Philosophy of Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

URA INCONȘTIENȚĂ (PORNIND DE LA *FRAȚII KARAMAZOV*)*

BRÎNDUȘA ORĂȘANU

Unconscious Hate (Starting with *The Karamazov Brothers*). The central landmark of the article is a passage from the Dostoevsky novel, namely the "scene of the meeting with the mujik". The passage was mainly correlated with Freud's idea of the appearance of hatred (1915) and with the general issue of the affective process, mainly Green's vision which offers, in my opinion, a bridge between Freudian thought and the Kleinian notion of unconscious, productive fantasy of affect.

Key words: unconscious affection, hatred, representation, unconscious fantasy, *The Karamazov Brothers*.

Punctul de plecare al acestei lucrări este un fragment din romanul dostoevskian *Frații Karamazov*. Cronologic, fragmentul este plasat între omorîrea tatălui Karamazov și discuția fiului său, Ivan, cu fiul ilegitim Smerdeakov, în urma căreia primul realizează că a participat în mod inconștient la crima celui de-al doilea. Scena descrisă pare ruptă din context, ceea ce mi-a permis să o tratez relativ autonom. Ea înfățișează trăirile lui Ivan față de un „mujic” necunoscut, beat, care cânta pe stradă. Iată pasajul:

„Un *val de ură* împotriva bețivanului *răbufni inconștient* în sufletul lui Ivan Feodorovici. O clipă mai târziu, când *sentimentul acesta se contură mai deslușit*, simți o *dorință irezistibilă* să-l snopească în bătaie și să *dea cu el de pământ*. (...) mujicul (...) se împletici, gata-gata să cadă peste el. *Furios*, Ivan îl *imbrânci cât colo*. Omul se prăbuși ca un ciot pe pământul înghețat, icni o dată de durere și amuți. (...) « *O să înghețe* », se gândi Ivan și *plecă mai departe*.”¹

Comparând traducerea în limba română și cea în limba franceză, ambele de calitate, am constatat că varianta română conține cu 25% mai multe cuvinte decât cea franceză, pentru a spune același lucru! Ca să depășesc această diferență, care dă cont de bogăția limbii române și rigoarea limbii franceze, am conturat punctele comune din cele două traduceri, obținând astfel un martor al gândirii lui Dostoevski. Astfel, momentele acestui incident, care, după mine, concentrează relația

* O variantă în limba franceză a acestui articol a fost publicată în *Revue Roumaine de Psychanalyse*, vol. 1, nr. 1, 2010.

¹ F. M. Dostoevski, *Frații Karamazov*, trad de Ovidiu Constantinescu și Isabela Dumbravă, Ed. Victoria, București, p. 412-413, sublinierea mea.

nemărturisită a lui Ivan cu tatăl său, ar fi următoarele: 1. vederea celui alt; 2. ura inconștientă (în română, expresia este „val de ură”); 3. ura devenită conștientă (valul pătrunde în conștient); 4. dorința de distrugere; 5. furia și trecerea la actul [passage à l'acte] de a „îmbrânci”; 6. satisfacția sadică; 7. continuarea drumului.

Așadar, găsim la Dostoievski ideea precisă de sentiment inconștient. Mai încolo în roman, va apărea și „disperare (...) incuibată (...) inconștient”, în legătură cu mezinul Aleoșa.

Care poate fi statutul metapsihologic al urii inconștiente descrise de scriitor? Ea ia naștere pe loc, la vederea mujicului, adică la contactul cu „reprezentarea” figurii paterne sau preexistă acesteia, așteptând ocazia să „prindă curaj”? Deasemenea, dacă preexistă în inconștient, este vorba de o mișcare pulsională legată deja de o anumită reprezentare (tatăl urât), sau ele intră în contact în chiar timpul conștientizării urii?

În legătură cu sentimentele inconștiente, Freud scoate în evidență, referitor la culpabilitatea inconștientă, „alăturarea deconcertantă, paradoxală, a acestor doi termeni și faptul că, în pofida imposibilității de a concepe refularea în absența oricărei reprezentări care să reprezinte mișcarea pulsională, psihanalistii continuă să vorbească de „sentimente de culpabilitate inconștiente”. Putem scăpa de acest paradox doar dacă admitem că „adevăratul scop al refulării este represia (*Unterdrückung*) dezvoltării afectului”².

Mai târziu (1923), Freud va scrie despre „trăirile Se-ului”, care ar fi impresii trăite, inițial, de către eu și transmise din generație în generație³. Astfel, S. Resnik ajunge la o idee interesantă, aceea că Freud a introdus noțiunea de Se „pentru a oferi inconștientului statutul de subiect”. El arată că noțiunea de Se a fost împrumutată de la Groddeck, care considera și el că Se-ul este un eu filogenetic⁴.

Revin la romanul dostoievskian. Privitor la o altă scenă, în care Ivan îl pândește pe tatăl său în casă, V. Marinov arată că, deși eroul își imaginează în acel moment moartea tatălui, el nu resimte ură, și că, dacă Ivan ar fi nevroticul obsesional cu ale sale formațiuni reacționale [formations réactionelles] și mecanisme de disociere afect-reprezentare, paricidul Smerdeakov ar fi perversul ce emerge din inconștientul primului⁵. Apare din nou ideea de ură inconștientă, adică de *ura care ar putea fi resimțită dar nu este*, relativ la o reprezentare conștientă (uciderea tatălui). Iar relația nevroticului Ivan cu perversul Smerdeakov pare să ilustreze raportul dintre nevroză și perversiune, așa cum a fost el formulat de Freud: nevroza este negativul perversiunii, adică nevroza reprezintă expresia convertită a pulsionilor care ar fi

² Sára Botella, “L’Oedipe du ça ou Oedipe sans complexe”, în *RFP* 3/2005, p. 722. Ea îl citează pe Freud (1915), *Métapsychologie*, OC, t. XIII, Paris, PUF, 1988, p. 218, sublinierea mea.

³ S. Freud (1923), “Le moi et le ça », OC, t. XVI, Paris, PUF, 1991, p. 282.

⁴ S. Resnik, *Biographie de l’inconscient*, Paris, Dunod, 2006, p. 95.

⁵ V. Marinov, *Figuri ale crimei la Dostoievski, ...*, p. 345. *Figures des crimes chez Dostoievski, ...*

numite perverse dacă ele s-ar exprima direct, în intenții fantasmatiche conștiente și în acte⁶. Dacă extrapolăm, *ura inconștientă a lui Ivan ar fi negativul crimei lui Smerdeakov*.

Această ură care lipsește, dintr-un loc unde ar trebui să fie prezentă, corespunde cu un fenomen semnalat de Hinshelwood în comentariul său despre clinica Melaniei Klein. El vorbește despre ciudatul fapt că, uneori, „pacientul *nu resimțea lucruri* pe care el însuși sau alții *se așteptau* ca el să le resimtă”⁷. Într-adevăr, ideea de afect inconștient pare mai greu de conceput decât cea de reprezentare inconștientă sau fantasmă inconștientă. În clinică, dacă ultimele pot fi gândite de analist rămânând liniștit „pe cealaltă scenă”, gândirea afectului inconștient cere un travaliu care presupune o identificare cu subiectul-aflat-în-cutare-context (dacă analistul ar fi în locul lui, ar simți un anumit afect, ceea ce uneori se și întâmplă, prin așa numita identificare proiectivă). Totul se petrece ca și cum *afectul ar aparține scenei fantasmatică*⁸.

Să conchidem, de aici, parafrazându-l pe Bion, că o anumită reprezentare caută un anumit afect, că reprezentarea lucrului conține deja un afect corespondent? Dacă nu ne speriem de amenințarea căderii în etologie, putem concepe că, în inconștient, afectul și reprezentarea conviețuiesc laolaltă, iar orice formă de „ștergere în conștient” a unuia dintre ei, fie că este reprimare, refulare sau clivaj, presupune o îndepărtare verticală, între inconștient-conștient, iar nu o disociere orizontală, la același nivel. Spre a clarifica lucrurile, voi parcurge câteva perspective, pe această temă, din literatura psihanalitică.

Afect inconștient și reprezentare

În evoluția teoriei sale, Freud a renunțat la prima sa topică, axată pe modelul visului și pe raportul dintre reprezentarea lucrului și reprezentarea cuvântului [de mot]. Rațiuni clinice l-au determinat să elaboreze o a doua topică a aparatului psihic, axată pe *mișcarea pulsională* și pe *act*. Altfel spus, Freud a trecut de la referința la *reprezentare*, la referința la *forța mișcării* ce impulsionează spre act sau spre reprezentarea lucrului însoțită de *afect*. Conform gândirii freudiene, mișcarea pulsională se poate finaliza prin descărcare-act sau prin legare între reprezentarea lucrului și afect, legare ce face posibilă reprezentarea cuvântului (Green, 2000)⁹.

⁶ S. Freud (1905), “Trei eseuri asupra teoriei sexualității”, în *Opere* 6, Ed. Trei, București, 2001, p. 64.

⁷ R. D. Hinshelwood (1994), *Le genie clinique de Melanie Klein*, Paris, Désir/Payot & Rivages, 2001, p. 162, sublinierea mea.

⁸ B. Orășanu (2002), *Biografia unui concept psihanalitic : identificarea proiectivă*, Ed. Trei, București, 2005, p. 253-254.

⁹ A. Green, *Le temps éclaté*, Les Editions de Minuit, Paris, 2000, p. 88-89, sublinierea mea.

Botella a corelat această schimbare de model cu apariția, în scrierile lui Freud din 1923, a suspomenitei expresii „trăiri ale Se-ului”¹⁰.

O altă autoare, P. Aulagnier, a făcut o analogie între activitatea de reprezentare și activitatea cognitivă. Ea arată că scopul travaliului aparatului psihic este să metabolizeze informațiile venite din lumea externă, pentru a-și forma o imagine coerentă cu propria lui structură, o imagine inteligibilă pentru subiect¹¹. Aceasta înseamnă că psihicul trebuie să-și reprezinte ceea ce trăiește în virtutea legăturii lui cu corpul. După Aulagnier, primul pas în metabolizarea trăirii este *reprezentarea pictografică sau pictograma [le pictogramme] care leagă trăirea corporală de afect*. Reprezentarea pictografică evoluează în *imagine scenică primară* (reprezentare a lucrului), apoi în reprezentare a cuvântului, care aparține deja preconștientului¹². Să reținem că, în plus față de descrierea freudiană, inconștientul apare aici dotat cu o „scenă”. Definirea activității pictografice corespunde, punct cu punct, definirii de către Freud a *pulsunii*: reprezentarea, în cadrul psihismului, a stimulilor proveniți din corp.

Mai există însă un concept psihanalitic definit în acest mod: cel de *fantasmă inconștientă*, așa cum a fost el introdus de psihanaliza kleiniană. După S. Isaacs, fantasma inconștientă este corolarul mental, reprezentantul psihic al pulsunii¹³. De fapt, ea a obținut această definiție modificând o afirmație a lui Freud din 1933: „Ni-l reprezentăm (Se-ul) cu o deschidere spre somatic, de unde primește nevoile pulsionale, care-și găsesc în el expresia psihică”¹⁴. Dacă înlocuim „Se” cu „fantasmă inconștientă”, obținem definiția kleiniană¹⁵.

Avem deci, la autorii citați, ideea de trăire psihică inconștientă, originată în corp și capabilă de a evolua spre afect. Deosebirea constă în modul de a vedea raportul dintre afectul inconștient și reprezentarea lui. Dacă în modelul descris de Aulagnier și Isaacs afectul este deja legat, în inconștient, cu o reprezentare – formând pictograma și imaginea scenică, respectiv fantasma inconștientă -, în viziunea freudiană, lucrurile apar diferit.

Pe de o parte, Freud afirmă că afectele, pentru a putea dobândi o *calitate*, în plus față de aspectul lor cantitativ, necesită a fi legate de o reprezentare. Pe de altă parte, el vede afectul și reprezentarea ca având destine diferite în inconștient. Deși scopul refulării reprezentărilor este reprimarea dezvoltării afectului, după refulare, reprezentarea ar continua să rămână *ca atare* în inconștient, pe când afectul ar avea doar *posibilitatea* de a demara. Și Freud clarifică: în mod riguros, nu există afecte

¹⁰ S. Botella, *op. cit.*, p. 721. S. Freud (1923), *op. cit.*, p. 282. Rom: S. Freud (1923), „Eul și Se-ul”, în *Opere 3*, Ed. Trei, București, 2000, p. 239.

¹¹ P. Aulagnier (1975), *La violence de l'interprétation*, Paris, PUF, 1991, p. 28, 46-47.

¹² *Idem*.

¹³ S. Isaacs, „Nature et fonction du phantasme”, în M. Klein, P. Heimann, S. Isaacs, J. Rivière, *Développements de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1980, p. 79.

¹⁴ S. Freud (1933), *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984, p. 102.

¹⁵ B. Orășanu, *op. cit.*, p. 54.

inconștiente așa cum există reprezentări inconștiente¹⁶. Înțelegem că există, în inconștient, doar *mișcări* pulsionale fără calitate, susceptibile de a se transforma în afecte în cursul înaintării lor spre conștient, curs în care mișcarea informă se leagă de o reprezentare, devenind astfel afect conștient. Așadar, Freud își imagina afectul inconștient în mod dinamic, drept un *proces*, iar afectul propriu-zis, drept rezultatul conștient al acestui proces. Ca și cum, în gândirea sa despre afect, Freud ar porni de la metapsihologie spre clinică, în vreme ce gândirea kleiniană, axată deja pe *relația de obiect* [*relation d'objet*], ar parcurge direcția inversă, de la clinică spre metapsihologie. Pe această din urmă direcție, noțiunea de fantasmă inconștientă păstrează împreună afectul și reprezentarea sa.

Bazându-se pe reflecțiile freudiene, A. Green încearcă un compromis între acestea și munca clinică a analistului, ca și un compromis între cele două tendințe teoretice. Cred că formulările lui au drept scop integrarea mai bună, în metapsihologie, atât a fenomenologiei din clinică, cât și a faptului că procesul de interpretare (îndeosebi interpretarea *transferului*) nu mai poate fi gândit înafara relației de obiect. Odată cu descoperirea explicită a utilității contratransferului de către P. Heimann – descoperire declanșată implicit de Klein, prin conceptul de identificare proiectivă¹⁷ -, clinica psihanalitică s-a impregnat în mod ireversibil de noțiunea de relație de obiect. Pericolul acestei impregnări ar fi ceea ce eu am numit „decorporalizarea dorinței adusă de teoria relațională a lui Fairbairn”¹⁸ sau ceea ce Green a numit „globalizarea gândirii psihanalitice”, adică o pierdere de gândire diferențiată¹⁹.

În acest context teoretic, iată cum formulează Green noțiunea de afect: „...ne putem imagina procesul afectiv ca o *anticipare a întâlnirii corpului subiectului cu un alt corp* (imaginar sau prezent), întâlnire care ar provoca fie un contact analog cu o interpenetrare sexuală și de iubire, fie un contact opus, de agresiune mutilantă, ambele variante fiind o amenințare (...) pentru integritatea subiectului. Afectul ar fi atât pregătirea acestei eventualități, cât și efectul previziunii ei accelerate. Precipitarea lui, în ambele sensuri ale termenului, având mai ales funcția de a-i manifesta subiectului care-l resimte *interioritatea absolută* a fenomenului²⁰.”

Dintr-o asemenea descriere a procesului afectiv, reținem aparența de *scenariu*, care trimite cu gândul la fantasmă, așa cum a fost ea definită în cel mai riguros mod cu putință²¹. În măsura în care mișcarea afectivă este inconștientă, avem de a face cu

¹⁶ S. Freud (1915), “Inconștientul”, în *Opere* 3, Ed. Trei, București, 2000. Engl SE 14. Fr. OC XIII, Paris, PUF, 1994.

¹⁷ B. Orășanu, *op. cit.*

¹⁸ Idem.

¹⁹ A. Green, “Sur la discrimination et l’indiscrimination affect-représentation », în *RFP* 1/1999, t. LXIII, p. 235.

²⁰ Idem.

²¹ J. Laplanche, J.-B. Pontalis (1967), *Vocabularul psihanalizei*, Humanitas, București, 1994, p. 157. Fr *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1990.

o fantasmă inconștientă, conform căreia subiectul întâlnește obiectul, *cu iubire sau cu ură*. Și fiindcă, ni se spune, originea acestei mișcări se află în interiorul corpului subiectului, ajustez formularea astfel: o fantasmă inconștientă conform căreia corpul subiectului *se îndreaptă către obiect cu o intenție* marcată de iubire sau ură.

Astfel, în încercarea de a defini afectul inconștient, am ajuns la ideea că, deși el corespunde unei dinamici pulsionale și nu are caracterul static al reprezentării, ci necesită o punere în formă printr-un travaliu de legare de o reprezentare și un obiect, el pare imposibil de disociat de acestea din urmă sau de fantasma inconștientă. În definitiv, nu îi atribuia Freud pulsioni nu doar origine și forță, ci și scop și obiect? Nu el a numit, odată, pulsuniile „ființe mitice”²²? După toată această discuție, afirmația lui Resnik, cum că Freud a introdus noțiunea de Se pentru a-i conferi inconștientului un statut de subiect, apare ca pe deplin justificată.

Ura inconștientă, tema lucrării de față, este o variantă particulară a procesului afectiv descris până acum.

Ura

Este de remarcat faptul că, în *Vocabularul psihanalizei* (Laplanche și Pontalis), nu există termenul „ură” și nici cel de „iubire”. Cât privește *Dicționarul psihanalizei kleiniane* (Hinshelwood)²³, avem articolul „iubire” dar nu și cel de „ură”, fiind în schimb prezente „invidie” și „agresivitate”. Este un lucru de mirare, ținând seama că Klein folosește des cuvântul „ură”, într-un sens general opus celui de iubire.

În psihanaliza kleiniană, lucrurile sunt simple: pe de o parte, eul are de la bun început fantasmă, relații de obiect și mecanisme de apărare; pe de altă parte, ura ca afect este sinonimă cu agresivitatea, invidia, gelozia etc., fiind subsumată *pulsunii de moarte* [*pulsion de mort*], inițial autodestructive, care a fost redirecționată spre exterior. Deoarece, după Klein, proiecția este mecanismul primar care „dă tonul” la începutul vieții psihice, iar conflictele interne ale subiectului privesc mai ales soarta distructivității sale, pot spune că, aici, ura este anterioară iubirii și mai problematică decât aceasta.

De altfel, și Freud a afirmat caracterul precoce al urii în cadrul apariției sentimentelor: „Ca relație cu obiectul, ura este mai veche decât iubirea, ea provine din *respingerea* primordială de către Eul narcisic a lumii exterioare oferitoare de stimuli (care înseamnă) o frustrare a satisfacțiilor sexuale sau a satisfacerii necesităților de conservare”²⁴.

²² S. Freud (1932), „Angoasă și viață pulsională”, în *Opere* 10, Ed. Trei, București, 2004, p. 542. En SE 22, Fr *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Gallimard, Paris, 1936.

²³ R. D. Hinshelwood (1989), *Dicționarul psihanalizei kleiniane*, Ed. ESF, Binghamton&Cluj, 1995.

²⁴ S. Freud (1915), „Pulsioni și destine ale pulsuniilor”, în *Opere* 3, Ed. Trei, București, 2000, p. 76. Fr « Pulsions et destins des pulsions », in A. Green, *Concepts limites en psychanalyse*, Delachaux et Niestlé, Lausanne/Paris, 1997, p. 42. S. Freud (1915), in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968.

Cercetând ura mai în detaliu decât o face psihanaliza kleiniană, observăm că ura nu este totuna cu distructivitatea. De pildă, dorința de a devora, care presupune distrugerea obiectului pentru a fi încorporat, este un mod primitiv de a iubi²⁵. Așa cum scopul copilului sadic nu este provocarea durerii, scopul copilului „devorator” nu este distrugerea, aceasta fiind un efect secundar. Deasemenea, ura este un afect sofisticat față de agresivitate. Aceasta din urmă se poate înrădăcina în motilitatea subiectului și în forța lui vitală, cum afirmă Winnicott, dând exemplul mișcărilor fetale²⁶. Puțin importă, în cadrul acestei diferențieri, că utilizăm denumiri diverse. Ceea ce Winnicott numește „agresiune”, autori ca J. Bergeret sau F. Marty numesc „violență”, cuvânt provenit din latinul *vis*, care înseamnă „forță”²⁷. Dacă agresivitatea este inițial o formă a iubirii ce conduce la distructivitate în mod neintenționat, în cursul dezvoltării emoționale ea poate ajunge la distructivitate intenționată²⁸. Să fie un asemenea moment coincident cu apariția urii, ca o intenție distructivă împotriva obiectului ce se opune „forței vitale” a subiectului?

Oricum ar fi, nu putem confunda ura cu pulsiunea de distrugere sau de moarte. Aceasta îmi amintește de un film realizat în 2007 deCohen, *Nu există țară pentru bătrâni* (*No country for old men*). La început, filmul dă impresia de *policier*, plin de crime violente și tot mai inutile. Dar crima tinde parcă să umple orașul, să devină ubicuitară, implacabilă și, prin aceasta, tot mai angoasantă. Visul relatat de unul dintre personaje, vis care îi relevă acestuia caracterul firesc și inevitabil al propriei morți, ca individ component al unei succesiuni de generații, clarifică lucrurile: autorul crimelor nu este altul decât Thanatos. Iar trăsătura lui esențială, cea mai înfricoșătoare, este lipsa oricărui afect în timpul actelor sale distructive. Lipsa urii. Cum înspăimîntă la fel de bine ca și lipsa de viață, lipsa urii reprezintă, ca să preiau o expresie a lui Dostoievski din *Idiotul*, „materia înfricoșătoare, surdă și oarbă”²⁹.

Reiau reflecțiile despre formarea urii și rețin, pentru moment, două aspecte. Unul se leagă de *intenția* subiectului în procesul afectiv de dezvoltare a urii. Ura fiind un sentiment față de un obiect constituit într-o relație, e vorba de intenția cu privire la obiect. Cel de-al doilea aspect privește *distanța*, reală sau imaginară, fantasmatică, dintre corpul subiectului și corpul obiectului. Am arătat deja că, în viziunea lui A. Green, procesul afectiv corespunde cu anticiparea (fantasmatică) a întâlnirii corporale cu obiectul, întâlnire având o intenție sexuală sau agresivă. Green arată, de altfel, că noțiunea de „distanță” față de obiect, introdusă de M. Bouvet în 1950³⁰, nu a fost

²⁵ Idem, sublinierea mea.

²⁶ D. W. Winnicott (1950), „Agresiunea în relație cu dezvoltarea emoțională”, în *De la pediatrie la psihanaliză*, Ed. Trei, București, p. 276-277.

²⁷ F. Marty, „Violence et passage à l'acte à l'adolescence »....., 2006.

²⁸ D. W. Winnicott (1947), „Ură în contratransfer”, în *op. cit.*, p. 269.

²⁹ Citat de V. Cristea (1983-1995), *Dicționarul personajelor lui Dostoievski*, Ed. Polirom, București, 2007.

³⁰ M. Bouvet (1950-56), *Oeuvres psychanalytiques, I, La relation d'objet*, Paris, Payot, 1967.

dezvoltată pe măsura importanței ei. El menționează că, în cazul anumitor structuri *borderline*, distanța spațială față de obiectul amenințător trebuie stabilită de subiect în mod material, real³¹. Și C. Schmidt-Hellerau s-a preocupat de distanța psihică față de obiect, cu a sa noțiune de „loc psihogeometric” (*psychogeometric locus*)³².

Ura lui Ivan

Având în minte aceste două aspecte, reiau comentariul fragmentului din *Frații Karamazov*, care îmi apare acum în lumina ideilor despre procesul nașterii afectului în inconștient și despre raportul lui cu reprezentarea sau fantasma. Așadar, pașii „evoluției corporale” a lui Ivan erau: vederea celuiilalt (imagine substitutivă a tatălui), valul de ură din inconștient, pătrunderea valului în conștient, dorința de distrugere, furia, actul de a „îmbrânci” obiectul, satisfacția sadică, continuarea drumului.

Fragmentul poate fi văzut în două moduri: ca eveniment real și ca scenă fantasmatică inconștientă. În primul caz, mujicul constituie o percepție exterioară, a unui obiect extern asupra căruia are loc un transfer de la reprezentarea paternă urâtă – sentiment inconștient de lungă durată, stabil, care așteaptă prilejul să se exprime. Inconștient, ura și obiectul ei sunt deja legate, într-o fantasmă agresivă ce tinde să devină realitate.

În al doilea caz, fragmentul este o metaforă pentru lumea internă alui Ivan. Atunci, iarăși avem două variante: fie întreaga scenă reprezintă o fantasmă inconștientă de la un capăt la altul, fie scena descrie un proces dinamic în care afectul de ură se formează prin *legarea* mișcării pulsionale informale (valul) de reprezentarea internă a obiectului patern (mujicul). În această ultimă variantă, agresarea mujicului de către Ivan are *semnificația metapsihologică a formulării urii* prin întâlnirea dintre o mișcare pulsională și reprezentarea potrivită. Dar ce înseamnă „potrivită”? Asociabilă cu reprezentarea tatălui chefliu? Aceasta presupune că mișcarea pulsională nu este cu totul difuză și „inocentă”, având o *proto-afinitate* cu reprezentarea de obiect. Oricum am privi lucrurile, cred că nu ne putem dispensa de legătura afect-reprezentare, chiar într-o formă rudimentară. Îndrăznesc să mă gândesc chiar la o stare în care ele se află într-o combinație nediferențiată.

De aici, rezonabilă pare păstrarea formulei următoare prezente, într-un grad variabil, în toate variantele: scena din roman e o metaforă a *anticipării fantasmatică a actului de „îmbrâncire”* a obiectului, deci o metaforă a *procesului de formulare psihică a urii* față de obiect. Ideea de anticipare apare și în roman, referitor la însăși scena citată. Cu puțină vreme înainte de întâlnirea cu străinul beat, Ivan „simțea că-i plesnește capul, tâmplele îi zvâcneau dureros și avea cârcei în palme”³³. Ca și cum *valul de ură* – expresie existentă doar în traducerea română – împinge în poarta

³¹ A. Green (1979), “L’angoisse et le narcissisme”, în *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Paris, Les Editions de Minuit, 1983/2007, p. 179.

³² C. Schmidt-Hellerau, “Why aggression”, în *Int. J. Psychoanal.* 83, 2002, p. 1269-89.

³³ F. M. Dostoievski, *Frații Karamazov, op. cit.*, vol. 2, p. 412. Fr p. 775.

inconștientului, așteptând o reprezentare internă sau un obiect extern pentru a năvăli în conștient sau în actul real.

După D. Widlöcher, afectul este ceea ce percepem din forța actului psihic, act care constituie actualizarea dorinței inconștiente, a fantasmei inconștiente. În inconștient avem de a face cu afecte potențiale, virtuale, susceptibile de a fi activate³⁴. Ele pot fi deduse fie retroactiv, ca în fragmentul dostoievskian (când valul de ură devine conștient, detectăm originea lui în inconștient), fie în raport cu o rețea de reprezentări sau cu o scenă fantasmatică, așa ca în pasajul citat din Hinshelwood, despre pacientul care „trebuia” să aibă un anumit afect și nu-l avea. În clinică, afectul inconștient este frecvent dedus prin intermediul contra-transferului, în cadrul fenomenului numit identificare proiectivă.

Spuneam că, în fragmentul dostoievskian, actul propriuzis este cel de „îmbrâncire”. Voi încerca, în continuare, să găsec corespondentul psihic, intern, al acestui gest real al lui Ivan, corespondent psihic care ne-ar oferi o idee despre „concepția psihanalitică” a lui Dostoievski asupra formării urii.

Iată faptele. Ivan înaintează, în drumul său spre o destinație anume. Întâlnește omul beat care se apropie de el. Îl îmbrâncește (îl îndepărtează). Pleacă mai departe.

Dacă ne limităm la actele reale ale lui Ivan, avem un cadru ținând de raportul spațial *apropiere-distanțare* de obiect. Un asemenea cadru de referință corespunde cu o afirmație a lui Freud despre ură și relația ei cu motricitatea: dacă iubirea se caracterizează printr-o tendință motorie ce vrea să apropie obiectul de eu, obiectul fiind atractiv deoarece procură plăcere, ura, dimpotrivă, se caracterizează prin tendința „de a mări distanța dintre obiect și eu”, obiectul fiind perceput ca „respingător” deoarece procură neplăcere. „... această ură poate să devină apoi o înclinație către agresiune împotriva obiectului, să se transforme într-o intenție de a nimici obiectul”³⁵. Pe scurt, „exteriorul, obiectul, ceea ce este urât, ar fi fost la început identice”³⁶.

Însă Freud specifică faptul că îndepărtarea eului de obiect repetă „tentativa originară de fugă din fața lumii exterioare care trimite stimuli”³⁷. Dacă este vorba de o fugă, de ce nu ocolește Ivan stimulul neplăcut reprezentat de mujic, de ce nu-și deviază traseul pentru a-l evita? Dacă păstrez discuția la nivelul manifest al evenimentului, motivul este că obiectul iritant își face apariția, conform romanului, „la câțiva pași de coșmelia Mariei Kondratievna”³⁸, destinația precisă a deplasării eroului. Altfel spus, omul nu îi apare dintr-o direcție indiferentă, ci *îi stă în cale*. Puțin importă, în acest comentariu, spre cine se îndreaptă Ivan. El se îndreaptă spre un anumit obiect, timp în care un al doilea obiect îi apare în față. Înainte de a-și continua drumul spre primul, Ivan îl îndepărtează brutal pe cel de-al doilea, lăsându-l în situația de a îngheța și de a

³⁴ D. Widlöcher, „Affect et empathie”, în *RFP* 1/1999, p. 178.

³⁵ S. Freud (1915), *op.cit.* p.75. S. Freud (1915), „Pulsions et destines des pulsions”, în *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968, p. 39.

³⁶ *Ibid.*, p. 74. Fr. *Ibid.*, p. 38-39.

³⁷ *Ibid.*, p. 75. Fr. *Ibid.*, p. 39.

³⁸ F.M.Dostoievski, *op. cit.*, p. 412. Fr. p. 775.

muri, de a dispărea. Dacă vizualizăm astfel „mișcarea scenică”, a lui Ivan, apoi o transpunem în funcție psihică, apare clar o diferențiere între termenii de *agresivitate* (lat. *aggredi*, a înainta spre), *ură* (lat. *horrere*, a se arici – completez eu, de teamă, dar în plus cu intenția de a îndepărta) și *distructivitate* (lat. *destruere*, a distruge), care sunt toate prezente. Ele se leagă în sensul că *ura pare să fie în slujba agresivității, iar distructivitatea, în slujba urii. Fuga*, ca modalitate de îndepărtare a propriului corp, a fost înlocuită cu „*fugăria*”, îndepărtarea activă a corpului celuiilalt prin întoarcere spre exterior, „*aricirea*” fiind o modalitate pasivă, între cele două extreme.

Deasemenea, păstrând definiția lui Green conform căreia afectul este anticiparea unei întâlniri între corpul subiectului și un alt corp, putem interpreta astfel pasajul: ura lui Ivan este anticiparea contactului corporal de respingere a unui obiect ce se interpune în mișcarea subiectului către un alt obiect, cel dorit. De ce este ura lui inconștientă? Pentru că el anticipează și forța distructivă angrenată de mișcarea lui libidinală. În limba română, există expresia „a călca peste cadavre”, despre cineva care își urmează scopul cu orice preț, fără să țină cont de ceilalți – el nu-și dorește moartea cuiva, doar că nu-i pasă dacă, pe „traseu”, se ajunge la aceasta.

O astfel de interpretare a mecanismului urii lui Ivan ar corespunde cu gândirea lui Freud de la 1915, cu o deosebire. În pasajul citat, subiectul are de a face cu două obiecte, unul iubit, celălalt urât. Ura apare într-un cadru oedipian.

Am luat acest fragment de roman în mod izolat – și el chiar dă această impresie la lectură, ca și cum ar fi de sine stătător. Astfel, el pare să illustreze ideea că ura se naște în conexiune nu cu distructivitatea și cu pulsiunea de moarte, ci cu agresivitatea în sensul ei de forță ce conduce la obiect, forță dată de pulsiunile de viață. Din această perspectivă, ura ar fi întotdeauna intricată cu iubirea. Distructivitatea ar rezulta ca un efect secundar în mișcarea vitală spre celălalt, în măsura în care *intenția* libidinală utilizează *mijloacele* pulsiunii de moarte.

Din aceeași perspectivă, în clinica psihanalitică, o patologie cum este distructivitatea perversă s-ar explica printr-un fel de *pietrificare* a momentului de agresiune a obiectului, pietrificare ce repetă la nesfârșit, compulsiv, actul distrugerii lui și care este dovada că pulsiunea de moarte a preluat conducerea procesului afectiv.

Cum am spus, fragmentul din *Frații Karamazov* a fost văzut ca un eveniment de sine stătător, echivalent al unui întreg proces psihic. La nivelul întregului roman însă, există două elemente ce contrazic o astfel de autonomie. Primul constă, cum am arătat deja, în simptomele lui Ivan anterioare întâlnirii, simptome ce indică deja prezența urii inconștiente. Cel de-al doilea element constă în faptul că, după ce ajunge la destinație și discută cu „obiectul dorit” Smerdeakov, la întoarcere, Ivan îl regăsește pe mujicul îmbrâncit, pe cale să înghețe. Eroul „îl ridică de jos și îl ia în cârcă” și îl salvează, aranjând să fie îngrijit...

Dintr-o perspectivă mai amplă, fragmentul nostru are un trecut și un viitor. Ura inconștientă a lui Ivan are o *istorie*. Conform istoriei, personajul mujicului beat

reprezintă atât tatăl chefliu și fără de rușine – echivalent al tatălui hoardei primitive³⁹ - cât și propriul inconștient al lui Ivan în partea lui avidă de plăcere. În roman, se afirmă în treacăt că, dintre toți frații Karamazov, Ivan seamănă cel mai mult cu tatăl său, dincolo de aparența dată de formațiunile sale reacționale. Astfel, valul de ură, al cărui traseu, din inconștient către conștient și până la actul îmbrâncelii, este descris atât de bine de Dostoievski, țintește două obiecte: tatăl și partea din sine identificată inconștient cu tatăl. Așa cum arată V. Marinov, nebunia lui Ivan ar proveni din *respingerea* asemănării lui cu tatăl, de care încearcă să se *distanțeze cu orice preț!*⁴⁰ Respingându-l brutal pe mujic, el respinge, într-un limbaj kleinian, o parte din el însuși spre care și-a deturnat ura resimțită inițial față de tată, parte reprojectată în exterior asupra străinului. Dovadă stă următoarea frază din roman, despre starea lui Ivan *după* ce l-a salvat pe mujic de la *înghețul* spre care tot el îl împinsese, dar *înainte* de a cădea, el însuși, în delir: „Intrând la el în odaie, un *suflu de gheață* îi învălui brusc inima, ceva...ca o rememorare a unui lucru nesuferit și *respingător*”⁴¹.

Freud afirmă că toți frații Karamazov sunt culpabili de uciderea tatălui, cu excepția lui Aleoșa. Chiar și excepția cade, dacă precizăm că Dostoievski intenționa, se spune, să scrie o a doua parte a romanului, în care Aleoșa, răscolit de „firea karamazoviană”, ba comite un asasinat politic, ba se îndrăgostește de Grușenka, femeia disputată de fiul Dmitri și tatăl Karamazov. (Există în acest sens mai multe mărturii, printre care cea a cercetătoarei N. Hofmann, care reproducea, într-un studiu din 1899, spusele soției lui Dostoievski⁴²). De aici, până la a-i atribui lui Ivan o dorință inconștientă față de aceeași femeie nu mai e decât un pas, deoarece lipsa lui de interes pentru Grușenka seamănă izbitor cu „lipsa de interes” alui Aleoșa față de pregătirea colectivă a crimei.

În măsura în care mujicul este tatăl oedipian, ura inconștientă a lui Ivan constituie un afect ce anticipează o respingere a tatălui, respingere a cărei punere în act, purtată de *valul* urii, ajunge la forma extremă a distrugerii. Când vorbesc despre actul lui Ivan asupra tatălui, o fac adoptând viziunea criticului literar V. Cristea, conform căreia toate personajele ce înconjoară eroul sunt „personaje colectoare, care conțin și expun câte o parte din el însuși”⁴³. Astfel, criminalul Smerdeakov nu este altceva decât „mâna” lui Ivan. V. Marinov a accentuat ideea că personajele romanului reprezintă persoane psihice independente, din interiorul aceleiași personalități⁴⁴, idee care trimite la noțiunea kleiniană de lume internă, cu obiecte interne tridimensionale, dotate cu profunzime, similar celor din lumea reală. Același autor a comparat evoluția lui Ivan cu

³⁹ S. Freud (1928), “Dostoievski et le parricide”, în *Les Frères Karamazov, op. cit.*, p. 22.

⁴⁰ V. Marinov, *op. cit.*, p. 342.

⁴¹ F. M. Dostoievski, *op. cit.*, p. 432, sublinierea mea. Fr p. 790, souligné par moi.

⁴² V. Cristea, *op. cit.*, p. 250.

⁴³ Ibid., p. 315.

⁴⁴ V. Marinov, *op. cit.*, p. 443.

un proces psihanalitic, de conștientizare progresivă, însă nu a urii, ci a dorințelor paricide⁴⁵.

Din nou apare întrebarea de ce nu alege Ivan să fugă de tatăl „respingător” și alege să devină el însuși „respingător în fapt”. De ce actul respingerii trebuie să treacă prin actul contactului cu obiectul, adică actul *apropierii*? Nu contrazice acest lucru explicația lui Freud din 1915, luată drept reper? Cred că paradoxul nu lasă loc decât unui răspuns: când există un obiect al eului, ura se împletește *întotdeauna* cu iubirea. La fel cum pulsunile de viață și pulsunile de moarte sunt greu de gândit ca separate, la fel cum afectul și reprezentarea sunt greu de gândit ca dissociate cu adevărat în inconștient. Putem gândi ura înafara ambivalenței? În *Frații Karamazov*, putem oare crede că ura inconștientă a cinicului Ivan este complet liberă de o ambivalență purtătoare de iubire pentru tată? A. Green crede că pulsunea de moarte se manifestă, de fapt, prin dezinvestirea obiectului, prin dezobiectalizare.

Am ajuns la constatarea că, pentru a regla distanța psihică față de obiect, subiectul trebuie să intre în contact cu acesta, fie într-o mișcare de iubire, când scopul este chiar fuziunea cu obiectul sexual, fie într-o mișcare de ură însoțită de un *quantum* de iubire ca mijloc de a ajunge la obiect, în scopul de a-l îndepărta mai bine! Ca și în iubire, tocmai imaginarea inconștientă a unui asemenea contact cu obiectul produce afectul de ură, deși scopul subiectului este distanțarea – uneori *infinită*, ca în povestea *Fraților Karamazov*. Poveste a drumului pe care îl parcurge ura lui Ivan, de la pulsunea sa de viață la afectul inconștient, apoi la conștientizare și trecere la act prin procură...iar destinul eroului rămâne în suspans, între viață și moarte, ca și cum Dostoievski nu putea hotărî dacă este posibil sau nu ca un fiu să supraviețuiască grozavei fapte de a-și anihila tatăl

În încheiere, reiau pe scurt firul gândirii acestei lucrări. Reperul central a fost un pasaj din romanul dostoievskian, anume „scena întâlnirii cu mujicul”. Pasajul a fost corelat, în principal, cu ideea lui Freud despre apariția urii (1915) și cu problematica generală a procesului afectiv, în principal viziunea lui Green care oferă, după mine, o punte între gândirea freudiană și noțiunea kleiniană de fantasmă inconștientă, producătoare de afect. Consider că pasajul comentat ilustrează, încă o dată, „gândirea psihanalitică” a lui Dostoievski, cel de la care Einstein declara că a învățat mai mult decât de la oricare din oamenii de știință.

Mai sunt multe de spus despre *Frații Karamazov* și despre ura inconștientă, așa cum se țese ea de-a lungul romanului. De aceea, lucrarea de față este doar o parte a unei reflecții pe care o voi continua.

⁴⁵ Ibid., p. 343.

RELAȚIA MOTIVAȚIE – SATISFAȚIE ÎN ORGANIZAȚIA CONTEMPORANĂ

MIHAI PETRU CRAIOVAN

„Motivația este ceea ce te face să pornești.
Obișnuința este ceea ce te face să continui.”
(Jim Rohn)

The Relationship Motivation - Satisfaction in the Contemporary Organization.

The motivational theme, and not only, is extremely important for reaching an optimum professional performance. This aspect leads also for building a success career in many cases. The work diversifies its social form of expression; it correlates with new fields of individual's life, being necessary to respond to the urgent demands of the society. Therefore, it can be said that work represents a group involvement and in order that higher performance to be recorded by the organization it is mandatory a thoughtful motivation of the employees through awareness of association with reliable and pleasing teams for all of them. Relationships between departments represent a powerful motivational element for all the employees. This thing has been validated also through answers of the open questions regarding to the improvements that can be produced for increasing the work satisfaction. In what regards the satisfaction level of employees, from the multiple aspects that were analyzed, those aspects that drive to a higher level of satisfaction are represented by the job safety, job schedule flexibility, position and also by the volume of work. Regarding the colleagues relationship and communication among employees within a department have been registered maximum quotas of satisfaction. Both the job safety and the volume of work have been demonstrated to be the main motivational factors of the employees. In what concerns the work performance, efficiency is higher as long as communication is direct, which is proved through the higher quota of the communication within company values.

Key words: professional performance, motivation, satisfaction, relationship.

1. Elemente teoretice

1.1. Definirea conceptului de motivație

Munca își diversifică formele sale sociale de exprimare, se corelează cu noi domenii ale vieții indivizilor, fiind necesar să răspundă solicitărilor valorico-normative presante ale societății. (Craiovan, 2008, 34) Așadar, se poate spune că munca reprezintă o construcție de grup și, pentru ca organizația să înregistreze performanțe ridicate, este necesară o profundă motivare a angajaților prin conștientizarea apartenenței acestora la echipe consistente și satisfăcătoare pentru fiecare dintre ei.

Din perspectiva psihologiei muncii, motivația este definită ca fiind o sumă a energiilor interne și externe ce inițiază, dirijează și susțin un efort orientat spre un

obiectiv al organizației, care va satisface simultan și trebuințele individuale. (Tabachiu, 2003, 112)

Din perspectivă organizațională, motivația este reprezentată de măsura în care un efort persistent este dirijat spre realizarea unui scop. Primul aspect al motivației este forța comportamentului legal de muncă sau cantitatea de efort pe care persoana o depune în procesul muncii. A doua caracteristică a motivației este perseverența de care dau dovadă indivizii în realizarea sarcinilor de muncă. Atât efortul, cât și perseverența se referă la cantitatea de muncă depusă de individ. Cea de a treia caracteristică a motivației este direcția comportamentului legat de muncă. În ultimă instanță orice comportament motivat are anumite scopuri sau obiective spre care este dirijat.

Un aspect foarte important care trebuie menționat se referă la diferența dintre două concepte aparent asemănătoare, dar care, în realitate, sunt absolut diferite. Astfel, conceptul de motivație nu este sinonim cu cel de motivare. Primul face referire la nivelul dezvoltării personale, la concepția despre sine sau la nivelul și orientarea autoevaluării, fie la contextul social în care este integrată persoana, la cadrul structural în care aceasta își desfășoară activitatea sau la conștiința valorilor dominante într-o comunitate sau grup. În cea de-a doua categorie sunt incluse solicitările și finalitățile concrete ale unei activități. Rolul motivației nu este numai acela de a declanșa, întreține și stimula participarea la o anumită activitate, ci și de a conduce la anumite performanțe.

Motivația este „o formă specifică de reflectare prin care se semnalează mecanismelor de comandă-control ale sistemului personalității, o oscilație de la starea inițială de echilibru, un deficit energetic-informațional sau o necesitate ce trebuie satisfăcută.” (Golu, 2005, 571)

Teoria performanțelor așteptate, dezvoltată de V. H. Vroom, are ca idee de bază convingerea că motivația este determinată de rezultatele pe care oamenii le așteaptă să apară ca efect al activității la locul de muncă, aceștia fiind motivați să lucreze în acele activități pe care le evaluează ca fiind atractive, având sentimentul că le pot realiza. (Johns, 1998, 160)

Motivația este o formă de „contract psihologic” bazat pe așteptările pe care respectivele părți le au și extinderea acelor care sunt realizabile, deoarece oamenii sunt receptivi la o varietate de strategii manageriale. (Constantinescu, 2004, 198).

Conform A. Maslow, indivizii sunt motivați de nevoile de rang inferior până în momentul în care acestea sunt satisfăcute, după care acestea încetează să mai motiveze și începe să se manifeste tendința spre nevoile de rang superior. Satisfacerea relativă a unei nevoi, care se întâmplă pentru cei mai mulți indivizi, transferă o anumită doză de insatisfacție nivelului superior, următor de nevoi. Abraham Maslow introduce în științele comportamentului termenul de ierarhia nevoilor și prezintă nevoile de bază ale individului, ierarhizate în ordinea crescândă a importanței. Există mai multe tipuri de nevoi, pe care Maslow le clasifică astfel (Blythe, 1998, 27): - nevoi fiziologice – legate direct de supraviețuirea individului: hrană, îmbrăcăminte, adăpost; - nevoi de securitate – ilustrate de dorința de

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

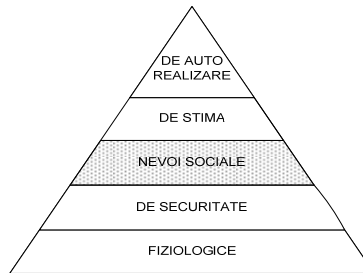


Fig 1: Ierarhia nevoilor după Maslow

(Sursă: Blythe, J., 1998, Comportamentul consumatorului, Ed. Teora, București)

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

Există mai multe forme de descriere a motivației, în funcție de obiectul la care ne raportăm. În cazul în care ne raportăm la proveniența sursei ce generează motivația, aceasta poate fi de mai multe feluri.

Motivația intrinsecă (directă) este generată, fie de sursele interne ale subiectului motivației (de nevoile și trebuințele sale), fie de sursele provenite din activitatea desfășurată. Caracteristica acestei motivații constă în obținerea satisfacției prin îndeplinirea unei acțiuni adecvate ei.

Motivația extrinsecă (indirectă) este generată de surse exterioare subiectului sau naturii activității lui. Ea poate fi sugerată sau impusă de alte persoane sau de concursuri de împrejurări favorabile sau nu. În organizație, motivația extrinsecă se întâlnește în cazul promovării pe un post considerat doar ca sursă de venituri.

Motivația cognitivă este legată de nevoia de a ști, de a cunoaște, de a fi stimulat senzorial. Se manifestă sub forma curiozității față de nou, de inedit, de complexitate, ca și prin toleranța ridicată față de risc. Denumirea de cognitivă este dată de preponderența proceselor de cunoaștere, înțelegere. Prin mecanismele percepției, gândirii, memoriei și imaginației au loc, progresiv: explorarea, reproducerea, înțelegerea anumitor fenomene și dorința de a crea ceva nou. În organizație, motivația afectivă poate apare sub forma acceptării unor sarcini și posturi din dorința de a nu fi considerat incapabil sau rău intenționat.

Motivația este o verigă foarte importantă datorită faptului că individul, pentru a fi motivat la locul de muncă, trebuie să aibă certitudinea că, prestând o anumită activitate, aceasta îi va satisface și propriile trebuințe. În momentul în care

individul nu are astfel de certitudini, va surveni lipsa de motivare și implicit, o performanță scăzută în realizarea sarcinilor profesionale.

Conceptul de motivație este frecvent utilizat pentru a identifica și explica: **1.** diferențele de comportament ale indivizilor – de pildă, în condiții de egalitate a salariului, performanțele individuale ale angajaților pot fi extrem de diferite; aceste diferențe se explică prin faptul că realizarea obiectivelor organizației nu reprezintă o necesitate pentru toți angajații; mulți dintre aceștia pot fi interesați de alte activități și nu de munca lor (sport, muzică, politică, familie, mai ales în cazul femeilor); **2.** direcția comportamentului – o persoană căreia îi este somn sau foame va dezvolta imediat un comportament prin care va obține odihnă sau hrană; în organizații, unii angajați își direcționează comportamentul pentru a obține sursele de existență, în timp ce alții urmăresc performanțe deosebite și recunoașterea celor din jur.

Așadar, comportamentul uman este determinat de anumite motive, conștientizate de individ ca scopuri. Sarcina managerului - ca element catalizator al grupului - este de a identifica și activa motivele salariaților, de a le dirija către o muncă performantă. Acest proces este complicat și de mare subtilitate. Indivizii care compun o echipă sunt sensibili la diferiți factori care se schimbă în timp și care pot intra chiar în conflict; ei au nevoi și așteptări pe care încearcă să și le satisfacă în modurile cele mai diferite cu putință.

1.2. Componentele motivației

Motivația este alcătuită din două mari categorii de elemente, și anume: *motivele* și *factorii motivaționali* (stimulentele). Motivul constă în „mobilul intern care obligă la acțiune, dirijând apoi acțiunea spre un obiectiv anume pentru a elimina starea de necesitate”. (Manolescu, 2001:128) Se poate considera că motivele apar prin concretizarea, specificarea trebuințelor într-o cale comportamentală concretă. Motivele sunt concretizări ale trebuințelor; ele constituie componente dinamice și direcționale ale actului concret.

Tipologia motivelor:

În funcție de poziția motivului în raport cu activitatea prin care el este satisfăcut: - motive *extrinseci* – situate în exterior în raport cu subiectul; conduc la o motivare extrinsecă, care se poate manifesta prin trăiri emoționale negative (teama de eșec, de pierderea prestigiului) sau prin trăiri emoționale pozitive (dobândirea de beneficii, prestigiu, premii, etc.); - motive *intrinseci* – satisfăcute printr-o parte a muncii sau prin întreaga activitate; conduc la o motivare intrinsecă; oamenii sunt motivați prin muncă, prin încercările lor de afirmare, de autorealizare; spre deosebire de cea extrinsecă, aceasta este mult mai rezistentă în timp, mai puternică și mai eficientă.

În funcție de modul de apariție și manifestare a nevoilor: - motive *înnăscute* (foamea, setea, etc.); - motive *dobândite* (nivelul de educație, de cultură, etc).

În funcție de valoarea lor adaptativă: - motive pozitive (direcționează comportamentul spre obiective care asigură recompense, satisfacție, adaptare, cum

sunt motivele legate de dorința de promovare, de creștere a salariului); - motive negative (penalizarea, sancțiuni administrative, dezaprobarea din partea colegilor).

În funcție de modul în care contribuie la realizarea echilibrului intern al organismului uman: - motive *homeostatice* (ajută la menținerea echilibrului intern al organismului uman); - motive *de dezvoltare* (aduc individul uman la un nivel superior de organizare și echilibru).

Sub raportul nivelurilor de organizare și al complexității psihologice, motivația prezintă următorul spectru de variație: - *trebuința* (indică trăirea unei stări interne de necesitate de către individ în raport cu un obiect capabil să o satisfacă, fiind sursa primară a acțiunii); - *interesul* (se referă la orientarea activă, selectivă și durabilă a persoanei spre anumite obiecte, fenomene, domenii sau forme de activitate); - *scopul* (imagine ideală, anticipată a rezultatelor unei acțiuni sau activități generată de transformarea unui motiv într-un obiectiv); - *aspirația* (sinteza superioară a intereselor și scopurilor finalizate valoric sub forma unei tendințe puternice de depășire a condițiilor existențiale și de atingere a unui ideal); - *idealul* (reprezintă forma cea mai înaltă a motivației; se exprimă sub forma unui model de perfecțiune umană, morală, profesională, estetică, la care subiectul aderă și pe care tinde a-l realiza ca pe o valoare supremă). (Prodan, Rotaru, 1995:78)

În mediul organizațional este necesară o armonizare a obiectivelor individuale cu cele ale grupului sau ale firmei. Pentru a realiza această concordanță, managerul dispune de o serie de instrumente: material-pecuniare, limitate ca volum și structură, ori psiho-afective, practic nelimitate și care pun în evidență tocmai abilitățile managerului și, respectiv liderului de a utiliza eficient resursele umane. Aceste instrumente se regăsesc în cadrul organizațiilor sub forma stimulentelelor.

Factorii motivaționali sau stimulentele sunt componente ale motivației care sunt externe indivizilor, deoarece fac parte din mediul de muncă creat de manager, în scopul orientării și încurajării angajaților spre o muncă performantă. În funcție de natura lor și de posibilitatea de a împlini anumite categorii de nevoi, pot fi ierarhizați în: - *stimulente economice* (salarii, diverse prime, participarea la profit, facilități pentru obținerea diverselor bunuri materiale, credite pentru locuințe, automobile etc.; cu ajutorul acestor stimulente de natură materială se realizează orientarea instrumentală către muncă și performanță; aceste stimulente pun individul în relații cu alte lucruri. - *factori motivaționali intrinseci* (se referă la satisfacțiile oferite de natura muncii: interesul față de postul ocupat, cariera, propria dezvoltare profesională; prin aceste stimulente de natură psiho-intelectuală se poate realiza o orientare personală a individului față de muncă; acești factorii motivaționali intrinseci pun în relație individul cu sine însuși); *factori motivaționali relaționali* (cuprind satisfacțiile legate de prietenie, munca în grup, dorința de afiliere și de statut social; fiind legate strict de efect, aceste stimulente pot crea o orientare relațională a individului față de muncă, punându-l în legătură cu alți oameni). (Constantin, Țigu, 1995:651)

Identificarea nevoilor individuale și cuplarea acestora cu categoriile de stimulente care pot oferi satisfacții angajaților este una dintre situațiile în care se evidențiază managementul ca artă. Motivația corect realizată dă naștere performanțelor dorite atât de individ, cât și de organizație, generând nu numai bunăstarea individului, ci și sentimentul de utilitate, valoare profesională, prestigiu etc.

2.1. Definirea conceptului de satisfacție

Conform dicționarului explicativ al limbii române, termenul "satisfacție" este definit a fi un "sentiment de mulțumire provocat de împlinirea unei dorințe; fapt care produce mulțumire; motiv care satisface." (Breban, 1998:389) În cazul angajatului, atunci când eficacitatea participării individului la activitățile grupului este redusă, iar satisfacția rezultată din aceasta nu există, apare starea de insatisfacție, care are efecte negative atât asupra indivizilor, cât și asupra organizației în ansamblu, producând fenomenul de frustrare. O mare parte din viața noastră este dedicată muncii și, din această cauză, satisfacția în muncă devine un aspect foarte important al activității profesionale, ea având consecințe importante, atât personale cât și asupra organizației în care se desfășoară munca.

Munca reprezintă o importantă sferă a realizării umane, cu ajutorul căreia omul își dezvoltă și confirmă atât capacitățile sale fizice și intelectuale (munca ca joc creativ al omului cu natura), cât și realizarea sa ca ființă socială (activitate orientată spre colectivitate). O largă literatură empirică a explorat munca în calitate de sursă de satisfacție/insatisfacție.

Există numeroase instrumente de măsurare a caracteristicilor intrinseci ale muncii semnificative pentru om: condiții fizice, grad de oboseală, pericolozitate, repetitivitate, varietate/monotonie, calificare cerută, inventivitate, solicitată, autonomie și responsabilitate prilejuită. Aceste instrumente de măsură pot fi bazate fie pe observația specialiștilor, fie pe estimarea, făcută de fiecare persoană, a caracteristicilor propriului post de muncă. Sunt explorate întrebări ca: este nevoia de muncă complexă, creativă, responsabilă, variată, o nevoie universală? Care sunt factorii care fac ca această nevoie să varieze? Care sunt efectele tipului de muncă asupra stării de sănătate fizică și mentală a omului, asupra gradului său de satisfacție/insatisfacție, a dezvoltării personalității, și a comportamentului în celelalte sfere de viață (familia, de exemplu)? În ce măsură munca este o sferă a dezvoltării personalității, dar și sursă de posibile manifestări patologice în această privință?

Pe piața resurselor umane au apărut diferite instrumente de „măsurare” a satisfacției angajaților la locul de muncă. Astfel, sunt considerați factori de motivare ai angajaților, gradul de autonomie față de job, puterea de a lua decizii, gradul de provocare pe care îl resimte persoana respectivă față de locul de muncă și organizație, colectivul, valorile și cultura companiei, respectul și aprecierea de care se bucură angajații în cadrul companiei, comunicarea, sprijinul și sentimentul de apartenență la o echipă. Nu în ultimul rând, în această categorie un factor important

îl constituie nivelul de stres pozitiv sau negativ din cadrul unei organizații, respectiv existența sau inexistența conflictelor în cadrul companiei.

Măsurarea statistică a satisfacției angajaților este un proces necesar, mai ales în companiile foarte mari, dar nu și suficient. Este numai un instrument, în cadrul unui proces inițiat pentru o bună comunicare între manageri și angajați, cu scopul ca aceștia din urmă să fie mulțumiți de compania în care lucrează și de activitatea lor. Acest proces poate avea succes pe termen lung doar dacă sunt îndeplinite două condiții: procesul să fie inițiat din dorința sinceră și cu determinarea conducătorilor de a le crea oamenilor cu care lucrează toate condițiile pentru a fi performanți, iar angajații să aibă responsabilitatea, dar și autoritatea de a influența, prin opiniile lor, statutul pe care îl au în companie. (Buchingam, Coffman, Curt, 2004: 22-25)

2. Studiul experimental

1. Obiective

Obiectivele cercetărilor vizând motivația și satisfacția angajaților în cadrul companiei sunt diverse, cercetarea de față propunându-și următoarele obiective privind problematica studiată:

- a) identificarea elementelor necesare creșterii gradului de satisfacție în rândul angajaților;
- b) identificarea elementelor motivatoare în rândul angajaților.

2. Ipoteze

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

- a) dacă există o relație de „cooperare” (din punct de vedere profesional) între companie și angajat, atunci se înregistrează o creștere a performanțelor;
- b) dacă este prezentă competiția între angajați, atunci se înregistrează un grad de performanță ridicat.

3. Eșantionul

În cercetarea de față, eșantionul cercetării este reprezentat de 53 subiecți, atât de sex feminin, cât și de sex masculin. Participarea acestor persoane s-a realizat benevol, neexistând niciun fel de motivare din partea cercetătorului.

4. Prezentarea probelor

Cercetarea de față a pornit de la faptul că la nivel organizațional, motivația este un element cheie. Astfel, s-au urmărit două variabile, respectiv satisfacția și motivația, încercând să se observe și relația dintre cele două. Metoda principală folosită în cadrul acestui studiu a fost chestionarul „Motivație profesională” pentru reliefarea diferențelor între departamente în ceea ce privește categoria de motivație care predomină pentru fiecare grup în parte.

În elaborarea chestionarului s-a utilizat procedeul structurat de prezentare a întrebărilor și s-a ținut cont de principiile generale ale întocmirii unui astfel de instrument de culegere a informațiilor. Chestionarul cuprinde douăzeci și trei de

itemi, nefiind incluse indicativele personale ale respondenților. Astfel, urmând firul logic, am început cu întrebări generale continuând cu întrebările particulare, specifice studiului de față. Scopul acestui chestionar este de a evalua sursele de motivare și satisfacție la locul de muncă, precum și nivelul motivației.

3. Analiza rezultatelor

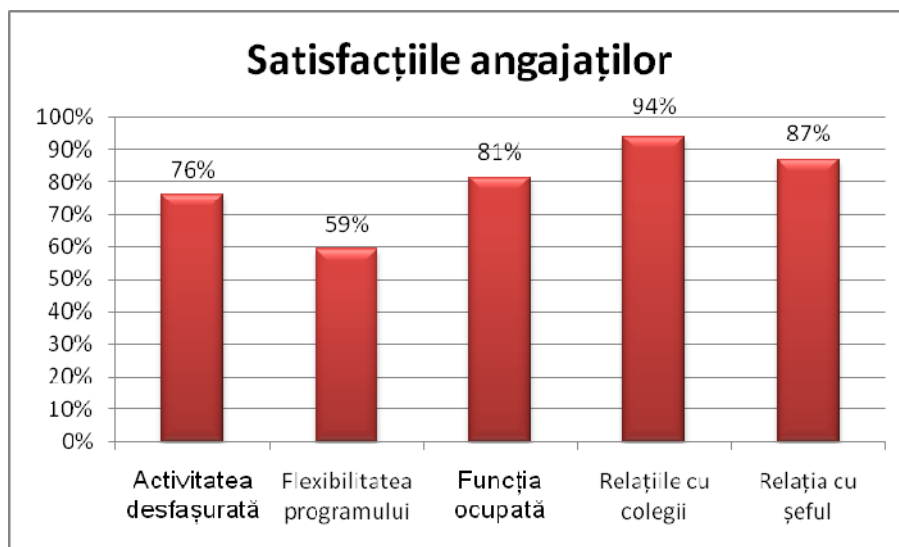
Interpretarea datelor chestionarului „Motivație profesională”

În urma interpretării răspunsurilor oferite de către participanții acestui studiu reiese faptul că 40% dintre angajați se simt ca făcând parte dintr-o echipă, spre deosebire de majoritatea, reprezentată de 60 de procente, care nu este pe deplin convinsă de acest lucru răspunzând cu „da și nu” la acesta întrebare. Foarte important de remarcat este că, în acest domeniu, în care informația circulă cu o viteză foarte mare, persoanele trebuie să fie continuu informate cu date referitoare la ultimele proceduri în vigoare, lucru vizibil în graficul prezentat mai jos, din care reiese că aproximativ 76% dintre subiecți se consultă cu colegii lor.

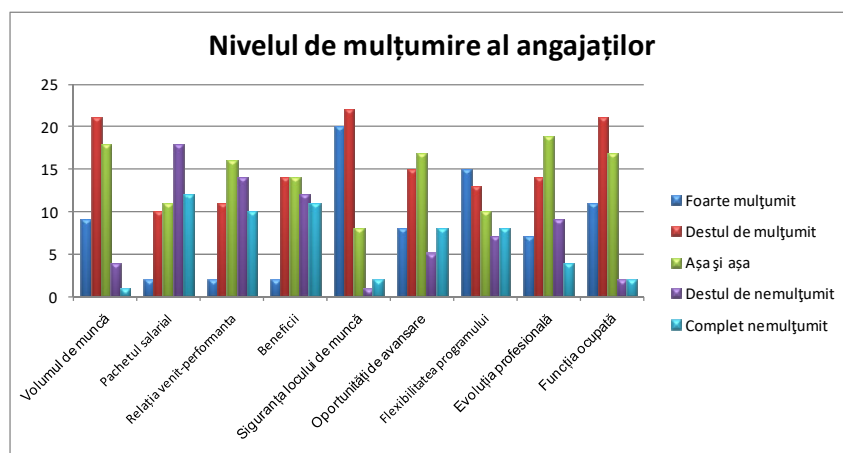
Relația fiecărui angajat cu superiorul direct, conform cercetării de față, este în procent de 50% foarte bună și bună în procent de 46%. În baza acestor considerente, subiecții susțin, în proporție de aproximativ 67%, că superiorul direct se implică activ în dezvoltarea carierei lor și în proporție de 82% că meritele lor sunt recunoscute de către superiorul direct.

Mergând mai departe la un factor motivațional principal, respectiv bonificația, rezultatele devin din ce în ce mai concludente. Astfel, la întrebarea referitoare la faptul că experiența și poziția ocupată reflectă pachetul salarial (salariu, bonuri și bonus), aproximativ 50% dintre subiecți au fost nemulțumiți de acest aspect.

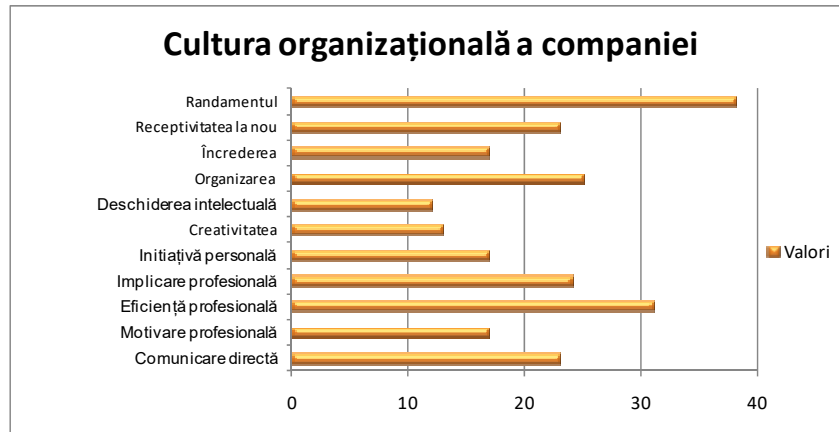
Din punct de vedere al satisfacțiilor angajaților, pe primul loc se situează relațiile cu colegii, aducând satisfacții angajaților în procent de 95%, pe locul doi se clasează relația cu șeful în procent de 87%, urmată de funcția ocupată în procent de 81%, de activitatea desfășurată în procent de 76% și de flexibilitatea programului în procent de 60%.



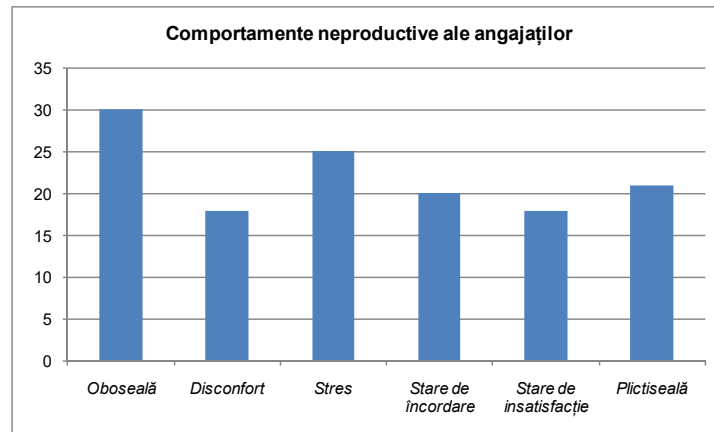
Referitor la nivelul de mulțumire al angajaților, din paleta largă de aspecte analizate, cele care conduc la un grad de mulțumire ridicat sunt reprezentate de siguranța locului de muncă, flexibilitatea programului, funcția ocupată și, nu în ultimul rând, de volumul de muncă. Aceste aspecte sunt evidențiate în graficul de mai jos, care atestă acest lucru. În ceea ce privește aspectele negative se poate preciza că sentimentele de nemulțumire ale respondenților sunt reprezentate de beneficii oferite de companie, oportunitățile de avansare și flexibilitatea programului.



Din punct de vedere al valorilor companiei, 38 dintre respondenți au clasat pe primul loc randamentul, care este urmat de eficiența profesională. Valori precum deschidere intelectuală, creativitatea, motivarea profesională sunt aspecte care trebuie să fie puse în valoare mai mult de către companie.



Deoarece munca angajaților este monotonă în cea mare parte a timpului aceștia ajung să se plictisească și să simtă anumite stări negative, fapt care dăunează performanței. Așa cum se observă în tabelul de mai jos prezența acestor stări în rândul angajaților este destul de mare, drept urmare numeroase acțiuni vor fi luate în acest sens, de către echipa de management.



Relațiile interdepartamentale sunt de asemenea un factor puternic motivațional pentru toți angajații. Acest lucru a fost validat și din răspunsurile întrebărilor deschise referitoare la îmbunătățirile care s-ar putea produce pentru a

crește satisfacția muncii. Pe lângă departamentele din organigrama au mai fost luate în considerare și departamente conexe ale companiei, cum sunt cel de IT, cel de Finante, cel de Resurse umane și nu în ultimul rând cel de Suport.

În urma centralizării datelor obținute, se va organiza o întrunire la nivel de management în cadrul căreia se vor dezbate rezultatelor concludente, astfel încât părerile și sugestiile angajaților să fie luate în considerare și, totodată, pentru a îmbunătăți comunicarea în interiorul companiei.

Această cercetare a dat startul și altor cercetări care se vor aplica de către companie și care vor avea ca obiect de interes atât angajații, cât și clienții companiei.

5. Concluzii

Analiza datelor anchetei prezentate permite formularea unor concluzii. Într-o manieră foarte sintetică, se poate concluziona faptul că elementul pecuniar reprezintă cel mai important element motivator, acest fapt reieșind chiar din declarațiile subiecților. De asemenea, s-a constatat existența unor elemente deficitare, în ceea ce privește satisfacția angajaților, reprezentate de flexibilitatea programului, relațiile interdepartamentale și, nu în ultimul rând, locația companiei.

Angajații susțin, într-un număr destul de mare, că părerile lor nu sunt luate în considerare și că managementul companiei ar trebui să prezinte un grad de interes mai mare în ceea ce privesc nevoile angajaților. Obiecte precum calculatoare mai performante, scaune mai confortabile și pachete de beneficii substanțiale sunt o parte dintre atributele care au făcut parte din categoria nemulțumirilor prezentate de angajați. Deasemenea, cei mai mulți dintre participanții studiului susțin că monotonia muncii pe care o desfășoară conduce către instalarea unor stări de plictiseală.

Referitor la relațiile colegiale și comunicarea dintre angajați, în cadrul departamentelor, s-au înregistrat cote maxime de satisfacție. Atât stabilitatea locului de muncă, precum și volumul aferent activității fiecărui angajat s-au demonstrat a fi factori motivatori primordiali pentru angajați.

Din punct de vedere al performanței muncii, randamentul este sporit atâta timp cât comunicarea va fi una directă, lucru dovenit prin ponderea mare pe care o are comunicarea în cadrul valorilor companiei.

Bibliografie

- Blythe, J., 1998, *Comportamentul consumatorului*, Ed. Teora, București;
Breban, V., 1998, *Dicționar al limbii române contemporan*, Ed. Univers, București;
Buchingam, M., Coffman, Curt, Traducere Șlapa, F., Ica, G., 2004, *Manager Contra Curentului*, Ed. Alfa, București;
Constantin, A. , Țigu, C., 2002, *Managementul Resurselor Umane*, Ed. Polirom, Iași;
Constantinescu, M., 2004, *Competența socială și competența profesională*, Ed. Economică, București;

- Craiovan, M.P., 2008, *Psihologia muncii și a resurselor umane*, Ed. Renaissance, București;
- Golu, M., 2005, *Bazele psihologiei generale*, Ed. Universitară, București;
- Johns, G., 1998, *Comportament organizațional*, Ed. Economică, București;
- Manolescu, A., 2001, *Managementul Resurselor Umane*, Ed. Economică, Ediția a III-a, București;
- Prodan, A., Rotaru, A., 2005, *Managementul Resurselor Umane*, Iași;
- Tabachiu, A., 2003, *Psihologie ocupațională*, Ed. Universității Titu Maiorescu, București;
- www.fwd.aiasec.ro - site consultat la data de 22.08.2010;
- www.conectys.com - site consultat la data de 22.08.2010.

STUDIU PRIVIND PERSPECTIVELE BIG DATA ȘI BIG DATA *ANALYTICS*

TITI PARASCHIV, VIOREL IULIAN TĂNASE,
ANA MARIA COSTIN

Study on Big Data and Big Data Analytics Perspectives. Researchers now realize the importance of using historical data to support strategy decisions. It has been shown through case studies that "usually more data beat good algorithms". With this statement, the researchers realized that they can choose to invest more in processing larger data sets than investing in expensive algorithms. The large amount of data is better used due to possible correlations on a larger amount, correlations that can never be found if the data is analyzed on separate or small sets. A larger amount of data provides a better solution, but working with them is a challenge due to processing limitations.

Keywords: Big Data, Big Data Analytics, machine learning, Python, database, internet, Hadoop project.

1. Introducere

Astăzi, Internetul reprezintă un spațiu virtual unde se adaugă zilnic cantități mari de informații. Infografia IBM Big Data Flood arată că în universul digital există astăzi 2,7 Zettabytes de date. De asemenea, conform acestui studiu, există 100 de Terabyti actualizați zilnic prin activități pe rețelele de socializare ceea ce duce la o estimare a 35 Zettabytes de date generate anual până în 2020. Doar pentru a avea o idee despre cantitatea de date generate, un zettabyte (ZB) este de 10^{21} octeți, ceea ce înseamnă 10^{12} GB.

Astăzi trăim într-o societate informațională și ne îndreptăm spre o societate bazată pe cunoaștere, odată cu cea de-a patra revoluție industrială care s-a impus începând cu 2016. Pentru a extrage cunoștințe mai bune, avem nevoie de o cantitate mai mare de date. Societatea informației este o societate în care informația joacă un rol major în activitatea economică, culturală și politică. În societatea cunoașterii avantajul competitiv este obținut prin înțelegerea informațiilor și precizarea evoluției faptelor, pe baza datelor. La fel se întâmplă și cu Big Data. Fiecare organizație trebuie să colecteze un set mare de date pentru a-și susține decizia și extrage corelații prin analiza datelor ca bază pentru decizii. Vom defini conceptul Big Data, importanța acestuia și perspective diferite asupra utilizării acestuia. În plus, vom sublinia importanța analizei Big Data și vom arăta cum analiza Big Data va îmbunătăți deciziile în viitor.

2. Caracteristicile Big Data

Termenul „Big Data” a fost introdus pentru prima dată de către Roger Magoulas de la mass-media O'Reilly, în 2005, pentru a defini o cantitate mare de date pe care tehnicile tradiționale de gestionare a datelor nu le pot gestiona și prelucra din cauza complexității și dimensiunii acestor date. Un studiu privind evoluția Big Data ca cercetare și subiect științific arată că termenul „Big Data” a fost prezent în cercetare, începând cu anii 1970, dar a fost subiect în publicațiile științifice din 2008.[2] În prezent, conceptul Big Data este tratat din mai multe perspective care acoperă implicațiile sale în multe domenii.

Conform MiKE 2.0, standardul open source pentru managementul informațiilor Big Data este definit prin dimensiunea sa, cuprinzând o colecție mare, complexă și independentă de seturi de date, fiecare cu potențial de interacțiune. În plus, un aspect important al Big Data este faptul că nu poate fi tratat cu tehnici standard de gestionare a datelor, datorită inconsistenței și imprevizibilității combinațiilor posibile.

În viziunea IBM, Big Data are patru caracteristici: 1. Volum: se referă la cantitatea de date culese de o companie. Aceste date trebuie utilizate în continuare pentru a obține cunoștințe importante; 2. Viteză: se referă la perioada în care Big Data poate fi procesată. Unele activități sunt foarte importante și au nevoie de răspunsuri imediate, de aceea procesarea rapidă maximizează eficiența; 3. Varietate: se referă la tipul de date pe care Big Data le poate cuprinde. Aceste date pot fi structurate sau nestructurate; 4. Veridicitate: se referă la gradul în care un lider are încredere în informațiile utilizate pentru a lua o decizie. Așadar, obținerea corelațiilor corecte în Big Data este foarte importantă pentru faceri sau cercetare.

În plus, în IT-ul *Gartner Glossary Big Data* sunt definite drept active de informații de volum, viteză și varietate ridicate, care necesită forme inovatoare de procesare a informațiilor, eficiente din punct de vedere al costurilor, pentru o bună predictibilitate necesară în luarea deciziilor.

Potrivit președintelui Ed Dumbill în cadrul Conferinței Strata O'Reilly, Big Data poate fi descrisă drept date care depășesc capacitatea de procesare a sistemelor convenționale de baze de date. Datele sunt prea mari, se mișcă prea repede sau nu se încadrează în structurile arhitecturilor de baze de date. Pentru a obține valoare din aceste date, trebuie să alegeți o modalitate alternativă de procesare a acestora.

Într-o definiție mai simplă, considerăm că Big Data este o expresie care cuprinde diferite seturi de date foarte mari, extrem de complexe, nestructurate, organizate, stocate și procesate folosind metode și tehnici specifice utilizate pentru procesele de afaceri. Există o mulțime de definiții cu privire la Big Data care circulă în lume, dar considerăm că cea mai importantă este cea pe care fiecare lider le oferă datelor companiei sale. Modul în care este definit Big Data are implicații în strategia unei afaceri.

3. Importanța Big Data

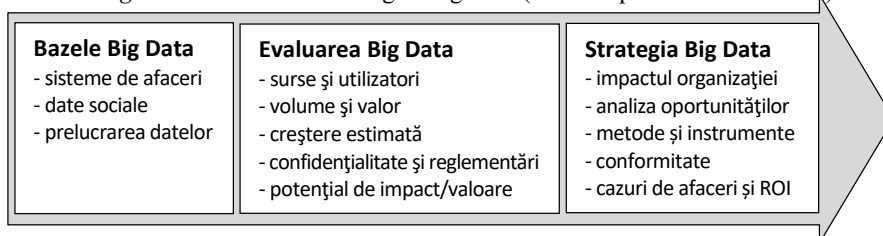
Principala importanță a Big Data constă în potențialul de a îmbunătăți eficiența în contextul utilizării unui volum mare de date, de tipuri diferite. Dacă Big Data este

definit în mod corespunzător și utilizat în consecință, organizațiile pot avea o viziune mai bună asupra activității lor, conducând astfel la eficiență în diferite domenii precum vânzările, fabricație, marketing, cercetare tehnică, studii de piață. Big Data poate fi utilizat eficient în următoarele domenii: - tehnologia informației, pentru a îmbunătăți securitatea și rezolvarea problemelor, analizând modelele din jurnalele existente; - în serviciul clienților prin utilizarea informațiilor de la centrele de apeluri pentru a obține modelul de client și, astfel, a spori satisfacția clienților prin personalizarea serviciilor; - îmbunătățirea serviciilor și produselor prin utilizarea conținutului de social media. Cunoșcând preferințele clienților potențiali, compania își poate modifica produsul pentru a se adresa unei zone mai mari de oameni; - detectarea fraudei în tranzacțiile online pentru orice industrie; - evaluarea riscurilor prin analiza informațiilor din tranzacțiile de pe piața financiară. În acest studiu voi analiza potențialul Big Data și puterea care poate fi activată prin analiza Big Data. Pentru a determina cea mai bună strategie pentru o companie, este esențial ca datele pe care contați să fie analizate în mod corespunzător. De asemenea, intervalul de timp al acestei analize este important, deoarece unele dintre ele trebuie efectuate frecvent pentru a determina orice schimbare în mediul de afaceri.

Un alt aspect este reprezentat de noile tehnologii care sunt dezvoltate în fiecare zi. Având în vedere faptul că Big Data este nouă pentru organizații, este necesar ca aceste organizații să învețe cum să utilizeze noile tehnologii, imediat ce sunt pe piață. Acesta este un aspect important care va aduce un avantaj competitiv unei afaceri.

Nevoia de specialiști este o provocare pentru Big Data. Conform studiului lui McKinsey, Big Data reprezintă următoarea frontieră pentru inovare, este nevoie de până la 190.000 de lucrători cu experiență analitică și 1,5 milioane de manageri de alfabetizare a datelor numai în Statele Unite. Aceste statistici sunt o dovadă că pentru o companie să ia inițiativa Big Data trebuie să angajeze experți sau să instruiască angajați existenți pe noul domeniu. Confidențialitatea și securitatea sunt, de asemenea, provocări importante pentru Big Data. Deoarece Big Data constă într-o cantitate mare de date complexe, este foarte dificil pentru o companie să sorteze aceste date pe niveluri de confidențialitate și să aplice securitatea respectivă. În plus, multe companii din zilele noastre fac afaceri între țări și continente, iar diferențele în legile privind confidențialitatea sunt considerabile și trebuie luate în considerare la începerea inițiativei Big Data. Pentru ca o organizație să obțină un avantaj competitiv în urma utilizării Big Data, trebuie să aibă grijă de toți factorii atunci când se implementează. O opțiune de dezvoltare a unei strategii Big Data este prezentată mai jos. În plus, pentru a aduce capabilități complete Big Data, fiecare companie trebuie să ia în considerare propriile caracteristici ale afacerii.

Figura 1: Dezvoltarea strategiei Big Data (Sursa <http://www.navint.com>)



4 Analiza Big Data

Lumea de astăzi este construită pe temelia datelor. Viețile de astăzi sunt afectate de capacitatea companiilor de a dispune, interoga și gestiona date. Dezvoltarea infrastructurii tehnologice este adaptată pentru a ajuta la generarea de date, astfel încât toate serviciile oferite să poată fi îmbunătățite pe măsură ce sunt utilizate. Ca exemplu, internetul a devenit astăzi o platformă uriașă de colectare de informații datorită rețelelor de socializare și serviciilor online. În orice minut sunt adăugate date. Explozia de date nu mai poate fi măsurată în gigabyte, deoarece datele sunt mai mari, sunt utilizate etabytes, exabytes, zettabytes și yottabytes.

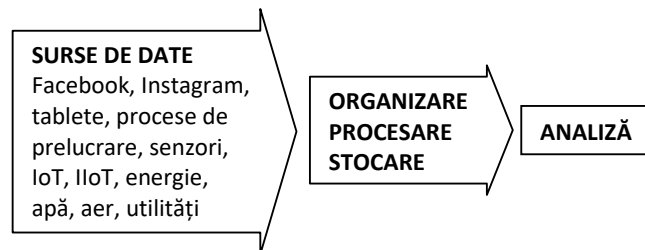
Pentru a gestiona volumul uriaș de date nestructurate stocate, au apărut fenomenele „Big Data”. Este important să se considere că în sectorul comercial Big-Data a fost adoptat mai rapid în industriile bazate pe date, precum serviciile financiare și telecomunicațiile, despre care se poate afirma că au cunoscut o creștere mai rapidă a volumului de date în comparație cu alte sectoare de piață. La început, Big Data a fost văzută ca o modalitate de a reuși să reducă din costurile de gestionare a datelor. Acum, companiile se concentrează asupra potențialului de creare de plusvaloare. Pentru a beneficia de informații suplimentare, este necesară evaluarea capacităților de analiză și procesare ale Big Data.

Pentru a transforma datele mari într-un avantaj pentru cercetare și afaceri, companiile examinează modul în care gestionează datele din centrul de date. Datele sunt preluate dintr-o multitudine de surse, atât din interior, cât și din afara organizației. Poate include conținut din videoclipuri, date sociale, documente și date generate de mașini, dintr-o varietate de aplicații și platforme. Întreprinderile au nevoie de un sistem optimizat pentru achiziționarea, organizarea și încărcarea acestor date nestructurate în bazele lor de date, pentru a putea fi redată și analizată în mod eficient. Analiza datelor trebuie să fie profundă, rapidă și în conformitate cu obiectivele companiei.

Scalabilitatea soluțiilor de date mari din centrele de date este o caracteristică esențială. Datele sunt vaste astăzi și vor crește doar mai mult. Dacă un centru de date nu poate face față decât nivelurilor de date preconizate pe termen scurt sau mediu, companiile vor alocă resurse pentru actualizări și modernizări ale sistemului. Prin urmare, planificarea anterioară și scalabilitatea sunt importante.

Pentru a lua fiecare decizie după dorință, este necesar să aducem rezultatele descoperirii cunoștințelor în activitatea de bază și, în același timp, să urmărim orice impact în diferitele tablouri de bord, rapoarte și analize de excepție monitorizate. Noile cunoștințe descoperite prin analiză pot avea, de asemenea, o influență asupra strategiei de afaceri, strategiei CRM și strategiei financiare.

Figura 2: Big Data Management



Până la jumătatea anului 2009, peisajul de gestionare a datelor era simplu: sistemele de procesare online a tranzacțiilor (OLTP) (în special bazele de date) au susținut procesele de afaceri ale întreprinderii; Stocurile de date operaționale (ODS) au acumulat tranzacțiile de afaceri pentru a sprijini raportarea operațională, iar depozitele de date despre întreprinderi (EDW) au acumulat și transformat tranzacțiile de afaceri pentru a sprijini decizia operațională și strategică.

Managementul Big Data se bazează pe captarea și organizarea datelor relevante. Analiza datelor presupune să înțeleagă ce s-a întâmplat, de ce și să prezicem ce se va întâmpla. O analiză mai profundă înseamnă noi metode analitice pentru perspective mai aprofundate. Analizele de date mari și proiectul open source Apache Hadoop apar rapid ca soluție preferată pentru tendințele de business și tehnologie care perturbă tradiționalul management al datelor și procesarea datelor. Întreprinderile pot obține un avantaj competitiv prin faptul că sunt adoptatori timpurii ai analizelor de date mari. Chiar dacă analiza datelor mari poate fi dificilă din punct de vedere tehnic, întreprinderile nu ar trebui să întârzie implementarea. Pe măsură ce proiectele Hadoop se maturizează și suportul instrumentelor de informații de afaceri (BI) se îmbunătățește, complexitatea de implementare a analizelor de date mari se va reduce, dar avantajul competitiv al adoptatorilor timpurii va scădea. Riscul de implementare a tehnologiei poate fi redus prin adaptarea principiilor și modelelor arhitecturale existente la noile tehnologii și schimbarea cerințelor, mai degrabă decât prin respingerea acestora. [10]

Analiza de date mari poate fi diferențiată de arhitecturile tradiționale de prelucrare a datelor de-a lungul unui număr de dimensiuni: - Viteza de luare a deciziilor fiind foarte importantă pentru factorii de decizie; - Complexitatea procesării, deoarece ușurează procesul de luare a deciziilor; - Volumele de date tranzacționale care sunt foarte mari; - Datele pot fi structurate și nestructurate; - Flexibilitatea procesării / analizei constând în cantitatea de analiză care poate fi efectuată pe aceasta; - Concurență.

Inițiativa de analiză a datelor de mari dimensiuni ar trebui să fie un proiect comun care implică atât IT, cât și business. IT ar trebui să fie responsabil pentru implementarea instrumentelor de analiză a datelor de mari dimensiuni și pentru implementarea unor practici solide de gestionare a datelor. Ambele grupuri ar trebui să înțeleagă că succesul va fi măsurat prin valoarea adăugată prin îmbunătățirile de afaceri care sunt aduse de inițiativă.

Managementul datelor și analiza Big Data, Oracle oferă sisteme proiectate ca soluții de date mari, precum Oracle Big Data Appliance, Oracle Exadata și Oracle Exalytics. Soluțiile Big Data combină cele mai bune instrumente pentru fiecare parte a problemei. Instrumentele tradiționale de business intelligence se bazează pe baze de date relaționale pentru stocarea și execuția de interogare și nu au vizat Hadoop. Oracle BI combinat cu Oracle Big Data Connectors. Arhitectura presupune încărcarea elementelor cheie de informații din surse Big Data în SGBD. Conectoarele Oracle Big Data, ETL și Hadoop sunt conștiente de ETL, cum ar fi ODI, care oferă capacitățile necesare de integrare a datelor. Avantajele cheie sunt

că investițiile și abilitățile de business intelligence sunt puse la punct, există idei de la Big Data consumabile pentru utilizatorii de afaceri, există date Big combinate cu date de aplicație și OLTP. În figura 3 prezentăm comparativ modelele tradiționale și cele Big Data.

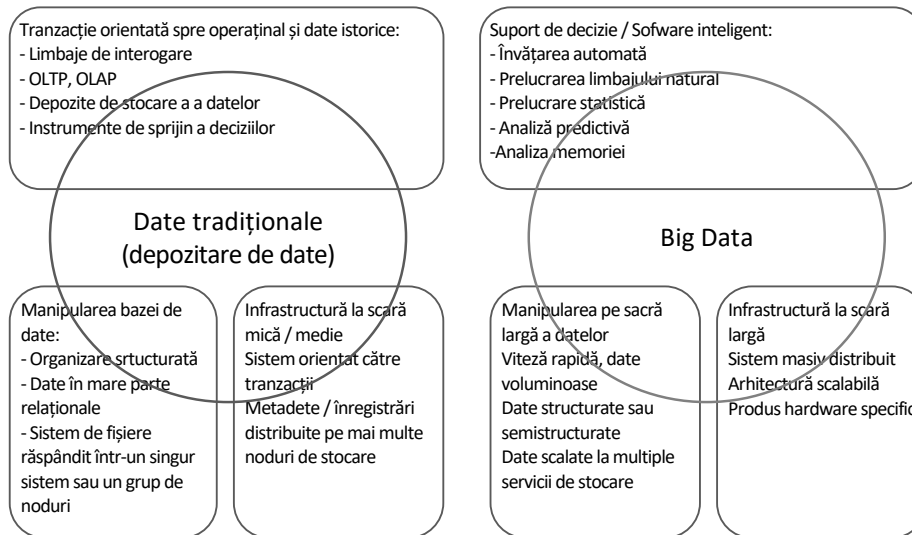


Figura 3: Modelele Big Data Vs Date tradiționale (Data Warehousing)

Big Data oferă multe oportunități pentru informații detaliate prin extragerea datelor. Descoperă relațiile dintre sentimentele sociale și datele despre vânzări. Previzionați problemele produsului pe baza datelor senzorilor de diagnosticare generate de produsele din domeniu. De fapt, problemele semnal-zgomot semnifică adesea analitice profunde pentru o perspectivă minieră ascunsă în zgomot, fiind esențiale, deoarece multe forme de Big Data nu sunt pur și simplu consumabile în forma brută „Big Data” este un Management Data

Oportunitatea de piață și Analytics determinată de noile cerințe ale pieței. Analiza în baza de date – Data Mining, sunt folosiți conectori Big Data pentru a combina date Hadoop și DBMS pentru analize profunde. De asemenea, este necesară reutilizarea abilităților SQL pentru aplicarea tehnicilor de exploatare a datelor mai aprofundate sau reutilizarea abilităților pentru analiza statistică. Totul se referă la Big Data în loc de date la scară RAM. Așa se face învățarea predictivă a relațiilor dintre conceptele de cunoaștere și evenimentele de afaceri.

Big Data prezintă o oportunitate semnificativă de a crea o nouă valoare din datele gigantice. Este important să se stabilească procedurile de guvernare adecvate pentru a gestiona dezvoltarea și implementările pe toată durata de viață a tehnologiei și a datelor. Nerespectarea implicațiilor pe termen lung ale dezvoltării va duce la probleme de productivitate și escaladarea costurilor

În această privință, costul stocării fizice a unor cantități mari de date este redus dramatic prin simplitatea prin care datele pot fi încărcate într-un cluster Big-Data, deoarece nu mai este necesar un strat ETL complex văzut în niciun Data Warehouse mai tradițional. Clusterul în sine este, de asemenea, construit în mod obișnuit folosind hardware-ul de mărfuri low cost, iar analiștii sunt liberi să scrie cod în aproape orice limbă contemporană prin intermediul API-ului de streaming disponibil în Hadoop.

Logica de afaceri folosită într-un flux ETL pentru a simboliza un flux de date și pentru a aplica standardele de calitate a datelor trebuie să fie codată (de obicei folosind Java) în cadrul fiecărui program Map-Reduce care prelucrează datele și orice modificări în sintaxa sursă sau semantică. Deși nodurile de stocare dintr-un cluster Hadoop pot fi construite folosind servere x86 cu mărfuri cu costuri reduse, nodurile master (Nume Nume, Nod secundar Nume și Job Tracker) care necesită niveluri mai ridicate de reziliență pentru a fi încorporate în servere, dacă se evită dezastrul. Operațiunile Map-Reduce, de asemenea, generează o mulțime de chat-uri de rețea, astfel încât o rețea privată rapidă este recomandată. Aceste cerințe se combină pentru a adăuga un cost semnificativ la un grup de producție utilizat într-un cadru comercial.

Capabilitățile de compresie din Hadoop sunt limitate datorită structurii blocului HDFS și necesită o înțelegere a tehnologiei de date și compresie pentru a implementa adăugarea la complexitatea implementării cu impact limitat asupra volumelor de stocare.

Alte aspecte care trebuie luate în considerare includ costul adevărat al dreptului de proprietate al clusterilor de preproducție și producție, cum ar fi construirea și întreținerea designului clusterilor înșiși, trecerea la producția codului Map-Reduce la clusterul de producție în conformitate cu procedurile operaționale standard și dezvoltarea acestor proceduri.

Oricare ar fi costul adevărat al Big-Data în comparație cu o abordare relațională de stocare a datelor, este important ca dezvoltarea strategiei Big-Data să fie făcută în mod conștient, înțelegând adevărata natură a costurilor și complexității infrastructurii, practicilor și procedurilor puse în aplicare. la loc.

5. Software de analiză a Big Data

În prezent, tendința este ca întreprinderile să își reevalueze abordarea privind stocarea, gestionarea și analiza datelor, deoarece volumul și complexitatea datelor crește atât de rapid, iar contabilitatea datelor nestructurate constituie 90% din datele de astăzi.

În fiecare zi, sunt create 2,5 octeți de cvintilete de date - atât de mult încât 90% din datele de astăzi au fost create doar în ultimii doi ani. Aceste date provin din diverse surse, cum ar fi: senzori folosiți pentru a colecta informații despre climă, postări pe site-urile de socializare, imagini și videoclipuri digitale, înregistrări de tranzacții de achiziție și semnale GPS ale telefonului mobil, jurnalele web și software, camere de luat vederi, dispozitive mobile de detectare a

informațiilor, tehnologii senzoriale aeriene și genomică. Aceste date sunt denumite date mari. Sistemele moștenite vor rămâne necesare pentru sarcini de muncă specifice de mare valoare, cu volum redus și vor complimenta utilizarea Hadoop - optimizând structura de gestionare a datelor din organizație, introducând volumele de lucru Big Data în sistemele potrivite.

Așa cum a fost menționat în Introducere Big Data are patru dimensiuni: volum, viteză, varietate și veridicitate:

- Volum: Întreprinderile sunt neplăcute cu date în creștere de tot felul, amasând cu ușurință terabyte - chiar și petabytes - de informații (de exemplu, transformă 12 terabyte de Tweet-uri create în fiecare zi în analiză îmbunătățită a sentimentului produsului; consum);

- Viteză: pentru procesele sensibile la timp, precum înlăturarea fraudei, fluxurile de date mari trebuie analizate și utilizate pe măsură ce se orientează către organizații pentru a maximiza valoarea informațiilor (de exemplu, cercetarea a 5 milioane de evenimente comerciale create în fiecare zi pentru a identifica o fraudă potențială ; analizați 500 de milioane de înregistrări zilnice de detalii ale apelurilor în timp real pentru a prezice rapid creșterea clienților).

-Varietate: Date mari constă în orice tip de date - date structurate și nestructurate, cum ar fi text, date senzor, audio, video, fluxuri de clicuri, fișiere jurnal și multe altele. Analiza tipurilor de date combinate aduce un aspect nou pentru probleme, situații etc. (de exemplu, monitorizați 100 de fluxuri video în direct de la camerele de supraveghere până la obiectivele de interes; exploatați creșterea datelor cu 80% din imagini, video și documente pentru a îmbunătăți satisfacția clienților);

Veracitate: Deoarece unul dintre cei trei lideri de afaceri nu au încredere în informațiile pe care le folosesc pentru a lua decizii, stabilirea încrederii în datele mari prezintă o provocare uriașă pe măsură ce varietatea și numărul de surse crește.

Datele mari reprezintă mai mult decât o simplă problemă de mărime; este o oportunitate de a găsi informații cu privire la tipurile de date și conținut noi și emergente, de a face întreprinderile mai agile și de a răspunde la întrebări care au fost considerate în prealabil. Întreprinderile care își construiesc soluția Big Data își pot permite să stocheze literalmente toate datele din organizația lor și să le păstreze toate online pentru interogare interactivă în timp real, informații de afaceri, analiză și vizualizare.

6. Concluzii

Această lucrare evidențiază modul în care accentul emergent pe Big Data semnalează apariția unei abordări centrate pe date a cercetării, în care eforturile de mobilizare, integrare, diseminare și vizualizare a datelor sunt privite ca fiind contribuții centrale la descoperire. Centrarea pe date evidențiază provocările implicate în colectarea, clasificarea și interpretarea lor, precum și conceptele, tehnologiile și instituțiile care realizează aceste procese. Instrumente precum dispozitivele de măsurare cu randament ridicat, conectate la IoT și aplicații pentru

sistemele mobile de comunicații generează, rapid, volume mari de date în format digital. În principiu, aceste date sunt disponibile imediat pentru diseminare prin intermediul platformelor internetului, care le pot face accesibile oricui are o conexiune de bandă largă, în câteva secunde. În realitate, accesul la date are implicații conceptuale, tehnice, juridice și etice. Instrumentele matematice și de calcul, dezvoltate pentru a analiza datele mari, sunt adesea opace în funcționarea și presupunerile lor, ducând la rezultate a căror semnificație științifică și credibilitate pot fi dificil de evaluat.

Îngrijorările privind Big Data țin de măsura în care aceasta se abate de la înțelegerea rațională bazată pe individ ca agenție (acțiune) și abilitățile cognitive (pe care se bazează filosofia contemporană a științei). Puterea oricărui set de date de a oferi cunoștințe constă în măsura în care acesta poate fi corelat cu alte seturi de date: aceasta conferă o valoare epistemică ridicată obiectelor digitale. Canalele de producție și diseminare a datelor, cum ar fi social media, baze de date guvernamentale și depozite de cercetare, funcționează într-o rețea globalizată, interconectată și distribuită, a cărei funcționare solicită o mare varietate de competențe și expertiză. Natura distribuită a procesului decizional, implicat în dezvoltarea de infrastructuri de date și analiză a Big Data, face imposibil ca o persoană să poată supraveghea calitatea, semnificația științifică și potențialul impact social al cunoștințelor produse.

Prin urmare, opinia autorilor este că, analiza datelor mari constituie instanța finală a unui sistem cognitiv distribuit care presupune îmbinarea metodelor științelor clasice cu cele ale științei datelor. Multe persoane, grupuri și instituții împart responsabilitatea interpretării conceptuale și rezultatelor sociale ale utilizării datelor. O provocare cheie pentru guvernanta Big Data este găsirea mecanismelor de repartizare a responsabilităților în cadrul acestei rețele complexe, astfel încât deciziile eronate și nejustificate - precum și acțiunile frauduloase, neetice, abuzive, discriminatorii sau greșite - să poată fi identificate, corectate și sancționate corespunzător. Prelucrarea și utilizarea datelor îi poate încuraja pe filosofi să evite abordările anistorice, necontextualizate în studiul probelor și, în schimb, să considere metodele, abilitățile, tehnologiile și practicile implicate în manipularea datelor mari, ca fiind cruciale pentru înțelegere și realizarea de cunoștințe empirice.

Anul 2016 este anul în care companiile încep să se orienteze spre utilizarea Big Data, întemeind o nouă știință numită știința datelor. Este anul în care s-a declanșat, în mod oficial, ce-a de-a patra revoluție industrială caracterizată prin transformarea digitală a societății. Acesta este motivul pentru care această lucrare prezintă conceptul Big Data și tehnologiile asociate pentru a înțelege mai bine beneficiile acestor noțiuni, concepte, tehnologii și metode care vor transforma cercetarea, societatea, economia și chiar ființa umană.

Bibliografie

- G. Noseworthy, Infographic: Managing the Big Flood of Big Data in Digital Marketing, 2012 <http://analyzingmedia.com/2012/infographic-hic-big-flood-of-big-data-in-digital-marketing>;
- H. Moed, The Evolution of Big Data as a Research and Scientific Topic: Overview of the Literature, 2012, ResearchTrends, <http://www.researchtrends.com>;
- MIKE 2.0, Big Data Definition, [http://mike2.openmethodology.org/wiki/Big Data Definition](http://mike2.openmethodology.org/wiki/Big_Data_Definition);
- P. Zikopoulos, T. Deutsch, D. Deroos, Harness the Power of Big Data, 2012, <http://www.ibmbigdatahub.com/blog/harness-power-big-data-book-excerpt>;
- Gartner, Big Data Definition, <http://www.gartner.com/it-glossary/big-data>;
- E. Dumhill, "What is big data?", 2012, <http://strata.oreilly.com/2012/01/what-is-big-data.html>;
- A Navint Partners White Paper, "Why is BIG Data Important?" May 2012, <http://www.navint.com/images/Big.Data.pdf>;
- Greenplum. A unified engine for RDBMS and Map Reduce, 2009. <http://www.greenplum.com/resources/mapreduce>;
- For Big Data Analytics There's No Such Thing as Too Big The Compelling Economics and Technology of Big Data Computing, White Paper, March 2012, By: 4syth.com, Emerging big data thought leaders;
- Big data: The next frontier for innovation, competition, and productivity. James Manyika, Michael Chui, Brad Brown, Jacques Bughin, Richard Dobbs, Charles Roxburgh, and Angela Hung Byers. McKinsey Global Institute. May 2011;
- Oracle Information Architecture: An Architect's Guide to Big Data, An Oracle White Paper in Enterprise Architecture August 2012; <http://bigdataarchitecture.com>;
- <http://www.oracle.com/us/corporate/presentations/1453796>;
- <http://www.informationweek.com/software/business-intelligence/sas-gets-hip-to-hadoop-for-big-data/240009035?pgno=2>;
- http://en.wikipedia.org/wiki/Apache_Hadoop.

IMPORTANȚA JOCURILOR DE CREAȚIE ÎN DEZVOLTAREA PSIHICĂ A PREȘCOLARULUI ȘI A ȘCOLARULUI MIC

GABRIELA FLORENȚA POPESCU

The Importance of Creative Games in the Psychic Development of Preschoolers and Little Schoolchildren. Creativity – a complex dimension of personality – has a special importance to individual development. It is possible to educate it through the intervention of several factors, including social factors, a category that includes socio-economic and educational influences. In this article we focused on educational influences, mainly on creative games and how they contribute to the transition from potential to manifest creativity. As is the case with other educational games, creative games necessitate the observance of certain methodological requirements. The effects these games have on the mental development of the young schoolchild and preschooler are manifested on different levels: cognitive, emotional, relational, and social. Given the multitude of effects, pedagogy and psychology experts speak of the need of association between creativity and education for change.

Keywords: creative games, creative potential, educational conditions, flexibility, fluidity, originality, sensitivity to problems, education for change

1. Importanța factorilor sociali în dezvoltarea potențialului creator al preșcolarilor și școlărilor mici

Potențialul creator al fiecărui copil este influențat de un ansamblu de factori, de natură biologică, psihologică sau socială. Factorii sociali au un loc aparte în ansamblul factorilor care contribuie la transformarea creativității din potențial în comportament, proces sau produs manifest. În această categorie putem include doi factori, cu importanță deosebită amintiți în literatura de specialitate, și anume, condițiile socio-economice și culturale și condițiile educative (A. Munteanu, 1994)

Când vorbim de *condițiile socio-economice și culturale* ne referim la influența exercitată asupra copilului de epoca, clasa, familia, grupurile cu care vine în contact și din care face parte. Mai concret, ne putem raporta la ansamblul particularităților ambientale, materiale și psihosociale, ce pot influența dezvoltarea potențialului creator individual. În studiile orientate asupra psihologiei personalității, s-a constatat că factorul dotării ereditare nu este unul care poate diferenția distribuția persoanelor cu nivel superior al creativității, din perspectiva potențialului, diferențele fiind observate la nivelul condițiilor socio-educative, prin intermediul cărora poate fi valorificat potențialul.

Aceeași direcție de analiză, a relației dintre societate și individ, este urmată și de J. Piaget, care sublinia că dezvoltarea intelectuală este condiționată de interacțiunile colective care, la rândul lor, sunt influențate de societatea în ansamblu (J. Piaget, 1965).

Un copil poate fi influențat în sens pozitiv, în direcția dezvoltării potențialului creator, atunci când la nivel socio-economic și cultural se asigură condiții din următoarele categorii (A. Munteanu, 1994): condiții socio-economice medii; un grad ridicat de aspirație și de cultură al grupului din care face parte, membrii grupului având efect modelator; existența unor relații de tip democratic, deschise, flexibile; prezența libertății și securității psihologice.

În privința *condițiilor educative*, studiile de specialitate iau în considerare influențele exercitate de familie și grădiniță/școală, în direcția stimulării potențialului creator.

Familia își poate lăsa amprenta asupra potențialului creator atunci când sunt vizate următoarele direcții: formarea unor dimensiuni de personalitate, asigurarea unui fond cultural adecvat, încurajarea unor aptitudini și atitudini care țin de formarea și afirmarea creativității.

Subliniind importanța unor evenimente biografice pentru dezvoltarea potențialului creator, la copii, G. Davis a constatat că existența unui tovarăș de joacă imaginar în copilărie sau interpretarea unor roluri în piese de teatru, pot avea valoare predictivă (G. Davis, 1971). Astfel, este subliniată relația existentă între creativitate și acești predictorii, pe care îi putem considera ca fiind asociați cu jocurile de creație.

În viziunea Ancăi Munteanu, un climat creativ poate fi asigurat de familie dacă va respecta următoarele principii (A. Munteanu, 1994): condiții socio-economice de nivel mediu; nivel cel puțin mediu al fondului cultural al membrilor familiei; integrarea copilului într-o instituție preșcolară, care să asigure completarea fondului educațional oferit de familie; relațiile din familie să fie de tip democratic, generatoare a unei atmosfere de calm, toleranță; stimularea de timpuriu a inițiativei și independenței intelectuale și de acțiune a copilului; încurajarea dorinței de comunicare de a pune întrebări a copilului; încurajarea și stimularea capacității copilului de a-și asuma riscuri.

Alături de familie, se vorbește și de importanța școlii, ca pol important în asigurarea unui potențial creator optim pentru copii. Astfel, printre condițiile pe care le pot asigura cadrele didactice, indiferent de nivel, amintim: asigurarea unui proces instructiv-educativ interactiv; includerea unor strategii creative și promovarea unor metode adecvate acestei direcții (de exemplu: învățământul prin descoperire, prin care elevul descoperă informațiile prin eforturi proprii, prin formarea unei anumite scheme cognitive; metoda descoperirii dirijate, organizarea unor perioade de suspendare a notării elevilor în cadrul orelor de curs) (A. Munteanu, 1994).

Atât prin intermediul părinților, cât și prin intermediul cadrelor didactice, creativitatea copiilor este stimulată, în sensul orientării spre astfel de demersuri, dar și în sensul susținerii unui efort corespunzător, prin formarea motivației intrinseci. Astfel, T. Amabile aprecia că dincolo de modelele creative de gândire, susținerea motivației intrinseci este calea cea mai sigură prin care profesorii pot încuraja creativitatea (T. Amabile, 1997).

Plecând de la premisa complexității creativității, ca dimensiune ce implică numeroase categorii de factori (cognitivi, motivaționali, afectivi) și care poate valoriza performanțele individuale, M.D. Bocoș a realizat un inventar al celor mai relevante intervenții psihopedagogice, prin care se poate susține stimularea creativității (M.D. Bocoș, 2013): - crearea, la clasă, a unei atmosfere pozitive, permissive, deschise spre inovație; stimularea gândirii divergente, a exprimării active, inovatoare; - adoptarea unei atitudini obiective în privința exprimării opiniilor personale; - încurajarea reflecției personale a elevilor, în plan cognitiv și metacognitiv, în cadrul activităților individuale sau de grup; - încurajarea elevilor să adreseze celorlalți întrebări și să-și antreneze și capacitatea de autointerogare, ceea ce la va folosi în demersurile de cunoaștere, de creație, de introspecție, de formulare a întrebărilor; - antrenarea elevilor în exerciții stimulante pentru creativitate (rescrierea unui text, schimbarea începutului sau sfârșitului unei povești, combinarea unor povești, ilustrarea, prin desene, a unor povești, completarea unor lacune, asocierea unor metafore, realizarea unor desene, poezii, realizarea unor produse creative, de natură materială sau spirituală); - încurajarea elevilor să formuleze probleme, să problematizeze și să identifice soluțiile prin mai multe modalități, să ajungă la descoperiri; - implicarea elevilor în activitățile de evaluare, autoevaluare și interevaluare; - oferirea de întăriri pozitive pentru ideile, acțiunile și demersurile originale, inovatoare, creative.

Pornind de la acest ansamblu, al factorilor socio-educationali, se conturează și direcția structurării intervențiilor instructiv-educative, în cadrul cărora se folosesc, cu succes pentru stimularea potențialului creator, jocurile de creație.

2. Jocurile de creație – exigențe psihopedagogice

Jocul este o activitate dominantă în copilărie, fiind principala modalitate de organizare a demersurilor instructiv-educative în preșcolaritate și cu importanță deosebită și la nivelul școlarității mici. Acest lucru este posibil, având în vedere un principiu esențial al didacticii, și anume, adaptarea activităților pedagogice la particularitățile pe care le prezintă dezvoltarea copiilor.

Principalele avantaje ale activităților ludice au fost subliniate de numeroase studii de psihopedagogie, avantaje care se referă la diferite dimensiuni psihice: formarea identității personale; antrenarea abilității de rezolvare a problemelor și a flexibilității, ca abilitate esențială a creativității și adaptabilității; antrenarea exprimării prin simboluri (care pregătește drumul spre capacitatea de abstractizare); dezvoltarea abilității de comunicare verbală și nonverbală; educarea atenției concentrate și distributive; operarea cu reprezentări; antrenarea empatiei; stimularea asertivității; consolidarea voinței prin respectarea regulilor jocurilor și finalizarea acestora.

În cadrul numeroaselor clasificări, pornind de la rolul formativ al jocului, complexitatea acestuia, numărul participanților, activitățile antrenate, au fost descrise jocurile de creație, care presupun fie produse în care se folosesc materiale și obiecte, fie cele care presupun elaborarea unor roluri pe teme diferite (inspirate din viața reală sau din cea imaginară, a poveștilor). Dimensiunile psihice care pot fi stimulate prin intermediul acestor jocuri sunt următoarele: gândirea, limbajul, voința, afectivitatea și

evident, creativitatea. De asemenea, putem vorbi și de finalități legate de socializarea copiilor, în sensul că prin intermediul acestor jocuri poate fi antrenată asertivitatea și poate fi antrenată socializarea.

În perioada preșcolară, intervenția educatoarei în cadrul jocurilor de creație poate fi descrisă în mod diferențiat, în funcție de vârstă: la 3-4 ani se poate vorbi de o intervenție mai activă a acesteia, în comparație cu vârsta de 5 – 6 ani, deoarece copiii prezintă un nivel superior de dezvoltare a gândirii divergente, precum și a limbajului și astfel, pot participa activ la derularea acțiunii jocului.

Jocurile de creație implică și dezvoltarea unei dimensiuni de personalitate foarte importantă în integrarea socială, și anume empatia, ca abilitate de transpunere pe plan afectiv și cognitiv în sistemul de referință al celuilalt. De exemplu, interpretarea unui personaj îi permite copilului exprimarea și exersarea dimensiunii afective, dar și a celei cognitive, având în vedere că rolul presupune raportarea la acestea. De asemenea, transpunerea în diferite roluri îi permite copilului să-și formeze și trăsăturile caracteriale, cum ar fi bunătatea, altruismul, perseverența, trăsături pe care le va exersa ulterior în viața reală, în diferite grupuri sociale în care va intra.

Nu doar jocurile de interpretare sunt un stimulent pentru dezvoltarea psihică a copilului, ci și cele de construire a unor obiecte. Aceste activități, desfășurate în grădiniță, școală sau acasă îi oferă copilului oportunitatea de a-și dezvolta sistemul cognitiv, întrucât prin comparații între obiecte sau elemente, din perspectiva formei, culorii, volumului se dezvoltă atenția, memoria, gândirea, imaginația, limbajul.

Jocurile de creație sunt modalități importante de dezvoltare a școlărilor mici, la nivelul diferitelor procese psihice. Astfel, în lucrările de specialitate sunt evidențiate următoarele efecte ale desfășurării acestor jocuri: *memorarea și reproducerea voluntară* se realizează mai ușor în condiții de joc (de exemplu, reproducerea unor stimuli, cum ar fi cuvintele); dezvoltarea *limbajului* (însușirea unor concepte noi, a cunoștințelor, dezvoltarea vocabularului prin intermediul sarcinilor din cadrul jocurilor); *dezvoltarea limbajului contextual și formarea unui limbaj expresiv* (prin intermediul discuțiilor asupra propriilor roluri sau ale altora și prin coordonarea cu acțiunile celorlalți participanți la joc).

Măsura în care jocurile de creație își vor îndeplini scopurile ține, printre alte exigențe, și de *pregătirea* acestora ceea ce presupune familiarizarea copiilor cu situații de viață adecvate jocurilor respective și implicarea, însușirea și consolidarea cunoștințelor prespuse de acestea. De asemenea, această pregătire implică și verificarea cunoștințelor, eventual precizarea și consolidarea lor, în legătură cu dimensiuni, culori, forme, cunoștințe legate în mod corect de cuvintele pe care le vor folosi în cadrul jocurilor.

Principalul avantaj al învățării prin intermediul jocurilor didactice este acela că elevii sunt implicați în mod activ și interactiv în procesul de asimilare a noului, presupunând o îmbinare a elementelor formative cu cele distractive, ludice. Numeroasele studii de psihologie și pedagogie au evidențiat influența pozitivă a jocului atât asupra scopurilor didactice, cât și asupra dezvoltării psihice a copiilor.

Încercând o sinteză a argumentelor ce susțin caracterul activ al învățării bazate pe jocuri didactice, M.D. Bocoș a evidențiat următoarele direcții (2013): - sarcinile didactice prezentate sub formă de joc sunt stimulative pentru copil la nivel psihomotor, cognitiv, afectiv, volitiv și motivațional; - sunt atractive pentru copii, facilitând accesibilitatea conținuturilor noi; - având la bază strategii de tip euristic, pot fi considerate ca fiind forme ale învățării prin descoperire; - contribuie la formarea unor deprinderi de activitate independentă. Jocul de creație, ca tip de joc didactic esențial pentru dezvoltarea preșcolarilor, se înscrie, cu siguranță în această categorie a activităților cu caracter activ și interactiv. Participarea preșcolarilor la aceste activități se realizează cu plăcere, cu implicare, asigurând astfel, motivarea de tip intrinsec, ca dimensiune importantă a stimulării creativității de la nivel individual. De asemenea, încurajarea învățării prin descoperire este o direcție educativă prin care se asigură stimularea creativității copiilor. De asemenea, implicarea școlărilor mici în cadrul activităților ludice permite relaxarea după activități mai solicitante, participarea cu plăcere și includerea unor variații în program.

Prin intermediul jocurilor de creație, care presupun antrenarea unor abilități importante a creativității, și anume flexibilitatea, fluiditatea, originalitatea și elaborarea, cadrul didactic poate valorifica numeroase dimensiuni de personalitate ale copilului. De asemenea, prin antrenarea acestora chiar în conceperea jocurilor, copiii își pot consolida încrederea în forțele proprii, prin valorizarea propriilor contribuții.

Chiar dacă jocurile didactice, în general și cele de creație, în special, permit o flexibilitate metodologică, se impune respectarea elementelor caracteristice (surpriza, ghicirea, întrecerea, aplauzele), precum și programarea clară a activității și a obiectivelor propuse. Ca orice metodă instructiv-educativă, jocul didactic trebuie să se constituie în activități care contribuie la dobândirea de cunoștințe, competențe și formarea de abilități.

Deși au o formă specifică de organizare, care implică o oarecare flexibilitate metodologică, jocurile didactice presupun câteva etape fundamentale, la care să se raporteze cadrul didactic: pregătirea jocului și a materialului necesar desfășurării lui, pregătirea grupei pentru joc, desfășurarea jocului (anunțarea titlului, explicarea regulilor jocului, executarea jocului, încheierea jocului, concluzii și evaluări) (M.D. Bocoș, 2013).

3. Rolul jocurilor de creație în dezvoltarea psihică a copiilor

În literatura de specialitate se apreciază că stimularea creativității individuale este în strânsă relație cu demersurile pedagogice interactive. Astfel, pornind de la solicitările specifice jocurilor de creație, prin care sunt stimulate potențele creative ale fiecărui copil, se apreciază că acestea se regăsesc, sunt valorizate, mai ales în demersurile educaționale active și interactive.

Creativitatea, ca fenomen complex, ce poate fi abordat ca potențialitate general umană, ca dimensiune complexă de personalitate, ca produs, ca proces, presupune o abordare interdisciplinară. Astfel, M.D. Bocoș subliniază ideea că educația viitorului va fi o educație de tip creativ-cognitiv și învățarea va avea un caracter interactiv-creativ,

acesta fiind argumentul pentru studierea intensivă a strategiilor didactice de dezvoltare a creativității în grădiniță și școală (M.D. Bocoș, 2013).

Se cunoaște și este acceptată ideea educabilității creativității, a disponibilității existente la fiecare individ către demersurile creative, a importanței recompensei și a întăririlor pentru dezvoltarea acestui potențial, subliniate prima dată de către reprezentanții behaviorismului, precum și a transferului care se poate produce de la un domeniu de activitate la altul. Astfel, sunt foarte importante două instituții principale în educarea creativității copilului, familia și școala (grădinița). Acestea pot încuraja manifestările creative sau trecerea de la potențial la comportament direct observabil, prin întărirea, recompensarea acestora, asigurând astfel, posibilitatea transferului de la un domeniu la altul, adică antrenarea creativității la o materie, poate asigura manifestarea acesteia și la alte materii. Cadrele didactice vor putea observa cum, dincolo de identificarea aptitudinilor speciale într-un anumit domeniu, susținerea unor manifestări de tip creativ la anumite activități, se poate consitui în premisă a manifestărilor și în alte domenii.

În orientările și reglementările contemporane din educație se urmărește un principiu important în educație, și anume: exersarea inițiativelor creative implică susținerea demersurilor cognitive și metacognitive, parcurgerea proceselor de învățare și formare (M.D. Bocoș, 2013).

Gândirea critică, foarte importantă în educație, prezintă următoarele caracteristici: activism, reflexivitate, evaluare critică, abordare inovativă, inventivă. Acest tip de gândire se poate consitui în strategie de formare a cunoașterii științifice, declarative, procedurale și strategice, prin următoarele tipuri de demersuri (M.D. Bocoș, 2013): - reflecții sistematice, critice și constructive, autoanalize, autochestionări, interogații retrospective și prospective; - raportarea la achizițiile disciplinare și longitudinale/transversale, raportarea la propriile experiențe cognitive și metacognitive; - încurajarea cercetărilor, problematizărilor și descoperirilor; - frecvența operare de tip divergent, care presupune transformare, restructurare, recombinație, reorganizarea dimensiunilor cognitive și metacognitive; - elaborarea unor produse noi, originale.

Aceste demersuri pedagogice sunt menite a pune bazele formării gândirii de tip divergent, creator, în rândul elevilor, întrucât pun accentul pe învățământul prin descoperire, de tip euristic (M.D. Bocoș, 2013). După cum se poate observa, intervențiile educaționale menționate mai sus, se referă la câteva planuri importante atât în pedagogie, cât și în psihologia creativității: folosirea achizițiilor, evaluarea acestora în mod critic, încurajarea descoperirilor, a interogărilor, antrenarea gândirii de tip divergent, elaborarea produselor creativității, ca etapă finală a demersului creator.

M.D. Bocoș a realizat un inventar al acelor comportamente menite să dezvolte creativitatea individuală și de grup, ceea ce duce, în mod implicit, la dezvoltarea gândirii și comportamentelor creative, inventar din care menționăm următoarele dimensiuni (M.D. Bocoș, 2013): - implicare activă, interactivă și creativă în procesul de învățare; - spirit de observație bine dezvoltat, precum și atitudini cum ar fi: inițiativa și independența; - atitudine exploratorie și capacitatea de a identifica soluții originale

pentru anumite probleme; - dezvoltarea și valorificarea imaginației constructive; - flexibilitate în abordarea diferitelor puncte de vedere; - realizarea de cercetări, descoperiri, studii de caz; - stimă de sine înaltă (ceea ce îl ajută să susțină efortul cognitiv, din perspectiva aspectelor motivaționale); - tendința spre nonconformism; - asumarea de riscuri în procesul de învățare; - toleranță în fața ambiguității și a eșecurilor; - asumarea procesului de identificare a soluțiilor noi, reușind să anticipeze un plan în acest sens; - contribuție activă la atingerea obiectivelor educaționale; - produsele activității sale prezintă coerență, dar și unicitate și originalitate.

După cum se poate observa, din acest tablou al trăsăturilor specifice copilului creativ, M.D. Bocoș a surprins mai multe dimensiuni ale personalității individuale, la care ne putem raporta din perspectiva dezvoltării creativității, fapt ce demonstrează, încă o dată, complexitatea fenomenului creativității. Astfel, planurile la care se oprește autoarea sunt următoarele: procesele cognitive (gândirea, imaginația) și dimensiunile afectiv-motivaționale, cu importanță pentru susținerea efortului cognitiv. În mod clar, toate aceste dimensiuni se pot concretiza și valorifica atât la nivel individual, cât și de grup, cele două forme ale creativității neputând fi separate, în mod artificial, ci fiind într-o relație de interdependență, întrucât creativitatea grupului este o rezultată a creativității manifestate la nivelul fiecărui membru, iar creativitatea individuală poartă amprenta creativității conturate la nivelul grupului.

Rolul deosebit jucat de structurile cognitive pentru dezvoltarea potențialului creator este subliniat astfel (M.D. Bocoș, 2013): dacă structurile cognitive sunt bine organizate, complexe și prezintă flexibilitate, atunci cunoașterea și creația se vor desfășura la nivel superior; dacă structurile cognitive sunt simple, inflexibile sau incomplete, atunci demersurile de cunoaștere și creativitate vor fi ineficiente și neproductive. Iată de ce, demersurile educaționale trebuie să fie concentrate, în primul rând, asupra dezvoltării proceselor cognitive, care să asigure calea spre dezvoltarea creativității. În acest context, jocurile de creație, ca instrumente de bază în procesul instructiv-educativ, sunt o pârghie importantă prin care se poate realiza o conexiune optimă între cogniție și creativitate.

Specialiștii în pedagogie consideră spiritul creativ ca fiind o competență unică, transversală, care poate fi realizată longitudinal, în cadrul disciplinelor de studiu și al strategiilor instructiv-educative. Formarea "spiritului creativ" se realizează prin consolidarea unor abilități educaționale, ce pot fi încadrate în următoarele categorii și componentele corespunzătoare (Amegan, 1993): abilități intelectuale asociate divergenței (fluiditatea, flexibilitatea, originalitatea, elaborarea), abilități asociate cogniției (sensibilitatea față de probleme), abilități legate de convergență (redefinirea), abilități legate de evaluare (raționarea logică, încercări și erori). Toate aceste abilități intelectuale pot fi valorificate în actul instructiv-educativ, în mod concret, prin următoarele operații cognitive: - *fluiditatea*: producție divergentă de idei, unități, relații, sisteme; - *flexibilitatea*: producție de clase și transformări; - *originalitatea*: producție divergentă de transformări; - *elaborarea*: producție de implicații; - *sensibilitatea față de probleme*: cunoaștere, căutare, descoperire de implicații; - *redefinirea*: realizarea de transformări convergente; - *raționarea logică*: realizarea de evaluări.

Încercând să realizăm o corespondență între studiile de pedagogie și cele de psihologia creativității, observăm că dimensiunile cognitive amintite mai sus, cu importanță în dezvoltarea spiritului critic, corespund cu abilitățile menționate în modelul tridimensional al intelectului, model prezentat de J.P. Guilford (1967). În acest model, cu importanță în diagnoza și stimularea creativității, se încearcă o descriere a componentelor gândirii divergente, descrisă ca dimensiune ce face parte din categoria operațiilor gândirii, alături de conținuturi și produse. Astfel, observăm cum studiile din domeniul psihologiei creativității sau cele din psihologia personalității au permis extinderea la domeniul educațional, printr-o abordare interdisciplinară, prin care să fie identificate resurse educaționale, instructiv-educative, de stimulare a creativității la nivel individual, încă de la cele mai fragede vârste.

Aderând la aceeași idee, a relației dintre creativitate și strategiile active și interactive de educație, Venera-Mihaela Cojocariu vorbește de o relație directă între creativitate și educația pentru schimbare. Astfel, autoarea apreciază că eforturile educative ar trebui să fie orientate în direcția formării unor operații, procese, deprinderi, a antrenării gândirii divergente și a imaginației, a stimulării învățării creative, care să permită formarea unei achiziții funcționale fundamentale, și anume – deprinderea de a fi creativ. La nivel individual, efectul acestor demersuri ar fi formarea personalității proactive, cu capacitatea de a proiecta, de a anticipa și rezolva diverse probleme, care au ca resorturi interioare de susținere inițiativa personală și încrederea în forțele proprii (V.M. Cojocariu, 2003).

Pomind de la Guilford, care sublinia importanța creativității în educație, V.M. Cojocariu aprecia că această principiu poate fi înțeles din trei perspective: potențialul creativ, demersul formativ, rezultatul obținut sau formarea unei trăsături definitorii a personalității proactive, autonome și responsabile (V.M. Cojocariu, 2003). În privința primei perspective, a importanței *potențialului creativ*, se pleacă de la ideea că relația dintre creativitatea potențială și cea manifestă este influențată de factorii socio-educationali. Acest argument accentuează ideea educabilității creativității și a importanței pe care demersurile educative o pot avea asupra valorificării resurselor individuale, idee pe care am dezvoltat-o mai sus.

Demersurile formative orientate în direcția stimulării creativității au fost susținute de numeroasele studii din psihologia creativității, care s-au oprit asupra următoarele teme ce s-au constituit în argumente: considerarea creativității ca fiind potențialitate general-umană și nu doar o caracteristică a unor elite, relevarea importanței factorilor creativității, dezvoltarea și aplicarea cu succes a unor metode de stimulare, antrenare a creativității, elaborarea unor mijloace psihometrice de evaluare a creativității și a diferiților factori ai acesteia. Toate acestea au constituit motive suficiente de puternice care să susțină demersurile de stimulare a creativității, prin care să se intervină în sensul transformării creativității potențiale în cea manifestă, precum și a importanței pe care aceste demersuri o au atunci când sunt organizate încă din copilărie, astfel încât să-i permită viitorului adult manifestarea acestor dispoziții. Se apreciază că intervențiile au un efect mai mare atunci când sunt structurate cât mai devreme deoarece copiii sunt curioși, dornici să exploreze, să descopere, să respecte

mai puțin regulile și să elaboreze lucrări originale, toate acestea constituind un teren favorabil dezvoltării creativității (E. Landau, 1979).

Ceea de a treia perspectivă, cea a *personalității autonome și creative*, este de fapt, o continuare firească a celorlalte două, cu efecte importante la nivel individual, dar și social. Astfel, individul care dispune de aceste caracteristici va reuși să-și formeze acele abilități necesare dezvoltării personale, dar și utile pentru integrarea socio-profesională superioară, fiecare individ putând să-și aducă o contribuție mai mult sau mai puțin semnificativă la dezvoltarea unui domeniu de activitate. Astfel, putem vorbi de trecerea de la creativitatea școlară la cea socială, așa cum foarte bine descria V.M. Cojocariu, acest ansamblu, în care se află în interacțiune potențialul creativ, procesul instructiv-educativ de formare și stimulare a creativității și personalitatea creatoare a individului care reușește să transforme dispozițiile în dimensiuni manifeste concrete, cu aplicabilitate practică la nivel individual sau social.

Aceeași autoare româncă, specialistă în pedagogie, vorbește de importanța considerării creativității ca fiind un nucleu al educației viitorului. Astfel, această paradigmă educațională presupune un adevărat proces cu următoarele caracteristici: *necesar, posibil, eficient, dar și dificil* (V.M. Cojocariu, 2003). În continuare, vom explica fiecare din aceste trăsături, cu implicațiile psihopedagogice corespunzătoare.

Aprecierea creativității ca nucleu al educației în viitor este un proces *necesar* întrucât, în societatea contemporană, individul se confruntă cu o varietate de probleme, obstacole, situații pentru care trebuie să identifice, uneori într-un timp scurt, soluții care să-i fie de folos propriei persoane sau grupului din care acesta face parte. Astfel, pentru a forma un adult care să facă față unor asemenea solicitări, care să fie creativ, au fost identificate următoarele niveluri la care este necesar să se intervină, structurate în sens ascendent, de la nivel individual până la nivelul general, al societății (V.M. Cojocariu, 2003):

a. formarea și perfecționarea cadrelor didactice, în sensul identificării și stimulării potențialului creator al elevilor; dezvoltarea acestor potențe este posibilă sub următoarele aspecte: ca sursă de informație, ca modalități de relaționare cu elevii, ca factor de stabilire a sarcinilor didactice, ca stabilire a modalităților de recompensare și a stilurilor de evaluare;

b. formarea copiilor, aceștia dispunând de flexibilitate și astfel, intervențiile pedagogice au un efect superior, creativitatea putând fi stimulată în mod eficient; trăsăturile specifice unei personalități creative se pot forma în măsura în care eforturile pedagogice de stimulare a creativității sunt organizate în mod sistematic, încă de la vârstele mici;

c. educarea societății ar permite o extindere a antrenării creativității la un nivel mai general, cel al persoanelor aflate în funcții de conducere, în diverse sectoare ale vieții noastre; astfel, o deschidere în vederea stimulării creativității ar asigura o continuare firească a demersurilor din nivelurile anterioare.

Se vorbește de un proces *posibil* al considerării creativității ca element central al educației viitorului, întrucât studiile de psihologie au demonstrat existența unui potențial al creativității, potențial ce poate fi valorificat prin intermediul intervențiilor de

dezvoltare, de antrenare a a celei dimensiuni complexe a personalității. Așa cum alte dimensiuni, cum ar fi limbajul, memoria pot fi dezvoltate prin intermediul strategiilor instructiv-educative, în cadrul diferitelor discipline de studiu, același lucru poate fi susținut și în privința creativității.

Acest proces este unul care s-a dovedit și se poate dovedi și în viitor, ca fiind *eficient*, dacă luăm în considerare următoarele argumente: antrenarea deprinderii de a fi creativ are ca efect antrenarea cu ușurință a operațiilor din alte categorii și astfel, creșterea eficacității la nivel individual, din perspectiva randamentului personal, în diferite direcții; această deprindere are un caracter central, existând posibilitatea de transfer în numeroase situații, discipline de studiu, domenii, în care este nevoie de abordarea diferitelor situații, probleme. De fapt, se consideră că această eficiență se datorează intersecției dintre deprinderile de gândire și muncă creativă, deprinderile specifice unui domeniu și motivația intrinsecă, toate aceste trei dimensiuni fiind la fel de importante în procesul didactic (V.M. Cojocariu, 2003).

Barierile, blocajele care pot apărea la diferite niveluri, de la cele individuale, la cele manageriale, socio-economice, sunt cauzele pentru care procesul de considerare a antrenării creativității ca dimensiune a educației viitorului să pară unul *dificil*, dar beneficiile sunt evidente, atât la nivel individual, cât și la nivel social. De aceea, fiecare cadru didactic, precum și reprezentanții instituțiilor unde pot fi luate decizii în acest sens, ar trebui să-și concentreze eforturile în direcția structurării activității didactice astfel încât, aceasta să răspundă nevoilor de antrenare a acestei dimensiuni complexe a personalității umane.

De fapt, se vorbește de un caracter universal al celor două dimensiuni, creativitate și educație pentru schimbare, în sensul existenței la nivelul fiecărui individ, dar și în sensul posibilității de dezvoltare, de valorificare. Fiind vorba de o interdependență a acestora, efectele sunt vizibile în două sensuri: interiorizarea exteriorului (asimilarea schimbării) și exteriorizarea interiorului (manifestarea schimbărilor); mai exact schimbarea se realizează, creativitatea se manifestă (V.M. Cojocariu, 2003, p.176). De fapt, legătura de condiționare reciprocă a celor două, este evidentă dacă luăm în considerare nevoia individului de adaptare permanentă, de identificare a unor soluții la situații problematice și posibilitatea de realiza aceste lucruri prin intermediul unei atitudini creative, care să presupună flexibilitate, originalitate, ca trăsături definitorii ale creativității. De aceea, se vorbește de această unitate între creativitate și educație pentru schimbare.

Cercetările realizate de V.M. Cojocariu, prin care a încercat să sintetizeze relațiile dintre cele două dimensiuni, au dus la următoarele argumente psihopedagogice: creativitatea este premisa de la care pornește educația pentru schimbare; creativitatea asigură suportul psihologic al educației pentru schimbare; este mijlocul cel mai bun de realizare a educației pentru schimbare; se poate constitui în element de validare al eficienței acesteia. În esență, este vorba de un dublu plan de acțiune, dar care asigură continuitate demersurilor educative: stimularea creativității duce la educație pentru schimbare, iar creativitatea antrenează alte demersuri creative, în continuare. (V.M. Cojocariu, 2003).

Atât în perioada grădiniței, cât și în cea a învățământului primar, educarea creativității permite valorizarea numeroaselor dimensiuni psihice ale copilului, de la cele cognitive, până la cele reglatorii. Participarea copiilor la jocurile de creație este o premisă importantă în dezvoltarea abilităților de rezolvare a problemelor, de relaționare socială, precum și de integrare în diferite grupuri. Din aceste considerente, este util să punem accentul pe existența unei relații directe între antrenarea creativității, inclusiv prin jocurile de creație, și educația pentru schimbare.

4. Concluzii

Stimularea creativității la nivel individual este un deziderat cu importante implicații la nivel social. Astfel, valorificarea unui potențial prin intermediul căruia putem să schimbăm, să inovăm, să trecem dincolo de tiparele existente, poate duce la câștiguri la nivel de grup. De aceea, educarea acestei dimensiuni complexe de personalitate la preșcolari și școlarul mic, ar trebui să fie un scop central al intervențiilor instructiv-educative. În cadrul acestor strategii educaționale, jocurile de creație, organizate conform unor exigențe metodologice riguroase, aduc un aport considerabil la dezvoltarea psihică a preșcolarului și a școlarului mic, inclusiv în direcția educației pentru schimbare.

Bibliografie

- Amabile, T. (1997). *Creativitatea ca mod de viață*. București: Editura Știință și Tehnică.
- Amegan, S. (1993). *Pour une pédagogie active et créative. 2^e édition*. Quebec: Presses de l'Université du Québec.
- Bocoș, M.D. (2013). *Instruirea interactivă*. Iași: Editura Polirom.
- Cojocariu, V.M. (2003). *Educație pentru schimbare și creativitate*. București: Editura Didactică și Pedagogică.
- Davis, G. & Scott, J. (1971). *Training Creative Thinking*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Guilford, J.P. (1967). *The Nature of Human Intelligence*. New York: Mc Graw-Hill Book Company.
- Landau, E. (1979). *Psihologia creativității*. București: Editura Didactică și Pedagogică.
- Munteanu, A. (1994). *Incursiuni în creatologie*. Timișoara: Editura Augusta.
- Piaget, J. (1965). *Psihologia inteligenței*. București: Editura Științifică.

„IMPERATIVUL AXIOLOGIC”: FUNDAMENTUL PARADIGMELOR EDUCAȚIONALE. O ABORDARE DIN PERSPECTIVA FILOSOFIEI EDUCAȚIEI

ANCA FLOREA*

The “Axiological Imperative”: the Grounds of Educational Paradigms. An Approach Inspired by the Philosophy of Education. The main purpose of this paper is to examine the recent tendencies in analysing the axiological grounds of educational paradigms, inspired by the historical, ideological and social context of postmodernity. My purpose is to explore the particularities of a certain type of reflexivity targeted by educational paradigms, determining the expectancies that experts have on orienting education towards autonomous behaviours, quality, creativity. An important contribution of my research is coining the concept of „axiological imperative” as construction of educational actions inspired by values determined by different philosophical ideologies.

Key words: axiological imperative, educational paradigms, educational systems, educational policies.

Pentru obiectivele acestei cercetări, evaluarea rolului pe care filosofia educației îl are în dezvoltarea paradigmelor educaționale și a stilurilor de management, respectiv de leadership educațional, reprezintă o prioritate. De altfel, aspectul inovativ al studiului de față constă în elaborarea unor principii și bune practici relevante pentru procesul de constituire a politicilor educaționale pentru managementul instituțiilor școlare preuniversitare (*policy-building*), inspirate de filosofia educației, reunite în jurul conceptului de „imperativ axiologic”. Pentru a putea satisface această sarcină, e necesară analiza câtorva aspecte referitoare la sinergia dintre filosofia educației și managementul educațional.

După cum constata și Nigel Tubbs¹, conflictul facultăților, enunțat de Kant, presupune faptul că educația este esențială în procesul de identificare a finalităților înalte pe care un individ le fixează pentru cunoaștere. Educația, condiție inerentă pentru devenirea individuală, reprezintă o preocupare pentru investigația filosofică.

* Universitatea din București, Facultatea de Filosofie. Email: florea_ancamaria@yahoo.com. Publicarea acestei lucrări a fost posibilă cu suport financiar oferit în cadrul proiectului „Educație antreprenorială și consiliere profesională pentru doctoranzi și cercetători postdoctorali în vederea organizării transferului de cunoaștere din domeniul științelor socio-umaniste către piața muncii (ATRiUM)”: POCU/380/6/13/123343, cofinanțat din Fondul Social European prin Programul Operațional Capital Uman 2014-2020.

¹ Nigel Tubbs, *Philosophy's Higher Education*, Kluwer Academic Publishers, 2005, XXI.

Teza lui Tubbs este aceea că „filosofia înseamnă gândire, gândirea este negativitate, negativitatea e experiență, iar experiența este învățarea experienței ca negativitate, în gândire, ca filosofie”². Or, această relație este posibilă întrucât, în opinia autorului, filosofia educației pleacă de la premisa că procesul educațional *per se* nu este nici despre subiect, nici despre sistem, ci despre adevăr. O preocupare kantiană și hegeliană, în bună măsură.

În același timp, chiar dacă scopul demersului educațional este, din punct de vedere epistemic, identificarea adevărului, din punct de vedere formativ, finalitatea constă în dobândirea *phronesis*-ului, anume, a înțelepciunii practice, redusă astăzi la o sumă de competențe, aptitudini (*skill*-uri). În paradigma eticii aristotelice, înțelepciunea practică impune excelența intelectului în domeniul activităților concrete, ca echivalent al *sophiei*, în sfera teoreticului. Așadar, scopul educației ar fi dobândirea inteligenței, *phronesis* conducând subiectul către o viață bună prin acțiuni raționale, deliberate în mod critic și reflexiv. Un educabil devine, în acest sens, un „*phronimos*”, adică, un bun deliberator: un arbitru al lumilor posibile în situații problematice, concrete, instrumentalizând principii, valori și relații cauzale. Aristotel lasă filosofiei educației o moștenire importantă: obligația instituirii demersului paideic ca sursă a unei virtuți intelectuale. Ce urmărim prin aceasta de la un educabil? Să devină „pragmatic, flexibil, dependent de context, orientat spre acțiune”³.

Potrivit lui Costello, prin aceste trăsături pe care le considerăm ideale pentru un educabil, ne dorim ca prin politicile educaționale elaborate să augmentăm:

- a) reflecția receptivă sau fenomenologică,
- b) reflecția cognitiv-intențională,
- c) reflecția tacită sau încorporată,
- d) reflecția critică⁴.

Phronesis înseamnă valorificarea tuturor acestor forme de reflecție. Este însă politica educațională suficient de „phronetică” în acest sens? Flyvbjerg⁵, de pildă, consideră că nu. Deși se impune o gândire prudențială în proiectarea sistemelor educaționale, acestea au rămas, cumva, în urma dezideratului aristotelic. Asta și pentru că, după cum completează Costello, în urma politicilor educaționale a rămas și dezideratul vieții bune, ca model de conduită socială și împlinire personală a

² *Ibidem*.

³ Elizabeth Anne Kinsella and Allan Pitman, *Phronesis as professional knowledge : Practical wisdom in the professions*, Rotterdam, Sense Publishers, 2002, 2.

⁴ A se vedea G.J. Costello, “The Philosophy of Innovation in Management Education: a Study Utilising Aristotle’s Concept of Phronesis”. In *Philosophy of Management* 18, 215–230 (2019), p. 216.

⁵ B. Flyvbjerg, *What is Phronesis and Phronetic social science?*, 2018

<https://www.linkedin.com/pulse/what-phronesis-phronetic-social-science-bent-flyvbjerg-%E5%82%85%E4%BB%A5%E6%96%8C/> (accesat: 20 august 2020).

individului. Maritain, Copleston, Taylor, toți insistă asupra relevanței cruciale a acestor două concepte în dezvoltarea politicilor educaționale.

Din punctul meu de vedere, există și o ruină „psihologică” a acestor suspendări noționale: ceea ce politicile educaționale contemporane par să urmeze prea puțin este finalitatea etică a gândirii prudențiale și a înțelepciunii practice, și anume fericirea. Nimeni nu vrea ca sistemele educaționale actuale să producă indivizi „fericiți”. Ci subiecți „echipați” cu cât mai multe calități și aptitudini care pot fi valorificate interdisciplinar. Și-atunci, întrebarea fundamentală care restrânge acest orizont al cercetării este în ce măsură întoarcerea la aceste concepte ale educației tradiționale mai este astăzi posibilă și dacă da, ce loc are inovația în tot acest demers care are fundamente conservatoare, cel puțin paideic?

Meritul lui Costello este acela de a sintetiza conceptele-cheie ale literaturii filosofice și pedagogice care reprezintă un bun referențial al *phronesis*-ului și care pot fi implementate în proiectarea politicilor educaționale:

Autor	Concept
Kinsella	Reflecție, judecată
Flyvbjerg	Praxis, realitate trăită, relații de putere
Maritain	Bine comun
Gadamer	Angajament practic, interpretare
Levinas	Empatia față de chipul etic al „Celuilalt”

Înțelegem de pe urma acestei selecții că revigorarea gândirii prudențiale și a înțelepciunii practice la nivelul politicilor educaționale ne permite să gândim educația ca un proces relațional, care formează subiecți nu pentru a-i face „stări de excepție” ale societății, ci parte a ei. Costello consideră că puncte de vedere precum cele ale lui Moussavi și Kermenshah⁶, ne conving asupra faptului că sistemele educaționale inovative sunt tot mai mult o problemă macro a designului instrucțional și construcției politicilor educaționale, legate de două concepte cheie: cunoaștere și învățare. Faptul că ele sunt inerente înțelepciunii practice, dar sunt tot mai prospectate în afara ei în proiectarea sistemelor educaționale, ne conduce către un al doilea set de concepte, pentru care filosofia educației trebuie gândită cât mai urgent ca o filosofie a inovației. Din acest punct de vedere, conceptul lui Owen (2013) de inovație responsabilă colonizează orice demers de elaborare a politicilor publice educaționale.

Potrivit lui Costello, filosofia educației ca domeniu al inovației, cel puțin în managementul educațional, trebuie să acomodeze următoarele concepte-cheie:

Autor	Concept
Huhn	Etica virtuții
Moussavi & Kermanshah	Învățare interdisciplinară

⁶ Arash Moussavi, Ali Kermanshah, “Innovation systems approach: A philosophical appraisal”, în *Philosophy of Management* 17 (1): 59–77, 2018.

Sand	Centrarea pe individ
Kamisjima, Gremmen & Akiawawa	Inteligență practică și finalitate
Hammershoj	Proces afectiv, entuziasm

Autorul are dreptate considerând că preocuparea principală a experților în politică educațională pare a fi astăzi aceea de a rămâne cât mai morali în proiectarea unor mecanisme hiperburocratice de guvernare educațională. Consider că există însă un punct nodal extraordinar între tradiția antică a propulsării înțelepciunii practice ca deziderat al oricărui demers educațional, și paradigma modernă, a nevoii de a forma educabili adaptați la contexte problematice, orientați către soluționarea situațiilor conflictuale și a dificultăților vieții cotidiene, iar acela este pragmatismul.

E adevărat că rădăcinii elene a învățământului îi corespunde acum o orientare americană, pe care Dewey o reprezintă formidabil în arena filosofiei contemporane. Pragmatismul de școală americană l-a făcut deseori pe Dewey să pară în Europa „un profet fără onoare”⁷. Și cu toate acestea, formula lui de interpretare a educației ne arată că civilizația occidentală e focusată pe nevoia de a face din educație un domeniu reactiv la moralitate și la instituțiile democrației. În fond, instituțiile se reduc la oameni iar educația lor este ceea ce împlinește finalitatea formală a acestor instituții sau structuri sociale. Problema fundamentală a filosofiei educației este, pentru Dewey, înțelegerea relației dintre mijloace și scopuri în orice acțiune sau experiență umană, prin angajarea gândirii responsabile. Pragmatismul conchide, în acești termeni, că un educabil nu poate fi format în a gândi responsabil decât dacă este confruntat cu situații de viață în care moralitatea nu se prezintă ca un exercițiu rațional decât dacă ia în calcul dinamica schimbării elementelor contingente care fac ca o problemă să fie reductibilă la o tensiune, deci la o decizie.

Educația trebuie să învețe un individ cum să traverseze o *krisis*, adică un context în care puterea judiciară este singurul factor de anulare a unei tensiuni și singurul resort pentru construcția vieții bune. Însă ceea ce Dewey viza era un obiectiv mai înalt: cum putem „instituționaliza procesul acestei gândiri revoluționare”⁸ în școli? Trebuie spus că pentru pragmatistul american „filosofia nu e una a oportunismului”, în condițiile în care ne interesează ce alegem în anumite condiții specifice ale experienței noastre pentru satisfacerea unui scop; „experimentalismul” și „gândirea ipotetică” formează „politicile mai largi și obiectivele mai durabile ale conduitei noastre”⁹.

⁷ John Childs, “Review on John Dewey: Lectures in the Philosophy of Education, 1899”, în *Studies in Philosophy and Education*, Vol 5. Issue 1, 1966-1967, pp. 60-76, p. 63.

⁸ *Ibidem*, p. 65.

⁹ Dewey, în *The Educational Frontier*, apud Child, p.65.

Prin urmare, în lumina acestor considerente, Childs asumă că „politicile educaționale sunt încorporări ale interpretărilor sociale”¹⁰, tocmai de aceea, atunci când Dewey proclamă „școlile ca fiind, din mai multe puncte de vedere, cele mai conservatoare instituții dintre toate instituțiile sociale, poate chiar mai conservatoare decât familia”¹¹, ceea ce se așteaptă este, de fapt, deschiderea sistemelor educaționale și a politicilor lor către o abordare mai incluzivă a vieții bune, a vieții sociale și a vieții individuale, în intersecția lor.

Totodată, știm că Dewey distinge între așa-numitele societăți „staționare” și „progresive”, între care diferența o face educația specifică fiecăreia: „o societate progresivă face loc tot mai mult individualismului în educație: ea educă tinerii pentru schimbare”¹². Pentru Childs, Dewey nu face această diferență pentru a putea introduce o distincție operațională care ar fi fost mult mai folositoare pentru înțelegerea relevanței filosofiei educației în proiectarea sistemelor și politicilor educaționale, anume aceea dintre o societate dezirabilă și una indezirabilă.

Din punctul meu de vedere, nici nu era necesar, pentru că ceea ce scapă argumentului său este faptul că atât conservatorismul cât și progresismul sunt atitudini insuflăte politic mediilor educaționale, de mentalitățile și convingerile ideologice ale guvernelor care susțin un anumit sistem educațional și, implicit, o anumită politică a lor. Însă păstrându-ne în marginea observațiilor acestei polemici intertextuale, ar trebui să recunoaștem că Dewey ne oferă o perspectivă care, deși a fost lansată în 1916, e valabilă și astăzi: „concepția asupra educației ca formă a unui proces și a unei funcții sociale n-are nicio noimă până nu definim ce fel de societate avem în minte...”¹³. Teoria lui Dewey, integrată în *Democrație și societate*, ne sugerează că o societate indezirabilă e una a vulnerabilităților și a curențelor în comunicare pe care le prezintă subiecții.

Prin urmare, rolul educației este acela de a crește comunicarea dintre aceștia în vederea stimulării participării democratice la construcția societății. Așadar, ceea ce urmărește pragmatismul este, mai cu seamă, „educația ca adaptare”, în acord cu impulsurile, *pattern*-urile behaviorale și dorințele subiecților ca actori civilizaționali. Pe de altă parte, pentru Dewey, educația nu trebuie să fie niciodată aditivă, adică să se adauge unei experiențe sau unor valori: ea trebuie să le creeze. Educația este reconstrucția experienței la nivel moral prin acordul dintre mijloace și scopuri în urmărirea bunăstării, a principiilor științifice care stau la baza metodelor de descoperire și testare a mijloacelor, respectiv a idealului democratic că orice ființă rațională e capabilă să se dezvolte în acord cu standarde și principii bine stabilite¹⁴. Pentru Dewey, educația nu e o simplă augmentare a experienței, ci

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem*, p. 67.

¹⁴ A se vedea Child, *op. cit.*, p. 74.

o „reconstrucție calitativă” a acesteia, fără a izola implicațiile ei sociale și psihologice.

Reținem, pentru moment, și acest „pilon” necesar în determinarea unei versiuni aproape ideale a procesului de construcție a politicilor educaționale pentru managementul instituțiilor din mediul preuniversitar.

Imperative axiologice pentru elaborarea politicilor-educaționale în funcție de paradigmele educaționale

Avem, așadar, aceste două linii clasice, pe care le prefer în construcția politicilor educaționale: cea de inspirație aristotelică, și cea de inspirație deweyană. Suntem, în același timp, conștienți că „ce e posibil pentru noi, aici și acum, nu e posibil în același fel în care ar fi putut fi pentru Platon, Rousseau sau Dewey”¹⁵. Pentru Griffiths „locul” și „cultura” prin care sunt construite politicile educaționale reprezintă coordonate determinative ale acomodării dimensiunii ideale cu cea real-empirică în dezvoltarea acestor instrumente. Fără filosofie, dezvoltarea politicilor educaționale poate fi un teren „înecăcios și inconsistent, preocupat de ceea ce e tangențial și trivial”¹⁶.

Ceea ce filosofia educației imprimă procesului de construcție a paradigmatelor și politicilor educaționale este mai degrabă „un criticism al credințelor”¹⁷, dar și un *background* pentru claritatea conceptuală și precizia seturilor de condiții care determină politica educațională. Etica în politica educațională, dar și filosofia educației, sunt „domenii conectate ideii că în societate contează ideile de corectitudine, echitate și dreptate socială”¹⁸.

Prin urmare, și din acest sens, configurarea politicilor educaționale va avea o moștenire filosofică. Deschiderea finală a acestei cercetări constă în identificarea unor concepte cheie pe care fiecare paradigmă educațională de inspirație filosofică le reflectă în mod autentic ca fiind relevante pentru configurarea politicilor educaționale.

Avem, așadar, aceste valori-cheie și obiective care determină paradigmele educaționale. Obiectivele sunt, în acest caz, preponderent „imperative ale educației continue”¹⁹; fiecare dintre acestea descrie un model al educației profesionale, prin

¹⁵ Griffiths, *op.cit.*, p. 2.

¹⁶ Michael Fielding, “Education policy and the challenge of living philosophy”, în *Journal of Education Policy*, 2000, Vol. 15, no. 4, 377-381, p. 377.

¹⁷ J Macmurray, *The Philosopher’s Business*. University of Edinburgh Journal, XVI (2) Summer, 86-92, p. 92.

¹⁸ Tesar Marek, “On ethics, politics and philosophy of education”, în *Policy futures in education*, Vol I 4(6): 593-6, 2016, p. 594.

¹⁹ Greshilova, Irina, Sesegma Z. Kimova, Balzhit B. Dambaev, “Designing the Model of Professional Development of Teachers Taking into Account Axiological Imperatives of

care educabilii sunt asumați ca fiind „o persoană ce joacă rolul de subiect al educației continue”, respectiv „o persoană care este subiect al spațiului cultural în care este proiectată educația continuă”²⁰. În același timp, educația este reflectată ca „o activitate semantică” și ca „un proces al dezvoltării unei lumi aflate în schimbare”²¹.

Pragmatismul

Valori cheie: democrație, libertate, realism

- experiența actuală
- dilatarea experienței
- continuitate socială

Existențialismul

Valori cheie: autenticitatea, individualitatea

- educație afectivă
- liberă exprimare
- nivelarea existențelor

Personalismul

Valori cheie: educația spirituală, cultura civilizațională

- descentralizare
- vocație
- dispoziții individuale
- orientarea spre muncă
- cooperare

Tradiția analitică

Valori cheie: criticismul

- simțul comun
- orientarea spre gândire cauzală
- coerența dintre teoria și praxis

Criticismul (perennialismul, esențialismul, reconstrucționismul)

Valori cheie: istorism, afinitatea pentru trecut, conservatorism

- tradiționalism
- confruntarea intelectualismului prin emoție
- adaptabilitate
- interes comun

Coroborând definițiile operaționale ale educabilului, respectiv ale procesului educațional, putem conchide că „toate componentele axiologice, pedagogice și

Continuing Education”, în *Universal Journal of Educational Research* 8(3): 769-778, 2020, p. 769.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

organizaționale ale modelelor (n.a. paradigmele educaționale) sunt descrise și corelate cu imperativele axiologice ale educației continue”²². Cum putem sistematiza și dezvolta aceste imperative axiologice încât să probăm, încă o dată, nevoia filosofiei educației de a fundamenta orice design al paradigmele și politicilor educaționale, dar și orice proces de construcție, elaborare și implementare a acestora? În fond, aceasta este și întrebarea principală care a ghidat demersul acestui studiu.

În primul rând, imperativele axiologice ale educației sunt prescrise unui obiectiv-cheie și anume garantarea educației continue ca pilon al educației formale²³. De la bun început, acest obiectiv se situează în tensiune cu contextul socio-cultural în care este proiectată educația: trăim într-o lume globală, de rețea, postindustrială, aflată în continuă schimbare. Tocmai de aceea, educația trebuie să fie configurată ca un proces stimulat de toate aceste dinamici și aflat în concordanță cu ele. Educația pentru viață (*lifelong education*) este educația pentru o societate care își prescrie așteptările față de indivizi la nivelul politicilor educaționale. Cu cât societatea este mai orientată către zone-cheie de expertiză – gestionarea informației, mediul digital – cu atât conceptul de educație vocațională va trebui regândit în acord cu aceste „inegalități” între domenii, pe care dinamica economică și socială le stimulează. Prin urmare, designul politicilor educaționale este un mecanism multidisciplinar și multidimensional. Paradigma despre lume – *weltanschauung*-ul – valorifică, prin urmare, anumite interese cognitive, orientări valorice și aptitudini. Tocmai de aceea, „valorile personale, profesionale, pedagogice și socio-culturale ne indică bogăția culturii axiologice”²⁴ care determină designul politicilor educaționale. Imperativele axiologice încorporează, în același timp, principii morale prin care se produce apropierea culturală a tuturor contextelor noi de viață și sociale pe care societatea digitală, postindustrială, așadar postmodernă, le configurează. Astfel, putem spune că un imperativ axiologic conține câțiva piloni:

Pilonul 1. Adaptabilitate circumstanțială

- este necesară sinergia dintre valorile personale, interne, ale unui subiect, și valorile promovate de un nou context social.

Pilonul 2. Alegere rațională

- orice imperativ axiologic este fundamentat pe o deliberare a subiectului înaintea arbitrării tensiunilor dintre valorile sale personale și valorile colective impuse de un nou context cultural.

Pilonul 3. Finalitatea satisfacției

²² *Ibidem*.

²³ M. Coelli, M., D. Tabasso, “Where are the returns to lifelong learning?” In *Empirical Economics*, 57(1), 2019, 205-237, p. 205.

²⁴ N.A. Astashova, Bondyрева, S.K., Smantser, A.P. (2018). “Development of the axiosphere of the future teacher in the dialogue space of modern education.” *Obrazovanie i Nauka [The Education and Science Journal]*, 20(7), 32–67, p. 52.

- imperativele axiologice vizează acordul dintre un set de acțiuni educaționale, valori, principii, și un standard de viață pe care educația îl prescrie. Acesta poate face referire la idealul vieții bune, la valoarea muncă.

Data fiind această structură a imperativelor axiologice, întrebarea este cum construim politici educaționale încorporând-o? Pe de o parte, limbajul folosit este cel care dă seama de osatura axiologică. Pe de altă parte, felul în care un imperativ axiologic inspiră o paradigmă și o politică educațională depinde de capacitatea sa de a prescrie: o explicație pentru nevoia educației continue, un mecanism pentru a garanta transferul de cunoaștere domestică și științifică în societate, respectiv o tehnică prin care valori personale să devină relevante pentru profilul unui anumit tip de profesie. Potrivit lui Greshilova, sunt cinci registre formale în care un imperativ axiologic se poate aplica, după cum urmează:

Nr.	Modele ale educației continue	Imperative axiologice	Rezultate
1	Educație continuă de-a lungul vieții	O persoană trebuie să fie subiectul educației continue.	Educația este o suprastructură, are un caracter adițional la opțiunile profesionale.
2	Educația adultă	O persoană este subiectul spațiului cultural în care este proiectată educația continuă.	Educația este vocațională.
3	Educația profesională continuă	O persoană este o personalitate în proces de autodezvoltare.	Conținutul programelor profesionale adiționale se suprapune educației fundamentale.
4	Standarde profesionale	Educația de-a lungul vieții converge către o activitate formatoare particulară.	Educația este orientată către muncă, acțiune lucrativă, cunoaștere și aptitudini.
5	Sistemul național de dezvoltare profesională	Strategiile educaționale trebuie să răspundă exigențelor unei lumi în schimbare.	Sistemul este axat pe competențe profesionale nivelate pe grade de expertiză.

Acest tabel prescrie componenta axiologică a procesului de proiectare a paradigmelor și politicilor educaționale. Există însă și alte componente, care necesită o bună coordonare cu aceasta, anume, componenta pedagogică și cea organizațională, care, laolaltă, impulsionează dezvoltarea scenariilor de aplicare a strategiilor și politicilor educaționale. Greshilova observă: „translatarea valorilor culturale în societate servește constituirii componentei pedagogice, și e corelată cu un imperativ axiologic (...) prin aceasta, o persoană aflată în procesul educațional își formează un sistem de idei prin care justifică faptul că societatea modernă are

nevoie de oameni educați, capabili de mobilitate, cooperare și calități precum constructivitate și responsabilitate”²⁵.

Plecând de la aceste premise, tabelul următor sintetizează cum pot fi profilate cele două componente în acord cu imperativele axiologice și ce fel de direcție inspiră acestea proiectării organizaționale a politicilor educaționale.

Nr.	Imperative axiologice ale politicilor și paradigmelor educaționale	Componente ale politicilor educaționale		
		Axiologică	Pedagogică	Organizațională
1	O persoană este subiectul educației continue.	Educația este un proces pentru întreaga viață.	Uzul informațiilor și tehnologiilor comunicative în sistemul de educație continuă.	Organizația privilegiază interesele comunității pedagogice.
2	O persoană este subiectul spațiului cultural al educației continue.	Educația adultă este un proces vocațional.	Valorile culturale sunt adaptate societății informaționale.	
3	O persoană este rezultatul procesului de autodezvoltare a personalității unui individ.	Educația profesională continuă este ceea ce structurează personalitatea.	Potențialul personal trebuie investit în activități creative.	
4	Educația de-a lungul vieții este o activitate formativă particulară.	Standardele profesionale sunt cele care dictează valoarea profesiei și a muncii.	Uzul informației și al tehnologiilor comunicaționale în sistemul de educație continuă.	Calificările sunt în acord cu standarde profesionale.
5	Educația avansează strategii pentru autodezvoltare într-o lume aflată în schimbare continuă.	Există un sistem național de dezvoltare a carierelor.	Se atestă nevoia unor activități reflexive regulate la nivelul societății din partea fiecărui exercițiu profesional în parte.	

Am reprodus, sintetizat, schițat și analizat aceste puncte de vedere, întrucât scopul meu, în finalul acestei cercetări, este acela de a explica în ce măsură

²⁵ *Ibidem*, p. 773.

imperativele axiologice se modifică la nivelul fiecărei componente a sistemului educațional – pedagogică, axiologică și organizațională – în funcție de modul în care principalele paradigme filosofice abordate în această lucrare asumă conceptul de valoare și constituția, respectiv perenitatea sa. Tabelul următor este o conchidere a interpretării mele asupra relației dintre filosofia educației și proiectarea politicilor educaționale printr-o abordare axiologică și semantică a caracterului de interdependență dintre acestea. Rezultatul este configurat astfel:

Tradiția filosofică: ***Idealism***

Metafizic, realitatea e spirituală sau mentală și neschimbabilă. Cunoașterea presupune privilegierea aparatului intelectual în detrimentul celui sensibil. Axiologic, valorile sunt absolute și eterne.

- Pedagogic: cunoașterea teoretică e privilegiată în detrimentul celei practice. Educația formală e prioritară în fața celei non și informale.
- Organizațional: sistemul este unul conservator.
- Imperativul axiologic folosit pentru politici educaționale: Educația este formarea de-a lungul întregii vieți prin raportarea la valori tradiționale, neschimbabile și privilegierea activității intelective.

Tradiția filosofică: ***Realism***

Metafizic, realitatea e obiectivă. Cunoașterea presupune acordul dintre procesul senzitiv și cel de abstractizare a materiei sensibile la nivel intelectual. Axiologic, valorile sunt absolute, eterne și fundamentate pe legi naturale.

- Pedagogic: cunoașterea practică este privilegiată în detrimentul celei teoretice.
- Organizațional: sistemul este rezultatul unui contract social între educatori și indivizi, răspunde formei politice a contractului care fundamentează societatea.
- Imperativul axiologic folosit pentru politici educaționale: comportamentul natural al indivizilor este subscris unor valori-cadru care trebuie să constituie fundamentele valorilor secundare urmărite de mediul educațional. Valorile educaționale sunt complementare valorilor naturale.

Tradiția filosofică: ***Pragmatism***

Metafizic, realitatea este rezultatul interacțiunii unui individ cu un mediu concret, empiric, dar aflat în continuă schimbare. Cunoașterea se bazează pe procesarea experienței prin metode științifice. Axiologic, valorile sunt contextuale, situaționale.

- Pedagogic: educabilii sunt orientați către societate și sunt pregătiți în acord cu exigențele ei.
- Organizațional: sistemele educaționale sunt sisteme democratice și iar politicile educaționale sunt reacții la situații problematice concrete în plan social.
- Imperativul axiologic folosit pentru politici educaționale: educabilii sunt rezultatul valorilor unui mediu educațional care nu este

monofundamentat, ci se dezvoltă fie economic, fie politic, fie cultural, în funcție de nevoile și de valorile societății la un anumit moment.

Tradiția filosofică: **Existențialism**

Metafizic, realitatea este subiectivă. Cunoașterea presupune rezultatul unor alegeri personale. Axiologic, valorile sunt constructe individuale, deliberate autonom.

- Pedagogic: indivizii sunt orientați către creativitate, iar evaluarea e axată pe felul inovativ și personal în care educabilii internalizează conținuturile.
- Organizațional: sistemul educațional trebuie să fie descentralizat, cât mai puțin invaziv sub aspectul valorilor și libertăților individuale.
- Imperativul axiologic folosit pentru politici educaționale: libertatea e piatra de temelie a tuturor valorilor, educabilii trebuie să învețe să gândească și să trăiască liber.

Tradiția filosofică: **Teoria critică**

Metafizic, realitatea e construită social, politic, economic. Cunoașterea survine prin analiza critică a tuturor acestor dimensiuni. Axiologic, valorile sunt rezultatele unor relații de putere.

- Pedagogic: educația este un demers critic ce pune în centrul său societatea.
- Organizațional: sistemul de educație se schimbă în funcție de reacțiile critice ale mediului public și ale actorilor educaționali. Este un sistem orientat spre reformă progresivă și fluiditate.
- Imperativul axiologic folosit pentru politici educaționale: valorile educaționale sunt rezultatul unei interogări continue, reflexive și susținute a rolului educației în construcția societății.

Concluzii finale

Într-o societate digitală axată pe lifelong learning, este important să observăm în ce măsură dinamica socială afectează dinamica valorilor determinative societății, respectiv sistemelor educaționale. Formalizarea de mai sus poate fi un bun instrument de lucru pentru aceia preocupați de proiectarea politicilor educaționale și de implementarea lor (*policy building*): prescripțiile pedagogice, organizaționale și axiologice inspirate de cele cinci mari orientări vehiculate în tabel pot constitui și un mix de criterii și standarde pentru paradigme și politici educaționale multidimensionale (de pildă, pragmatismul și teoria critică pot funcționa sub aspectul unei paradigme mixte).

Avansarea conceptului de imperativ categoric oferă o mai bună sistematizare a paradigmele educaționale în acord cu o ideologie sau un curent filosofic și constituie un culoar de predictibilitate cu privire la valorile care vor domina în eventualitatea alegerii uneia dintre aceste orientări filosofice pentru construcția politicilor educaționale.

RESTITUIRI

LOGICA LA ȘCOALĂ ȘI ÎN VIAȚĂ: ADDENDA LA MANUALUL DE LOGICĂ DE AL. VALERIU

TITUS LATES

Al. Valeriu (1879–1957) este autorul celui mai longeviv manual de logică din învățământul gimnazial românesc. Publicat pentru prima dată în anul 1905, sub titlul *Lecțiuni de logică, însoțite de numeroase aplicații practice în conformitate cu programa analitică pentru cursul secundar*, a apărut în 1947 în cea de-a douăzeci și treia ediție¹. Perenitatea lui poate rivaliza doar cu cea a manualului de logică al lui Titu Maiorescu, publicat în prima lui formă în anul 1871 și care se afla în anul 1905 la cea de-a cincea ediție². De altfel, Titu Maiorescu, „magistrul filosofiei românești” (cum îl numește Al. Valeriu), cu prilejul tipăririi primei ediții a manualului „mulțumește d-lui Al. Valeriu pentru trimiterea *Lecțiunilor d-sale de Logică și se bucură cu atât mai mult de publicarea acestei cărți, cu cât el însuși refuzase de mult de a se mai ocupa de o reeditare a vechiului său manual*”. Însemnarea, datată „București, 2/15 Octomvrie 1905”, va fi așezată în deschiderea manualului începând cu ediția a XI-a, din 1929.

Prima ediție a manualului are în loc de prefață o scrisoare de apreciere din partea lui Ion Găvănescul, profesor la Facultatea de Filosofie și Litere din Iași:

„Iubite Domnule Valeriu,

Am citit lucrarea D-tale didactică asupra Logicei, am citit-o cu interes și cu plăcere. Merită, desigur, să fie dată publicității. Va aduce servicii învățământului nostru filozofic începător.

Și pentru «începuturi» trebuie să avem toată grija metodologică. De la ideea ce-și face elevul de liceu de o știință, atârnă, adesea, și în mare parte, cadrul culturii lui generale pentru toată viața.”

Omul format, prins în vârtejul ocupațiilor profesionale, rar se împacă mai târziu cu o știință, care i-a fost antipatică în școala secundară. O primă grijă a didacticei secundare este dar a împrieteni spiritul cu știința. Cine a isbutit să-și facă

¹ Manualul s-a bucurat și de o ediție recentă: Al. Valeriu, *Logica*, ediția a XXIV, îngrijire ediție: Petre Dan, control științific: Marius Dobre, București, Editura Garamond, [2001].

² Titu Maiorescu, *Logica*, ed. a V-a, București, Editura Librăriei Socecu, 1898.

obiectul său de studiu atrăgător și interesant, și-a îndeplinit o parte însemnată din sarcina sa profesională.

De multe ori am auzit spunându-se că *Logica* este unul din obiectele cele mai abstracte, cele mai aride și reci. Totul atârână de metodă. Este un mijloc de a face chiar din istorie un obiect de studiu plicticos și anost. Mai înainte se bucura de acest «privilej» studiul științelor naturale. Acum se începe a se propune și istoria literaturilor altfel decât ca o înșirare de date biografice și bibliografice, și se caută a se însufleți clasa cu lectura directă a produselor literare mai de seamă.

Dacă pleci de la concret, de la fenomenul de studiat, și te ridici treptat la explicarea sau numai la descrierea lui sistematică, înlesnești inteligenței mersul ei firesc și o pui în situație de a-și îndeplini cu plăcere funcțiunea ei specială: găsirea adevărului.

În predarea *Logiceii* aceeași lege trebuie respectată. Și ce des și cât de natural se ivesc împrejurările, cari permit spiritului a se orienta direct asupra operațiilor logice. În studiul diferitelor obiecte din programul liceului se prezintă la tot pasul ocazia de a atrage atenția asupra modului cum a procedat mintea în formarea unei definiții, unei clasificări, unui raționament, fie ca deducție, fie ca inducție, etc. Dacă profesorii ar profita incidental de ocaziile acestea, spre a pune pe elevi să observe și să-și formuleze singuri, în treacăt, unele procedări logice ale spiritului, chiar în momentul tipic al săvârșirii lor, studiul logiceii n-ar fi, la urmă, de cât o recapitulare sintetică și o complectare sistematică a regulilor observate sporadic și ocazional în decursul anilor de studiu. Și opera de sintetizare și de sistematizare ar fi o lucrare din cele mai plăcute și mai atrăgătoare.

Dar ceea ce e și mai important, este că atunci studiul logiceii s-ar înfățișa, cum trebuie să fie totdeauna, ca o disciplină impusă spiritului elevilor de toate forțele didactice ale școlii, în *colaborare* armonică.

Rezultatul ce-l așteptăm de la studiul logiceii în licee, nu este pur și simplu cunoașterea pe din afară a regulilor și legilor ei, ci punerea lor în practică, în mod conștient, spre a da spiritului *deprinderi* de activitate normală. A da însă *deprinderi* este ceva mai mult și mai presus decât a *instrui*: este a *educa*. Și educația *intelectuală*, ca și cea fizică, morală, estetică, religioasă, nu se poate realiza efectiv, dacă se lasă în sarcina unui singur profesor. Ea trebuie să fie opera comună, opera de *colaborare armonică* a tuturor profesorilor.

Pentru ceea ce cade și cât cade în sarcina obligatoare a profesorului special de *logică*, manualul D-tale este un auxiliar prețios. El are mai întâi o calitate bună: caută să împrietenească pe elev cu studiul logiceii. Porneste de la exemple, e scris într-un stil limpede și simplu, și dă multe ocazii de aplicare a regulilor extrase din exemple concrete, în numeroase aplicații ce urmează după fiecare capitol.

Se cunoaște că manualul a ieșit din străduința vădită a D-tale, ca profesor de logică, de a face pentru elevii D-tale ca ora de logică să li se pară în adevăr o oră plăcută și folositoare, prin exercițiul forțelor mintale, la care poate să dea ocazie.

Te felicit pentru lucrarea ce ai săvârșit și-ți doresc tot succesul pe care îl merită.

Al D-tale

J. Găvănescul.³

³ Apud Al. Valeriu, *Leccióni de logică*, cu o prefață de J. Găvănescul, ediția I, Iași, Editura Librăriei Iliescu, Grossu & Comp., 1905, pp. V–VII.

Scrisoarea va fi reluată în toate edițiile manualului până în anii '40. Ion Găvănescul a fost el însuși autorul unui manual – *Elemente de psihologie* – apărut în mai multe ediții⁴, din care Al. Valeriu citează în repetate rânduri. Un alt manual des citat este *Logica* de Titu Maiorescu. Dintre lucrările de logică străine sunt citate cele ale lui Louis Liard (*Logique*)⁵, John Stuart Mill (*A system of logic*)⁶, Alexander Bain (*Logic*)⁷, Élie Rabier (*Logique*)⁸. Citate din Mill, Maiorescu și Rabier apar și într-o lectură despre „Utilitatea silogismului. Critica și apărarea lui” (numită în edițiile de mai târziu „Valoarea silogismului. Critica și apărarea lui”). În legătură cu relația dintre noțiune și cuvânt este citată părerea lui Lazăr Șăineanu din *Raporturile între gramatică și logică*⁹ iar când e vorba despre Metodologia istoriei este expusă părerea lui A.D. Xenopol din *Principiile fundamentale ale istoriei*¹⁰.

Într-o recenzie din revista *Cultura română* din Iași, al cărei director era Ion Găvănescul, *Lecciónile de logică* sunt prezentate astfel:

„Un foarte bun manual de logică, care caută să scoată această știință din reputația ce, cu drept, câștigase până acum, de îndeletnicire cam plictisitoare cu formule adesea seci de cugetare și s-o învioreze prin turnarea în ea a unui cuprins mai bogat și mai interesant. Sunt foarte bune mai ales exemplele date pentru analiza argumentării, pentru reducerea unei argumentări în formă silogistică, pentru analiză și sinteză, etc.

Pretutindena se vede silința de a menționa abstracțiunile logice în atingere cu realitatea, ceea ce este o bună metodă mai ales pentru noțiunile filosofice de introdus în mințile tinere.

Logica formală este apoi mult redusă din întinderea ce i se dă de obicei și cu atâta s-a dat mai mare luare aminte Metodologiei, ceiace nu este decât prea firesc și ceiace distinge cartea D-lui Valeriu de cunoscutul manual al D-lui Maiorescu.

⁴ I. Găvănescul, *Elemente de psihologie pentru cursul secundar*, Iași, Lito-tipografia H. Goldner, 1890. În 1919 se afla deja la 14-a ediție, din nou revăzută, la București, Editura Librăriei Alcalay & Comp.

⁵ Louis Liard, *Logique*, Paris, G. Masson Éditeur, 1884. În 1892, volumul se afla la a treia ediție (troisième édition).

⁶ Probabil că Al. Valeriu a avut acces la o ediție în limba franceză: John Stuart Mill, *Système de logique déductive et inductive*, traduit sur la sixième édition anglaise par Louis Peisse, Paris, Librairie philosophique Ladrangé, 1866. A treia ediție: Paris, Félix Alcan Éditeur, 1889.

⁷ Ediția în limba franceză: Alexandre Bain, *Logique déductive et inductive*, traduit de l'anglais par Gabriel Compayré, Paris, Librairie Germer Bailliére, 1875. În 1881 se afla la a doua ediție (deuxième édition).

⁸ Élie Rabier, *Leçons de philosophie*, vol. 2: *Logique*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1886. În 1903, volumul se afla la a cincea ediție (cinquième édition).

⁹ Lazăr Șăineanu, *Raporturile între gramatică și logică c'o privire sintetică asupra părților cuvîntului: studiu de lingvistică*, București, Stabilimentul grafic I.V. Socecu, 1891.

¹⁰ A.D. Xenopol, *Principiile fundamentale ale istoriei*, Iași, Tipografia H. Goldner, 1900.

Un capitol nou este metodologia istoriei care până acum a fost cu totul nebagată în seamă de mai toate manualele de logică, dar care astăzi nu mai poate fi lăsată la o parte.¹¹

În anul 1909, Constantin Rădulescu-Motru a înaintat Ministrului de Instrucțiune publică, un raport nefavorabil manualului. Respingerea pe care a făcut-o manualului, dincolo de faptul că l-a catalogat drept un „mic manual de logică tradus rău în limba română”, a reieșit din părerea generală pe care o avea privitoare la metoda de predare a logicii în învățământul secundar. O prezint mai mult pentru ineditul ei decât pentru justetea ei, după extrasul tipărit în *Studii filosofice*:

„Studiul Logicei se prevede în clasa VIII-a liceală cu o oră pe săptămână. El are ca programă analitică tabla de materie obișnuită din manualele de logică, anume: convingerea; silogismul; desfacerea silogismului în judecăți; a judecăților în noțiuni; deosebirea noțiunilor de reprezentări: într-un cuvânt logica formală; apoi metodologia diferitelor științe; descripția; clasificarea; definiția; diviziunea; deducția; inducția; certitudinea; analiza; sinteza, etc. Obișnuitul conținut al tuturor tratatelor de logică.

În spiritul acestei programe analitice, studiul logicei se prezintă dar ca un studiu de sine stătător. Profesorul de logică este obligat să predea elementele științei sale, în mod sistematic, având în vedere în primul rând, natura, importanța și unitatea cunoștințelor ce fac parte din această știință, și numai incidental, pentru ușurarea înțelegerii, să insiste asupra legăturii dintre Logică și celelalte științe predate în liceu.

Această metodă nu este în sine rea; ea este metoda care se urmează în genere în predarea tuturor celorlalte științe din programa liceală. Așa urmează profesorul de științe naturale; așa acel de matematică; așa acel de istorie, etc. Fiecare ține să dea elevilor săi, în primul rând, lămuriri asupra cunoștințelor cuprinse în știința sa proprie, și numai în urmă pune aceste cunoștințe în corelațiune cu celelalte științe pe care le mai învață elevii. Prin urmare, încă odată, metoda în sine nu este rea; dinpotrivă, dacă n-ar interveni în aplicarea ei un motiv special, care să o înlătore ca imperfectă, ea ar fi singura indicată ca bună.

Acest motiv special însă există, și este regretabil că autorii programei analitice pentru studiul logicei n-au ținut seamă de dânsul. Ne vom sili să-l expunem noi cu claritate, și să tragem din existența lui concluziunile ce se impun.

Logica este o știință abstractă; cu mult prea abstractă, în comparație cu celelalte științe ce sunt predate în liceu. Ea presupune, la acel care o învață, o dezvoltare deplină a funcțiunii apperceptive. Acel care înțelege, și găsește un interes în învățarea sistematică a abstracțiunilor logice, este un om matur, în înțelesul cel mai curat al cuvântului. Studiul sistematic al logicei nu se poate face, decât după ce mintea, celui ce întreprinde acest studiu, s-a deprins să reflecteze asupra propriilor sale operațiuni; când mintea, adică, s-a deprins să elaboreze cunoștințele, iar nu numai să le asimileze în mod pasiv.

Această condițiune nu o găsim realizată în mintea elevului de liceu. Ea se realizează de abia în mintea studentului de Universitate.

Elevul de liceu nu are încă dezvoltată atențiunea necesară pentru a urmări abstracțiunile logice în înlănțuirea lor, – nu mai vorbesc de unitatea lor, – și astfel lui îi lipsește cu desăvârșire interesul pentru partea formală a raționamentului. Studiul logicei

¹¹ *Cultura română* (Iași), anul II, no. 9, 15 septembrie 1905, p. 285. Autorul recenziei semnează: A.

se reduce pentru el la o simplă memorare de cuvinte; memorare fără nici un folos real, dacă nu chiar păgubitoare.

Pe cât timp mintea elevului nu este înzestrată cu atențiunea și puterea de abstracțiune necesară, studiul logicei, în mod sistematic, este cu neputință. De aceea metoda sistematică, recomandabilă pentru celelalte științe din programa liceală, este rea pentru logică, și ea trebuie înlăturată, când este vorba de aceasta.

După înlăturarea metodei sistematice, care este metoda care convine mai bine pentru predarea logicei în liceu?

Singura metodă care convine, dacă este ca studiul logicei să se păstreze și de aci înainte printre studiile predate în învățământul secundar, este metoda următoare:

Logica să înceteze de a fi predată ca o știință de sine stătătoare. Profesorul de logică să se mulțumească a preda știința sa ca pe o știință ajutătoare celorlalte științe din programa liceului. Profesorul, el însuși, poate continua să-și păstreze pozițiunea sa, ca profesor special de logică; dar știința logicei să nu mai fie menținută ca o știință aparte. Ea să fie scoborâtă la nivelul inteligenței elevului, și pentru aceasta să i se reducă din pretențiunile sale metodologice. Elevul să învețe logica *ocazional*; adică, dându-i-se ocaziunea să reflecteze asupra cunoștințelor dobândite din alte științe; extrăgând el însuși, sub conducerea profesorului, din acestea din urmă, regulile elementare ale raționamentului, ca o complectare, sau o mai bună lămurire a celor învățate. De caracterul formal și unitar al disciplinei logice să nu se preocupe elevul, fiindcă se preocupă degeaba; acest caracter îi va scăpa lui încă multă vreme. Aceea ce trebuie să-l preocupe pe dânsul este plusul de claritate pe care el îl dobândește în înțelegerea celor deja știute, în urma reflectării la care a fost obligat, sub conducerea profesorului de logică. Studiul logicei să se mărginească dar în a procura elevului ocaziunea, de a se deprinde cu reflexiunea critică, și nimic mai mult. Ar fi de dorit ca toți profesorii, fiecare în materia lui, să procure elevului asemenea ocaziune. Atunci poate că nici n-ar mai fi nevoie ca studiul logicei să figureze în program ca un studiu deosebit; el s-ar efectua pe nesimțite, fără ore și fără profesor special, dar cu atât mai sigur și mai real. Dar o așa dorință nu poate fi realizată, decât în momentul când toți profesorii secundari vor avea în mod obligator și o pregătire filosofică; un moment, pe care generația noastră, în tot cazul, nu-l va apuca. Până atunci siliți suntem, noi cel puțin, să rămânem la orele speciale de logică, sperând că folosul lor va spori pentru liceani prin o mai bună întrebuintare.

Aplicarea metodei descrise, – pe care să o numim ocazională¹² – face inutil manualul didactic; în special manualul care tratează logica din punct de vedere sistematic. Aceea ce trebuie profesorului de logică, ca principii și definiții, se reduce la câteva pagini, pe cari el le poate dicta singur elevilor, sau în lipsa de dictare, le poate recomanda să fie citite din ori și ce manual; fiindcă sunt așa de elementare că se pot găsi în ori și ce manual. Iar pentru cunoștințele, cari servesc ca material de aplicațiune, cu atât mai puțin este nevoie de un manual. Ele trebuiesc alese din sfera cunoștințelor cari prezintă interes și actualitate pentru elev; adică din lecțiunile de matematică, geografie, istorie, etc., cari au loc cam în același timp cu lecțiunea de logică. La intrarea sa în clasă profesorul de logică are să întrebe pe elevi ce au învățat în timpul din urmă, sau chiar în aceeași zi, și pe aceste învățate să își fundeze el reflexiunea sa critică. Atunci elevul urmează cu încordare

¹² Denumire utilizată și în scrierile speciale ale pedagogilor germani; comp. H. Vaihinger, *Die Philosophie in der Staatsprüfung*, Berlin, 1906, p. 135. (G.-R. Motru).

explicațiunile ce i se fac, fără să mai fie nevoie de insistența profesorului. Toată atențiunea sa rămâne liberă pentru a fi întrebuințată în reflectare, de oarece materialul de cunoștință, pe care se fundează reflectarea, nu-i mai cere vreo nouă cheltuială de atențiune, el este proaspăt asimilat din orele celorlalți profesori. Obiceiul de a lua acest material pe deagata din manual prezintă numai desavantajii. Materialul cuprins în manual este, sau prea cunoscut elevului, și atunci aduce cu sine dela început o scădere de atențiune, sau este necunoscut, și atunci cere o nouă cheltuială de atențiune care să ia din aceea ce trebuia dată reflectării. Niciodată manualul nu poate nimeri o alegere așa de bună cum o poate face profesorul în chipul indicat mai sus.

Metoda, care convine predării logicei în învățământul secundar, nu este așa dar sprijinită pe utilizarea manualului didactic. Manualul poate lipsi prea bine, în tot cazul, întrebuințarea lui este cu desăvârșire secundară. Primul rol în predarea științei noastre, îl are învățământul oral al profesorului. Așa fiind, alegerea manualului de logică, dacă un manual trebuie să fie numai decât, este bine să se lase la absoluta libertate a celui ce predă, iar nu să se impună în mod obligator. Această libertate, așa crede chiar, că n-ar trebui limitată nici în aceea ce privește limba în care e scris manualul. Un mic manual de logică, conceput clar în limba franceză, este de preferat unui mic manual tradus rău în limba română.”¹³

Ion Găvănescul a răspuns acestei atitudini printr-un articol publicat în *Cultura română*:

„În revista sa, «Studii filosofice», d-l Rădulescu-Motru, dă un extras din raportul său înaintat ministerului de instrucție cu prilejul cererii de aprobare a unui manual didactic.

Manualul acesta a fost însoțit de o scrisoare-prefață a mea, în care se spunea câteva cuvinte și despre modalitatea mai rațională a studiului logicei în liceu.

Am cetit cu interes paginile d-lui Rădulescu-Motru, intitulate «Studiul logicei în învățământul secundar», și mărturisesc cu părere de rău că am rămas puțin cam nedomirît de înțelesul ultim al lor.

Ca concluzie mai isbitoare, *se pare* că reiese din ele tendința de-a face să se crează că logica ar putea și ar trebui să fie scoasă din programa studiilor liceale. S-au găsit argumente pentru scoaterea *Moralei*, de ce nu s-ar găsi și pentru suprimarea logicei? Dacă ar fi permis să se glumească cu lucruri serioase, m-aș prinde că s-ar putea găsi argumente și pentru demonstrarea inutilității *psihologiei*, ca studiu deosebit în liceu; și poate nu ar fi greu să se întinză sistemul demonstrației și la multe alte obiecte de studiu.

D-l Rădulescu-Motru scrie: «Știința logicei să nu mai fie menținută ca o știință a parte». Adică să fie scoasă din program? Așa s-ar părea. Dar înțelesul parcă n-ar fi acesta. Căci d-l Rădulescu-Motru susține totuși că profesorul de logică «poate continua să-și păstreze poziția sa ca profesor special de logică». Prin urmare, nu numai că se va preda logica, dar ea se va preda de un profesor *special*.

Atât numai că nu va mai fi socotită și tratată ca o știință de sine stătătoare.

Dar figura-va oare logica în programul de liceu? Desigur, de oare-ce are un profesor special.

¹³ C. Rădulescu-Motru, „Studiul logicei în învățământul secundar”, în *Studii filosofice*, vol. II, pp. 56–59.

Atunci dar înțelesul adevărat al afirmației d-lui Motru nu ar fi că tinde a se scoate logica din studiul liceal; înțelesul adevărat este că se caută o modificare a *metodei* de propunere.

Metoda actuală sistematică «nu este în sine rea», zice dl. Rădulescu-Motru. Ba chiar «ar fi singura indicată ca bună», dacă... «dacă n-ar interveni în aplicarea ei un motiv special, care să o înlăture ca imperfectă». Adică, dacă... n-ar fi rea. Acest motiv special este că «logica este o știință abstractă» și că nu se potrivește cu mintea elevului de liceu – dacă se predă în mod abstract, bine înțeles.

Ca să se potrivească cu mintea elevului de liceu, d-l Rădulescu-Motru cere «înlăturarea metodei sistematice», cere «să fie scoborâtă (logica) la nivelul inteligenței elevului».

O cerință rațională, care nu e de prisos să se formuleze nici pentru celelalte studii și deci parcă n-ar fi specială logicei.

În ce mod s-ar îndeplini cerința asta didactică generală, anume în predarea logicei? «Elevul să învețe logica ocazional», zice d-l Rădulescu-Motru, ceea-ce «face inutil manualul didactic».

Cum se va proceda? «Principiile și definițiile» logicei trebuiesc extrase din aprofundarea «lecțiilor de matematică, geografie, istorie, etc., cari au loc cam în acelaș timp cu lecțiile de logică». «La intrarea sa în clasă profesorul de logică are să întrebe pe elevi ce au învățat în timpul din urmă sau chiar în aceeași zi, și pe aceste învățate să își fundeze el reflexiunea sa critică».

Adică reflexiunea logică să se aplice la un material de cunoștințe lăsat la caprițitul întâmplării și încredințat voinței ne formate și științei dubioase a elevilor? Să se lase în voia fluctuațiilor neprevăzute și fortuite ale elementelor de analizat? Dar dacă acestea se repetă fără necesitate sau se urmează cu soluții de continu[itate] disperătoare pentru mintea logică ce voește să clădească o încheiere și să organizeze o inteligență? Dar dacă profesorul de logică s-ar găsi poate cam desorientat în fața felului de cunoștințe speciale adus de elevi pe neașteptate, sau când ar fi nevoie, pentru stabilirea reflexiilor logice, să se refacă or să se rectifice materialul de cunoștințe prezentat spre analiză?

Acest fel de învățământ «ocazional» ar avea tot aerul unei *hazardate aventuri pedagogice*, din care studiul logicei și prestigiul profesorului ei n-ar avea nimic sigur de câștigat, ci mai degrabă ceva de pierdut.

Înțelegem că profesorul de logică să se servească de cunoștințele elevilor învățate la celelalte obiecte de studiu. E o cerință didactică chiar generală. Dar alegerea s-o facă *el*, meditănd de acasă materialul de analizat în vederea unui scop urmărit și unei concluzii de tras.

«Ocazionalismul» pedagogic este un bun prețios, dar să nu fie chiar un joc de-a hazardul, ci să pară numai elevilor o întâmplare; iar în fond, să fie o aducere înaintea lor de cazuri chibzuite de mai înainte de mintea prevăzătoare a educatorului.

Dacă este vorba în definitiv a se ajunge și la încheierea unor „principii și definiții” de logică, alegerea materialului care duce la acest scop nu este deloc indiferent. Iar așezarea în mintea elevilor a acelor «principii și definiții», de cari vorbește d-nul Rădulescu-Motru, iarăși nu se pare deloc a fi fără folos, dacă se face într-o ordine naturală de creștere treptată în complexitate, și nu se îndeplinește la voia întâmplării, începând ori-de unde și în ori-ce succesiune absolut fortuită.

În cazul acesta tot trebuie să existe în mintea profesorului un plan hotărât de succesiune a chestiilor de elucidat pentru tratarea complectă a «principiilor și definițiilor» mai esențiale ale logicei. Dar asta însemnează tocmai a preda logica „sistematic”!

Față cu acest adevăr incontestabil, este cu totul secundară chestia, dacă formularea acelor principii și definiții trebuie să fie dictate de profesor în clasă, ori să se recomande a fi cetite într-un manual oare-care, scris în românește sau în altă limbă cunoscută de elevi.

D-l Rădulescu-Motru *pare* a fi în contra manualului. În realitate acest punct îi este indiferent. Principiile și definițiile, zice d-sa, «le poate dicta singur (profesorul) sau, în lipsă de dictare, le poate recomanda să fie cetite din ori ce manual». Ceea-ce îl interesează mai mult, este ca manualul să nu fie obligator, ci «să se lase la absoluta libertate a celui ce predă».

Aci dl. Motru are dreptate desăvârșită. Și credem că, pentru învățământul secundar, aceeași libertate merită și trebuie să se lase nu numai profesorului de logică, ci tuturor profesorilor de toate specialitățile.¹⁴

Tipărirea manualului este reluată în anul 1913, ediția a IV-a, într-o formă revăzută și adăugită, la București¹⁵. În această ediție apare un capitol nou, despre „Legile generale ale judecării”, este revăzută, în mod special, partea de silogistică în care se adaugă un capitol despre sofisme și o lectură despre „Fundamentul silogismului” și sunt propuse două lecturi după lucrarea lui Henri Poincaré, *La science et l'hypothèse*¹⁶, despre „Natura raționamentului matematic” (în edițiile următoare numită: „Inducția matematică”) și despre „Experiență, generalizare, ipoteză”.

Edițiile a V-a, din 1916, și a VI-a, din 1919[1920], refăcute și adăugite, sunt aprobate de Ministerul Instrucțiunii cu No. 296 din 27 mai 1916, și sunt însoțite de un mic fragment din raportul către Consiliul Permanent al profesorului-referent G.C. Dragu:

„Cunosc de aproape lucrarea D-lui Al. Valeriu: „*Lecțiuni de Logică*” pentru cursul secundar. De mai mulți ani o folosesc ca manual cu elevii mei dela liceul „Lazăr”. Prin forma concisă a expunerii, prin bogăția exemplelor, care o face atrăgătoare, cu toată abstracțiunea, inerentă unui curs de „Logică”, mai ales pentru începători, din punctul de vedere pedagogic și didactic, cursul D-lui Valeriu prezintă unele avantagii, chiar față de cursul de „Logică”, la noi devenit clasic, al D-lui T. Maiorescu. Cuprinde și interesante bucăți de citire luate din autori apropiați materiei.

Opinez dară, că lucrarea D-lui Valeriu, poate fi aprobată de Onor. Minister, ca manual de **Logică**, pentru cursul secundar.”¹⁷

O lectură, pe care o regăsim începând cu ediția din 1916 a manualului, este un fragment despre „Abstracțiunea și convingerea științifică”, extras din *Elemente*

¹⁴ I. Găvănescul, „Studiul logicei în liceu”, în *Cultura română* (Iași), anul IV, no. 10, octombrie 1907, pp. 395–398.

¹⁵ Al. Valeriu, *Lecțiuni de logică*, pentru cursul secundar, ediția IV-a, revăzută și adăugită, București, Editura Librăriei „Alcalay & Comp.”, 1913. Primele trei ediții au fost tipărite în același an, 1905, la Iași.

¹⁶ H. Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, Paris, Ernest Flammarion Éditeur, 1902. Cu numeroase reeditări.

¹⁷ Apud Al. Valeriu, *Logică*, pentru cursul secundar, ediția VI-a, refăcută și adăugită, București, Editura Librăriei „Alcalay & Comp.”, 1919 [pe copertă: 1919-1920], p. V.

de metafizică (cap. V, § 2, 3, 4 și 5) de C. Rădulescu-Motru¹⁸, autorul care criticase nu demult manualul.

În ediția din 1919, autorul adaugă o notă: „În ediția de față au fost realizate unele modificări, atât în ce privește orânduirea materiei, cât și dezvoltarea unor anumite capitole, conform indicațiunilor d-lui profesor recensent G.C. Dragu./ Pe lângă acestea, am mărit numărul bucăților de lectură, am dat o deosebită dezvoltare Teoriei Noțiunii, iar în ce privește expunerea materiei din Metodologie, domnii profesori, cari au utilizat edițiile precedente, vor aprecia modificările aduse atât în gruparea Metodelor cât și în tratarea lor./ București, Septembrie 1919”. Al. Valeriu citează din *Teoria Noțiunilor* de Ion Petrovici¹⁹, adaugă o lectură despre „Criteriul certitudinii”, în care citează din Malebranche, René Worms (*Precis de philosophie*)²⁰ și Rabier și, după cum spunea mai sus, structurează partea de Metodologie.

Asupra ediției a VII-a a manualului (apărut în anul 1921) a făcut un referat (valabil și pentru edițiile a VIII-a și a IX-a) G.G. Antonescu, profesor la Facultatea de Filosofie și Litere din București:

„Principiul simplificării programelor, care ne-a călăuzit în aprecierea manualului de Logică pentru școlile normale (aprobat în Aprilie 1920 de Consiliul Permanent), cred că trebuie respectat și de aci înainte în orice manual și pentru întreg învățământul.

Școala secundară (ziceam în raportul trecut) urmărește – pe lângă cultura formală – cunoștința temeinică a chestiunilor **elementare și fundamentale** ale fiecărei științe și **renunță la chestiuni de detaliu și erudiție.**

În schimb, vom alătura principiilor generale un material concret de exemplificare și aplicare cât mai bogat și variat. În modul acesta, nu numai că vom intensifica viața principiilor, dar – datorită exemplificărilor și aplicărilor variate, – vom stabili raporturi între ideile cuprinse în obiectul de studiu ce predăm și ideile dobândite la celelalte materii, ajungând astfel la realizarea concentrării.

Acest principiu a fost respectat de d-l Valeriu, și în manualul de față (Logică pentru școlile secundare).

Natural că în manualul de logică pentru liceu, am îngăduit să se introducă ceva mai multă teorie și o exemplificare mai bogată ca în manualul precedent pentru școlile normale²¹.

Întru cât D-l Valeriu a făcut în vechiul manual de liceu (și acela aprobat de Consiliul Permanent) modificările și reducerile cerute de noi la această nouă ediție, cred că lucrarea

¹⁸ C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică. Principalele probleme ale filosofiei contemporane pe înțelesul tuturor*, București, Tip. profesională Dim. C. Ionescu, 1912.

¹⁹ Ion Petrovici, *Teoria noțiunilor: studiu de logică*, București, Tip. Dim. C. Ionescu, 1910.

²⁰ René Worms, *Précis de philosophie rédigé conformément aux programmes officiels pour la classe de philosophie d'après les leçons de philosophie de M. É. Rabier*, Paris Librairie Hachette & Cie, 1891. După cum reiese și din subtitlu, lucrarea este în mare parte un rezumat fidel al lecțiilor de filosofie (*Leçons de philosophie*) de Élie Rabier (vezi mai sus). În 1905 apărea în a treia ediție.

²¹ Recenzentul se referă la o ediție a manualului din anul precedent: *Elemente de logică pentru școlile normale și secundare*, elaborată tot de Al. Valeriu.

D-sale se prezintă în bune condițiuni și că recomandând-o aprobării D-v. facem un serviciu învățământului filosofic din școala noastră secundară.

G.G. Antonescu

profesor la Facultatea de Filosofie și Litere din București.”²²

Aplicarea „principiului simplificării” a dus la pierderea unor părți, precum secțiunea despre „cantificarea predicatului” și lectura despre „criteriul certitudinii”.

În ediția a X-a, din 1927, este adăugată o lectură despre „Utilitatea logicei”, constând dintr-un extras din *Cercetări filosofice* de Ion Petrovici²³ și un capitol despre „Teoria cunoștinței”. În lectura despre critica și aprecierea silogismului sunt adăugate și fragmente din obiecțiile aduse de C. Rădulescu-Motru în *Studii filosofice* („Valoarea silogismului”)²⁴. Ediția este recomandată de un nou referat semnat de G.C. Dragu, profesor la liceul „Lazăr” din București, însoțit de referatul lui Ștefan Motaș-Zeletin, profesor la Facultatea de Filosofie și Litere din Iași:

„Domnule Ministru,

Subsemnatul G.C. Dragu, profesor de Filosofie și Drept la liceul „Lazăr” din București, conformându-mă însărcinării, ce ați binevoit a-mi da sub No. 142.954 din 15 Dec. 1925 pentru a cerceta manualul școlar de „Logică” pentru liceu al D-lui Al. Valeriu, prezentat D-v., spre reaprobare, în a X –a edițiune, am recitit această lucrare.

Față de referatele noastre anterioare, am onoarea a constata și cu ocaziunea acestei noi edițiuni, că acest manual școlar, devenit excelent pentru învățământul Logicei în cursul liceal, atât prin expunerea concisă și clară a materiei, cât și prin numeroase exemple, cari înlesnesc elevilor însușirea cu folos a acestui studiu, se prezintă la noua edițiune, încă cu alte îmbunătățiri. În adevăr, autorul introduce mai multe noi bucăți de lectură din autorii clasici de Logică, cum și un capitol special asupra teoriei cunoștinței, problemă pe care autorul o tratează din punct de vedere psihologic cât și din punct de vedere logic. Cred că autorul a introdus cu folos pentru elevi acest capitol; căci, dacă materia acestui subiect pare, la prima vedere, peste nivelul cultural al școlărilor de liceu, importanța ei, din punctul de vedere al evoluției spiritului uman și cugetărei generale, o impune, fie și pentru a se dobândi despre dânsa o idee cât de sumară ca problemă de cercetare în învățământul filozofic din licee.

În consecință, am onoarea, D-le Ministru, a recomanda în mod călduros, manualul de Logică al D-lui Al. Valeriu, în noua sa edițiune spre a fi aprobat pentru cursul liceal.

Primiți vă rog, Domnule Ministru, asigurarea deosebitei mele considerațiuni.

G.C. Dragu

Profesor la liceul „Lazăr” din București”²⁵

²² Apud. Al. Valeriu, *Logica*, pentru clasa VII liceală (băeți și fete), ediția X-a, București, Editura «Cartea Românească», 1927, p. 5.

²³ Ioan Petrovici, *Cercetări filosofice*, Iași, Tipografia „Dacia” Iliescu, Grossu & Comp., 1907; ed. II-a, București, Tipografia Ion C. Văcărescu, 1926.

²⁴ C. Rădulescu-Motru, „Valoarea silogismului (Studiu de logică generală)”, în *Studii filosofice*, vol. I, 1907, pp. 1–32. Prima ediție a studiului a apărut în anul 1897, într-un fascicul prin care Motru iniția seria „Studii filosofice”.

²⁵ Apud Al. Valeriu, *Logica*, pentru clasa VII liceală (băeți și fete), ediția X-a, București, Editura «Cartea Românească», 1927, pp. 3, 4.

„Subsemnatul cercetând manualul de Logică pentru cl. VII de liceu al d-lui Al. Valeriu, mă alătur părerilor exprimate asupra sa de dl. prof. coreferent G. Dragu.

Cunosc de multă vreme acest manual, pe care am avut prilej să-l experimentez în școală, și-i apreciez în deosebi spiritul de expunere metodică a materiei, ceea ce face din el una din puținele cărți occidentale, pe care le posedă școala noastră.

Șt. Motaș-Zeletin

Prof. la Fac. de Filosofie și Litere din Iași”²⁶

Edițiile a XI-a, a XII-a și a XIII-a ale manualului (1929–1932) care cuprind pe lângă partea de logică și o parte de introducere în filosofie (în care este inclus capitolul despre „Problema cunoștinții”), sunt însoțite, pe lângă referatele anterioare, de scrisoarea lui Titu Maiorescu, mai sus amintită, și de un nou referat al lui G.C. Dragu, însoțit de o notă a lui I.F. Buricescu:

„Domnule Ministru,

*Manualul școlar de „Logică” pentru cursul liceal, al D-lui profesor Alex. Valeriu, este o carte didactică bine cunoscută și apreciată de profesorii secundari de filosofie. Subsemnatul am predat-o la cursul meu, chiar de la prima ei edițiune din 1907*²⁷.

În forma actuală D-sa adaptează ediția ultimă (XI) a acestei lucrări la programa analitică în vigoare, publicată în „Monitorul Oficial” din 3 Mai 1929, făcând, în fond, modificările cerute de noua programă, cu adaosul a 8 lecțiuni despre „Introducere în filosofie, problema cunoștinței și valoarea cunoștinței”, esențiala modificare a programei noi, față de cea anterioară.

În total, lucrarea de față a D-lui Alex. Valeriu se prezintă cu aceleași cunoscute calități, ca manual școlar, precizie și claritate, ca fond, limbă și stil ușor și are o accentuată tendința de înmulțire a exemplelor și de inducere a legilor logice din exemple. Definițiunile ce cuprind sunt inerente unui manual școlar de Logică; ele cuprinzând chiar enunțarea legilor fundamentale ale gândirii logice și adaptării gândirii la cercetarea fenomenelor, ce constituie obiectul științelor speciale (metodologia logică). Ca urmare, inovațiuni esențiale în manualul de față, ca fond, ca și în orice lucrare de Logică, nu puteau fi reclamate; legile gândirii logice fiind o auzițiune ca și definitivă a conștiinței omenești sub formă de inteligență și gândire.

În concluziune, opinez ca lucrarea de față a D-lui Alex. Valeriu să fie reaprobată ca manual școlar de „Logică” pentru cl. VII de liceu, având convingerea că este o excelentă lucrare didactică ca fond, metodă și formă, prețioasă pentru învățământul acestei discipline în cursul liceal.

Primiți, vă rog, Domnule Ministru, asigurarea deosebitei mele considerațiuni.

G.C. Dragu

Profesor de Filosofie și Drept la liceul „Lazăr” din București”²⁸

„Recitind manualul de Logică a D-lui Al Valeriu, pe care de altfel îl cunoaștem dinainte, deoarece l-am utilizat mai mulți ani ca manual în clasele la care am predat, am

²⁶ *Ibidem*, p. 4.

²⁷ Prima „edițiune” apăruse în 1905!

²⁸ Apud Al Valeriu, *Logica și Introducere în filosofie*, pentru clasa VII-a liceală, ediția XIII, București, Editura «Cartea Românească», 1932, pp. 4, 5.

constatat că îndeplinește condițiunile spre a fi aprobat. Mă unesc deci în concluziuni cu D-l profesor referent G. Dragu.

I. Buricescu²⁹

Începând cu aceste ediții, „legile generale ale judecării” sunt enunțate la sfârșitul părții de logică formală, sub titlul „Principiile gândirii logice”. În expunerea problemelor introductive de filosofie, autorul mărturisește că i-a servit ca îndrumător „cursul de Enciclopedie Filosofică predat de D-l Profesor G.G. Antonescu studenților din anul pregătitor al Secției Pedagogice Universale”. Această parte cuprinde câteva lecturi: „Asupra constituției materiei”, „Problema energiei” și „Materie și energie”, extrase din volumul *Energie, Materie, Radiațiuni* de Christache Musceleanu³⁰, „Legătura filosofiei cu religia”, cu fragmente din *Introducere în filosofie* de Friedrich Paulsen³¹ și din *Introducere în metafizică* de I. Petrovici³², și una despre „Rolul și însemnătatea filosofiei pentru formarea unei concepții despre lume și viață”, constând dintr-un fragment din *Cercetări filosofice* de I. Petrovici³³.

Într-o recenzie din *Revista generală a învățământului*, despre cea de-a XII-a ediție a manualului, considerat „o perlă a literaturii noastre didactice în domeniul filosofiei”, se spune:

„Dintre manualele de logică care în vremea din urmă au început să abunde, manualul de logică al D-lui Valeriu vine să dea un sprijin puternic tendinței pedagogiei moderne de a face din logică nu numai un studiu pur informativ ci și formativ.

Puține sunt manualele de învățământ secundar și în special cele filosofice, cari să fi ajuns valoarea nu numai științifică dar tot odată și pedagogică a manualului de logică a D-lui A. Valeriu.

Meritul D-lui Valeriu este cu atât mai mare întrucât a reușit să împace cerințele pedagogice cu contradictoriile cerințe ale programelor analitice păstrând totuși manualului un caracter științific.

Datorită unei forme alese și întrebunțării adecuate a cuvintelor, D-l Valeriu reușește să facă clare și înțelese, chiar pentru elevii de liceu, cari nu sunt familiarizați cu subtilitățile logice, elementele cele mai grele de filosofie și logică. Cităm, în această privință ca tipice capitolele asupra principiilor logice, asupra silogismelor ipotetice, analogia etc.

Citind lucrarea D-lui Valeriu ai intuiția vie că autorul caută să facă pe elev să și înțeleagă nu numai să știe. În acest scop metoda expozitivă este cu totul înlocuită cu cea

²⁹ *Ibidem*, p. 5.

³⁰ Chr. Musceleanu, *Energie. Materie. Radiațiuni: cronici științifice*, București, Editura ziarului „Universul”, 1930.

³¹ Lucrare tradusă în limba română: Friedrich Paulsen, *Introducere în filozofie*, tradusă din limba germană după ediția a 19-a de I. Lupu și D. Pușchilă, ediția I, București, Institutul de Arte Grafice Luceafărul S.A., 1920. Ediția a II-a: București, Tipografia „România Nouă”, 1924.

³² Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, București, Tipografia „Sportul”, 1924. Ediția a II-a „completată”: București, Editura Casei Școalelor, 1929.

³³ Ioan Petrovici, *Cercetări filosofice*, Iași, Tipografia „Dacia” Iliescu, Grossu & Comp., 1907; ed. II-a, București, Tipografia Ion C. Văcărescu, 1926.

activă. În predarea fiecărei lecțiuni autorul pleacă dela analizarea a numeroase exemple luate din experiența elevilor, pentru ca pe baza și din comparația lor să se ridice la generalizări. Apoi, printr-o operație inversă, autorul indică și exercițiile necesare pentru a se putea face o aplicare serioasă a legilor enunțate.

Cu ajutorul acestor numeroase și variate exemple autorul reușește nu numai să lămurească elevilor principiile generale de logică și filosofie ci să stabilească corelația dintre filosofie și celelalte materii de învățământ, să facă din filosofie un studiu de sinteză, de încoronare ce trebuie să contribuie nu numai la transmiterea de cunoștințe elevilor dar și la formarea unei concepții despre lume și viață.

Aceste fiind calitățile pedagogice și educative ale manualului D-lui Valeriu nu putem totuși neglija menționarea celor științifice. Bine informat și fără erorile atât de des strecurate în manualele de logică pentru învățământul secundar publicate la noi, manualul D-lui Valeriu poate folosi – și folosește realmente – nu numai elevilor de liceu dar și studenților și celor ce vor să fie bine informați asupra tuturor problemelor generale ale logicii.³⁴

Ediția a XIV-a, restructurată în conformitate cu „noua programă analitică” fără partea de introducere în filosofie, dar și fără lectura despre „Utilitatea logicei”, este însoțită, în plus, de referatele întocmite cu acest prilej de profesorii Iosif I. Gabrea și Gheorghe Zapan:

Logica D-lui Valeriu este în conformitate cu noua programă analitică pentru școlile secundare. *Cuprinde un bogat material informativ, expus foarte metodic: totdeauna întâiu exemplele, foarte variate și bine alese, apoi teoria. Stilul este îngrijit și concis, ceea ce face ca lucrarea să fie foarte clară.*

După fiecare lecție autorul pune un rezumat, care ajută, fără îndoială, mai ales în repetițiile sintetice.

Spre a stimula gândirea personală a elevilor și interesul pentru logică, *autorul propune după fiecare lecție numeroase exerciții, pe care trebuie să le facă elevii. Metoda activă își găsește astfel o largă întrebuintare în „Logica” d-lui Valeriu. Iar pentru a îndemna pe elevi să adâncească unele chestiuni de logică de mai mare importanță, autorul dă, din loc în loc, lecturi din diferite lucrări de logică.*

Cu asemenea calități, se explică de ce „Logica” d-lui Valeriu a ajuns la a XIV-a ediție. Acest fapt constituie cea mai sigură verificare și confirmare a valorii ei, venită din partea numeroaselor serii de profesori și elevi, cari au întrebuintat-o ani de-a rândul în învățământul secundar.

Pentru aceste considerații, sântem de părere ca lucrarea d-lui Valeriu să fie aprobată spre a servi și în viitor ca manual de logică pentru învățământul secundar.

Iosif I. Gabrea și Gh. Zapan

4 Iunie 1935.³⁵

Începând cu această ediție este reintrodusă, reformulată, secțiunea despre „cantificarea predicatului”.

³⁴ *Revista generală a învățământului*, anul XVIII, no. 6, 1930, pp. 382, 383 [383].

³⁵ Apud Al. Valeriu, *Logica*, pentru clasa VII-a secundară, ediția XV-a, București, Editura «Cartea Românească», 1936, p. 3.

Ediția a XXII-a, aprobată de Ministerul Educației Naționale cu Nr. 187735 din 22 iunie 1946, nu mai este însoțită de nici unul din referatele anterioare. Sunt înserate la sfârșitul cărții referatele lui Gh. Burdun, profesor de filosofie și pedagogie și A. Luca, profesor de filosofie la Liceul „Gh. Lazăr” din București care salută „îmbogățirea” manualului cu noi capitole, în conformitate cu noile orientări [ideo]logice: despre „caracterul social al logicei”, „principiile gândirii dialectice” și „concepția materialistă a istoriei”:

„Manualul de Logică, al d-lui profesor Al. Valeriu este bine cunoscut și apreciat de profesorii de filosofie, atât prin calitățile sale de expunere metodică și clară; prin împletirea textului cu numeroase și variate exemple, care înlesnesc înțelegerea și asimilarea cunoștințelor teoretice, cât și prin bucățile de lectură, bine alese în vederea adâncirii chestiunilor tratate și deschiderii de orizonturi și perspective mai largi în domeniul preocupărilor filosofice.

Personal, folosesc acest manual de 18 ani și am constatat deosebita grijă a autorului de a-l îmbunătăți mereu, dela o ediție la alta, în scopul de a face din el un auxiliar cât mai prețios la îndemâna începătorilor în studiul filosofic liceal.

Această preocupare metodică a autorului se vedește dealtfel și prin faptul că D-sa însoțește fiecare lecție cu un chestionar și o serie de aplicații menite să controleze temeinicia și utilizarea cunoștințelor dobândite.

Manuscrisul înaintat spre aprobare se prezintă cu modificările și completările cerute de actuala programă analitică.

Pentru aceste motive sunt de părere să se aprobe, ca manual didactic pentru clasa VIII-a, cartea de Logică a d-lui profesor Al. Valeriu, convins că ea va aduce, ca și până în prezent, reale servicii învățământului filosofic liceal.

Gh. Burdun

Profesor de filosofie și pedagogie

București, 20 Mai 1946.”³⁶

„Manualul D-lui prof. Al. Valeriu ne este bine cunoscut tuturor și se bucură de o deosebită prețuire, mai ales în ce privește claritatea și precizia. Schematismul, care îi este uneori imputat, nu ține de D-sa, ci de însăși caracteristica logicei formale.

Deși apare de multă vreme, manualul se îmbogățește, la fiecare ediție, cu cele mai proaspete preocupări, fără însă a pierde din limpezimea sa. În această ordine de idei trebuie să menționăm că ediția de față a fost pusă în concordanță cu noua programă analitică și cu noile preocupări ale vremii noastre. Sunt de remarcat în această privință, capitolele privitoare la *caracterul social al logicei*, la *principiile logicei dialectice* – metodic și clar expuse – precum și la *materialismul istoric*.

Bogat exemplificată și cu numeroase aplicațiuni bine alese, „Logica” D-lui Al. Valeriu continuă a fi un auxiliar de mare preț al învățământului nostru.

A. Luca

Profesor de filosofie la liceul „Gh. Lazăr

București”³⁷

³⁶ Al. Valeriu, *Logica*, pentru cursul secundar, ediția XXII-a, București, Editura «Cartea Românească», 1946, pp. 299, 300.

În subcapitolul „Raportul logicei cu sociologia (Caracterul social al logicei)”, este citat un fragment din *Traité de logique* de Edmond Goblot³⁸ iar în capitolele „Principiile gândirii dialectice” și subcapitolul „Concepția materialistă a istoriei” apar citate din lucrările lui I.V. Stalin („Despre materialismul dialectic”, „Problemele leninismului”)³⁹. Volumul se încheie cu capitolul „Evoluția gândirii logice” în care întâlnim citate din *Logica nouă* de Anton Dumitriu⁴⁰ despre „logica relațiilor” și *logica matematică*. În această ediție, Al. Valeriu propune ca lectură articolul „Ce este algebra logicei?” de Grigore C. Moisil⁴¹, cu „scopul de a da elevilor de liceu o idee despre noile directive din logică” și un text al cărui autor este chiar el: „Problema certitudinii (Adevăr și eroare)”.

Acest ultim text e un fragment dintr-un articol pe care Al. Valeriu l-a publicat în *Revista generală a învățământului*, după o expunere făcută la Radio în ziua de 28 august 1931⁴².

Reamintesc faptul că tema acestuia, înainte de a deveni subiectul conferinței, a constituit o preocupare în cadrul materiei manualului. Ea apare în ediția a IV-a, la începutul capitolului „Legile generale ale judecării”, unde se pune problema existenței unui *criteriu al certitudinii*. Autorul răspunde mai întâi cu un citat din *Logica* lui Titu Maiorescu: „Vre-un criteriu formal, după care să se poată decide care judecăți merită certitudine și care nu, nu există. Și «simțul comun» admis de scoțianul Thomas Reid, și consimțământul universal, admis de alții, sunt fără valoare practică pentru întregimea științelor. Descartes (în *Discours de la méthode*) admite ca regulă generală că aceia ce pricepem foarte clar și distinct, este adevărat; însă adaogă îndată, că este oarecare greutate de a deosebi bine când pricepem distinct; ceiace însemnează tocmai că nu există vre-un criteriu sigur”. „Totuși – continuă el – trebuie să avem, în lipsa unui criteriu sigur de deosebire a certitudinii de nesiguranță, cel puțin o măsură subiectivă, care să întărească credința în evidența judecăților”. Iar „Pentru ca această credință să se formeze e destul ca mintea noastră să găsească o explicație mulțumitoare, un motiv pentru admiterea unei judecăți”. Rezolvarea „problemei” se încheie spunându-se că „acest motiv suficient pentru a produce convingerea despre certitudinea raportului în care se găsesc noțiunile împreunate într-o judecată, s-a numit, *rațiunea suficientă*”⁴³. Se explică ce este „rațiunea suficientă”, se precizează că „nu se cere să ne preocupăm în logică de mecanismul

³⁷ *Ibidem*, p. 301.

³⁸ E. Goblot, *Traité de logique*, preface de Émile Boutroux, Paris, Librairie Armand Colin, 1917. Apărut în multe ediții de atunci.

³⁹ Lucrări deja traduse, la acea dată, în limba română.

⁴⁰ Anton Dumitriu, *Logica nouă*, București, Imprimeriile Adevărul, 1940.

⁴¹ Articolul este preluat din: *Revista științifică «V. Adamachi»*, vol. XXVI, nr. 2, 1941, pp.69–73.

⁴² *Revista generală a învățământului*, anul XIX, nr. 8, 1931, pp. 459–467.

⁴³ Al. Valeriu, *Leccióni de logică*, pentru cursul secundar, ediția a IV-a revăzută și adăogită, București, Editura Librăriei Alcalay & Comp., 1913, pp. 53, 54.

sufletesc al producerii certitudinii” și sunt expuse cele trei principii – „al *identității*, al *contradicției* și al *excluderii unei a treia posibilități*” – prin care se poate obține „acordul între judecăți”⁴⁴.

Intrigat de insuficiența principiului terțului exclus în distingerea adevărului de eroare, în ediția a VI-a a manualului, Al Valeriu reia problema certitudinii într-o „lectură”, amintită mai sus, cuprinzând fragmente din mai mulți autori:

„Am văzut că principiul excluderii terțului ne impune ca, din două judecăți contradictorii, să admitem pe una. Dar care anume din cele două judecăți trebuie admisă, nu rezultă din acest principiu.

Dacă de fapt, din seria următoare de propoziții contradictorii:

Rechinul e un pește.	Rechinul nu e pește.
Liliacul e un mamifer.	Liliacul nu e mamifer.
Diamantul e corpul cel mai dur.	Diamantul nu e corpul cel mai dur.
Sarea cristalizează în sistema cubică.	Sarea nu cristalizează în sistema cubică.
Fosforul e otrăvitor.	Fosforul nu e otrăvitor.
Pământul e rotund.	Pământul nu e rotund.
Pământul se învârtește în jurul soarelui.	Pământul nu se învârtește în jurul soarelui.

admitem pe cele din coloana I-a și respingem pe cele din coloana II-a, aceasta n-o facem în virtutea principiului terțului exclus.

Ce temeiu ne îndreptățește, dar, să fim încredințați că unele propozițiuni exprimă adevărul și altele nu? După ce ne putem conduce ca să putem recunoaște certitudinea unei judecăți?

«On est certain d'une chose – zice Malebranche – quand on ne peut la nier sans une peine intérieure ou des reproches secrets de la raison». Dar aceasta nu e decât descrierea stării sufletești de certitudine, dar nu și semnul că convingerea subiectivă corespunde realității obiective.

Atunci care e călăuza care să ne arate dacă ceia ce simțim în interior ca adevărat, este așa și în realitate sau nu? Există o măsură după care să putem selecționa judecățile adevărate de cele false, un *criteriu* care să ne facă să distingem adevărul de eroare?

S-au propus mai multe criterii:

1) Evidența.

Acest criteriu a fost propus de Descartes. «Orice propozițiune evidentă, zice el, este adevărată. Și Herbert Spencer a repetat același lucru când a zis că o *propozițiune e adevărată, dacă contrariul ei este neconceptibil*.

Acest criteriu, evidența, neconceptibilitatea negativei, este suficient? Nu credem. Când o idee este evidentă, aceasta încă nu înseamnă că ea este adevărată, adică conformă cu realitatea lucrurilor. Căci în fiecare clipă ni se întâmplă să fim siguri de un fapt pe care totuși, după verificare, îl găsim fals. Deci nu-i deajuns ca o idee să fie evidentă pentru ca să fie exactă» (René Worms, *Precis de Philosophie*).

«Descartes înțelege prin evidență, cum se vede în multe locuri, imposibilitatea de a face vreo obiecțiune valabilă unei propozițiuni date. Dar această imposibilitate poate proveni desigur din ignorarea sau uitarea obiecțiunilor posibile.

Foarte adeseaori am fost surprinși de brusca descoperire a iluziunii inerente unor certitudini, pe care până atunci nici umbră de îndoială nu le atinsese în spiritul nostru. Cel

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 54–59.

ce află că culorile, astfel cum le percepe, nu aparțin obiectelor, nu avusese până atunci certitudinea absolută a contrariului?» (Rabier, *Logica*).

Sunt deci evidențe adevărate și evidențe false. Atunci cum putem ști care propozițiune evidentă este adevărată și care nu? Ne-ar trebui un criteriu al evidenței.

De altfel însuș Descartes, admitând (*Discours de la méthode*) «ca regulă generală că lucrurile pe care le concepem foarte clar și distinct sunt toate adevărate, dar că este numai oarecare greutate a deosebi bine care sunt acelea pe care le concepem distinct» recunoaște lipsa unui criteriu al certitudinii.

2) Simțul comun.

Thomas Reid și discipolii săi (școala scoțiană) au propus acest criteriu.

Dar el «este încă mai insuficient decât cel al evidenței, căci:

1. Simțul comun variază cu timpul și locul (noi găsim odioasă sclavia, pe cari cei vechi și câteva națiuni moderne o privesc ca o instituție legitimă și necesară).

2. Simțul comun nu-și poate da avizul asupra majorității chestiunilor, asupra tuturor acelor cari depășesc nivelul spiritelor mediocre, adică tocmai asupra chestiunilor de care se ocupă știința. Ce aviz își poate da simțul comun asupra unei chestiuni de fiziologie comparată sau de analiză infinezimală?

3. Chiar acolo unde îți dă avizul, adică în chestiunile de morală zilnică, simțul comun n-are un aviz motivat: decide prin instinct nu prin reflexiune și i-ar fi foarte greu să ne spună cu ce-și justifică deciziunea» (René Worms, *op. cit.*).

Simțul comun are vederea prea îngustă. «În general el se mulțumește cu faptul care i se pare simplu și natural și nu-i mai cercetează cauzele. Toate cercetările științifice depășesc simțul comun.

Pe de altă parte simțul comun, mulțumindu-se cu aparențele și amestecând în toate și imaginația, admite adeseori ca adevărate lucruri false; de aceea când adevărul este descoperit într-o zi, el contrazice și jighește aproape inevitabil simțul comun. Nu există nici un adevăr însemnat științific pe care simțul comun să nu-l fi disprețuit și respins. Cristofor Columb, Galileu, Harvey au părut în vremea lor lipsiți cu totul de simțul comun.

În ordinea adevărilor morale, simțul comun suspectă tot ce depășește vulgarul și comunul: virtutea socratică îl neliniștește; virtutea stoică îl înspăimântă.

Recurgând deci, la simțul comun, ca la un criteriu general al adevărului, recurgem în realitate la *ignoranță și prejudecată* și prin urmare condamnăm întreaga știință și întreaga filozofie» (Rabier, *op. cit.*).

3) Consimțământul universal.

Acesta a fost considerat de Lamennais și alții ca o garanție a certitudinii.

Consimțământul universal, «ar putea fi considerat ca o probă a adevărului, de vreme ce, dacă e în realitate *universal*, el trebuie să rezulte din însăși natura spiritului uman (ex.: credința în axiome) sau dintr-o experiență universală (ex.: credința în existența semenilor noștri). Din nefericire, tare restrâns e numărul adevărilor ce le putem culege de pe urma consimțământului universal. Or fi aceste adevăruri cele mai prețioase. Dar ele nu pot fi îndestulătoare pentru curiozitatea științifică și filosofică, nici chiar pentru nevoile practice care pretind o cunoștință din ce în ce mai aprofundată a secretelor naturii.

Consimțământul universal ne-ar putea lămuri oare cu privire la proprietățile gazurilor și natura electricității?» (Rabier, *op. cit.*).

Analizând cu atențiune aceste criterii, găsim că sub numele de simț comun sau consimțământ universal nu invocăm în realitate decât tot criteriul evidenței. Atât simțul

comun cât și consimțământul universal «nu admit ca adevărat decât *ceea ce li se pare evident și pentru că li se pare evident*» (Rabier, *op. cit.*).

Simțul comun nu e decât evidența așa cum apare ea unei inteligențe comune, spiritului vulgului.

Consimțământul universal este evidența vădită pentru toată lumea.

Dar, evidența cum am văzut, nu poate fi considerată ca un criteriu sigur.

Câte propozițiuni – constată Rabier – par imediat evidente celui ce studiază elementele geometriei! Evidența lor însă nu apare geometriului scrupulos decât în urma unei lungi demonstrațiuni.

Acelaș lucru se întâmplă cu primele cunoștințe în domeniul mai tuturor științelor.

«Asta nu înseamnă că toate opiniunile trebuiesc puse pe acelaș plan și suspectate deopotrivă; căci, deși nici o evidență nu poate fi considerată infailibilă, sunt totuși evidente și evidente și Logica întreagă n-are alt obiect decât a ne învăța să deosebim aceste diverse specii de evidență și condițiile unei evidențe în care ne putem încrede» (Rabier, *op. cit.*).

Logica ne arată cusururile atâtor propozițiuni ce par evidente la prima enunțare și ne oferă mijloacele prin care putem controla valoarea unei atari judecăți.

Cât timp evidența unei judecăți n-a fost *probată*, acea judecată încă nu exprimă adevărul, ci numai o *posibilitate de adevăr*.

Supusă unor încercări de probă, evidența imediată poate fi cu mult întărită sau cu totul sdruncinată în mintea noastră. Cu totul alta, deci, e valoarea *evidenței probate*, față de *evidența anterioară probei*.

În ce constă proba evidenței?

«Orice probă este o *confruntare* a unei judecăți date cu alte judecăți. *Proba* rezultă din *acordul* acestor judecăți între ele; din *dezacordul* lor rezultă dimpotrivă invalidarea necesară, fie a judecății în chestiune, fie a celor pe care le considerăm ca adevăruri câștigate.

Se poate zice, deci, că logica consideră orice judecată ca o ipoteză care trebuie supusă la tot felul de încercări. Și după cum o ipoteză, căreia nu-i putem găsi o probă decisivă, este cu atât mai probabilă cu cât este în acord cu un număr cât mai mare de fapte sau de legi cunoscute; tot așa cu cât o judecată a suferit mai multe confruntări, cari sunt tot atâtea *încercări*, cu atât evidența dobândită de ea poate fi considerată ca un criteriu al adevărului acelei judecăți.

În rezumat, deci, evidențele sunt ca și virtuțile; nu te poți bizui decât pe acelea ce au fost îndelungat și felurit încercate» (Rabier, *op. cit.*).

Concluzie.

«Nu există un criteriu *absolut* al adevărului. De-ar exista unul, dacă vre-un soi de aparat înștiințător ne-ar semnala adevărul la prima atingere, după cum drapelul care se înalță sau trompeta care răsună ne arată că soldatul ce trage la țintă a nimerit în centru, eroarea ar fi negreșit imposibilă, dar și adevărul n-ar mai avea atâta preț. Convingerea noastră, determinată de ceva din afară, n-ar mai fi opera noastră. N-am mai purta răspunderea, nici meritul oricărei convingeri.

Inteligenței îi incumbă, înfruntând toate riscurile și primejdiile, să-și formeze singură opiniunile, evidențele, certitudinile.

Aspră sarcină, adevărată bătălie – vorba lui Descartes – dar și după luptă ce izbândă poate avea mai mare preț!

Pe de altă parte, după multe dibuiri și incertitudini, adevărul tot își face loc, știința tot se clădește.

N-am putea ce-i drept, fixa dinainte clipa când ne va fi îngăduit să declarăm îndestulătoare cercetarea unei chestiuni și soluțiunea definitiv câștigată. Dar, de fapt, acel moment sosește. Cine-mi poate spune de unde începe căldura sau frigul? Dar vine un moment când te frigi și nu te mai îndoiești de căldură.

Tocmai așa vine o vreme când adevărul nu mai poate fi contestat cu bună credință. Cine se mai îndoiește azi că a existat în Grecia un filosof ce se chema Socrate, că soarele e mai mare decât pământul, că unghiurile unui triunghi adunate fac două unghiuri drepte? Astfel suma adevărilor definitiv dobândite crește mereu dealungul veacurilor.

Deci, socotind dificultățile ce avem de învins în alcătuirea științelor și erorile la care suntem mereu expuși, se cuvine să fim modești. Nu urmează însă că zămisirea progresivă a științei și cucerirea prin muncă răbdătoare a adevărului nu sunt îndestulătoare pentru a încuraja eforturile noastre și a ne mântui de scepticism” (Rabier, *op. cit.*)»⁴⁵

În expunerea susținută la Radio, Al. Valeriu va formula propria concluzie legată de problema certitudinii.

O readucem în atenție, împreună cu alte două articole publicate în *Revista generală a învățământului*, în același an: „Considerații asupra procesului gândirii”⁴⁶ și „Spiritul logic și deviațiunile lui în viață”⁴⁷, legate între ele, subiectul celui din urmă fiind „un corolar firesc” al primului, după cum apreciază însuși autorul; ambele pot însoți, ca lectură suplimentară, definiția pe care Al. Valeriu o dă, în manual, de la un anumit moment, logicii: „Logica este știința, care are de obiect *gândirea omenească*”.

⁴⁵ Al. Valeriu, *Logica*, pentru cursul secundar, ediția VI-a, București, Editura Librăriei „Alcalay & Comp.”, 1919[1920], pp. 84–90. Am păstrat modul de citare al lui Al. Valeriu; pentru precizarea surselor vezi notele de mai sus.

⁴⁶ *Revista generală a învățământului*, anul XIX, nr. 1, 1931, pp. 11–18.

⁴⁷ *Revista generală a învățământului*, anul XIX, nr. 2, 1931, pp. 85–91.

CONSIDERAȚII ASUPRA PROCESULUI GÂNDIRII

AL. VALERIU

Subiectul, astfel cum e formulat, nu e de natură a trezi curiozitatea și interesul, fiind lipsit de atracție și actualitate; deși, la dreptul vorbind, gândirea – ca obiect de cercetare – n-ar trebui să ne fie indiferentă. Ea e doar un semn al superiorității omului asupra celorlalte făpturi ale creațiunii dotate netăgăduit cu simțire și voință.

S-ar putea obiecta că gândirea nu e apanagiul speciei umane, întrucât unii cercetători atenți ai vieții și manifestării animalelor le atribuie și acestora, într-o măsură oarecare, inteligență și gândire. Singură gândirea, deci, n-ar putea da drept omului să se intituleze rege al creațiunii.

Gândirea în sine, ca funcțiune mintală, ca proces pur psihologic, de bună seamă nu i-ar putea acorda această supremație. Dar, pe de o parte: conștiința procesului de gândire, faptul că gândim și ne dăm seama de aceasta – lucru absolut contestat chiar celor mai superioare animale – și pe de altă parte: efortul mintal dezinteresat al faptului gândirii pentru cunoașterea adevărului, sunt două elemente hotărâtoare, semne de demarcație între om și celelalte viețuitoare.

Omul singur își poate analiza deci actul gândirii spre a-i surprinde mecanismul. Nimeni, oricât de bine înzestrat de natură, nu se naște decât doar cu predispoziții intelectuale, cu puteri latente care-i vor îngădui la timp să poată gândi adânc și fecund.

Obiectivul gândirii însă, adică materialul asupra căruia se va exercita funcțiunea de gândire, depinde nu atât de organizația nativă intelectuală, cât de acțiunea continuă a mediului cosmic și social, adică de impresiile produse asupra omului de natura fizică și de sugestiile ambianței sociale și atmosferei spirituale înconjurătoare. Așadar, forța virtuală de gândire dobândită de cineva prin ereditate se actualizează neîndoielnic în decursul vieții; dar aspectele acestei actualizări vor depinde, în mare măsură, de contingentele fizice și sociale, cari pot fi uneori hotărâtoare în ce privește preocupările spirituale ale cuiva.

Un Edison de pildă, dacă nu s-ar fi născut în Lumea nouă, ci în cea străveche, pe malurile Gangelui bunăoară, în loc să îmbogățească civilizația cu atâtea invențiuni minunate, cari au revoluționat viața din punct de vedere al tehnicei, ne-ar fi dăruit *poate* cu o aprofundare mistică a sensului și problemelor vieții.

Tot așa un Rabindranath Tagore, un Krishnamurti, dacă ar fi văzut lumina zilei pe țămurile lui Mississippi și ar fi trăit în acel mediu, unde viața pulsează sub aspectul activității febrile, ar fi dat *poate* potențialității lor intelectuale o realizare de natură activistă.

Firește, toate sunt relative. Ipoteza mediului determinant în directivele gândirii nu este valabilă, în sens larg vorbind, decât atunci când ne referim nu la indivizi, ci la grupări etnice, trăite în același mediu timp de multe generații.

Cât privește individul izolat, mediul îi furnizează, netăgăduit, conținutul gândirii, dar prelucrarea acelui conținut atâră mult de factura intelectuală personală.

Un Benjamin Franklin, deși trăit în același mediu ca Edison, a avut – în afară de preocupările științifice cu realizări practice, frecvente spiritului american – și preocupări etice, cari l-au dus la formularea unor precepte morale referitoare la conducerea în viață.

De asemenea, un Rousseau, trăind în industriosa și energica Elveție, a putut totuși, departe de preocupările practice, să mediteze la refacerea omului și să dea lumii acel original sistem de educație.

În orice caz, făcând cuvenitele rezerve, nu se poate tăgădui că materialul asupra căruia se exercită funcțiunea gândirii se obține pe calea experienței din mediul în care trăim. Ar urma atunci că mintea noastră ar fi un bogat bazar în care se înregistrează doar tot ce dictează experiența.

Procesul de cunoaștere însă, ca fundament al gândirii, nu se reduce numai la aceasta. Intellectul nostru nu înregistrează în mod mecanic sugestiile mediului și impresiile ce le culegem zilnic cu ajutorul simțurilor, el nu rămâne pasiv, ci are un rol determinant în selectarea și organizarea datelor experienței.

Potențialitatea de gândire înnăscută, stimulată de mediu, intră în acțiune, organizând, orânduind și clarificând impresiile dobândite prin mijlocirea simțurilor.

Nu ceea ce văd, aud, pipăi etc. are sens, ci numai ceea ce mintea mea deslușește din cele văzute, auzite, pipăite.

Fără acest sens, pe care dinamismul rațiunii înnăscute îl atribuie impresiilor culese, ele ar constitui pentru noi un vâlmășag de date, un haos de confuziune, un adevărat balast.

Intellectul activ, deci, este firul Ariadnei, care ne descurcă și ne conduce în labirintul empirismului intelectual. Acest intelect, în continuă activitate dinamică, orânduiește lucrurile în spațiu, eșalonează fenomenele în serii de succesiune în timp și caută să le pătrundă înțelesul, dându-le o explicație causală. Nu ne putem imagina un lucru material decât ocupând un loc în spațiu, nu ne putem închipui petrecându-se ceva decât înfiripându-se în timp și nu putem zice că înțelegem cele înfăptuite decât atunci când găsim o explicație causală plauzibilă.

Așa, gândind bunăoară asupra planetei noastre, nu ne-o putem închipui decât ocupând un loc în infinitul spațiului; gândind la fazele evoluției sale, nu putem exclude ideea unei durate îndelungate pe linia timpului; iar ca să înțelegem de ce Pământul are forma sferică, de ce se mișcă în jurul său și în jurul Soarelui, de ce este turtit la poli, de ce interiorul lui e în stare incandescentă, avem nevoie de atâtea explicațiuni cauzale.

Trebuința de a explica fenomenalitatea, de a pătrunde înlănțuirea causală universală, este o necesitate organică a minții omenești. Ea e atât de înrădăcinată, încât refuzul de a o satisface ne stânjenește, ne face să suferim. Ceea ce numim curiozitate e unul din aspectele setei de a afla, de a pătrunde misterul de care suntem înconjurați.

Suntem în stare să-i sacrificăm liniștea și fericirea, decât să suportăm sfredelirea întrebării care așteaptă un răspuns.

Literatura universală, poveștile tuturor popoarelor, în forme mai simpliste sau mai adânci, oferă spectacolul acestui neastâmpăr sufletesc. De la biblicul păcat originar la mitologica cutie a Pandorei, în miturile populare ca și în literatura cultă, problema revine ca un leit-motiv.

Poemul de valoare universală „Lohengrin” al lui Wagner este întreg țesut pe tema nevoiei de a afla. Elsa de Brabant, salvată de misteriosul ei cavaler, preferă să-și sacrifice dragostea și fericirea decât să renunțe la întrebările fatale :

„Din ce neam te tragi?

Cum te numești?

Vreau – chiar cu prețul vieții – să aflu cine ești!”

Această trebuință imperioasă de a înțelege și de a-și explica rostul lucrurilor se impune minții omului încă din frageda copilărie. Întrebarea „de ce?” este atât de frecventă și insistentă pe buzele copiilor, încât deseori ne pune în încurcătură.

Această întrebare însă, deși la fel formulată, e susceptibilă de două răspunsuri, diferite ca intenționalitate:

– De ce se urcă mercurul în termometru?

– Din cauză că și-a mărit volumul datorită căldurii.

sau:

– De ce prețul grâului a scăzut simțitor?

– Din cauza unei supraoferte pe piețele mondiale.

dar:

– De ce țese păiajenul pânza?

– Pentru ca în ițele ei să se prindă prada.

sau:

– De ce au tăiat englezii istmul de Suez?

– Ca să scurteze mult drumul pe apă spre Indii.

Ambele feluri de întrebări tind deci să ne deslușească o rațiune cauzală a lucrurilor. Însă unele ne dezvăluie cauza care a dat naștere faptului – *cauza eficientă* –; altele, motivul în vederea căruia se înfăptuiește ceva, sau scopul pentru care un lucru a fost creat – *cauza finală*.

În general, când se pune problema cauzalității în domeniul lumii materiale obiective, explicația cauzală se referă la cauza eficientă, cea care precede și dă naștere fenomenului-efect. Când însă problema tinde a da o explicație vieții în genere și mai cu seamă vieții psihice, legată de o subiectivitate, atunci, în explicarea actelor, căutăm intenționalitatea, scopul.

Printre cei ce vor să găsească un scop în existența și fenomenalitatea înconjurătoare găsim alături atât omenirea în faza cugetării primitive, dominată de ignoranță și superstiții, cât și gândirea filosofică în preocuparea ei cea mai subtilă și mai înaltă.

Pe când însă explicația primitivă și simplistă a rosturilor lucrurilor se mărginește a reduce scopul la hotărârile unor puteri superioare materializate și

antropomorfizate, gândirea filosofică, căutând să pătrundă adâncul lucrurilor, să înțeleagă rostul nu numai a vieții pământești dar a întregii ființe a universului, e preocupată de aflarea scopului existenței universale.

Nu întotdeauna însă, mintea omenească, căutând explicația vreunui fenomen, a izbutit să descopere cauza lui adevărată. S-a găsit însă mereu câte o explicație care mulțumia spiritul cercetătorului, până când alta mai convingătoare venia să-i ia locul. Explicațiile cauzale ale fenomenelor variază cu epocile culturale și progresul în toate ramurile științelor se socotește după descoperirea cauzelor unui număr cât mai mare de fenomene, cari mai înainte fuseseră neexplicate sau insuficient și naiv explicate. Chiar în cadrul aceleiași epoci, explicațiile variază după vârsta, inteligența nativă și gradul de cultură al cuiva.

În Evul Mediu se accepta explicarea epilepsiei prin chinuirea pacientului de către duhuri rele, de către demonul care pătrundea în trupul omului, după cum și azi atâta lume superstițioasă explică indispoziția unui copil prin faptul că a fost deochiat; pierderea la jocuri de hazard, prin faptul că a cedat „locul cu noroc”, nereușita unei afaceri prin faptul că a fost pornită într-o marți sau într-o zi de 13.

Pe când însă explicațiunile fenomenelor variază, cauzele lor reale rămân mereu aceleași. Alta poate fi rațiunea de a fi a lucrului și alta rațiunea pe care mintea o găsește suficientă pentru explicarea aceluia lucru.

Această explicație pe care gândirea, provocată de imboldul lămuririi cauzale, o acceptă, deși adeseori șubredă și nereală, mulțumește pentru moment spiritul nostru. Ea a fost denumită *rațiunea suficientă*.

Considerată de-a lungul veacurilor, în diversele epoci culturale, rațiunea suficientă ne prezintă înseși etapele progresului gândirii omenești în pătrunderea tainelor universului. Iar imboldul spre aflarea acestor rațiuni suficiente constituie, în realitate, ceea ce mintea noastră are mai de preț: imboldul spre gândire, întru aflarea adevărului.

În ce privește însă controlul gândirii formulate în judecăți și raționamente, orice minte normal constituită posedă un instrument care nu dă greș, care e la îndemâna oricui și de care se folosește fără a-și da seama.

Mulți nici nu bănuiesc că există un studiu al normelor gândirii; totuși, trebuie să recunoaștem că este o logică în gândirea lor. Așa, de pildă, punând față în față aceste două afirmațiuni:

„Țarul Rusiei trăiește”,

„Țarul Rusiei e mort”,

nu trebuie să fi studiat cineva logica pentru a răspunde că ambele afirmațiuni nu pot fi admise, în același timp, de una și aceeași minte gânditoare. E un principiu de gândire, care impune fără voie minții noastre să refuze, ca absurdă, admiterea simultană a două cugetări cari se contrazic.

Acest principiu *al evitării contradicțiunii* stă la baza cugetării omenești. Însemnătatea lui, deși nu reiese la simpla enunțare, poate fi întrevăzută atunci când ne impunem în mod constant evitarea contradicției.

Civilizația, de exemplu, nu poate fi, în același timp și pentru aceleași motive, un bine și un rău pentru omenire. Mai mult: afirmând că civilizația este o binefacere din anumite puncte de vedere, implicit admitem că starea de natură e un rău din aceleași puncte de vedere. Tot așa, dacă susținem că frecventarea cinematografului este un mijloc educativ de primul ordin, urmează de la sine că oprirea desăvârșită de la cinematograful este o piedică în desăvârșirea sufletească.

Când, într-un grup de oameni, se atribuie unuia o însușire într-un grad superlativ, aceeași însușire, în același grad, nu mai poate fi atribuită și altora. „Cel mai mare poet al vremurilor noastre” nu poate fi decât o singură persoană. De asemenea, unul singur e „cel mai valoros om de stat”, cel mai distins filosof”.

Ușurința și abuzul în întrebuintărea superlativelor ne poate pune de multe ori în contradicție cu noi înșine.

La radio putem auzi zilnic:

„Cea mai bună lampă e Philips”
și
„Cea mai bună lampă e Tungsram”
sau
„Cel mai delicios muștar e Flora”
și
„Cel mai delicios muștar e Savora”.

Societatea de radiodifuziune, în calitate de exponent al diverselor firme, poate încredința microfonului aceste anunțuri fără a se contrazice.

Contradicție n-ar fi decât în spiritul celui ce ar crede și ar admite fără o ierarhizare ambele superlative.

Din principiul evitării contradicției, normă neclintită a gândirii omenești, decurge în mod firesc și imediat un altul:

Două cugetări cari se contrazic nu numai că nu pot fi gândite și admise simultan, dar nici nu pot fi respinse amândouă. Una trebuie admisă cu necesitate. Nu pot susține în același timp că țarul Rusiei trăiește încă și că e mort; dar nici nu pot respinge ambele afirmații, căci: ori trăiește, ori e mort.

Din două cugetări contradictorii deci, una trebuie admisă, cealaltă respinsă.

O mijlocie între aceste două contradictorii gândirea omenească nu o poate concepe.

De fapt, aceste două principii nu pot fi separate. Ele constituie împreună un *postulat mintal* indisolubil, inerent spiritului omenesc și evident prin sine însuși.

Demonstrarea acestui principiu nu e pretinsă de mintea omului. Din potrivă, ni s-ar părea bizar și absurd ca cineva să nu i se supui în chip firesc. Presupunem un om fără un dram de cultură și cu o inteligență nu scânteietoare, ci mediocră. El își întemeiază totuși argumentările în armonie cu acest principiu pe care niciodată nu l-a auzit formulat.

Mai mult: orice argumentare am întrebuintă, n-am izbuti să zdruncinăm într-o minte normală tăria convingerii, care-și reazămă aproape inconștient întreaga construcție a gândirii pe soliditatea acestui postulat al cugetării omenești. În discuții

și reflexii, în argumentări savante sau convorbiri de toată ziua, cărna acestui principiu de gândire nu poate lipsi. Lipsa lui e semnul neîndoielnic al zdruncinului mintal.

Fundamentul acestui postulat rezidă într-un alt principiu: al consecvenței în gândire, care cere ca valoarea și sensul ideilor să fie statornice, adică să nu varieze de la o zi la alta, după împrejurări și după stimulate afective.

Și nu numai pentru unul și același individ, ci pentru toți cei cari angajează o discuție sau o polemică e necesar, în prealabil, o clarificare și punere la punct a accețiunii ce acordăm ideilor și cuvintelor ce reprezintă ideile.

Astfel, calificativul „cărturar” unii îl dau celor cu studii superioare; alții, mai rezervați, numai la câțiva aleși ai intelectualității. Dar pentru masa mare a analfabeților, „cărturar” poate fi socotit și dascălul care abia descifrează în strană cuvintele de atâtea ori repetate de al căror sens adânc nici nu se preocupă. Evident, o discuție între cei dintâi și cei de pe urmă asupra faptului dacă cutare om e sau nu cărturar devine inutilă, întrucât nu poate duce la niciun rezultat.

Principiul concordanței se referă la identitatea de gândire, nu de expresie verbală. O cugetare este identică cu toate echivalentele ei, adică cu toate judecățile cari exprimă exact aceeași gândire.

Să aplicăm acest principiu la un caz concret:

Un gazetar, în ajunul unui proces pasionant pentru public, termină un articol cu exclamația: „Sunt judecători la Berlin”! Știm *ce* a vrut să înțeleagă prin această afirmare. Nu poate a doua zi, dacă hotărârea îl nemulțumește, să afirme că a susținut că „sunt judecători la Berlin, dar nu la București”.

Echivalenta în sens a propoziției de mai sus ar fi: „Sunt judecători în București”, dacă procesul se pertractează aici.

Apoi expresia: „Sunt judecători la Berlin”, pentru toți cei ce sunt în curent cu împrejurările în care s-au rostit aceste vorbe devenite celebre, afirmă nu numai existența judecătorilor, adică a instituției magistraturii, ci atribuie judecătorilor și calități de natură a inspira încrederea cetățenilor.

Deci expresia de mai sus poate fi echivalentă cu cugetările: „Am încredere în magistratura țării” sau „Cu judecătorii ce-i avem, o cauză dreaptă nu se poate pierde”.

Deci ca să închei:

În mecanismul gândirii omenești, indiferent de sorginea materialului de gândire, găsim funcționând, neapărat și statornic, principiul evitării contradicției, a cărui caracteristică – dacă trebuie să dăm una – este *universalitatea* (se aplică la orice act de gândire) și *necesitatea* (se impune, fără constrângere, oricărei minți cugetătoare).

PROBLEMA CERTITUDINEI*

AL. VALERIU

Iată o chestiune de arzătoare actualitate, își vor zice unii din auditorii de astă seară, gândindu-se poate la certitudinea plasamentului bancar, care a făcut atâta vâlvă și a provocat atâtea emoții în ultimul timp.

Cu regretul de a nu răspunde așteptărilor legitime ale acestei categorii de auditori, mă declar cu totul necompetent în rezolvirea unor atari probleme de calcul al probabilității de fructificare și siguranță a depozitelor.

Punând această problemă, nu înțeleg să mă refer la anumite cazuri speciale și izolate, ci mă preocupă atitudinea constantă a spiritului omenesc și truda permanentă a minții de a găsi criteriul sigur care ne-ar da puțința de a afirma nedezmințit că cunoaștem adevărul în orice domeniu al gândirii, indiferent dacă are sau nu o contingentă cu realitățile și interesele imediate ale vieții.

E un apanaj al gândirii filosofice puțința aceasta de a te descătușa măcar temporar din angrenajul material al vieții, spre a te avânta către înălțimi de pură cugetare, unde dispar considerentele personale, cari de multe ori dau gândirii diverse mlădieri, abătând-o din calea adevărului.

S-a pus deci problema certitudinii de stăpânire a adevărului necondiționat de individ, de timp sau de spațiu. În chip firesc s-a născut întrebarea: Există oare o călăuză care să ne poată arăta în orice moment dacă ceea ce considerăm ca adevărat e așa în realitate sau nu?

Fără îndoială, vor răspunde mulți, cu promptitudine și simplitate: sunt sigur de ceea ce am văzut *cu ochii mei* și am auzit *cu urechile mele*.

S-ar părea că asemenea convingere e cu adevărat cea mai sigură. Și totuși, ce eroare!

E doar o banalitate că nu te duci să târguiești stofe noaptea, pentru că te poți înșela asupra culorii, pe care o vezi *altfel la lumina soarelui și altfel la lumina lămpii*, deși cu aceiași ochi o privești.

Văd *cu ochii* că liniile ferate se împreună în depărtare. Asta nu mă împiedică, totuși, de a mă urca în tren, de teama unei deraieri. Văd stâlpii de telegraf, pomii și casele defilând în fața ferestrei vagonului în care călătoresc. Nu cred însă un moment în cele ce-mi arată ochii.

De ar fi să dau crezare necondiționată ochilor, ar trebui să cred că Soarele e mare doar cât un taler, că astrul nopții, văzut sub diversele sale aspecte, nu e unul și același, sau că Steaua Polară e mai mică decât becul care luminează strada.

* Expunere făcută la Radio în ziua de 28 august 1931.

Asemenea credințe le au doar copiii mici de tot, cari întind mâna să li se dea luna de pe cer, cu aceeași stăruință cu care pretind jucăria din vitrină.

Hotărât lucru: nu putem lua drept realitate tot ce se înfățișează ca atare ochilor noștri.

Altfel, și ceea ce ne apare în chip convențional la lumina rampei, ar trebui să împrumute siguranța adevărului. Știm însă bine că impresia de adâncă perspectivă ce ne-o dau munții, apele, castelele de pe scenă nu e decât o iluzie, datorită unei meșteșugite puneri la punct. Cum și artista care joacă sprinten și vioi rolul de ingenuă dă impresia de tinerețe și frăgezime, atunci când reușește să-și ascundă povara anilor sub masca fardului, a costumului și a luminei proteguitoare.

Obiecțiunea adusă constatărilor directe ale simțului vizual se aplică cu aceeași tărie și mărturiilor rezultând din activitatea imediată a auzului. Cazuri sunt la îndemâna fiecăruia. Voi cita unul care m-a impresionat recent prin puternica iluzie a realității. În fața vilei din localitatea de munte unde mi-am petrecut o parte din vacanță curge murmurând neîncetat Râul Cerbului. În primele zile, aveam în fiecare dimineață neplăcuta surpriză că plouă. De fapt nu era decât o iluzie, datorită asemănării până la identitate între impresia produsă de răpăiala picăturilor de ploaie și rostogolirea undelor pe pietrișul albiei.

Nimic mai fragil și mai nesigur ca temeierile rezultând din funcțiunea acestui simț. Ceea ce afirmăm pe baza unei recepționări auditive poate fi oricând contestat. Până și însemnările stenografilor în Parlament sunt de multe ori **rectificate**, pe motiv că n-au fost exact prinse, deși condițiile **tehnice** de recepție acustică sunt cele mai prielnice.

Nu mai vorbim de variațiile individuale de agerime sau de tocire ale acestui simț.

Întri într-o moară. Zgomotul te asurzeste. Întreabă-l pe morar și vei constata că urechea lui rămâne aproape **insensibilă** față de huruiala continuă; după cum nesimțitor e și organul mirosului la cei osândiți a trăi într-un mediu viciat sau la chimistul care prepară substanțe cu miros greu sau iritant.

Omul, dându-și seamă de această slăbiciune a simțurilor, a ajuns să nu le dea crezare fără a le supune unui control reciproc. Privești un băț vârat în apă. Îți pare frânt. Îl pipăi și constăți iluzia. Privești din vale crucea de pe creștetul Caraimanului. Calea până la ea îți pare o nimica toată. Pornește însă la drum! Vei osteni bine și efortul muscular te va face să constăți ce superficială era aprecierea din ochi.

Chiar și apostolul Toma, deși făcea parte din ceata celor aleși, n-a putut să-și dea crezare ochilor și a cerut să pună degetul în urmele rănilor, pentru a se încredința că Mântuitorul se găsea aieva în fața sa.

În toate aceste cazuri, aparenta convingere vizuală a fost corectată de intervenția simțurilor muscular și tactil.

Acest control însă se întregește și se desăvârșește mai cu seamă datorită intervenției minții noastre. Ea a născocit instrumentele cari verifică și depășesc puterea de recepționare a simțurilor. Cine mai încearcă azi numai prin atingere cu mâna dacă un copil are temperatură? Termometrul a înlocuit simțul termic, introducând precizia în

locul aproximației. De asemenea, cine mai cumpără azi un purcel în piață apreciindu-i greutatea din mână și ocolind justețea cântarului „verificat”?

Dar microscopul, telescopul și atâtea alte instrumente cari ne fac să percepem lumea dincolo de hotarele puterii simțurilor?

Acestea ne dau puțința să pătrundem în lumea astrală a infinitului cosmic, precum și în cea nebănuită a infinitului mic.

Puterea rațiunii însă nu se mărginește numai la această verificare, precizare și intensificare a mărturiei simțurilor. Nicio lunetă astronomică nu ne poate prezenta corpurile cerești în mărimea lor reală. Totuși, mintea omenească a ajuns să calculeze dimensiunile astrelor și să ne arate de câte ori e mai mare Soarele decât Pământul sau care e distanța de la Pământ la Marte bunăoară. Ea ne dezvăluie – cu ajutorul spectroscopului – până și compoziția lor intimă. Și durata vieții astrale n-a scăpat cercetării spiritului omenesc, ci a dus la concluzii de o amețitoare perspectivă de cugetare:

La steaua care-a răsărit
 E o cale-*atât de lungă*,
 Că *mii de ani* i-au trebuit
 Luminii să ne-ajungă.
 Poate *de mult* s-a stins în drum,
 În depărtări albastre,
 Iar raza ei abia *acum*
 Luci privirii noastre.
Icoana stelei ce-a murit
 Încet pe cer se suie;
Era pe când nu s-a zărit,
 Azi o vedem și *nu e*.

Această plăsmuire poetică nu e de domeniul fantaziei pure, ci e înfățișarea inspirată și îmbrăcată în haina măiestrită a versului a unei concepții la care s-a înălțat mintea omului prin trudnice și migăloase cercetări.

Cât de departe suntem în construirea unor asemenea ipoteze de datele elementare ale simțurilor, al căror orizont îngust și imperfecțiune de achiziționare am accentuat-o îndeajuns!

În afară de această slăbiciune a naturii omenești, care face ca ceea ce toți oamenii recepționează cu ochii și urechile – și cu toate aparatele de simțire – să nu dea siguranța absolută a unei convingeri ce nu poate fi zdruncinată, mai există o considerație care contribuie ca formula „am văzut cu ochii mei” să nu poată fi admisă fără rezervă. Această considerație rezultă nu din structura comună a organismului uman, ci din diferențele individuale de interpretare a celor văzute sau auzite.

Interpretarea diferită face ca ceea ce văd *eu* cu ochii *mei* să nu vadă *altul* cu ochii lui; ca icoana unuia și aceluiași lucru să capete înțelesuri deosebite, după conștiința fiecărui individ.

Un grup de oameni trece cântând pe stradă, cu steagul roșu în frunte. Agentul de siguranță raportează, cu îngrijorare, apariția unei manifestații comuniste... Un copil n-ar vedea la fel. Pe el l-ar amuza desigur muzica, mișcarea și steagul colorat.

De fapt, ochii, în ambele cazuri, au văzut exact același lucru. Diferența rezultă din interpretare. Polițistul a interpretat spectacolul prin prisma elementelor sufletești dobândite anterior. Pentru el, steagul roșu și cântecul „Internaționalei” au o anumită semnificare ce scapă copilului. Nu dintr-un defect de auz sau de vedere, ci din lipsa unui bagaj intelectual necesar interpretării.

Exemple de acest fel sunt destul de numeroase. Ni le oferă la tot pasul experiența zilnică, precum și literatura. Se cunoaște cazul personajului din „Quo Vadis”, cunoscutul roman al lui Sienkiewicz: Un convertit la creștinism se trădează numai prin faptul că schițase cu bățul pe nisip forma unui pește. Acesta era simbolul adoptat de creștini pentru a se recunoaște între ei. Pentru cel ce nu avea cheia simbolului, această schițare putea trece neobservată sau interpretată ca un gest de simplă distracție.

Ar mai fi de amintit și cazurile de sugestii puternice, exercitate asupra grupurilor de spectatori de către așa-numiții „iluzioniști”. Spectatorii, sub imperiul sugestiei, văd cu *ochii lor* scene inexistente. Ei pot jura că *au văzut* lucruri despre a căror imposibilitate își dau pe urmă seamă. Unele inofensive, precum bunăoară faptul că toți spectatorii, consultându-și la un moment dat ceasornicele, au văzut la o reprezentație de *seară* ora 3. Sau chiar scene groaznice de schingiurii, crime sau execuții. Iluzia realității a fost atât de puternică, încât unii asistenți au leșinat, alții au părăsit sala. Mai pretutindeni, ca și la noi, poliția a fost nevoită să oprească asemenea spectacole, cu tot interesul lor științific.

Așadar, nici auzul, nici văzul nu pot fi îndreptare sigure, din care să rezulte o certitudine necontestată. „Ochiul te minte, urechea te-nșală”¹. Poetul filosof a rostit un riguros adevăr științific.

Fără intervenția rațiunii, datele simțurilor prea puțin ne-ar dezvălui din lume și misterul ei. Rațiunea deci nu poate fi nici desconsiderată, nici evitată. Ea intervine mereu și stăruitor în experiența senzorială a oricui, confruntând experiența de azi cu cea de mâine, precum și experiența fiecărui individ cu cea a semenilor. Numai acea cunoștință pe care rațiunea omenească a găsit-o de acord cu simțurile fiecărui om normal în diverse momente ale vieții și cu simțurile tuturor oamenilor în diverse epoce e admisă ca adevărată.

Aceasta a condus pe Lamennais să considere drept garanție a certitudinii „consimțământul universal”: Adevăr este numai ceea ce *toată lumea* recunoaște ca atare. Acest criteriu însă nu poate deveni o măsură de control al adevărului, deoarece prea puține cunoștințe recunoscute azi ca adevăruri ar putea obține consensul unanim. Până și constatarea științifică banală că Pământul e sferic și se învârtă în jurul

¹ Versul din „Mortua est!” a lui Eminescu este de fapt „Urechea te minte și ochiul te-nșală” (n. ed.).

Soarelui este oare un adevăr axiomatic pentru toată lumea? Dimpotrivă: câte aparențe sunt adevăruri pentru marea masă a lumii ignorante? De pildă dimensiunile cu cari corpurile cerești apar ochilor. Chiar și mersul Soarelui pe cer deasupra Pământului e pentru unii oameni o realitate.

Nici ceea ce Școala Scoțiană a lui Thomas Reid și a discipolilor săi consideră drept criteriu nu poate satisface nevoia de îndreptar a cugetării în căutarea adevărului. „Simțul comun” propus de aceștia nu e prea departe de „consimțământul universal”, menționat mai sus.

Simțul comun? Dar el e acel care a considerat odinioară sclavia drept o instituție socială necesară și cu caracter etern. Nici marele Aristotel nu s-a putut sustrage acestei prejudecăți.

Simțul comun – opiniunea majorității societății omenești la un moment dat –, acesta să ne servească de criteriu? Pe baza convingerii rezultând din acest simț comun au fost doar osândiți la moarte sau chinuri groaznice atâți frunțași ai gândirii care au îndrăznit să-l înfrunte, începând cu Socrate, în domeniul cugetării morale, și sfârșind cu un Galileu sau Giordano Bruno, în domeniul cugetării științifice.

Întemeiată pe acest simț comun, convingerea variază cu timpul și cu locul.

Simțul comun nici nu poate depăși un anumit nivel inferior de gândire. El nu e în stare să-și dea avizul asupra chestiunilor mai subtile, care se ridică deasupra aceluși nivel. Și chiar acolo unde el se declară competent în a parveni să formuleze o convingere, bunăoară în chestiuni sociale sau politice, elementele ce-l diriguiesc nu sunt indiciile rațiunii și echității, ci impulsurile de moment ale interesului individual sau social, stimulate de tot ce prejudecata și superstiția a putut infiltra ca tipar de gândire unei anumite societăți.

Simțul comun este nivelator în ordinea socială, ca și în cea morală și intelectuală. Pe el îl neliniștește orice aspirație de renovare, îl turbură idealismul și spiritul de sacrificiu al firilor excepționale, îl înspăimântă orice avânt de cugetare ce depășește ritmul comun.

Eroii morali, ca și cei intelectuali, sunt o sfidare pentru vulg. De aceea viața lor e o continuă luptă și suferință, iar sfârșitul, cele mai adese ori, o jertfire de sine.

Un criteriu al certitudinii care a avut mai mult răsunet în gândirea filosofică este acel propus de Descartes. Acest profund gânditor al secolului XVII, punând la îndoială adevărul oricărei afirmațiuni consacrat de tradiție sau de știința timpului său, a ajuns la celebra formulă:

Dubito, ergo cogito; cogito, ergo sum
(Mă îndoiesc, deci cuget; cuget, deci exist),

după care dovada existenței ființei cugetătoare izvorăște nu din activitatea simțurilor, ci din cugetare.

Această afirmație a cărei certitudine nu poate fi dezmințită rezultă din însăși *evidența* ei. De aci, el se crede îndreptățit a conchide că *evidența* este singurul criteriu sigur al adevărului. Orice cugetare evidentă e adevărată. Dar când o cugetare este evidentă? Când nu putem concepe negativală ei sau, cum se exprimă Descartes: „Tot ceea ce concepem foarte clar și distinct este evident”, deci adevărat.

Dar însuși Descartes recunoaște că e o oarecare greutate în a deosebi ceea ce concepem clar și distinct, deci ceea ce e evident. Așa încât, dacă ar fi să urmăim calea indicată de acest filosof, ar trebui să fim mereu în căutarea unui criteriu al evidenței, care de fapt e tot un criteriu al certitudinii.

Din această dificultate a rațiunii de a formula cu precizie și siguranță un criteriu temeinic al certitudinii, valabil pentru toate timpurile și în toate împrejurările, a rezultat atitudinea sceptică a spiritului omenesc, în domeniul căutării adevărului.

Atât scepticismul antic cât și cel modern tăgăduiesc minții puțința de a formula un criteriu al adevărului. Cei vechi, sofistii, s-au limitat mai mult la obiecțiuni aduse căutării unui criteriu în domeniul moral. După ei, nu există puțința de a deosebi binele de rău în chip absolut. „Omul e măsura tuturor lucrurilor”, ziceau ei. Judecata fiecărui om însă, variind după timp, loc și împrejurări, măsura cu care el apreciază binele sau răul, e o măsură cu totul personală, deci departe de a deveni criteriu universal.

Acest mod de a privi lucrurile, însușit de gândirea filosofică modernă, a dus la formularea scepticismului filosofic, care tăgăduiește puțința aflării unui criteriu nu numai în domeniul moralei, ci și al științei. În sprijinul scepticismului științific a venit întrucâtva, în timpul din urmă, faimoasa teorie recentă a relativismului, care, imprimând gândirii în genere directive noi, i-a dat perspective nebănuite.

Neputându-se formula un criteriu unic și sigur al certitudinii înseamnă însă că cugetarea științifică se oprește în drum din această cauză? Nimeni n-ar putea face o astfel de constatare. Dimpotrivă, cuceririle în domeniul științei și mai ales realizările ei practice au depășit în zilele noastre cele mai îndrăznețe închipuiri ale predecesorilor. Aceste realizări practice înglobează în ele însele dovada adevărului științific care a dus la înfăptuirea lor.

Dar o teorie pură a cărei formulare n-a dus la realizări practice? Trebuie înlăturată ca lipsită de temeinicie pentru aceasta? Sigur că nu. Ea însă trebuie confruntată cu tot ceea ce știința și gândirea consideră ca adevăruri dobândite până în momentul de față. Dacă din această confruntare nu rezultă un dezacord, ci teoria nouă se armonizează cu premergătoarele ei, îi putem acorda cetățenia științifică.

Dacă însă constatăm dezacordul, atunci rezultă sau respingerea noii teorii, sau prăbușirea întregului eșafodaj științific ca o bază șubredă a unor teorii ce nu s-au putut menține.

Deci o luptă continuă internă pentru încetățenirea noilor adevăruri.

În concluzie: dacă datele simțurilor singure nu pot constitui pentru noi temeieri sigure ale certitudinii în orice domeniu, apoi nici construcțiile pur raționale nu-și pot găsi valabilitatea în acele domenii în care lipsa elementelor senzoriale ne-ar face să substituim realității o sterilă arhitectonică mintală.

La ce s-ar reduce atunci criteriul certitudinii? La controlul datelor pe care ea se întemeiază: în primul loc, reciproc control al elementelor senzoriale, apoi un control pe care rațiunea îl exercită organizând și dând sens acestor date și, în sfârșit, o confruntare neîncetată a concluziilor raționale prezente cu cele din trecut, ale noastre cu ale altora, ale generațiilor noi cu ale celor premergătoare.

SPIRITUL LOGIC ȘI DEVIATIUNILE LUI ÎN VIAȚĂ

AL. VALERIU

Subiectul ce-mi propun a trata e un corolar firesc al „Considerațiilor cu privire la procesul gândirii” a căror expunere am avut prilejul s-o fac nu demult, tot în această revistă¹.

Dacă e adevărat că principiul evitării contradicției e o normă sigură și neclintită a gândirii omenești, nu e mai puțin adevărat totuși că mintea noastră nu respinge în mod categoric și fără șovăire contradicția decât atunci când ea apare în chip pregnant și izbitor. Fără niciun efort intelectual și fără șovăire, în asemenea cazuri, spiritul nostru refuză a admite, în același timp, două teze potrivnice, ca: viață–moarte, prezență–absență, divizibil–indivizibil, deoarece absurditatea concilierii lor reiese imediat și evident.

În atari împrejurări, funcțiunea logică a spiritului omenesc se îndeplinește în chip aproape automat, cu o necesitate și o stringență care niciodată nu dau greș.

Când însă datele asupra cărora mintea noastră urmează să-și exercite funcțiunea ne apar învăluite, neconturate, mascate, așa încât raporturile dintre ele nu pot fi sesizate cu precizie și claritate, rațiunea ușor poate fi prinsă în mreje, gata să abată spiritul logic de la funcțiunea lui firească, făcându-l să devieze.

Așadar, imprecizia și lipsa de claritate a materialului de gândire, pe de o parte, și, pe de altă parte, mrejele ce se întretes, învăluie și pun stăpânire pe rațiunea noastră sunt două puternice motive de abatere a spiritului logic de la îndeplinirea funcțiunii lui normale, răpindu-i libertatea de discernământ, de pătrundere clară a lucrurilor și de stabilire de raporturi exacte.

Mai ales acestea din urmă: mrejele lăuntrice, cari își au izvorul în însăși alcătuirea ființei noastre psiho-fizice, ispitesc mai des spiritul, îl fac să șovăie, îi zguduie temeiurile pur raționale și îl adoarme încetul cu încetul, sfârșind prin a-l aservi cu totul.

Dintre ele, cele mai frecvente și mai puțin contestate sunt mrejele afective. Când o pasiune nepotolită ne mistuie, ea nu se mulțumește a ne mâna orbește către acțiuni ce ar părea nesocotite, ci – luând în stăpânire tiranică și necruțătoare însăși putința de chibzuite și hotărâre a rațiunii – se slujește de aceasta ca de o sclavă docilă, gata a accepta fapta prezentă, găsindu-i explicări justificatoare și a motiva, anticipat, pe cea viitoare.

Așa, când în sufletul zbuciumat al lui Othello, de pildă, patima chinuitoare a geloziei înveninează dragostea lui pasionată pentru Desdemona, toată atitudinea

¹ „Revista Generală a Învățământului” No. 1, Ianuarie 1931.

acesteia nu mai poate fi judecată obiectiv și calm, totul i se pare bănuitor și apăsător, lucruri mărunte iau înțelesuri și proporții nebănuite, în toate, mintea-i turburată găsește elemente cari pregătesc și îndreptătesc gravul deznodământ, îndreptări afective, desigur, nu raționale. Acestea pot fi încadrate perfect în cunoscutul dicton: „Le cœur a ses raisons, que la raison ne connait pas”.

Urmărind desfășurarea dramei în diferitele ei momente, putem surprinde însăși etapele în cari spiritul logic, prins în mreje, cedează pas cu pas autonomia și libertatea gândirii în fața patimii oarbe, căreia nu i se opune; dimpotrivă: îi făurește el singur armele intelectuale cari s-o justifice, s-o întărească.

Ajungem astfel la acea categorie de raționamente al căror fundament îl constituie nu judecata rece, obiectivă, nepărtinitoare, ci o judecată cu caracter subiectiv în care, predominând elementul personal, cugetarea capătă un colorit afectiv.

Literatura tuturor vremurilor și a tuturor neamurilor își alege cu predilecție eroi al căror tragism stă în această luptă permanentă între glasul rațiunii și imperativul pasiunii. Ecoul acestui glas răsună puternic la începutul conflictului, dar cu cât drama se apropie de momentul culminant, cu atât el se aude tot mai în surdină, până se stinge cu totul. Sfârșitul dramei, dacă nu e întotdeauna – ca în tragediile antice – sfârșitul vieții, e, în tot cazul, îngenuncherea rațiunii și triumful definitiv al forței oarbe a pasiunii.

Și nu întotdeauna numai eterna dragoste pasională poate întuneca dreapta judecată. Legătura ancestrală a omului cu glia duce nu numai la înfrățirea lui cu pământul, ci și la o sete atavică de stăpânire a moșiei, care, contrazisă, poate da loc la conflicte tragice, la înăbușirea bunului simț și la cele mai absurde elucubrații mintale. O ilustrație a acestui caz o găsim în mintea chinuită a lui Ion, eroul cunoscutului roman al lui Liviu Rebreanu.

**

Atât de departe poate merge exclusivismul dominant al elementului afectiv încât nu se mărginește numai la deviațiuni de raporturi, ci întunecă până și funcțiunile primare ale spiritului, răpindu-le putința unei interpretări corecte a datelor elementare de cunoaștere.

Această slăbiciune a minții omenești a fost minunat prinsă și reliefată de spiritul ager și clarvăzător al lui Molière, în cunoscuta tiradă din „Mizantropul”.

Pentru cel orbit de dragoste:
 Palidă, fără de vlagă, e o iasomie-n floare!
 Cea spăimântător de neagră e o brună-ncântătoare.
 Sprintenă și mlădioasă e oricând femeia slabă,
 Iar ținuta maiestooasă pentru grasă e-o podoabă.
 Cea respingătoare pururi prin făptura-i ne-ngrijită,
 O sălbatecă minune cu tot dreptu-i socotită.
 Cea înaltă peste fire ca o zână-i din povești,
 Iar pitica – miniatură a minunilor cerești.
 Îngâmfata este demnă de-a reginelor cunună.

Cea șireată e deșteaptă, iar cea proastă este bună.
 Cea flecară te dispune printr-o vervă pururi vie,
 Iar cea mută dă dovadă de-o discretă modestie.

Iată o sumă de defecte care – privite prin prisma dragostei – devin neașteptate însușiri.

**

În aceeași ordine de idei poate fi considerat și antagonismul dintre misticism și rațiune. E și firească această incompatibilitate. Elanul mistic e atât de acaparant și de intolerant încât nu poate îngădui nicio rezonanță sufletească rațională care să nu-i fie subordonată. Numai astfel capătă sens și justificare „Credo quia absurdum”, formula dogmatică a misticismului religios medieval.

În această tărie lăuntrică a misticei creștine își găsesc explicația sublimul sacrificiu de sine al martirilor, minunata transformare a unor exemplare omenești ca Chilon Chilonides, cunoscutul personaj din „Quo Vadis” care, după ce a abuzat cu perversitate de iscusința și mlădierea minții, nefiind lipsit de succese și foloase de pe urma acestor daruri spirituale, pătruns deodată de harul divin, renunță în acea clipă de trăire mistică la întreaga arhitectonică măiestrită și îndelung meșteșugită a cugetului rafinat, ce-i apare acum deșartă și fără sens.

Tot misticei religioase se datorește acea grozavă și neînduplecată energie a inquizitorilor, cari, dorind fericirea omenirii, găseau motivare ideologică și îndreptățire etică cumplitelor cazne născocite de ei „ad majorem gloriam Dei”; după cum același transport mistic se datorește avântul nestăpânit al cruciaților, al căror discernământ rațional și putere de anticipare mintală a probabilităților de reușită erau întunecate de forța vie a credinței.

Tot aici se încadrează orice fel de mistică. Căci ceea ce dă însuflețire, avânt, eroism și putere de jertfă maselor nu sunt ideologiile raționale, convingerile deliberate, ci acele contagiuni psihice de natură mistică ce cuprind pe nesimțite, transformă și înalță sufletele.

**

Alte energii psihice în fața cărora glasul rațiunii amuțește uneori sunt cele ce zac nebănuite și înăbușite în adâncurile subconștiente ale ființei noastre sufletești.

Cu cât tirania rațiunii e mai opresivă față de ele, cu atât primejdia izbucnirii lor violente e mai actuală.

Phaedra, cuprinsă de o pasiune puternică, dar neîngăduită pentru fiul ei vitreg, se supune la început înfrângerii rațiunii și, luptând cu sine însăși, reprimă în subconștient pornirea-i pătimașă.

Cu cât însă presiunea voinței raționale e mai puternică, cu atât tensiunea internă se accentuează.

În cele din urmă, ea nu-și mai poate înăbuși pasiunea vinovată ce-i clocotește în adâncuri. La primul prilej, zăgăzul e rupt. Porunca rațiunii nu mai are ascultare, vâlvătaia internă izbucnește violent și se dezlănțuie năprasnic.

**

Alături de puterea latentă a forțelor subconștiente, rațiunea noastră mai are de luptat și cu elemente ancestrale, pe care ereditatea le sădește puternic în organizația psiho-fizică a omului.

Uneori, aceste forțe, puternic accentuate, zămislesc exemplare patologice, care interesează psihiatria ca și literatura.

Așa: personajul vrednic de compătimire din „Strigoii” lui Ibsen, tipul de perversitate sadică al lui Jacques Lantier din „Bestia umană” a lui Zola, nenorocitul erou din „Ciuleandra” lui Rebreanu sau fratele „Marelui Duhovnic” al lui Victor Eftimiu.

Pentru aceștia, rațiunea este ca și inexistentă: lumina ei nu-i poate călăuzi și îndruma. Viața lor se desfășoară în cadrele tragice prescrise de o funestă ereditate, care îi duce la fatalul sfârșit: moarte, crimă, nebunie.

Cum vedem, destule mreji pentru biata rațiune, podoaba și fala speței umane.

Și n-am terminat cu ele.

**

Până aci, am văzut rațiunea în postură de luptă eroică cu elemente psihice protivnice. Ea se găsește însă, și nu rareori, în ipostaza de a lupta cu sine însăși, adică cu acele elemente ale căror arme dușmănoase sunt făurite în propriul ei arsenal.

Ce loc important ocupă în viață superstițiile o știe doar fiecare din noi, din repetată experiență. Și nu numai – cum ne place să afirmăm zilnic – la pătura ignorantă a societății. Cine din lumea cultă se simte bine să ocupe al 13-lea loc la masă? Cine nu ciocănește în lemn cu prilejul constatării unei stări bune pe care se teme să n-o „deoache”? Și biata zi de marți cu ce a păcătuit față de surorile ei din săptămână? Nu mai vorbim de „mascotele” și „ghinioanele” jucătorilor de cărți.

Iată atâtea născociri ale minții fără niciun temei logic pe care le constatăm și la cei mai raționali oameni. Le acceptă fără discuție unii; le ironizează, și totuși nu îndrăznesc a le înfrunța, alții; le conservă cu o duioșie aproape paternă cei mai mulți.

Alături de aceste inofensive slăbiciuni ale rațiunii putem pune ideile preconcepute, prejudecățile. Acestea însă nu mai au caracterul pueril și nevinovat al celor dintâi.

Indivizi ca și popoare, în vremuri apropiate, ca și în cele mai depărtate epoci, s-au izbit de aceste bariere cari au stânjenit desfășurarea liberă a rațiunii. Din aceste ciocniri nu totdeauna rațiunea a ieșit învingătoare. Iar înfrângerea ei n-a însemnat numai o stagnare în mersul ascendent al civilizației, ci – de multe ori – un regres, o eclipsă în evoluția culturii. Și – în lupta crâncenă pe care a trebuit s-o dea în decursul timpurilor pentru a înfrânge prejudecăți adânc înrădăcinate, pentru a sfărâma acei „idoli ai minții”, cum îi numește filosoful Bacon – omenirea și-a jertfit în toate vremurile exemplare prețioase și reprezentative, a căror nume vor forma pururi un titlu de glorie al neamului omenesc. Într-o astfel de luptă au căzut jertfă un Socrate, un Giordano Bruno, un Galileo Galilei și atâția alții.

Nu fără dreptate, Descartes reacționează puternic și – restaurând rațiunea în drepturile ei imprescriptibile – pretinde descătușarea acesteia din lanțurile oricăror idei preconcepute și-i atribuie, cu exclusivitate, puțința aflării adevărului absolut.

Au trecut trei veacuri de atunci; totuși, examenul critic al puterilor rațiunii rămâne încă de actualitate.

Pe latura științifică, ideile preconceptuate au fost de mult spulberate. Ele însă n-au cedat pasul cu aceeași ușurință pe terenul moral social, unde se mențin încă cu îndârjire. Dacă n-ar fi de amintit decât faptul că un popor atât de înaintat în cultură ca cel american – și care, având în vedere trecutul nu prea depărtat al existenței sale ca atare, n-a avut de luptat măcar cu elementul tradițional – a păstrat totuși până mai deunăzi față de populația de rasă neagră acea aversiune și desconsiderare cunoscută, și încă ar fi o pildă suficientă pentru a ilustra puterea prejudecății.

**

Alături și de această categorie de mreje ar mai fi de menționat și acelea pe cari experiența vieții și mai ales profesiunea le imprimă minții, dându-i o factură specifică. Mă gândesc la așa numita „deformație profesională”.

Iată de pildă avocatul, care, spre deosebire de ceilalți gânditori, nu caută concluzia firească a premiselor ce i se prezintă la un moment dat, ci, propunându-și una, depune maximum de efort pentru ca să găsească premisele cele mai potrivite care să-i justifice concluzia anticipată.

Iată și un procedeu din domeniul luptelor politice. Tabere adverse își scuză o procedare criticabilă găsindu-și dezvinovățirea în fapte similare pe care le reproșează adversarilor lor, ca și cum cazul de precedentă al unui abuz ar conține în sine justificarea celui ce a urmat. Lipsa de logică în asemenea cazuri este evidentă.

În fine, o ultimă mențiune: graiul, acest minunat instrument de înțelegere și de progres, care a fost dat omului pentru a-și exprima gândul, iar după o ironică remarcă cunoscută, pentru a și-l masca, a ajuns cu adevărat la unii oameni nu numai la mascarea unui gând existent realmente în conștiință, ci la deformarea gândirii, la falsificarea ei.

În locul unei cugetări reale, un potop de fraze, o avalanșă de cuvinte, a căror coerență și înlănțuire logică în zadar ne trudim s-o descoperim. Acestea fac pe unii oameni să dea pas vorbeii înaintea gândului și uneori chiar să i-o substituie.

Eroii lui Caragiale, din nefericire, trăiesc încă nu numai în literatură. Un Cațavencu reappare când și când la vreo întrunire de suburbie, iar un Farfuridi – fără a fi anacronic – s-ar putea întâmpla să ceară și astăzi: „Să se revizuiască Constituția, dar să nu se schimbe nimic”.

NOTE DE LECTURĂ

Alexandru Surdu, *Eminescu și filosofia*, Editura Ardealul, Târgu Mureș, 2020

În întreaga noastră „eminescologie critică” care, conform *Istoriei critice a literaturii române* a lui Nicolae Manolescu, cunoaște trei etape distincte (cea deschisă de însuși Titu Maiorescu, continuată de G. Călinescu și apoi de Ion Negoitescu), poezia lui Eminescu s-a aflat, de regulă, în prim-plan – aceasta deși opera eminesciană nu se limitează doar la literatură, unii exegeți prognozând, încă de la sfârșitul veacului al XIX-lea, că cercetarea cu acribie a manuscriselor poetului, a publicisticii, caietelor și diverselor însemnări ar putea să întregască și să reliefeze adevăratele dimensiuni ale preocupărilor intelectuale ale acestuia, mult mai complexe, ca desfășurare și ca amplitudine enciclopedică.

Pomind de la această idee și acționând în spiritul adâncirii cercetărilor despre acele „zone” enigmatice ale publicisticii eminesciene mai puțin explorate (sau deloc), filosoful Constantin Noica l-a asociat la „proiectul” său, în urmă cu peste o jumătate de veac, și pe tânărul cercetător Al. Surdu. Iar roadele căutărilor stăruitoare ale gânditorului de la Păltiniș s-au văzut, și în trecut, dar și în prezent: în primul rând, cărțile sale pline de miez despre „miracolului eminescian”, și în zile noastre, studiile și articolele filosofului-academician Alexandru Surdu (risipite cu generozitate, în ultimele patru decenii, prin paginile unor reviste de cultură precum: „Manuscriptum”, „Lucașfăruș”, „Astra”, „Academica”, „Caiete critice”, „Pro Saeculum”, „Contemporanul”), readuse în atenția publicului cititor în acest elegant volum, intitulat chiar *Eminescu și filosofia* (Editura Ardealul, Târgu Mureș, 2020, 199 p.). Dar trebuie să facem precizarea că noua carte a lui Alexandru Surdu se înscrie, programatic (după câte se pare), într-o serie mai extinsă de studii și eseuri consacrate culturii autohtone (și nu numai), prima din acest șir fiind *Vocații filosofice românești* (1995), urmată apoi de: *Confluente cultural-filosofice* (2002), *Mărturiile anamnezei* (2004), *Comentarii la rostirea filosofică* (2009), *Izvoare de filosofie românească* (2010), *A sufletului românesc cinstire* (2011), *Pietre de poticnire* (2014), *La porțile Împărăției* (2016), *Monumente pentru eroii culturii române* (2018), *Ordinul cavalerilor marmațieni* (2020).

Încă din prefața volumului autorul atrage atenția, pe un ton care rămâne admirativ, asupra personalității celui considerat de Constantin Noica drept „omul deplin al culturii românești” și apreciat ca filosof „de meserie”, atât prin teme abordate în scrierile sale și prin interesul manifestat pentru filosofie în publicistica sa, cât și prin pregătirea profesională, căci Eminescu a studiat filosofia timp de trei ani la Viena (ca student „extraordinarius”) și doi ani la Berlin (ca student „ordinarius”, cu intenția de a-și susține examenul de doctorat în filosofie, la

propunerea lui Maiorescu, care l-ar fi vrut profesor la Universitatea din Iași), urmând și audiind cursurile celor mai de seamă profesori-filosofi germani din acea vreme.

Privind în trecut, Al. Surdu rememorează câteva secvențe extrem de sugestive, „rupte” din atmosfera cenușie și tulbure, încă „încărcată” de tensiunea dramatică a perioadei post-staliniste, când la Centrul de logică al Academiei, cu sprijinul președintelui înaltului for științific al țării de atunci (acad. Alexandru Joja), sunt angajați câțiva intelectuali români, foști deținuți politici eliberați din închisorile comuniste, printre care și logicienii Eugen Mihăilescu (recunoscut ca specialist în logică matematică) și Anton Dumitriu (fost asistent al profesorului P.P. Negulescu, la Facultatea de Litere și Filosofie a Universității din București), dar și filosoful Constantin Noica, descris de narator în prima lui zi de descindere la noul loc de muncă (în toamna lui 1965), când a fost adus chiar de mașina „neagră și cu număr mic” a Securității: „... Era îmbrăcat într-un «loden», cum se purta pe atunci, cam larg pentru el și foarte șifonat, și-a scos din buzunar o bască albăstrie închisă, șifonată și aceasta, care îi stătea oarecum ciudat, mai mult într-o parte, poate fiindcă avea o mână ocupată cu batista pe care o ținea la nas și la gură. Era slab, cu obraji căzuți, palid și întunecat la față. Se vedea că nu are dinți. «Asta e Constantin Noica», zice Anton Dumitriu. Am rămas uluiți”. În acele împrejurări, cercetătorul Al. Surdu devine coleg cu Noica și dobândește încrederea acestuia, ajungând unul dintre cei mai apropiați colaboratori ai filosofului, care – curios lucru! – îi mărturisește despre „un fel de angajament pe care îl făcuse cu Securitatea înainte de a fi eliberat din închisoare, în 1964, că va încerca, printre altele, să republice traducerea lui Mihai Eminescu din *Critica rațiunii pure* a lui Immanuel Kant. Venise vremea să se țină de cuvânt și m-a întrebat dacă vreau să-l ajut la transcrierea manuscriselor lui Eminescu de la Biblioteca Academiei”. Dar problemele au început încă de la prima încercare: accesul la manuscrisele eminesciene era restricționat și doar prin intervenția lui Noica la un general de securitate li s-a permis intrarea în Secția Manuscrise, coordonată de Gavril Ștrempel, însă uluirea cercetătorilor, la vizionarea acestora, a fost pe măsură: „țin minte cât am fost de impresionat la vederea paginilor din Caietul de format mare, cota 2258, al lui Eminescu, așezat pe un fel de suport. Noica dădea pagină după pagină...”.

Sunt, în această carte a lui Alexandru Surdu, numeroase secvențe cuprinzând relatări despre o frumoasă și atipică conlucrare profesională, autorul rememorând, printre altele, și episodul unui așa-zis „seminar Nae Ionescu”, desfășurat, la un moment dat, cu un cerc lărgit de participanți prin azeziunea la „grup” a filosofilor Constantin Floru și Virgil Bogdan, când printre subiectele „atinse” de seminariști a fost și comparația între fragmentele din *Critica rațiunii pure* traduse de Maiorescu și fragmentele, din aceeași lucrare, traduse de Eminescu.

Năzuind la alcătuirea „integralei eminesciene”, Noica propune trecerea la cercetarea și transcrierea tuturor manuscriselor lui Eminescu, mai ales a celor cu conținut filosofic, identificând între filele parcurse chiar proiectul unei structuri

originale de gândire a acestuia, mai precis în scrisoarea din 5 februarie 1874, adresată de poet lui Maiorescu: „Cred că am găsit acum soluția problemelor respective, grupând conceptele și sistemele demonstrative (doveditoare) care însoțesc fiecare fază a evoluției în antinomia vizând atemporalul din istorie, drept și politică, dar nu în sensul evoluției hegeliene a ideii. Căci la Hegel gândire și ființă sunt identice – aici nu”. În această frază condensată Eminescu schițează, de fapt, o construcție teoretică analogă arhitecturii de gândire a lui Hegel, dar privită dintr-o cu totul altă perspectivă.

Alexandru Surdu arată că fructuoasa colaborare cu Constantin Noica a durat aproape un deceniu – începând din 1965, până când filosoful se pensionează și pleacă în exilul său, autoimpus, la Păltiniș –, însă cei doi coechipieri și-au dus proiectul până la capăt, dar nu înainte de a traversa o dureroasă epopee editorială (care ar merita ea însăși relatată), pentru ca, în final, volumul *Mihai Eminescu – Lecturi kantiene. Traduceri din Critica rațiunii pure* să vadă lumina tiparului la Editura Univers (în 1975).

Multe detalii privitoare la scrierile eminesciene fac trimitere, în comentariile și rememorările lui Alexandru Surdu, la masivul tom *Fragmentarium* (publicat sub îngrijirea Magdalenei Vatamaniuc, în 1981, la Editura Științifică și Enciclopedică), dar și la unele manuscrise izolate, câteva dintre textele eminesciene studiate de Noica având o indubitabilă „sevă” filosofică, ca și fragmentul pe care îl reproducem aici în forma lui autentică: „Reprezentăția e un ghem absolut unul și dat simultan. Resfirarea acestui ghem simultan e timpul – experiența. Sau și un fuior, din care toarcem firul timpului, văzând numai astfel ce conține. Din nefericire atât torsul cât și fuiorul țin întruna. Cine poate privi fuiorul abstrăgând de la tors, are predispoziție filosofică”. Unele caligrafieri ale lui Eminescu includ note de curs, altele, însemnări de lectură și tot felul de transcrieri și extrase din diverse lucrări filosofice, multe prelucrate sau conținând „reflecții personale independente de textul străin”; oricum, trimiterile autorului acestei cărți sunt la acele fragmente filosofice nesistematizate, ce nu corespund pretențiilor avansate de unii analiști, care le grupează pe *discipline filosofice*, vorbind, în chip exagerat, despre „ontologia”, „gnoseologia” sau „axiologia” eminesciană! (Autorul ne reamintește însă, legat de ultimul termen, că „axiologia” a intrat în limbajul filosofiei cam dincoace de timpul vieții poetului).

Nu sunt trecute cu vederea nici unele aspecte mai delicate, în legătură cu editarea manuscriselor germane ale lui Eminescu, și în special problema descifrării acestora (ținându-se cont de progresul limbii și de prezența unor termeni necunoscuți germaniștilor actuali), care nu aparțin de aria filosofiei, ci altor domenii spirituale (istorie, literatură), așa cum este manuscrisul cu nr. 2261, în care poetul face referiri la filosofi precum: K. Marx, W. Wundt, R. Meyer, Kastner ș.a., dar, tot acolo, face o înșiruire cronologică a voievozilor care s-au succedat la scaunul domnesc al Moldovei și caligrafiază unele poezii de-ale sale, așa precum varianta inițială a „Scrisorii I”, dar și „Gemenii” și „Mai am un singur dor”.

Din cele 15 documente ale corespondenței în limba germană a poetului, Al. Surdu remarcă apărarea imaginii lui Schopenhauer, considerat de Eminescu un filosof de prim rang, prin comparație cu contemporanii acestuia, Schelling și Hegel. Tot din această secțiune a lucrării avem corespondența lui Eminescu cu Maiorescu din iarna anului 1874 și din primăvara celui următor, de unde rezultă în mod clar că la Berlin era înscris ca student „ordinarius”, urmând să-și susțină examenul de doctorat – fapt care nu se va întâmpla niciodată, deoarece nerăbdării manifestate de „spiritul rector” al mișcării junimiste poetul nu îi răspunde sau întârzie mult cu răspunsul, invocând ca scuză, la modul bizar, „unele «anchilozări» reumatice”. Apoi, pe 12 iulie 1875 (când era deja numit și funcționa ca director al Bibliotecii Centrale din Iași), Eminescu primește din Leipzig scrisoarea reprezentând colaborarea sa la *Lexiconul de conversație* al lui F. A. Brockhaus, ediția a XII-a, în locul istoricului A. D. Xenopol, prin care editorii îi aduc la cunoștință că i-au acceptat două articole nesolicitate („București” și „Brăila”), precum și revizuirile întocmite la articolele: „Bolintineanu”, „Botoshan” și „Bratiano”.

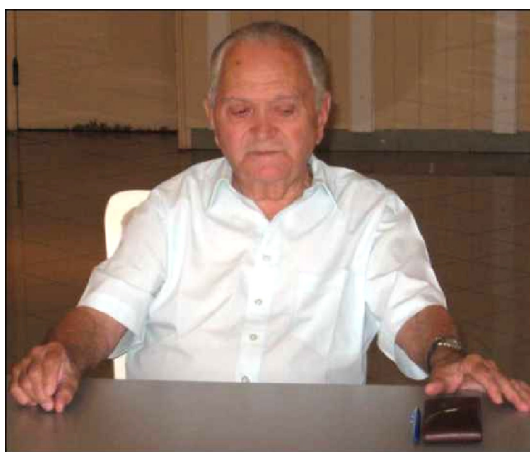
Corespondența germană se întrecește cu trei variante de scrisori adresate reginei României, la care Alexandru Surdu remarcă tonul politic, poetul mulțumindu-i acesteia pentru „aprecierea binevoitoare” a scrierilor sale și deplângând „lipsa de recunoaștere din partea contemporanilor și chiar adversitatea acestora, care a mers până la a-i intenta «processe criminale» cu totul nemotivate”. În același context, Eminescu descrie lipsa de importanță acordată de contemporani săi științei și culturii, promovarea falselor valori în literatura vremii, unde criteriile estetice sunt înlocuite cu cele politice, decadența și barbaria la care este supusă limba română prin introducerea masivă de neologisme din jargonul franco-latin, iar, în finalul epistolei, manifestă totuși „speranța vagă de a-i fi recunoscute meritele într-un viitor îndepărtat...”

Scrisă cu fior, cartea lui Alexandru Surdu *Eminescu și filosofia* oferă prin elevația intelectuală și parfumul de epocă, impregnate discret în pagini, pe întregul parcurs al celor 15 episoade de comentarii și rememorări, o lectură plăcută și incitantă.

Eugeniu Nistor

IN MEMORIAM

ALEXANDRU BOBOC
(1930 – 2020)



Colectivul de redacție al revistei „Cercetări filosofico-psiologice” a luat cunoștință cu adâncă tristețe și profund regret de dureroasa veste a morții a Academicianului Alexandru Boboc, în luna aprilie a acestui an.

Cu numai două luni înainte, la 20 februarie Alexandru Boboc împlinea 90 de ani, fiind omagiat de Institutul de Filosofie și Psihologie pentru o carieră științifică pusă în slujba filosofiei.

A fost un colaborator neobosit atât al revistei „Cercetări filosofico-psiologice” cât și, mai ales, al „Revistei de filosofie”. Preluăm aici câteva dintre rândurile publicate în „Revista de filosofie” ca ecou al plecării dintre noi a Academicianului și Profesorului Alexandru Boboc.

Dumnezeu să-l ierte!

Pe 18 aprilie, de Sâmbăta Mare, ne-a părăsit profesorul nostru, academicianul Alexandru Boboc.

Născut la 20 februarie 1930 în satul Bălțați (Dumbrava) din județul Mehedinți, Alexandru Boboc a urmat școala primară (7 clase) în comuna natală, încheindu-și aceste studii în an de plin război mondial (1944). Este același an în care vine la București și se înscrie la Liceul „Aurel Vlaicu”, ale cărui cursuri le finalizează în 1951. Anul următor intră la Facultatea de Filosofie a Universității din București, luându-și licența cinci ani mai târziu cu o teză de filosofie modernă (mai precis, kantiană) având titlul *Apriorismul kantian* (1957). După finalizarea studiilor universitare este oprit preparator în cadrul facultății, pregătindu-și doctoratul pe o temă tot de filosofie kantiană (*Conceptul de cunoaștere la Kant și în neokantianism*); obține titlul de doctor în filosofie în 1964. La aceeași facultate va parcurge toate treptele profesionale până să devină profesor în anul 1972 (la numai 42 de ani). Dincolo de cursurile de bază de filosofie a valorilor, filosofie modernă și contemporană ținute aici, dintre cele speciale amintim: „N. Hartmann” (1993-1994), „Fr. Nietzsche” (1993-1994), „M. Scheler” (1994-1995), „W. Dilthey” (1994-1995), „Ed. Husserl” (1994-1995) și, mai recent, „Conceptul de formă în *Critica rațiunii pure*” (2008-2011), „Conceptul de timp la Kant și Husserl” (2008-2011), „Ideea de rațiune la Kant” (2009-2012), „Limbaj și comunicare” (2011-2013). A fost conducătorul de lucrări de licență, de disertație și de doctorat al multor generații de specialiști din toată țara. A participat (ca președinte sau ca membru) în numeroase comisii de susținere a licențelor, doctoratelor și a diferitelor grade universitare și de cercetare din cadrul multor instituții academice. De la aceeași Facultate de Filosofie se va pensiona în anul 2000, la nu mai puțin de 43 de ani de la debutul ca preparator, rămânând în continuare aici în calitate de conducător de doctorate și de profesor consultant (ultimul curs ținut a fost în anul universitar 2019-2020).

Deși cariera didactică universitară a fost legată indisolubil de Facultatea de Filosofie a Universității din București, profesorul Alexandru Boboc a predat și în alte instituții de învățământ superior, dintre care amintim: facultățile de profil din cadrul Universităților din Iași și Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București și chiar Academia de Studii Economice din București (Facultatea de economie în limbi străine, unde a predat cursul de „Introducere în filosofie” în limba germană). De asemenea, colaborarea cu Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române a continuat și după anul 2000 (când s-a retras, la pensie, de la Universitate), fiind coordonatorul sectorului de „Istoria filosofiei universale” în calitate de CS I până în anul 2010, când a și fost sărbătorit de Institut cu ocazia împlinirii vârstei de 80 de ani. Desigur, strânsa legătură cu Institutul a continuat și după această dată, profesorul fiind prezent la majoritatea manifestărilor academice și la toate Simpoziioanele științifice anuale (Simpozionul Național „Constantin Noica”, Simpozionul Național „Constantin Rădulescu-Motru” și Simpozionul Național „Lucian Blaga”),

organizate de Institut în diferite parteneriate cu instituții de învățământ superior și de cercetare, autorități locale (primării, consilii locale) și bisericești etc.

Dincolo de preocuparea timpurie pentru filosofia kantiană, domeniile de interes ale profesorului Boboc au vizat arii importante din zona filosofiei moderne și contemporane, a filosofiei culturii și a valorilor, a semioticii și a filosofiei limbajului, a esteticii, a muzicii (dintre autorii cercetați îi pomenim pe Descartes, Leibniz, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger). Considerându-se, modest, doar un „istoric al filosofiei”, Alexandru Boboc a fost cunoscut, de fapt, ca un veritabil spirit enciclopedic (știa nu mai puțin de șase limbi străine: germana, franceza, rusa, maghiara, engleza, italiana), întreaga sa activitate științifică ocupând domeniile fundamentale ale filosofiei și ale culturii în general. A fost ales membru corespondent al Academiei Române în 1991, iar din anul 2012 a fost membru titular.

De la debutul cu volumul *Kant și neokantianismul* (încă din 1964), Alexandru Boboc a scris peste 35 de cărți de autor (spicuim dintre titluri: *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, 1973; *Neopozitivismul și știința contemporană*, 1974; *Limbaj și ontologie. Semiotica și filosofia modernă a limbajului*, 1997; *Semiotică și filosofie*, 1998; *Zugänge zum Sein. Aufsätze zur Philosophie und ihrer Geschichte in vergleichender Sicht*, 1999; *Nietzsche - filosof al „reevaluărilor”. Critica modernității și preludii la „postmodern”*, 2002; *Vergleichende Philosophie. Methoden und Grundlinien einer integrativen Kulturanalyse*, 2006; *Filosofie românească. Studii teoretico-filosofice în perspectivă comparată*, 2007; *Raționalismul modern. Stil de gândire și formă de viață*, 2010; *Kant și gândirea contemporană*, 2010; *Sprache und Erkenntnis. Sprachphilosophische Untersuchungen*, 2011; *Filosofie și muzică. Prolegomene la o fenomenologie a muzicii în orizontul filosofiei culturii*, 2013; *Filosofie și artă. Preludii la o filosofie a artei în perspectiva filosofiei culturii*, 2014). Volume precum *Etică și axiologie în opera lui Max Scheler* (1971) sau *Filosofia contemporană. Orientări și tendințe în filosofia nemarxistă contemporană din secolul XX* (1986) au reprezentat sinteze sau dezvoltări ale cursurilor ținute la Facultatea de Filosofie a Universității din București. Știm deja că în ultimii doi ani nu mai puțin de trei cărți vor fi văzut lumina tiparului: *Logos și Melos* (în curs de apariție la Editura Academiei Române), *Ce este nihilismul? Nietzsche în interpretări moderne* și *Filosofia ca știință riguroasă. Edmund Husserl* (prima, apărută deja anul acesta, iar ultima anul trecut).

Pe lângă autori moderni și contemporani (traduși și interpretați în studii și texte de exegeză), profesorul Boboc a tradus și din majoritatea autorilor clasici de care s-a ocupat, dintre care îi amintim pe: G.W. Leibniz, Imm. Kant, G. W. F. Hegel, A. Schopenhauer, Fr. Nietzsche, W. Dilthey, N. Hartmann, Ed. Husserl.

De-a lungul impresionantei sale cariere, academicianul Alexandru Boboc a scris peste 400 de studii și articole de filosofie, traduceri, studii introductive, prefețe și recenzii etc., cele mai multe publicate în revistele și în volumele de specialitate de la noi, altele în străinătate. A elaborat și a coordonat numeroase

lucrări de informare, documentare și diseminare a cercetărilor științifice din domeniul filosofiei și culturii în general apreciate atât în mediul academic, cât și în rândul studenților și al celor interesați. De asemenea, a coordonat (în colaborare) seria științifică de volume colective anuale *Studii de istorie a filosofiei universale* a Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române până în 2019 inclusiv. A contribuit cu articole, studii și traduceri în revistele Institutului și ale Academiei („Revue Roumaine des Sciences Sociales. Serie de Philosophie et Logique”, „Revue Roumaine de Philosophie”, „Revista de filosofie”, „Cercetări filosofico-psiho-logice”, „Academica”) și în volumele științifice periodice editate și tipărite de Institut și de Editura Academiei Române.

A participat cu comunicări la numeroase conferințe și congrese naționale și internaționale de prestigiu, din lipsă de spațiu menționăm aici doar câteva dintre cele internaționale precum: cel de Filosofie de la Dusseldorf (1978), de Logică de la Hanovra (1988), congresele Kant de la Mainz (1974, 1981, 1990), Berlin (2000) și Viena (2015), congresele Leibniz de la Hanovra (1988, 1994) și Berlin (2001), Hegel de la Zagreb (2000) sau la simpozioane de metodologie a istoriei și filosofiei științei (Vama, 1971; Praga, 1976; Berlin, 1978; Praga, 1980; Berlin, 1984). În cadrul acestor congrese și conferințe, precum și altele asemenea, comunicările au fost tipărite în volumele corespunzătoare. Multe dintre cărțile, studiile, traducerile etc. dedicate autorilor și temelor care au făcut subiectul acestor manifestări științifice internaționale sunt menționate în reviste și în volume bibliografice de la noi și din străinătate: „Kant-Studien”; „Kant-Bibliographie”; „Leibniz-Bibliographie”; „Nietzsche-Studien”; „International Bibliographical Centre” (Cambridge, England) ș.a. De asemenea, profesorul Al. Boboc a participat, prin susținerea unor lecții și conferințe, la protocolul colaborării Academiei Române cu Academia de Științe din Chișinău și cu instituții de învățământ din Republica Moldova (1991-2002).

A fost membru al multor instituții, societăți și asociații științifice și academice naționale și internaționale dintre care menționăm: membru fondator al Societății de Filosofie din România, membru al Societății de Studii Clasice din România, al Asociației germaniștilor din România, al Societății „Kant” din Germania (Bonn/Mainz) și din România, al Societății „Leibniz” din Germania (Hannovra) și din România, membru titular al Academiei Române.

Conform dicționarului membrilor Academiei Române (1866-1999), Alexandru Boboc a fost considerat cel mai important specialist român în filosofia modernă și contemporană. Pe lângă multele contribuții la domeniul filosofiei românești în general (în zona filosofiei culturii, a filosofiei valorilor, în estetică etc.), aportul major îl reprezintă cursurile, lucrările pe linia cercetărilor kantiene și neokantiene contemporane (inedite la noi la momentul publicării), Alexandru Boboc fiind pionierul aducerii sistematice în orizontul filosofic românesc a acestor școli de gândire. De asemenea, în unele cărți, profesorul Boboc a fost primul care a propus o descriere completă și sistematică a contribuțiilor românești la opera lui Imm Kant. În acest sens, una dintre constantele cercetării sale filosofice și

științifice o reprezintă studiul comparat al diferiților autori români și străini în ansamblul filosofiei occidentale. În ceea ce privește creația filosofică în multiplele (re)modelări ontologice contemporane, interesat mai ales de redimensionarea și reconfigurarea funcțională a sensului și a semnificației axiologice ale omului modern și contemporan (*actual*), Alexandru Boboc nu a ezitat să aducă în dezbateri și tradiția școlii filosofice românești. Pe de altă parte, prin activitatea sa de profesor, de cercetător și de autor, Al. Boboc a contribuit semnificativ la cunoașterea, la noi, a actualității filosofice contemporane, mai ales occidentale.

Multe dintre aceste realizări au fost într-un acord implicit sau explicit cu proiectele de cercetare ale Academiei și ca urmare a unui contact permanent cu noutățile și cu programele educaționale occidentale (de exemplu, în cadrul Programului Uniunii Europene pentru modernizarea învățământului, din perioada 1994-1997, profesorul Boboc a avut funcția de expert în Comisia de Curriculum - comisia GAR a Academiei Române).

Profesor Emerit al Facultății de Filosofie a Universității din București, laureat al unor premii ale Academiei Române, Doctor Honoris Causa al Academiei Internaționale de Drept Economic și Arte audiovizuale din Chișinău (1998), sunt doar câteva dintre numeroasele distincții și diplome de excelență primite de academicianul Alexandru Boboc. Să nu uităm nici de cele două volume omagiale (din 2010 și din 2015) dedicate în primul rând personalității științifice a lui Alexandru Boboc, în care, pe lângă numeroase studii și articole de specialitate ale unor personalități recunoscute ale gândirii contemporane românești, găsim și multe evocări, aduceri la lumină ale particularităților spirituale și sufletești ale omului Alexandru Boboc (îi menționăm aici pe academicienii și profesorii Alexandru Surdu, Teodor Dima, Ilie Pârvu, Gh. Vlăduțescu și mulți alții, printre cei care l-au cunoscut îndeaproape numărându-se și subsemnatul).

În numele celor care i-au fost studenți, colegi și prieteni ne exprimăm regretul profund pentru plecarea neașteptată dintre noi a Profesorului și Academicianului Alexandru Boboc.

Marius Augustin Drăghici

Publicație finanțată cu sprijinul prof. univ. dr. Viorel Iulian Tănase,
Universitatea „Titu Maiorescu”, București