

SIMPOZIONUL NAȚIONAL  
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

Ediția I

Târgu-Mureș, 2016



ACADEMIA ROMÂNĂ  
Institutul de Filosofie și Psihologie  
„Constantin Rădulescu-Motru”  
Institutul de Cercetări Socio-Umane  
„Gheorghe Șincai”

PRIMĂRIA MUNICIPIULUI  
TÂRGU-MUREȘ  
SOCIETATEA SCRITORILOR  
MUREȘENI – Editura Ardealul  
UNIVERSITATEA „PETRU MAIOR”,  
Facultatea de Științe și Litere

SIMPOZIONUL NAȚIONAL  
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

Ediția I

Târgu-Mureș, 2016

Coordonatori: ALEXANDRU SURDU  
MARIUS DOBRE



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE  
BUCUREȘTI, 2017

Copyright © Editura Academiei Române, 2017  
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE  
Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5  
050711, București, România  
Tel: 4021-318 81 46, 4021-318 81 06  
Fax: 4021-318 24 44  
E-mail: edacad@ear.ro  
Adresă web: www.ear.ro

Referenți: Prof. univ. dr. Viorel VIZUREANU  
CS I dr. Dragoș POPESCU

Redactor: Adrian Mircea DOBRE  
Tehnoredactor: Maria LAZĂR  
Coperta: Mariana ȘERBĂNESCU

---

Bun de tipar: 07.12.2017. Format: 16/70×100  
Coli de tipar: 11,25  
C.Z. pentru biblioteci mari: 1(082)  
C.Z. pentru biblioteci mici: 1

---

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

Institutul de Cercetări Socio-Umane  
„Gheorghe Șincai” Târgu-Mureș

PRIMĂRIA MUNICIPIULUI  
TÂRGU-MUREȘ

SOCIETATEA SCRITORILOR  
MUREȘENI – Editura Ardealul

UNIVERSITATEA „PETRU MAIOR” –  
Facultatea de Științe și Litere

# **SIMPOZIONUL NAȚIONAL CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU**

**Ediția I**



**20–23 octombrie 2016**



## CUPRINS

Alexandru SURDU, <i>La deschiderea simpozionului</i> .....	9
Teodor DIMA, <i>Imagini ale lui Constantin Rădulescu-Motru</i> .....	13
Alexandru BOBOC, <i>Fundamentarea psihologiei experimentale în concepțiile lui C. Rădulescu-Motru și W. Wundt</i> .....	27
Eugeniu NISTOR, <i>Personalism, energetism, vocație</i> .....	41
Ioan BIRIȘ, <i>Despre studiul psihologiei poporului român. Limite metodologice</i> .....	51
Florea LUCACI, <i>Politicianismul la români sau despre actualitatea gândirii lui Constantin Rădulescu-Motru</i> .....	67
Titus LATES, <i>Psihologia și studiul originii operațiilor logice</i> .....	75
Claudiu BACIU, <i>Despre moralitatea poporului român în viziunea lui Constantin Rădulescu-Motru</i> .....	83
Marius DOBRE, <i>Este posibilă o psihologie a poporului român?</i> .....	91
Sergiu BĂLAN, <i>Natura, cultura și comportamentul uman</i> .....	99
Mihai Ioan MICLE, Gabriel OANCEA, Doina Ștefana SĂUCAN, <i>Actualitatea cercetărilor lui Constantin Rădulescu-Motru în domeniul psihologiei martorului</i> .....	113
Henrieta Anișoara ȘERBAN, <i>„Nedesăvârșire” culturală și politicianism</i> .....	123
Mihai POPA, <i>Personalismul energetic și energia psihică</i> .....	135
Daniel COJANU, <i>Vocația individuală și destinul comunitar. Elemente de etnopsihologie în opera lui Constantin Rădulescu-Motru</i> .....	141
Pompiliu ALEXANDRU, <i>Între ontologie și psihologie a timpului</i> .....	147
Ruxandra GHERGHINESCU, Constantin-Edmond CRACSNER, <i>Studiu asupra construcțiilor identitare ale tinerilor din spațiul transilvănean</i> .....	161
Oana VASILESCU, <i>Metoda aferezei în schizanaliză</i> .....	175





## LA DESCHIDERA SIMPOZIONULUI

ALEXANDRU SURDU\*

Constantin Rădulescu-Motru (1868–1957) a fost, incontestabil, una dintre cele mai elevate personalități ale vieții culturale și politice românești dintre cele două Războaie Mondiale. Faptul că nu i s-a dat importanța cuvenită se datorează vremurilor vitrege în care a trăit și a celor care au urmat, până în zilele noastre.

C. Rădulescu-Motru a fost un maiorescian, unul dintre cei mai importanți. El a și avut, într-o oarecare măsură, destinul mentorului său Maiorescu, întemeietorul culturii noastre moderne.

Recunoașterea lor pozitivă s-a petrecut înainte de-al Doilea Război Mondial, când despre Maiorescu și urmașii săi se vorbea la superlativ.

Maiorescu a fost omagiat periodic până în preajma sfârșitului său, petrecut în 1917, când soarta României părea pecetluită pentru totdeauna. După Marea Unire, meritele maiorescienilor au fost adesea chiar exagerate, căci, între timp, s-au ridicat și alte personalități culturale, de talia lui Nae Ionescu și a Școlii sale.

Dar trebuie spus că maiorescienii erau în plină perioadă creativă chiar în vremea celui de-al Doilea Război Mondial, care le-a tăiat drastic entuziasmul.

Unde sunt discipolii maiorescienilor?, se întreabă adesea. Au pierit, după cum s-au stins treptat și profesorii lor, făcând abstracție de Ion Petrovici, care a petrecut și două decenii în temnițele comuniste.

După 1948 maiorescienii au fost aspru criticați de către culturnicii comuniști, astfel încât s-a întrerupt orice linie de continuitate între operele acestora și tineretul filosofic, mai mult sau mai puțin comunist.

Dar, iată, au trecut deja două decenii după căderea regimului comunist din România, și asistăm, uneori cu uimire, la un proces de denigrare a tuturor valorilor naționale românești, încât se consideră că până și tăcerea în jurul unor personalități ar fi o soartă mai bună decât aceea de a fi băgați în seamă, ceea ce este numai în parte adevărat, căci critica trezește uneori,

---

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

ce-i drept mai rar, și apărarea, pe când tăcerea, uneori obligatorie (de tip *omerta*), conduce la uitare, cel puțin în rândul tineretului, care nu mai are ocazia să audă niciun cuvânt despre corifeii culturii românești.

Făcând abstracție de această atitudine, principial incorectă, constatăm că îngroparea personalităților culturale românești în uitare face parte din planul mai extins al eliminării României din istorie, și, vorba unui scriitor basarabean, poate și din geografie. Norocul nostru este că nu ne găsim încă în faza finală a acestui proces.

O întâmplare nefericită, independentă de voința noastră, s-a petrecut în timpul conducerii Academiei Române de către o echipă răuvoitoare față de disciplinele filosofice și psihologice. Cu această ocazie, Institutul de Psihologie era să fie din nou desființat, după ce, din anii '80, pe vremea celebrei „meditații transcendente”, psihologii au fost umiliți prin descalificare profesională până în anul 1990. În urma stăruințelor noastre, am reușit totuși menținerea celor două institute în forma unei „contopiri” din care a rezultat Institutul de Filosofie și Psihologie, pentru care am obținut și alăturarea numelui acestui mare filosof, psiholog și pedagog, care a fost Constantin Rădulescu-Motru.

Oricum, cercetătorii noștri s-au ocupat, în cadrul sectorului de istoria filosofiei românești și de operele maioreșienilor, și, în special, de opera lui C. Rădulescu-Motru, care a fost, tot pe linie maioreșciană, și un bun logician. El este părintele așa-numitei „logici genetice”, despre care a mai scris, peste câteva decenii Jean Piaget. A se vedea și monografia colectivă *Istoria logicii românești*, Editura Tehnică, București, 2006.

Acestea ar fi câteva motive pentru care am încercat, ca și în legătură cu memoria lui Constantin Noica și Lucian Blaga, să-i aducem cinstea cuvenită și lui Constantin Rădulescu-Motru, prin instituirea unui Simpozion Național care să-i poarte numele.

Repetăm însă, independent de străduințele noastre, Constantin Rădulescu-Motru, prin viața și opera sa, merita cu prisosință această reconsiderare.

Născut în 1868 în comuna Butoiești, ca fiu al unui secretar al cărturarului Eufrosin Poteca, a beneficiat de o educație elevată chiar din copilărie. La Universitatea din București devine un apropiat al lui Titu Maiorescu pe care îl însoțește uneori în concediile petrecute în străinătate. Studiază apoi în Franța și Germania, la recomandarea lui Maiorescu, psihologia. Își susține doctoratul cu marele psiholog și logician Wilhelm Wundt (în 1893). Devine profesor de psihologie, logică și teoria cunoașterii la Universitatea din București, unde înființează primul laborator de psihologie experimentală.

A desfășurat o bogată activitate de publicist. El a înființat revista „Studii filosofice”, devenită „Revista de filosofie”, pe care a preluat-o Institutul de Filosofie și apare până în zilele noastre. A mai înființat următoarele publicații periodice: „Anale de psihologie”; „Jurnal de psihotehnică”; „Noua revistă română” și „Idea europeană”. C. Rădulescu-Motru a fost cel mai prolific publicist de orientare filosofică și cel mai cunoscut din timpul său.

În spiritul vremii, ca și mentorul său, a avut și preocupări politice, însă de alte orientări decât cele rigide ale lui Maiorescu, ceea ce a condus și la răcirea relațiilor cu acesta. Din anul 1928, C. Rădulescu-Motru aderă la Partidul Național-Țărănesc.

Enumerăm principalele sale lucrări: *Despre dezvoltarea teoriei lui Kant asupra cauzalității naturale* (1893); *Cauzalitatea mecanică și fenomenele psihice* (1893); *Problema științei în filosofia contemporană* (1894); *Problemele psihologiei* (1898); *Despre suflet* (1899); *Știință și energie* (1902); *Cultura română și politicianismul* (1904); *Valoarea științei* (1906); *Puterea sufletească* (1908); *Lecții de logică* (1914); *Curs de psihologie* (1923); *Personalismul energetic* (1927); *Vocația – factor hotărâtor în cultura popoarelor* (1932); *Românismul, catehismul unei noi spiritualități* (1936); *Timp și destin* (1940); *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă și destin* (1942).

Datorită contribuțiilor sale deosebite culturale, științifice și filosofice a fost ales membru titular al Academiei Române (1923), în cadrul căreia a fost de două ori Vicepreședinte și, din 1938 până în 1941, Președinte al Academiei Române.

După acest prim Simpozion Național „Constantin Rădulescu-Motru”, în care se vor discuta generalități despre opera acestuia și vor fi prezentate comunicări la alegere, ne propunem ca, începând cu ediția a II-a, să stabilim, ca și în cazul celorlalte simpozioane, câte o temă pentru discuție, prima fiind referitoare la începuturile gândirii sale filosofice și psihologice, în care intră și perioada de formare, relațiile cu Titu Maiorescu (corespondența acestora care ar putea fi republicată) și influențele franceze și germane, în special kantiene, asupra concepțiilor sale.

În perspectivă, ne propunem să aducem cinstirea cuvenită și celorlalți maiorescieni: P.P. Negulescu, Ion Petrovici și Mircea Florian, fără să-l uităm, se înțelege, pe Titu Maiorescu, pentru care vom organiza comemorarea celor o sută de ani de la moarte (18 iunie 1917).

Pentru organizarea la Târgu-Mureș a acestui simpozion dedicat lui Constantin Rădulescu-Motru, aducem mulțumirile noastre, în numele

Academiei Române, a Secției de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie și a Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, Consiliului Județean și Primăriei din Târgu Mureș, conducerii Universității „Petru Maior” și Institutului de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”, ca și conducerii Uniunii Scriitorilor Mureșeni și Editurii „Ardealul” din Târgu-Mureș și, în special, scriitorului Eugeniu Nistor, care s-a ocupat cu organizarea propriu-zisă a desfășurării lucrărilor, distinsei doamne Margareta Pușcaș de la Radio România Târgu-Mureș și redactorilor Lazăr Lădăriu și Ileana Sandu de la ziarul „Cuvântul liber” din Târgu-Mureș.

# IMAGINI ALE LUI CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU

TEODOR DIMA\*

Nu numai pictorii fac portrete, ci și „Scriitorii, ziariștii, oamenii de teatru, cineaștii”<sup>1</sup>, dar și filosofii și exegeții lor; de multe ori, portretistul, înzestrat cu memorie selectivă, creionează și propriul său portret. Am constatat această dedublare când, încercând să scriu despre C. Rădulescu-Motru, anul acesta (2017), împlinindu-se 60 de ani de la trecerea sa în veșnicie, am venit în contact cu unele portrete, evocări, amintiri și exegeze, dedicate acestui important om de cultură. Întrebări au devenit inevitabile: Sunt concordante între imaginile întocmite de unii contemporani? Sunt păreri opuse? Ce spun unii exegeți actuali?

Pentru a răspunde, am încercat să utilizez unele paradigme sistematizate de Mona Mamulea<sup>2</sup> și care ne-au ajutat atunci când am făcut unele comentarii despre una din lucrările lui Nicolae Bagdasar<sup>3</sup>. Astfel,

---

<sup>1</sup> D. Stoianovici, *Ion Didilescu în postura de evocator*, în Ioan Străchinaru (coord.), *Orizonturi ale personalității*, „Analele Științifice ale Institutului de Studii Europene «Ștefan Lupașcu» Iași”, seria Secvențe psiho-logice, tom I: nr. 1, 1999, p. 5.

<sup>2</sup> Mona Mamulea, „Paradigme metodologice în istoria filosofiei românești”, în Viorel Cernica (coord.), *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. III – *Omagiu profesorului Alexandru Surdu*, București, Editura Academiei Române, 2008, pp. 27–45.

<sup>3</sup> Teodor Dima, „Aprecieri asupra lucrării lui Nicolae Bagdasar *Teoria cunoaștinței*, din perspectiva unor paradigme metodologice”, în Alexandru Surdu, Mihai Popa, Mona Mamulea, Viorel Cernica, Titus Lates (coord.), *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. XII – *Teorii și categorii ale cunoașterii*, București, Editura Academiei Române, 2016, pp. 20–42. După apariția acestui articol, am găsit în „Ethos. Revistă de teorie a culturii”, Iași, anul III, nr. 1–2, 1946 ianuarie-iunie, p. 159, următoarea informație: „Societatea de Filosofie din Iași și-a propus să consacre o serie de ședințe în scopul precizării și îmbogățirii limbajului filosofic românesc. Astfel, în ședința din 18 mai 1946, Societatea a luat în considerare termenii *cunoaștere* și *cunoaștință*. Termenii menționați par să reprezinte o nuanțare lexică de mare importanță pentru vocabularul nostru filosofic, nuanțare pe care limba franceză, de pildă, nu o posedă. În adevăr, în limba franceză termenul *connaissance*

\* Academia Română: Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Iași

voi fi un *mediator* între portrețiști și C. Rădulescu-Motru, selectând ceea ce mi se pare relevant de *reprezentat* cu *fidelitate*. De asemenea, vom încerca să *explicăm* anumite păreri, situații și întâmplări care au marcat destinul unui psiholog ancorat într-o concepție filosofică realistă. În sfârșit, cuplând amintirile și părerile celor care l-au păstrat în „fișele” lor spirituale, vom construi un *puzzle* portretistic (expresiile subliniate caracterizează trei dintre paradigmele propuse de Mona Mamulea).

Datorită activității sale multiple, scriind și publicând lucrări de filosofie, sociologie, psihologie, politologie ș.a., înființând reviste și societăți științifice și culturale, construind cu migală, erudiție și convingere intelectuală, cursuri și prelegeri universitare, Rădulescu-Motru a stârnit interesul contemporanilor; aceștia i-au împărtășit atitudinile, i-au discutat concepția filosofică, atitudinea față de viață și față de instituțiile vremii (prima jumătate a secolului al XX-lea). După 1944, până în 1984, când sunt reeditate: un volum, *Personalismul energetic și alte scrieri*, studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan, și o *Antologie*, la Editura Eminescu, unde erau incluse cinci volume reprezentative pentru concepția lui Rădulescu-Motru și un capitol de studii și articole, s-a așternut o grea și lungă tăcere asupra celui care a imprimat, împreună cu alți intelectuali, o direcție de o mare anvergură culturală și științifică în România.

După 1990, a început treptat să se considere din nou că, „în persoana lui C. Rădulescu-Motru, cultura românească a numărat unul dintre cei mai de seamă gânditori, cu o influență hotărâtoare în dezvoltarea câtorva ramuri ale vieții noastre intelectuale”<sup>4</sup>. S-au reeditat lucrări, s-au publicat articole, studii, cărți<sup>5</sup> despre opera și activitatea lui Rădulescu-Motru, s-au organizat conferințe, simpozioane, sesiuni științifice și altele, încât nu este ușor să

---

desemnează deopotrivă: a) actul pur al subiectului cunoscător, b) întregul proces care se desfășoară între subiect și obiect, c) rezultatul acestui proces, rezultat izolat prin abstracțiune. În limba română, cuplul de termeni: *cunoaștere* și *cunoștință*... ne îngăduie o denumire mai puțin echivocă a semnificațiilor enumerate mai sus. Astfel, *cunoaștere*, termen ce sugerează un anumit dinamism, este propriu pentru a reprezenta înțelesurile a) și b). Vom spune deci: „orice (act de) *cunoaștere* vizează un obiect” (sens a) și „scepticii neagă posibilitatea *cunoașterii* (sens b). Termenul *cunoștință* indică dimpotrivă un rezultat sau un conținut (obiect cunoscut): „*cunoștințele* noastre sunt îndoielnice”.

<sup>4</sup> Valeriu Râpeanu, *Cuvânt înainte* la C. Rădulescu-Motru, *Mărturisiri*, ediție de Valeriu Râpeanu și Sanda Râpeanu, București, Editura Minerva, 1990, p. 17.

<sup>5</sup> Voi menționa doar ampla lucrare elaborată de Constantin Schifirneț, *C. Rădulescu-Motru. Viața și faptele sale*, (trei volume – 2263 pagini), București, Editura Albatros, 2003–2005; de asemenea, Adrian Mircea Dobre, *Filosofie socială în context interbelic la C. Rădulescu-Motru*, București, Editura Academiei Române, 2011.

invoci originalitatea atunci când ești rugat să participi la constituirea unui nou volum de studii. De aceea, vom face unele referiri la mărturii, situații și portrete mai puțin cunoscute.

Vasile Băncilă (1 ianuarie 1897 – 10 iunie 1979), cel care a scris eseuri filosofice și a vorbit *despre eseu*, considerându-l „o izvodire de nuanțe și aproximații, o veșnică transgresare de granițe, o permanentă trădare și un amabil braconier al vieții spiritului”<sup>6</sup>, a publicat în „Gândirea”, în 1927, studiul *D-l. Rădulescu-Motru și doctrina personalismului energetic*, pe care l-a dezvoltat și l-a publicat un an mai târziu, în 1928, în formă de volum, sub titlul *Doctrina personalismului energetic a dlui Rădulescu-Motru*<sup>7</sup>. Notăm aici, pentru *a explica* metodic<sup>8</sup>, că, „peste timp, articolul *Despre eseu* și-a relevat valențele programatice, deși Vasile Băncilă nu a fost străin de năzuința spre sistem, publicând în revista „Mugurul”, XV, nr. 1, 1943–1944, un articol, *Cadru filosofic*, reprezentând „o schiță foarte reprezentativă a ideilor și pozițiilor spiritului, (...) în șapte puncte, corespunzătoare ramurilor filosofiei”<sup>9</sup>.

Ileana Băncilă a reeditat sub titlul *C. Rădulescu-Motru* (Constanța, Editura Ex Ponto, 1997) volumul apărut în 1927, introducând studiul *C. Rădulescu-Motru – pedagog*, apărut inițial în vol. *Omagiu Profesorului C. Rădulescu-Motru*, București, Societatea Română de Filosofie, 1932, precum și textul *C. Rădulescu-Motru – filosof al educației*, parțial radiodifuzat în 1969. Noi ne vom referi la acest text, apărut în *Portrete și semnificații*, ediție îngrijită și adnotată de Ileana Băncilă, în 1987; de fapt, Vasile Băncilă era el însuși preocupat de educație, punctul VI, din *Cadrul filosofic* (amintit mai sus): În *pedagogie*, scopul educației nu este individualitatea sau personalitatea în sine. „Personalitatea (...) trebuie să crească într-un sol sufletesc de mari reverențe pentru realitatea universală a vieții. Realitățile prin care personalitatea (ca scop al educației) urmează a se încadra în „totalitate” (în sens ontologic) sunt „etnicul” și „religiosul”<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> Vasile Băncilă, *Despre eseu*, în *Portrete și semnificații*, ediție îngrijită și adnotată de Ileana Băncilă, *Prefață* de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, Colecția „Capricorn”, supliment anual, nr. 4 la „Revista de Istorie și Teorie literară”, 1987, pp. 23–33. Articolul a apărut prima dată în „Gândirea”, în 1935.

<sup>7</sup> Cf. Gheorghită Geană, *Vasile Băncilă: între eseu și providențialismul epifanic*, în Viorel Cernica (coord.), *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. II, București, Editura Academiei Române, 2007, p. 470.

<sup>8</sup> Vezi Mona Mamulea, opera citată mai sus, nota 2.

<sup>9</sup> Cf. Gheorghită Geană, *op. cit.*, p. 471.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 472.

Acum, să trecem într-o paradigmă de reprezentare, pentru a desprinde unele elemente ale „portretului de filosof al educației”, întocmit de Vasile Băncilă, având drept *fundament argumentativ* afirmațiile lui Kant cu privire la antinomiile ființei umane atunci când logica îl pune în fața unor situații ultime, precum și afirmațiile lui Pascal cu privire la demonul sufletului uman. Aplicat la opera și viața lui Rădulescu-Motru, acest fundament îi sugerează lui Vasile Băncilă că pot fi formulate trei antinomii: metafizicism și științism, conservatorism și progresism, teoreticism și pragmatism<sup>11</sup>.

Pentru *metafizicism* pledează atracția sa aproape patetică pentru mari probleme filosofice, consideră Vasile Băncilă; de exemplu, cunoașterea generală a realității, ca obiect unic, spre deosebire de cunoașterea fragmentară a științelor. El a fost în căutarea „absolutului”, pentru a ajunge la o viziune unitară și completă. „Cine a întrezărit această unitate, a devenit metafizician, și pentru totdeauna”, spunea Rădulescu-Motru, el fiind, toată viața, „cvasiposedatul acestei structuri sufletești”<sup>12</sup>.

Pentru științism pledează interesul pe care l-a avut pentru rezultatele științelor pozitive, necesare dezvoltării sistemelor filosofice. Facem precizarea că științismul lui Rădulescu-Motru este diferit de așa-zisul îndemn al marxiștilor de a fundamenta „filosofia” (materialismul dialectic și istoric) pe datele științelor particulare.

Pentru conservatorismul lui Rădulescu-Motru, considera Vasile Băncilă, pledează condamnarea imitațiilor grăbite; acestea dezorganizează structura autentică a culturii. Se recomandă documentata carte a lui Motru, *Cultura română și politicianismul*<sup>13</sup>, scrisă ca un „psiholog viguros, având ca fundament conservatorismul, deși era partizanul progresului afirmat în spirit pedagogic.

A treia antinomie, teoreticism și pragmatism explică înclinarea pedagogică a gânditorului. Vasile Băncilă considera că, deși aspira la o psihologie experimentală, totuși subiectele pentru tezele de licență și de doctorat au fost extrase din domeniul *teoriei* cunoașterii. De asemenea, apetitul teoretic l-a apropiat de filosofia lui Kant, dar, antinomic vorbind, filosoful era atent și la viața practică a omenirii; aici se vedește *pragmatismul* lui: înnobilarea vieții oamenilor prin filosofie<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Vasile Băncilă, *C. Rădulescu-Motru, filosof al educației*, în *Portrete și semnificații*, p. 83.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> C. Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, București, Librăria Socec & Co., 1904.

<sup>14</sup> Vasile Băncilă, *op. cit.*, p. 85; se face precizarea că nu este vorba de filosofia pragmatică, promovată de James și de unii filosofi americani.



După prezentarea celor trei antinomii, Vasile Băncilă este preocupat de principalele linii ale pedagogiei lui Motru. În primul rând, el a unit personalismul cu energetismul, chiar în primele lucrări mai importante pentru concepția sa: *Puterea sufletească*<sup>15</sup>, *Personalismul energetic*<sup>16</sup> și *Vocația*<sup>17</sup>, aceasta din urmă fiind foarte importantă în domeniul pedagogiei. Vasile Băncilă constată că, pentru filosoful român, personalitatea este o apariție legată de evoluția cosmică și biologică, pe de o parte, și de societatea în care a apărut, pe de altă parte; aceasta a prefigurat-o și o solicită să o servească. Indicații prețioase dă Motru pentru a se înțelege cum se formează personalitatea și ce rol au implicațiile pedagogice. Deși la începutul secolului al XX-lea, mecanicismul găsea încă adepți, totuși, Băncilă constata că, în lucrările lui Motru, energia nu era interpretată mecanicist, aceasta evolua în realitatea generală, până ajungea la om, aceasta fiind o formă a energiei universale și, când devine personalitate, completează chiar imaginea realității generale.

Din punct de vedere demonstrativ, Rădulescu-Motru, cunoscător al logicii, considera că trebuie admise patru concepte primordiale: *ideea de eu*, *ideea de conștiință*, *ideea de anticipație* și *ideea de muncă*. Cu ajutorul acestor concepte, Rădulescu-Motru formulează următoarea concluzie cu privire la producerea personalității: *aceasta este opera eului care organizează conștiința, cu instrumentul anticipării, în regimul muncii*.

Constatăm că portretul întocmit de Vasile Băncilă, așa cum arată și titlul, aparține *filosofiei educației* și, în special, formării și evoluției personalității; el este întocmit pe baza lucrărilor lui C. Rădulescu-Motru, fără a folosi amintiri din vremea când i-a fost în preajmă. Pentru noi, interesul conceperii acestui portret s-a dovedit foarte important, pentru că Rădulescu-Motru anticipa ceea ce, în filosofia științei, se numea *proprietăți dispoziționale*, atunci când făcea distincție între *omul de vocație* (dotat cu proprietăți dispoziționale, de pildă, un anumit talent) și *profesionistul obișnuit*. Omul de vocație este acela care își poate lăsa între paranteze interesele personale pentru a fi creator, îmbogățind zestrea spirituală a umanității (să ne gândim la Eminescu!). Profesionistul cunoaște foarte bine un anumit domeniu al pregătirii sale și se străduiește, pentru a obține cele

<sup>15</sup> C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească*, în *Studii filosofice*, vol. III, București, 1908; ediție definitivă, București, Casa Școalelor, 1930.

<sup>16</sup> Idem, *Personalismul energetic*, București, Casa Școalelor, 1927.

<sup>17</sup> Idem, *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, București, Casa Școalelor, 1932; ediție definitivă, 1935.

necesare vieții sale, să educe și să-și disipeze cunoștințele. De aceea, Rădulescu-Motru a considerat, conform lui Vasile Băncilă, că idealul educației este *personalitatea profesională*, adică acel om, cum spuneam mai sus, „care s-a împlinit pe latura sa pozitivă”, de care se servește și societatea. Desigur, considera Motru, omul de vocație are și energie profesională, aceasta fiind cea mai nobilă manifestare a ei.

S-a subliniat în mai multe rânduri și ocazii că Vasile Băncilă avea și talent literar; vom exemplifica această trăsătură a personalității sale cu următorul fragment din portretul de care ne ocupăm: „Din psihologia formării personalității și din ideea de scop, doctrina pedagogică a lui Motru rezultă aproape de la sine, ca faldurile unei cortine bine fixată în partea superioară” (adică doctrina sa se sprijină pe un fundament adecvat vorbind în termeni ai logicii – s.n. T.D.). „În adevăr, dacă adâncim lucrurile mai mult, vedem că cele patru realități: *eu, conștiință, anticipare și muncă* pot fi socotite în fond ca tot atâtea aptitudini, fiindcă sunt tot atâtea forțe sufletești, numai că Motru le pune pe diferite linii în portativ”<sup>18</sup>.

Peste ani, aflăm de la Constantin Schifirneț<sup>19</sup>, Vasile Băncilă a povestit că lucrarea *Doctrina personalismului energetic a domnului Rădulescu-Motru* a fost „scrisă aproape lângă Motru. Eu scriam la Brăila și îi trimiteam manuscrisele la București, iar Motru le tipărea”<sup>20</sup>. În perioada acestei conlucrări, magistrul îl considera foarte apropiat pe colaboratorul său, „un om de vocație” sau o „personalitate profesională”? Băncilă însă aspira să devină un om de vocație, credem noi, venind în sprijinul credinței noastre un fapt care poate fi semnificativ: în 1934, când Băncilă avea 37 de ani, îi scria maestrului său despre o idee la care s-a gândit: „Teoreticismul românesc mi l-am explicat prin aceste cauze: 1) psihologie etnică; 2) ciocoism; 3) oboseală; 4) greutatea de a prelucra sufletul țărănesc; 5) bogăție, 6) amestecul etnic; 7) imitarea apusului; 8) imitarea Franței; 9) centralism; 10) actuala epocă”<sup>21</sup>. Părerea noastră este că Vasile Băncilă avea vocație de abordare multiplă, semnificativă și originală a unor domenii principale ale filosofiei; din păcate, atunci când a formulat „o schiță foarte rezumativă a ideilor și pozițiilor spirituale”, *Cadru filosofic*<sup>22</sup> pentru un

<sup>18</sup> Cf. Vasile Băncilă, *op. cit.*, p. 88.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>20</sup> Constantin Schifirneț, *op. cit.*, vol. II, pp. 230–231.

<sup>21</sup> Vasile Băncilă către C. Rădulescu-Motru, 16 iunie 1934, Biblioteca Academiei Române, *Correspondența*, inv. 230.342; cf. C. Schifirneț, *op. cit.*, p. 231.

<sup>22</sup> Vasile Băncilă, *Cadru filosofic*, în „Mugurul”, XV, nr. 1, 1943–1944, cf. Gheorghiu Geană, *op. cit.*, p. 471.

*sistem*, s-a instaurat regimul comunist, a fost supus cenzurii și, deși n-a mai putut publica, a scris totuși, lăsând multe manuscrise și proiecte.

Sperăm să rezulte că prezentarea noastră a beneficiat de cuplarea unor *modele* (paradigme), atunci când am prezentat portretul lui C. Rădulescu-Motru, întocmit de Vasile Băncilă.

\*

\* \*

Nu voi insista asupra altor portrețiști, cum ar fi, de exemplu, Nicolae Bagdasar; acesta spunea că l-a cunoscut bine pe C. Rădulescu-Motru, fiind mulți ani în preajma sa. „Trebuie să mărturisesc că n-am întâlnit în viață un alt om de atâta bunătate, de atâta blândețe, de atâta distincție sufletească și că totdeauna mi-am adus aminte cu plăcere de anii pe care i-am petrecut în preajma sa.”<sup>23</sup> Găsim la Bagdasar, în primul rând, un portret fizic și moral. „C. Rădulescu-Motru nu se enerva decât foarte rar. Iar atunci enervarea se exterioriza prin roșeața figurii, prin tremurul buzii inferioare, prin exclamația: «Ei, comedie!». La el enervarea mergea mână în mână cu inhibiția verbală. În relațiile sociale, C. Rădulescu-Motru nu făcea niciodată caz de situația și de prestigiul său, ci se comporta ca un *bon homme*, simplu și natural, făcând glume și primind glume, participând cu modestie la discuții și neluând niciodată în nume de rău când vreunul dintre preopinienți era de altă părere sau îl contrazicea...”<sup>24</sup>.

Vom prezenta în continuare portretul mai puțin cunoscut realizat de Ion Didilescu (1906–1987), pe care l-am cunoscut la Iași, precum și la Universitatea București, unde mi-am susținut doctoratul (1973), el preluând teza, în calitate de coordonator, în urma decesului acad. Ath. Joja. Nu vom insista asupra activității sale filosofice, pentru că se găsesc unele amănunte în primul volum din *Studii de istorie a filosofiei românești*<sup>25</sup>.

Portretul lui C. Rădulescu-Motru face parte din suita de evocări pe care Ion Didilescu le-a scris, pentru că, mărturisește el, „cineva din adâncurile ființei mele mi-ar fi impus să schițez figurile unor profesori din

---

<sup>23</sup> Nicolae Bagdasar, *Opere*, vol. II – *Portrete*, București, Editura Academiei Române, 2006, p. 12.

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

<sup>25</sup> Ștefan-Dominic Georgescu, *Logică și istoria filosofiei la Ion Didilescu*, în Ion Pogorilovschi (coord.), *Studii de istorie a filosofiei românești*, București, Editura Academiei Române, 2006, pp. 254–256.

învățământul nostru superior, cu care am fost contemporan în perioada interbelică și în deceniile imediat următoare războiului”<sup>26</sup>.

Prezentarea înfățișării lui Rădulescu-Motru o completează pe aceea întocmită de Nicolae Bagdasar: „Ceea ce mi se pare a caracteriza activitatea didactică și publicistică a lui Motru este seriozitatea și responsabilitatea; responsabilitatea intelectualului ca exponent al poporului din care face parte. Serios și sobru în scris și la curs, era un model pentru studenți”<sup>27</sup>. Deși era considerat psiholog, în primul rând, totuși ancora psihologia într-o viziune filosofică de ansamblu: *energetismul*; la fel procedau și alte personalități ale sociologiei, esteticii, logicii ș.a. în acea perioadă, iar Ion Didilescu explica: „De aceea, cu toate că la catedra sa a înființat un laborator de psihologie experimentală (condus cu competență și pasiune de I.M. Nestor), el a rămas, întrucâtva, un psiholog romantic, în sensul că aparținea perioadei în care psihologia nu se detașase în întregime de filosofie și făcea primii pași pentru a ieși din descriptivism”<sup>28</sup>.

Valeriu Râpeanu, în *Cuvânt înainte* la volumul de *Mărturisiri*, semnat de C. Rădulescu-Motru și apărut în anul (1990) de răscruce al culturii noastre, răscruce nu întotdeauna indicând calea favorabilă, reluând unele caracterizări întocmite de contemporanii filosofului psiholog, scria că, universitarul Rădulescu-Motru era „metodic, riguros, strict în demonstrații, comunicând adevărurile la care ajunsese nu prin revelații, ci la capătul unui îndelung proces de reflecție, de studiu, de verificare (...). Fără să fie uscate și rigide, fără să se transforme într-un proces-verbal al etapelor parcurse, ele nu-și permit nici o evadare din limitele adevărului trăit...”<sup>29</sup>; acestea sunt doar câteva dintre caracteristicile *Mărturisiri*-lor editate de Valeriu Râpeanu și pe care le așezăm lângă amintirile lui Ion Didilescu. „Ca om, scria acesta, Rădulescu-Motru avea, la prima vedere, un aer aspru. Era înalt, osos, avea fața colorată în roz, fruntea înaltă și fără păr. Purta *pince-nez* (ochelari care se prind pe nas cu ajutorul unui arc) și un ochi părea cu irisul decolorat.

---

<sup>26</sup> Drăgan Stoianovici, la care ne-am referit în nota 1, a oferit Editurii „Ștefan Lupașcu” din Iași, o „frumoasă suită de amintiri și de meditații, ce ni se înfățișează deopotrivă ca document – despre alții și despre el însuși – și ca o mărturisire de sentimente și convingeri intelectuale și morale”. Cunoaștem două ediții ale acestei „suite”: prima este citată în nota 1, a doua este un volum, de la aceeași editură, care a apărut un an mai târziu (2010).

<sup>27</sup> Ion Didilescu, *Universitari din alte vremuri*, Iași, Editura „Ștefan Lupașcu”, 2010, pp. 45–46.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>29</sup> Valeriu Râpeanu, *Cuvânt înainte*, la C. Rădulescu-Motru, *Mărturisiri*, București, Editura Minerva, 1990, pp. 10–11.

Prin masivitatea sa colțuroasă, avea ceva din înfățișarea unui țăran de la munte. Vocea însăși parcă zgâria. Cu toate aceste trăsături menite mai curând să distanțeze decât să apropie, Rădulescu-Motru suferea o profundă metamorfoză în momentul în care se încălzea la flacăra unei idei la care ținea (...), vocea lui dobânda o căldură și o vibrație necunoscute, fața însăși i se transfigura și reușea să emoționeze ca un mare orator<sup>30</sup>.

În încheierea intervenției noastre, dăm câteva exemple din „Ethos. Revistă de teorie a culturii” din care rezultă că, la Iași, spiritul științific domina cercetările filosofice. Explicit sau nu, filosofia lui Lucian Blaga nu se bucura de mare atenție în perioada anilor ’40–’45. Noi nu vom insista asupra polemicii C. Rădulescu-Motru – Lucian Blaga, declanșată de primul, începând cu anul 1941, când a publicat articolul *Vocația și psihologia de adâncime*<sup>31</sup>, fără să-i pomenească numele lui Blaga; apoi, în studiul *Gândirea filosofică: înțelesul și scopul*, sunt dezvoltate argumentele despre temeiul științific al filosofiei. „Vocația filosofului cuprinde, pe lângă gândire, și stăruința depusă de el pentru perfecționarea vieții sufletești a contemporanilor. Filosoful este un gânditor și educator în același timp”<sup>32</sup>. Au urmat reacțiile lui Blaga.

Se știe că, la Iași, în anul 1944, un grup de intelectuali, în majoritatea lor ieșeni, și-a propus „să studieze faptele de cultură – de la știință la religie, de la morală la artă, de la drept la economie – pentru a le cunoaște în adevărata lor natură...; cercetarea trebuie făcută în așa fel încât cititorul să se ridice de la *fenomene* la *esențe*, de la cunoașterea pur *științifică* la una *filosofică*”<sup>33</sup>. Revista avea doi directori: N. Bagdasar și Șt. Bârsănescu, și doi redactori: I. Didilescu și J. Livescu.

Fiecare număr al revistei avea un grupaj de studii (primul număr avea 9, semnate de Șt. Bârsănescu, N. Bagdasar, Octav Botez, Al. Claudian, N.I. Popa, E. Irion, J. Livescu, Th. Simenschy, I. Didilescu), un grupaj de *Însemnări* și altul de *Recenzii*.

În primul număr, N.B. (Nicolae Bagdasar, desigur – s.n. – T.D.) publică însemnarea *Discuțiile și polemicile între filosofi*: „Când doi savanți de aceeași specialitate, având puncte de vedere deosebite, discută o

<sup>30</sup> Ion Didilescu, *op. cit.*, p. 47.

<sup>31</sup> „Revista Fundațiilor Regale”, anul VIII, nr. 11, 1 noiembrie 1941, pp. 298–320.

<sup>32</sup> C. Rădulescu-Motru, *Gândirea filosofică. Înțelesul și scopul*, în „Convorbiri literare”, anul LXXIV, n-rele 11–12, nov.–dec. 1941, p. 1233; cf. Constantin Schifirneț, *op. cit.*, vol. III, pp. 257–258.

<sup>33</sup> Din *La apariție*, „Ethos. Revistă de teorie a culturii”, anul I, nr. 1, Iași, 1944, p. 3.

problemă, se întâmplă adeseori ca argumentele invocate în toiul discuției să nu fie de natură strict teoretică (...) și ca atare să ducă la cu totul altceva, decât la lămurirea problemei în sine (...) motorul discuției îl formează vanitatea, orgoliul, invidia și resentimentele, iar obiectul ei, nu descoperirea adevărului, ci arătarea slăbiciunilor de care ar suferi persoana preopinentului în existența ei omenească, poate prea omenească”<sup>34</sup>.

În logică, această modalitate este o eroare numită *ignoratio elenchi*. Putem afirma cu certitudine că Nicolae Bagdasar, care a trăit polemica Motru–Blaga, a dorit să se pronunțe asupra ei, la modul neutru, dar ferm: „Savantul, gânditorul, nu trebuie să aibă decât o singură pasiune: pasiunea de a nu fi stăpânit de nicio pasiune care-i întunecă mintea și-l dau pradă ieșirilor primitive și nechibzuite (...). Altfel spus: el trebuie să fie dominat de pasiunea sacră a cercetării dezinteresate, fără cea mai mică preocupare de sine, să pună adică mai sus de propria lui persoană știința și adevărul”<sup>35</sup>.

În același număr inaugural al revistei, A.C.L. (Alexandru Cludian) publică însemnarea *Anti-scientism*, îndreptată, cum însuși declara, împotriva lui W. James și H. Bergson, dar cei vizați erau desigur Lucian Blaga, Nae Ionescu și unii colaboratori de la „Saeculum” și „Gândirea”. „Tineri studioși, sub dubla presiune a romantismului vârstei și a neoromantismului simbolist și bergsonian, au hotărât că Auguste Comte, Herbert Spencer și Hippolyte Taine nu vor mai fi cetiți niciodată”<sup>36</sup>. Și, pentru ca unul dintre cei vizați să fie ușor demascată, Alexandru Cludian însemna: „Acum, în unele cercuri intelectuale, sfortărea de a scrie sau de a vorbi limpede este un semn de mediocritate (...) «Faceți din când în când câte o prelegere mai confuză, mai încâlcită. Altfel, vă pierdeți prestigiul». Sfatul aparține unui foarte talentat profesor din București, – pe vremea lui, mentor entuziast al unui tineret care se rușina din bucuria de a înțelege”<sup>37</sup>.

Desigur, în 1944, când apărea „Ethos”, Nae Ionescu se afla de patru ani pe tărâmul veșniciei, dar influența sa asupra unor foști studenți și colaboratori era destul de puternică. C. Schifirneț citează dintr-o scrisoare a lui Rădulescu-Motru: „M. Vulcănescu împreună cu C. Noica și alții dintre foștii mei elevi s-au alipit de Nae Ionescu și au făcut cu el un grup aparte de mine și de prietenii mei”<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> N.B., *Discuțiile și polemicile între filosofi*, în „Ethos”, Iași, anul I, 1944, nr. 1, p. 147.

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

<sup>36</sup> A.C.L., *Anti-scientism*, în *op. cit.*, pp. 128–129.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>38</sup> C. Schifirneț citează dintr-o scrisoare a lui Rădulescu-Motru din 20 ianuarie 1946, în *op. cit.*, vol. III, p. 192.

În apariția următoare a revistei „Ethos”, D.B. (Dan Bădăreanu) denumește însemnarea *Despre unii ce vor să se afle în treabă* și o adresează revistei „Saeculum”. „În numărul de pe Martie–Aprilie (1944), Dl. N. Tatu ne aduce învinuirea că unul dintre colaboratorii noștri afecționează expresii ca: metode științifice, poziție științifică, argumente științifice etc. I se pare D-lui Tatu că astfel de expresii, în gura unui filosof, sunt o pură «grosolanie...»<sup>39</sup>. Dan Bădăreanu răspunde că „Există o filozofie pe care d-sa o ignoră din păcate și care tocmai urmărește prelucrarea datelor diferitelor științe și a metodelor acestora într-un sens critic”<sup>40</sup>. Logician și filosof, Bădăreanu argumentează critic și ironic. „Ar fi culmea ca tocmai metafizicienii să îmbrățișeze absurda prejudecată pozitivistă, cu intenție, antimetafizică și să proclame la rândul lor divorțul total dintre știință și filosofie. Fără îndoială că există o filosofie pură, o filosofie a poezilor, ca să vorbim ca D-l. Tatu; dar aceasta este aștiințifică și nu antiștiințifică”<sup>41</sup>. Nu știm dacă și ce a răspuns D-l Tatu în revista „Saeculum”, dar din *însemnare* rezultă că Dan Bădăreanu putea să fie mai caustic, dar el s-a înarmat cu răbdare când a răspuns, pentru că, „veniți în pribegie în mândra Transilvanie de pe plaiurile moldovenești, înțelegem să nu ofensăm o publicație locală pe care o apreciem îndeajuns”.

De altfel, Petre Botezatu, colaborator la „Ethos”, s-a referit și el la relația dintre *Știință și filosofie*. El susținuse teza de doctorat, cu titlul *Cauzalitatea fizică și panquantismul*<sup>42</sup>, în anul 1945; capitolul III, din partea a IV-a a tezei, aborda chiar această relație; aici, el se referă o singură dată la Lucian Blaga, după ce, cu stilul său clar și precis, a considerat că: „Lumea materială și neînsuflețită a științei și lumea ideală și vie a sufletului sunt puse față în față: una rece, lipsită de poezie, cealaltă seducătoare, plină de avânt. Savantul fizician, prin caracterul specialității lui, este situat în centrul tensiunii dintre știință și ideal. Mai mult, ca oricare altul, el trăiește tragedia cercetătorului, căruia obiectul de cercetare nu-i poate oferi prilejul să-și întemeieze idealurile morale. Lucian Blaga descrie astfel neputința științei de a mulțumi sufletul: «Când omul de știință face afirmația că atomul e alcătuit dintr-un centru protonic și dintr-un stol de electroni, se prea poate să ne comunice ceva nespus de interesant și să ne spună un lucru adevărat,

<sup>39</sup> D.B., *Despre unii ce vor să se afle în treabă*, în „Ethos”, anul I, 1944, aprilie–iulie, nr. 2–3, Iași – Alba-Iulia (refugiu în timpul războiului), pp. 309–311.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 310.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 310, coloana a doua.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 311, prima coloană.

dar lucrul spus va rămâne izolat, ca un strat glacial, de viața noastră sufletească. Ideile științifice sunt ca soneriile puse să se agite în vid sub clopotul de sticlă, ochiul minții le înregistrează modul de funcționare, dar urechea sufletului nu le aude»<sup>43</sup>.

Citam mai sus însemnarea lui Nicolae Bagdasar, *Discuțiile și polemicile între filosofi*, în care se susține că, de multe ori, polemicile și neînțelegerile sunt declanșate de vanitate, orgoliu, invidie și resentimente. În ceea ce îl privește pe Lucian Blaga, noi arătăm<sup>44</sup> că, într-un context științifico-filosofic al primelor trei decenii ale secolului al XX-lea, acesta își exprima desăvârșirea personalității prin activități diverse: scria versuri (volumul *Poemele luminii* apare în 1919), aforisme (*Pietre pentru templul meu* – în același an), se instruia în tainele fizicii, matematicii, biologiei, cu intenția de a scrie un *tratat de teoria cunoașterii*, dovedind maturitate, cultură bogată și un simț aparte pentru receptarea noutăților relevante.

Cu alte cuvinte, preocupările juvenile ale lui Blaga de înțelegere a evenimentelor științifice care revoluționau fizica la începutul secolului al XX-lea au avut puternice ecouri în opera sa filosofică. De exemplu, în *Cunoașterea luciferică* (publicată în 1933), Lucian Blaga a considerat că fizica a ajuns, prin teoria cuantelor și mecanica ondulatorie, să *reveleze cripticul* fenomenelor de lumină și să-l exprime *antinomic*: lumina este ondulatorie și corpusculară. Misterul deschis al luminii, comentăm noi<sup>45</sup>, este revelat în latura sa criptică, dar, prin revelare, misterul deschis nu este atenuat calitativ, ci *potențat*, prin intervenția *imaginației* creatoare. Deschizând misterul cuantelor, fizica a pătruns într-un domeniu nelimitat al misterelor, constituindu-se noi teorii științifice, noi aplicații, anterior nebănuite, care au impulsionat tehnica și alte cercetări științifice. În plus, în perioada când avea interdicții universitare (1949–1953), Lucian Blaga a formulat explicații epistemico-metafizice în sinteza intitulată *Experimentul și spiritul matematic*<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Citat de Petre Botezatu din Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, București, 1943, p. 323, în *Cauzalitatea fizică și panquantismul*, ediție îngrijită și studiu introductiv, de Teodor Dima, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2002, p. 262.

<sup>44</sup> Teodor Dima, *Privind înapoi cu deferență. Eseuri despre gânditori români*, București, Editura Academiei Române, 2006, ediția a doua revăzută, București, Editura ProUniversitaria, 2012, pp. 22–25.; cap. III – *Metafizica genialității* 1. *Premise filosofice și științifice ale edificării metafizicii blagiene*, pp. 24–28.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>46</sup> Lucrarea a apărut postum: prima ediție, în 1969, la București, Editura Științifică, prefața Călina Mare; a doua ediție, în 1983, îngrijită de Dorli Blaga, București, Editura



În cartea noastră, semnalată mai sus, *Privind înapoi cu deferență*, am prezentat pe larg exemple din care rezultă că Lucian Blaga nu era supărat de intruziunea științificului în metafizică, dimpotrivă, dacă ne limităm la *Trilogia cunoașterii*, constatăm că, pe lângă valoarea lor literară, pe lângă stilul filosofic original, pe lângă unele noțiuni care i-au îndreptățit pe unii critici să-l considere „mistic”, științificul formează o bază argumentativă necesară. Noi credem că, la nivelul la care ajunsese în 1940, scriitorul și filosoful Lucian Blaga trăia o „tensiune între recunoașterea imediată a operei și dificultatea de a se regăsi la același nivel de acceptare în cadrul instituțional. (...) Blaga nu era agreat în Universități și la Academia Română, instituții dominante de spiritul științific și raționalismul cartezian”<sup>47</sup>.

Rădulescu-Motru este primul care ia atitudini publice, în 1941, împotriva orientărilor mistice și iraționale. Cu alte cuvinte, Motru este primul care deschide ceea ce avea să devină o „polemică”. Atacurile lui Lucian Blaga și ale revistei „Saeculum” iau amploare după doi ani, în 1943, când începe să apară revista. Amănunte găsim, cum spuneam, în volumul al III-lea din ampla monografie întocmită de Constantin Schifirneț. Părerea noastră este că polemica dintre cele două personalități poate fi eludată, pentru că, de fapt, erau în luptă două stiluri diferite de dreptul la supremație; fiecare își promova originalitatea. Ne-am străduit să prezentăm unele imagini, crezute de noi mai puțin cunoscute, ale celui care era considerat „venerabil dascăl de filosofie al atâtor generații de studenți de la Universitatea din București; (...) a predat filosofia la Universitate, cu impunătoare autoritate și competență; (...) a tipărit un apreciabil număr de opere valoroase, în care a înfățișat un crez metafizico-moral – «personalismul energetic»<sup>48</sup>. De asemenea, ne-am străduit să folosim pentru unele intervenții personale unele paradigme, utile în investigarea filosofiei românești.

---

Minerva, prefață de Alexandru Tănase; comentariile noastre sunt făcute pe baza ediției din 1998, București, Editura Humanitas.

<sup>47</sup> C. Schifirneț, *op. cit.*, vol. 3, pp. 253–254.

<sup>48</sup> Șt. B. (Ștefan Bârsănescu), *Are oare dreptate D-l Prof. C. Rădulescu-Motru?*, în „Ethos”, Iași – Alba-Iulia, anul I, 1944, nr. 4, p. 407. Citatul este dintr-o amplă însemnare, publicată de Ștefan Bârsănescu, privitoare la lucrarea lui C. Rădulescu-Motru, *Rolul educativ al filosofiei*, din „Analele Academiei Române”, Memoriile Secțiunii Literare, Seria III, Tom XIII, Mem. 2, 24 Pg.



# FUNDAMENTAREA PSIHOLOGIEI EXPERIMENTALE ÎN CONCEPȚIILE LUI C. RĂDULESCU-MOTRU ȘI W. WUNDT

ALEXANDRU BOBOC\*

## 1.

Ideea unei modelări experimentale a psihologiei aparține în principal timpurilor reconstrucției moderne în filosofie, cumva ca o conștientizare și o aplicare a concepției kantiene despre ireductibilitatea și autonomia domeniilor teoretice pe fondul afirmării autonomiei formelor culturii umane. „Cultura – scria H. Rickert – este conținutul bunurilor pe care le cultivăm pentru *valoarea* lor. O cercetare privind esența acestor bunuri poate fi dobândită printr-o filosofie a valorilor, care caută înainte de toate să înțeleagă fiecare domeniu valoric particular în specificitatea lui. Dar tocmai această temă și-a pus-o Kant pretutindeni, în doctrina sa a științei, în etica sa, în filosofia sa a artei și în teoria sa a vieții religioase. Devine astfel necesar să ne raportăm doar la ideile sale și să le prelucrăm mai departe, pentru a înțelege cum toate diferitele valori și bunuri de cultură ale vieții științifice, de stat și economice, artistice și religioase fuzionează într-un ansamblu unitar de cultură. Cu aceasta trebuie deci să ajungem la o cuprinzătoare filosofie a culturii pe fundal kantian”<sup>1</sup>.

Este semnificativ că Rădulescu-Motru, procedând la o înțelegere a metafizicii „pe baza filosofiei kantiene”, pune în atenție poziția științelor experimentale în raport cu perspectiva teoretico-filosofică: „Științele experimentale, cu toată exactitatea, care se păstrează în metodele lor, ajung la concluzii deosebite și adeseori contrazicătoare unele cu altele. Cazul cel mai

---

<sup>1</sup> H. Rickert, *Kant als Philosophy der modernen Kultur*, Verlag van J.C.B. Mohr, Tübingen, 1924, p. 7 (traducere de Alexandru Boboc în: H. Rickert, *Știința culturii și știința naturii*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2012, p. 184).

\* Academia Română

tipic în această privință îl aflăm în dezacordul care există între ultimele concluzii ale științelor naturale și explicarea fenomenelor sufletești... Singură, numai cunoștința superioară a metafizicii, care stă deasupra și a științelor naturale și a științelor sufletești, poate aduce o împăcare”<sup>2</sup>.

La W. Wundt, unul dintre întemeietorii psihologiei experimentale, de fapt, modelul lui Rădulescu-Motru, această idee capătă o contextualizare chiar mai largă: Wundt rămâne „cel mai tipic *filosof științific* al vremurilor noastre... Contactul cu știința pozitivă, pozitivă nu numai teoretic vorbind, ci și practic... a marcat de timpuriu caracterul științific al formației sale... el a studiat întâi medicina, și apoi, de la fiziologie a ajuns la psihologie, apoi la toate științele spiritului – logică, etică, sociologie – și pe urmă la filosofie, la metafizică”<sup>3</sup>.

Odată cu Wundt, „cercetarea experimentală, care la Fechner explora un singur fenomen, cel al senzației, s-a întins și asupra celorlalte procese sufletești, mergând mână în mână cu experimentarea fiziologică. Wundt utilizează datele fiziologiei pentru a studia procesele fizice care corespund unor anume fenomene sufletești și în același timp încearcă să aplice în cercetarea faptelor elementare de conștiință, metodele fiziologice. Psihologia sa experimentală devine o psihologie fiziologică”<sup>4</sup>.

Wundt a eliberat, de fapt, psihologia din poziția intermediară, jumătate filosofie, jumătate știință a naturii, cum era socotită până atunci, și, după critica intelectualismului herbartian și a asociaționismului mecanicist, a pus în evidență ideea că viața ajunge la „sinteze creatoare”, în care elementele ca atare nu se mai recunosc, absorbindu-se în produse cu totul noi.

## 2.

„Psihologia – scrie Wundt – întrucât există ca știință naturală, se bazează aproape în întregime pe cercetările experimentale și pe măsură”;

---

<sup>2</sup> C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene* (după ed. definitivă: 1928, ediție îngrijită de Alexandru Boboc), Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2005, p. 19.

<sup>3</sup> I. Nisipeanu, *Wilhelm Wundt*, în: *Istoria filosofiei modern*, vol. III, București, Societatea Română de Filosofie, 1938, p. 190–291. „Nici un filosof – preciza Höffding – nu-l depășește în cunoștințe de orice fel, nici unul nu prezintă în cel mai înalt grad facultatea de a integra cunoașterea multiplă în puncte de vedere generale” (H. Höffding, *Philosophes Contemporains*, tome second, Alcan, Paris, 1924, p. 5).

<sup>4</sup> M. Ralea, C.I. Botez, *Istoria psihologiei*, București, Editura Academiei, 1958, p. 478. De fapt, introducerea experimentului în studiul fenomenelor psihice a făcut posibilă „desprinderea psihologiei de filosofie și construirea ei ca știință autonomă” (P. Fraise, *Psihologia experimentală*, București, Editura Științifică, 1970, p. 5).

psihologia nu este „știință despre suflet”, nici „știință despre experiența internă”; ci tema ei o constituie modalitatea de observare în „științele spiritului”, pentru care psihologia valorează ca fundament<sup>5</sup>.

Metodele psihologiei sunt determinate de obiectul ei, care este „experiența generică în structura ei subiectivă nemijlocită”; scopul ei este de a afla „princiipiile și legile generale ale fenomenelor psihice”<sup>6</sup>.

La baza psihologiei lui Wundt se află teza (care amintește de principiul kantian al ireductibilității și autonomiei domeniilor) despre ireductibilitatea și unitatea funcțiilor psihice: procesele cognitive, afective și voliționale sunt inseparabile, simultane și în interacțiune, păstrându-și însă autonomia și originalitatea.

Concepția lui Wundt este *actualistă*; el respinge concepțiile substanțialiste despre o entitate transcendentă fenomenelor psihice, care le-ar genera pe acestea. „Viața spirituală însăși este cârmuită extensiv și intensiv de o *creștere de valori*: extensiv, întrucât multiplicitatea evoluțiilor psihice se lărgeste progresiv; intensiv, întrucât valorile formate în aceste evoluții cresc în grad”<sup>7</sup>.

Așa cum s-a precizat, încă în „epoca lui Wundt” se recunoștea că el este „adevăratul întemeietor al *psihologiei experimentale*, așa cum el este de asemenea primul care, cu deplină conștiință și în mod consecvent, a echivalat psihologia cu o știință a naturii, a făcut-o știință de sine stătătoare”<sup>8</sup>.

Se justifică, într-un fel, formula „*zurück zu Wundt*”, în condițiile în care se admite o funcție mai largă a psihologiei: „fundament comun al tuturor științelor spiritului”; „psihologia experimentală pe de o parte, psihologia popoarelor, pe de altă parte, sunt cele două înfăptuiri ale noii psihologii”<sup>9</sup>.

Este de menționat că Wundt este tributar și unei moșteniri lăsată de lucrările lui Johannes Müller (*Handbuch der Psychologie*, 1831); Helmholtz (*Wissenschaftliche Behandlung*, 1881); G.T. Fechner (*Elemente der Psychophysik*, 1860), care exprimă în termeni matematici, generalizând o

<sup>5</sup> W. Wundt, *Grundriss der Psychologie*, 15. Aufl., A. Kröner, Leipzig, 1922, p. 3.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 24, 33.

<sup>7</sup> W. Wundt, *System der Philosophie*, 4. Aufl., Erster Band, A. Kröner, Leipzig, 1919, p. 299. Pentru Wundt, „există o cauzalitate și în lumea fizică și în lumea psihică, dar fără să existe o interferență între cele două ordini... cele două serii de fenomene se dezvoltă paralel, fiecare depinzând de propriile lui cauze. Este doctrina paralelismului psiho-fizic, propovăduită de Wundt” (M. Barbado, *Introduction à la psychologie expérimentale*, p. 289–290).

<sup>8</sup> R. Eisler, *W. Wundts Philosophie und Psychologie*, J.A. Barth, Leipzig, 1902, p. 29.

<sup>9</sup> E. König, *W. Wundt. Seine Philosophie und Psychologie*, Frommanns Verlag, Stuttgart, 1901, p. 50.

descoperire anterioară a fiziologului E.H. Weber, așa-numita lege psihofizică: determinarea raportului între creșterea intensității excitației și creșterea intensității senzației, ceea ce s-a numit apoi «legea Weber-Fechner»<sup>10</sup>.

În această tradiție se înscrie Rădulescu-Motru, care, în scrierea *Problemele psihologiei* (1898), considera că „legile constante ale fenomenelor sufletești pot fi descoperite prin cercetarea proceselor ce se petrec în organele de simț și în sistemul nervos central de la intervenția unei excitații exterioare și până la apariția senzației”<sup>11</sup>.

„Faptele psihice – scria Rădulescu-Motru – se află într-o reciprocitate reală cu fenomenele fiziologice și împreună cu acestea pot fi grupate într-o singură lege cauzală”<sup>12</sup>.

### 3.

Se poate vorbi, după toate acestea, de o unitate a concepției lui Rădulescu-Motru, axată pe o dublă înnoire în cugetarea modernă: în proiectul metafizic (pe urme kantiene) și în proiectul psihologic (pe urme wundtiane), încercând să cuprindă sistematic domeniile cunoașterii, acțiunii și creației umane. „În undele de reacțiuni cu care omul răspunde impresiilor lumii externe și care constituiesc perspectivele științelor sociale – scrie Rădulescu-Motru – există și o undă de reacție fundamentală care este determinată de totalitatea ființei omenesci și care constituie punctul de vedere al metafizicii. În această reacție totală pătrunde ceva mai mult din eternul omenesc decât în toate celelalte reacțiuni. Ea determină amplitudinea tuturor celorlalte reacțiuni. Ea este gestul supremului interes omenesc; ea dă valoare lucrurilor cu care omul vine în contact. În reacția aceasta totală își găsește un loc și adevărul științei speciale, dar ea, reacția aceasta, este la limita adevărului, este peste adevărul relativ al tuturor celorlalte științe speciale”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> M. Ralea, C.I. Botez, *Istoria psihologiei*, p. 471.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 689.

<sup>12</sup> C. Rădulescu-Motru, *Problemele psihologiei*, p. 77. Fenomenele psihice sunt supuse și ele determinismului universal, dar caracterul lor specific, ceea ce Wundt atribuia așa-numitei *sinteze creatoare*, se datorește doar faptului că, în procesele psihice intervin și factori sociali: sinteza creatoare este și produs al factorilor sociali în care individul trăiește” (*Ibidem*, p. 106).

<sup>13</sup> Idem, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*, p. 21. Formularea nu poate să nu amintească de Wundt, pentru care scopul spre care a năzuit dintotdeauna filosofia „constă în

Departate de a fi considerată o simplă știință specială, psihologia ocupă locul central în sistematica filosofică, atât la Wundt, cât și la Rădulescu-Motru.

„Psihologia – scria Wundt –, întrucât există ca știință naturală, se bazează aproape în întregime pe cercetările experimentale și pe măsură; psihologia nu este pur și simplu «știință despre suflet», nici «știință despre experiența internă», ci tema ei se află în modul de observare a științelor fundamentale ale spiritului, pentru care psihologia valorează ca fundament”<sup>14</sup>.

„Psihologia – scrie (la rândul lui) C. Rădulescu-Motru – urmărește să descrie în mod complet și exact diferitele forme ale vieții sufletești; în același timp ea ne dă și explicarea faptelor sufletești sub raportul succesiunii și al coexistenței lor”<sup>15</sup>.

Mai îndeaproape: „Psihologia se mulțumește să ne descrie faptele sufletești și să stabilească condițiile în care acestea se produc. Stabilirea ipotezei unui suflet, sau a unor suflete, ca substrat al forțelor sufletești, nu intră în obiectul psihologiei, cum nu intră în obiectul științelor speciale naturale stabilirea ipotezei asupra substratului materiei și al vieții. Obiectul psihologiei ca știință este constituit în mod suficient din faptele vieții sufletești, luate așa cum acestea apar în experiență”<sup>16</sup>.

#### 4.

Cu aceasta, trecem la o încercare de a releva conținutul de bază al *Cursului* și, bineînțeles, contribuția lui Rădulescu-Motru în fundamentarea psihologiei experimentale.

Reținem mai întâi esențialul: „faptele sufletești”, mai exact „forțele vieții sufletești”, trebuie considerate așa cum „apar în experiență”, excluzând

---

esență în strângerea cunoștințelor noastre particulare într-o concepție despre lume și viață care să satisfacă exigențele intelectului și nevoile inimii” (*System der Philosophie*, I, 4. Aufl., A. Kröner, Leipzig, 1919, p. 2).

<sup>14</sup> W. Wundt, *Grundriss der Psychologie*, 15. Aufl., 1922, p. 3. Ca și științele naturii, psihologia folosește două metode: metoda experimentală (analiza fenomenelor psihice particulare); observarea creațiilor spirituale generale, cercetarea fenomenelor psihice principale, pe scurt, „scopul este de a afla principiile și legile generale ale fenomenelor psihice” (*Ibidem*, p. 7).

<sup>15</sup> C. Rădulescu-Motru, *Curs de psihologie* (ed. II-a), București, Editura Librăriei Socec & Co., 1929, p. 5.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 7. „Când depășim acest obiect, subliniază autorul, facem filosofia psihologiei, așa cum facem filosofia fizicii și a biologiei când ne ocupăm de substratul faptelor fizice sau biologice” (*Ibidem*).

ipoteza unui „suflet” ca „substrat al faptelor vieții sufletești”. „Să vedem acum – scrie Rădulescu-Motru – caracterele generale cu care această viață se prezintă, în deosebire de viața simplă biologică și de mișcarea mecanică”; „fiecare om își are preferințele sale personale, își are experiența și judecata sa; își are înclinațiile și viața sa... Omul are un *eu* al său, cu conduită variabilă, din care izvorăsc fapte personale”<sup>17</sup>.

Explicațiile oferite apoi (în mod sintetic) de autor sunt relevante: I. În deosebire de mișcarea mecanică, faptele sufletești sunt fapte de viață; această afirmare este evidentă de la sine. II. Faptele sufletești se deosebesc totuși de forțele vieții, de care se ocupă biologia, prin următoarele: *a)* ele sunt legate de personalitate (vom vedea mai târziu că ceea ce dă naștere personalității este conștiința eului pe care o găsim și la individualități organice). *b)* Faptele sufletești se leagă de subiectivitatea individului făptuitor. Urmele lăsate de un criminal n-au nici un rost, când nu le punem în legătură cu intenția, care l-a condus pe criminal... Interesul faptelor sufletești ni-l dă perspectiva lăuntrică subiectivă a individului făptuitor. Faptele biologice sunt străine subiectivității individuale. *c)* Prin subiectivitatea, de care ele se leagă, faptele sufletești apar apoi conștiinței noastre mai directe și mai intime decât celelalte fapte ale vieții organice. *d)* În sfârșit, faptele sufletești, ca și faptele vieții în genere, sunt condiționate de procese materiale, dar modul condiționării lor este mult mai complicat decât al acestora din urmă. Unii psihologi (după Wundt) vorbesc chiar și de o creștere continuă a energiei vieții sufletești, în opoziție cu viața biologică, care rămâne legată de constanta energiei materiale<sup>18</sup>.

După o incursiune bine cumpănită în istoria gândirii (de la Aristotel, Galenus la Descartes, apoi în contemporaneitate), ne este oferită o sinteză și o perspectivă a cercetărilor „faptelor vieții sufletești”: „Cu cercetările lui Ernst M. Weber asupra simțului de tact (1849); ale lui Herman Helmholtz asupra opticei fiziologice și asupra senzațiilor auditive (1862–1867); ale lui Gustav Th. Fechner asupra psihofizicii (1860); și mai ales de la manualul de psihologie al lui Wilhelm Wundt (1874) începe o nouă perioadă în psihologie. Acești cercetători introduc metoda experimentală în mod consecvent după norma celorlalte științe exacte. Aplicarea experimentului

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 6, 7. Faptele omului „nu pot fi nici calculate de mai înainte, nici puse în rândul celor animale; ele sunt într-o categorie aparte” (*Ibidem*, p. 7).

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 8. În adaos, precizarea: „înlănțuirea faptelor sufletești, precum și influențarea lor reciprocă, sunt foarte greu de descoperit. De aceea s-a vorbit așa de des până acum de spontaneitatea, indeterminismul și caracterul creator al faptelor sufletești” (*Ibidem*).



metodic devine după ei o regulă. Se înființează laboratoare și institute de psihologie”<sup>19</sup>.

O problemă de interes o constituie gruparea cercetărilor de psihologie „după unitatea la care aparține subiectivitatea faptelor sufletești”: „Un individ” aparține unității sale proprii, conștiinței sale personale, adică își are psihologia personală, în diferență de alți indivizi. Aceasta ar fi o psihologie diferențială. Dar indivizii normali, trăiți într-o cultură uniformă, își mai au și o psihologie generală, comună între ei toți; aceasta ar fi psihologia generală a omului. Ca membri ai unui popor, ai unei clase sociale sau ai unei profesii, ei pot să se adune apoi într-o subiectivitate comună și să aibă o conștiință de popor, de clasă sau de profesiune; aceasta este psihologia popoarelor și psihologia socială”<sup>20</sup>.

## 5.

Obiectul psihologiei îl constituie, așadar, „viața sufletească”, condiționată de „existența unei individualități conștiente”: „Viața sufletească, pe care vrea să o înțeleagă și să o explice psihologia, este aceea pe care o trăim în experiența concretă, iar nu aceea pe care, ca ipoteză, o putem extinde peste tot locul oriunde sunt date anumite condiții materiale. Pe aceasta din urmă o putem utiliza ca pe o concepție ajutătoare, pentru a ne explica pe cealaltă mai restrânsă, care este condiționată de existența unei individualități conștiente și care ea singură constituie principalul obiect al științei psihologice”<sup>21</sup>.

Grație „individualității conștiente” înțelegem „obiectul unei științe noi, deosebită de științele biologice”, ținând seama de faptul că: „omul face parte dintr-un anumit grup social și dintr-o anumită epocă, așa că individualitatea sa conștientă nu se formează numai din experiența proprie, ci și din

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 9. Munca psihologilor „se specializează după instrumentele întrebuințate, dar în același timp ea se controlează și se ajută prin colaborarea mai multora la aceeași chestiune de detaliu. Dispar sistemele vaste filosofico-psihologice, în schimb se înmulțesc școlile diferențiate după metode” (*Ibidem*, p. 10).

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 10–11. Sunt de reținut și alte forme: psihologia vârstei, a sexului, a claselor, profesiunilor, dar „unitatea principală, în jurul căreia se grupează toate cercetările psihologice, este aceea a psihologiei generale, care are în vedere omul cu care ne întâlnim în mediul nostru obișnuit. Față de psihologia generală, toate celelalte pot fi considerate ca științe ajutătoare sau premergătoare. De aceea, psihologia generală este denumită și psihologie teoretică sau, pe scurt, psihologie” (*Ibidem*, p. 11).

Cartea de față este de psihologie generală, dar „împrumută” din genurile celelalte de cercetare cunoștințele necesare „pentru înțelegerea vieții sufletești” (*Ibidem*).

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 12.

experiența altora”; căci „omul actual are o individualitate care se sprijină pe un complex de experiențe individuale... și, cu toate acestea, individualitatea fiecărui om actual nu se resimte în unitatea sa concretă, ea funcționează ca și cum ar fi ieșit dintr-o experiență unitară”<sup>22</sup>.

„Faptele sufletești” nu se pot explica la fel ca „faptele naturii”, adică reducând varietatea apariției lor „la câteva raporturi cantitative ale materiei sau energiei”; căci faptele sufletești „nu se pot despărți de subiectivitatea persoanei în conștiința căreia ele apar”, dar explicarea lor psihologică „nu privește direct subiectivitatea faptelor, ci condițiile de producere a subiectivității”<sup>23</sup>.

Negreșit, consideră Rădulescu-Motru, rodnică rămâne tot „direcția psihologiei care pleacă de la experiența vieții sufletești întregi, atât obiective, cât și subiective”; nici prin introspecție nu avem „avantajele pe care le dă *observația* și *experimentul intern*” (două metode adecvate studierii faptelor sufletești)<sup>24</sup>.

Pe aceste temeuri are loc critica asociaționismului și formularea ideii de bază a propriei concepții: „sub influența școlii asociaționiste, care vedea la originea fiecărui fapt sufletesc numai o asociere de elemente, se dă puțină atenție caracterului unitar al personalității omenești... Psihologii trăiau în iluzia de a fi găsit în senzații, reprezentări și emoții ultimele elemente constitutive ale vieții sufletești. Astăzi, această iluzie a dispărut... eul, și cu el personalitatea omenească, trebuie luate ca unități indivizibile, dacă voim să înțelegem rostul vieții sufletești... Tot ce este psihologic începe prin a fi o raportare la un eu personal”<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 13, 14. Intervine apoi explicația: „În viața, pe care o numim sufletească, există atât cât se poate actualiza într-o conștiință omenească, iar într-o conștiință omenească se actualizează atât cât se poate să se unifice într-o individualitate. După felul individualității avem și perspectiva vieții sufletești” (*Ibidem*, p. 14).

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 14, 16. Fiind vorba de subiectivitate, pare a fi nevoie de a apela la fenomenologie (Brentano, Husserl); dar această „psihologie pură” nu întrebuițează experimentul și „nu descrie faptele sufletești, cum nu descrie nici matematica axiomelor sale, ci le definește ca ființe (Eidos) intuite direct” (*Ibidem*, p. 17).

În experiment „nu ne mulțumim cu diversitatea cazurilor date de natură, ci provocăm noi înșine în mod voit o diversitate de fapte sufletești, prin schimbarea condițiilor în care le constrângem să se petreacă... Verificarea prin experiment este, desigur, cea mai științifică și cea mai ușor de demonstrat. Fiecare poate repeta experimentul pentru a se convinge” (*Ibidem*, p. 22).

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 20, 21.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 27. Începutul în această „nouă direcție” l-au făcut W. James și W. Wundt „prin afirmarea stăruitoare că elementele sufletești sunt simple abstracțiuni, și că în realitate nu există decât totalități sufletești, în care intră, deopotrivă cu presupusele elemente, și unitatea

Așadar, „înțelegerea funcțională” a vieții sufletești, ceea ce schimbă radical punctul de vedere privind „originea vieții sufletești”: „nu mai este vorba de a înțelege cum din îngrămădirea elementelor se formează diferitele stări sufletești..., ci este vorba de a urmări atitudinile eului spre obiecte externe sau interne, cum aceste atitudini se diversifică și se complică, cum ele se grupează în anumite direcțiuni sau (cu un termen împrumutat filosofiei scolastice, dar care este rău ales, fiindcă el sugerează reflexiuni metafizice), cum eul ia intenționalități diferite. Eul îndreptat spre cunoașterea obiectivă, spre simțirea sa afectivă, sau spre realizări de acte, este eul cu trei intenționalități diferite și prin urmare dând motiv la trei clase diferite de manifestări sufletești: senzații, emoții și voință”<sup>26</sup>.

De aici rezultă însă consecințe hotărâtoare: „înțelegerea funcțională” a vieții sufletești „ridică probleme care nu se mai împacă cu paralelismul, epifenomenismul și cu întreaga parcelare în spațiu a vieții sufletești. Dacă *eul* este la originea vieții sufletești – și eul este o simțire elementară și primitivă, iar nicidecum un *mixtum compositum* produs de îngrămădirea senzațiilor... atunci ilustrația spațială a sufletului închis între pereții materiei, cu o tripartită funcționare, pierde orice valoare”<sup>27</sup>.

## 6.

Urmează examinarea raportului dintre *viața sufletească* și *conștiință* și, implicit, a raportului dintre *conștient* și *inconștient*. Își dau întâlnire în aceste analize concepția lui W. James despre „cursul conștiinței ca un torent în care elementele formează o unitate”, legat de personalitatea „celui care poartă conștiința”, și concepția lui W. Wundt despre „accentuarea unității de *apercepție*, ca funcție de obârșie a vieții sufletești”: „Viața sufletească nu începe cu conștiința, căci un lung șir de condițiuni fiziologice precede conștiința, și aceasta când se ivește nu aduce cu sine ceva nou, ci continuă și completează condițiile fiziologice anterioare”<sup>28</sup>.

---

eului personal. După acești doi gânditori, drumul se găsea pregătit pentru *înțelegerea funcțională* a vieții sufletești” (*Ibidem*, p. 31).

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 32. Explicația psihologică „trebuie să se ridice deasupra dualismului dintre suflet și materie, pentru că acest dualism nu există în experiența reală, ci este un produs al culturii timpului, ieșit din influențe cu totul extraștiințifice” (*Ibidem*, p. 34).

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 34, 35.

Între „aducerea aminte conștientă” și „starea de subconștientă” tranziția este continuă, căci „nu există stare sufletească despre care să se poată zice că are toate elementele în conștiință... Subconștienta și inconștientul înconjoară conștiința din toate părțile”; „inconștientul introdus însă în viața sufletească deschide o nouă problemă, anume, problema diferențierii lui de faptul pur fiziologic”<sup>29</sup>.

Iată un rezultat esențial: „înțelegerea funcțională a conștiinței... a lărgit punctul de vedere strict analitic” și astfel s-a putut vorbi „de unitatea conștiinței, de *eu*, de personalitate”, ceea ce va conduce la un progres mai însemnat „atunci când se va întregi analiza conștiinței prin psihogeneza întregii vieți sufletești”<sup>30</sup>.

Cu apariția *eului*, „conștiința devine nu numai luminată și trează, dar și bogată în simțiri noi... Cu ivirea eului se produc simțiri mai fine și mai variate. Fiecare dintre atitudinile sale este însoțită de o perspectivă subiectivă diferită. Prin aceste atitudini, simțurile organice ale corpului se transformă în simțurile persoanei omenești, în emoții personale, sentimente și ideal”<sup>31</sup>.

După apariția *eului*, omul are o nouă viață: viața efectivă personală. Dar „schimbarea cea mai plină de consecințe o avem în apariția voinței. Voința este determinată de atitudinea omului. Din cauza existenței eului, activitatea omului ia caracterul unei instrumentații, adică al împlinirii unui scop. Având un *eu*, omul are o voință”<sup>32</sup>.

Eul este dat „în structura conștiinței subiective” și „întocmai ca și această conștiință, el nu are un substrat material”; „ceea ce afirmăm noi, pe baza ultimelor rezultate dobândite de cercetările psihologice și biologice, este existența eului ca funcțiune organică, în mijlocul și în corelație cu celelalte funcții organice”<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 35. Pentru a înțelege aceasta, trebuie să urmărim „condiționarea faptelor sufletești”: „cu cât știința noastră despre condiționarea vieții sufletești înaintează, cu atât inconștientul crește. Nu este condiție materială, care în definitiv să nu poată fi pusă în legătură cu producerea vieții sufletești” (*Ibidem*).

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 36. Căci „pentru noi – continuă autorul – faptul fundamental al vieții sufletești este *unitatea*. Nu există fapt sufletească decât în legătură cu un *eu*, adică cu unitatea organică a individului” (*Ibidem*, p. 38).

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>32</sup> *Ibidem*. Este de reținut că în niciun fapt de conștiință, „nu se arată rolul eului mai lămurit ca în faptul voluntar... În faptul voluntar eul este activ. Faptul voluntar este produsul eului meu. În conștiința lui simt activitatea mea proprie. Mișc un braț, îndrept privirea ori gândul spre un lucru sau altul, iau o hotărâre să execut sau nu ceva: aceste fapte îmi apar ca determinate de activitatea eului meu” (*Ibidem*, p. 271).

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 271, 274.

Viața socială, însă, care „este mai mult decât un mediu extern”, este „un transformator și un fundament în același timp”, aduce „transformarea activității individului în *activitate instituțională sau culturală* (subl. ns.), adică în activitate care, desprinsă de individ, trăiește de sine și pentru sine, în cursul generațiilor”<sup>34</sup>.

Așadar, „viața culturii” pune într-o nouă lumină viața individului: „Cine zice evoluția vieții sociale zice evoluția culturii... înrudirile de suflet nu se pot deosebi decât din expresiile culturii... nu există psihologi, care să fi trecut cu vederea diferențele sufletești dintre popoare”; dar aceste diferențe nu trebuie luate drept „structuri sufletești” de care să se lege apoi „culturi divergente”, întrucât „varietățile privesc mai mult mijloacele”, căci „legile evoluției sunt la toate culturile aceleași”, ceea ce „a și permis psihologilor să vorbească de unitatea culturii omenești”<sup>35</sup>.

## 7.

Toate aceste dezvoltări sub semnul unității, al interdependențelor și interacțiunilor în viața individului și în viața socială și a culturii au o motivare în studiul de factură psihologică, în care este pusă în lumină o concepție modernă despre „fenomenele sufletești”, într-o psihologie în care acestea, „așa cum le prezintă intuiția directă, sunt individuale pentru că sunt date totale; ca atare, ele nu pot forma niciodată obiectul unei științe exacte”<sup>36</sup>.

Dar – precizează autorul – psihologia „va avea și ea legi generale asupra fenomenelor sufletești, îndată ce va proceda și ea la analiza acestora din urmă, așa precum au procedat și celelalte științe naturale”; Wundt însuși „și-a îndreptat întreaga lui activitate numai și numai pe calea unei psihologii științifice. Viitorul va decide dacă este sau nu greșită această cale”<sup>37</sup>.

Pentru aceasta aduce un argument în plus modul de a înțelege (în tradiție wundtiană) însăși concepția despre specificul fenomenelor sufletești: în toate aceste fenomene descoperim „proprietăți calitative noi, pe care nu le putem atribui vreunui element al lor în parte, ci trebuie să le

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 331, 334, 335. În această activitate culminează tendința spre exteriorizare: „Sufletul individual se transformă acum, după o expresie a filosofului Hegel, în spirit obiectiv (objektiver Geist). Individul om devine membru al unei unități culturale” (*Ibidem*, p. 336).

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 339, 342.

<sup>36</sup> C. Rădulescu-Motru, *Problemele psihologiei* (1898), în: *Studii filosofice*, vol. I, București, 1907, p. 51.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 51, 53.

atribuim însuși faptului împreunării elementelor. Astfel, aceste proprietăți noi au pe deplin înfățișarea de a izvorî *spontan* din dispozițiile sufletului nostru. Sufletul nostru pune o legătură unitară între diferitele sale elemente, și prin această legătură el are și darul de a crea proprietăți sufletești noi; deci, *sinteza* apărută de dânsul este o *sinteză creatoare*, în deosebire de aceea simplă cauzală pe care o produce natura. Sinteza sufletească conține totdeauna un *ceva* pe deasupra factorilor elementari găsiți prin analiză, pe câtă vreme sinteza cunoscută științelor naturale exacte este pe deplin proporționată analizei”<sup>38</sup>.

C. Rădulescu-Motru acordă o deosebită atenție ideii „sintezei creatoare” în viața sufletească și încearcă să se înscrie într-o linie deterministă, punând „problema cauzalității psihice”: „sintezele creatoare” nu constituie „o piedică la formarea unor legi cauzale”; știința nu se preocupă „de natura în sine a acestui *plus* adăugat, ci se preocupă numai dacă acest plus se produce sau nu, o dată ce anumite condiții sunt date. Wundt însuși susține în această privință teoria afirmată... Noi nu știm, ce-i drept, de unde vine acel *plus*, pe care îl găsim în sinteză, dar știm în orice caz că el vine cu necesitate, o dată ce anumite elemente sunt adunate împreună. Știința nici nu cere mai mult”<sup>39</sup>.

Drept încheiere la aceste dezvoltări, care au încercat să cuprindă ceea ce este esențial în concepția lui Rădulescu-Motru (și, bineînțeles, în contextualizarea ei în gândirea contemporană), menționăm deschiderea pe care autorul o conturează în direcția aplicării într-o reconstrucție modernă a altor domenii teoretice: „Concepția asupra sufletului – scrie autorul – este totdeauna o concepție hotărâtoare pentru metodologia științelor care îl au de obiect pe om... Noile metode prepară nu numai în psihologie, dar și în istorie alte concepții fundamentale”; de fapt, noile metode „introduse de psihologia științifică” „prepară o revizuire, dacă nu o transformare totală, a concepțiilor fundamentale din științele care îl au de obiect pe om”<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 55. De reținut că mult înaintea *Cursului* este prezentă ideea de bază, anume aceea a „sintezei creatoare” în viața sufletească. Din faptul „sintezelor creatoare” decurg două legi: *legea ireversibilității* vieții sufletești (fenomenele sufletești „se dezvoltă numai în direcția lor de creștere, iar nu ca fenomenele naturale care pot fi îndreptate în direcții opuse”); *legea creșterii energiei* sufletești (sintezele creatoare atrag după ele creșterea energiei sufletești: „Fiecare valoare nou creată va fi baza, se va crea alta în viitor”) (*Ibidem*, p. 56).

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 46. Putem astfel vorbi de o „cauzalitate psihică”, nu însă în sensul „paralelismului psihofizic” propus de Wundt” (*Ibidem*, p. 57, 60, 91).

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 125, 126.

Cu încrederea manifestată constant în activitatea sa, în posibilitățile cunoașterii și a reconstrucției ei în teorie, Rădulescu-Motru preciza: „Exprimarea pozitivă lipsește încă, dar ea va veni neapărat, cu primele rezultate pozitive ale psihologiei științifice. Cu aceste rezultate va înceta spiritul critic care stăpânește filosofia contemporană și în locul lui va începe epoca spiritului constructiv. Fiecare dintre aceste rezultate conține în sânul lui germenul unui sistem filosofic. De aceea, cu drept cuvânt se poate zice, că psihologia este pentru timpul nostru știința fundamentală a învățământului filosofic”<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 126–127.





# PERSONALISM, ENERGETISM, VOCAȚIE

EUGENIU NISTOR\*

Viața și activitatea lui Constantin Rădulescu-Motru confirmă, într-un fel totuși distinct, teoria acestuia despre personalism și personalitate, despre energia psiho-bio-fizică și, mai ales, despre misterioasele „dimensiuni” sufletești și intelectuale care pot fi „crescute” tocmai în baza preferințelor și pasiunilor manifeste ale unui ins uman – ceea ce ne poate spune mai multe și despre ceea ce înseamnă sau, mai bine și mai pedagogic spus, despre ceea ce reprezintă în biografia acestuia sensibila latură vocațională.

Ampla și profunda operă filosofică, psihologică și pedagogică a lui Constantin Rădulescu-Motru ne îndreptățește să credem că opțiunea sa profesională nu a fost deloc întâmplătoare: autorefecția și îndemnul la cunoașterea de sine, urmate după pilda anticilor, ca și exemplul faptic al dascălilor săi – între care strălucește Titu Maiorescu –, i-au îndreptat pașii către ademenitoarele chemări ale filosofiei. Se va înțelege însă că din această ecuație nu trebuie exclus nici cadrul familial și nici mediul social lărgit în care a evoluat și s-a instruit. Așadar, Constantin Rădulescu s-a născut la 2 februarie 1868, în așezarea Butoiești din județul Mehedinți, mama sa, Judita, fiind fiica moșierului Ion Butoi, a decedat la scurt timp după nașterea sa, iar tatăl său, Radu Popescu, a fost (după unele surse) fiul ecumenului și cărturarului Eufrosin Poteca de la Mănăstirea Gura Motrului. În localitatea natală, tânărul Constantin va urma doar primul an al școlii primare, fiind înmatriculat apoi la institutul craiovean de băieți al lui Gustav Arnold, unde va urma și liceul, fiind remarcat de dascălul său pentru dotarea specială la matematică. Se înscrie încă de la o vârstă fragedă (avea doar 17 ani!) la Universitatea din București, urmând, în paralel, cursurile complete la două specializări: drept și filosofie. În timpul studenției atrage atenția lui Titu Maiorescu – titularul cursurilor de *Logică și Istoria filosofiei contemporane*, prin intermediul cărora tinerii se familiarizau cu noțiunile de logică și cu cele mai noi descoperiri ale gândirii occidentale –, relațiile

---

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

dintre dascăl și discipol devenind, cu timpul, tot mai strânse și chiar „transformându-se în legături de prietenie”<sup>1</sup>.

În anul 1888, își ia licența în drept cu lucrarea *Despre contracte*, cu mențiunea *magna cum laudae*, iar în anul următor și licența în filosofie, cu teza *Realitatea empirică și condițiunile cunoștinței*. În perspectivele rodnice ale „direcției maioresciene” – deschise în epocă de spiritual rector al mișcării junimiste, care își asumase drept misiune educarea noii generații de intelectuali români (cea de-a doua „Junime”) după rigorile raționalismului modern occidental – proaspătul absolvent în filosofie pleacă la studii în străinătate, mai întâi în Franța și apoi în Germania. Ajuns la Paris, la celebra *École des Hautes Études*, tânărul Constantin Rădulescu urmează, timp de un an (1889), cursurile de filosofie materialistă ale lui Jules Soury, cele de psihologie ale lui Théodule Ribot și Charcot de la Salpêtrière, și exersează în laboratorul de psihologie experimentală al profesorului H. Béaunis. În Germania, la München, audiază, între altele, timp de un semestru, cursurile profesorului Carl Stumpf; apoi pleacă la Facultatea de Filosofie din Leipzig, care dobândise un prestigiu enorm în Europa datorită profesorului Wilhelm Wundt<sup>2</sup>. Aici va studia și va experimenta, în calitate de asistent preferat al profesorului german, până în 1893, când își trece doctoratul în filosofie cu teza *Cu privire la geneza teoriei lui Kant asupra cauzalității în natură / Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturcausalität*<sup>3</sup>. W. Wundt va exercita o influență benefică și de durată asupra tânărului Constantin Rădulescu, care, tot în perioada studiilor germane, își va adăuga numelui și apelativul de „Motru”. De altminteri, prețuirea de care se bucura din partea filosofului german rezultă și din faptul că acesta îi publică teza de doctorat, în chiar anul susținerii ei, în revista *Philosophische Studien*, anul IX B, nr. 3–4 Het / 1883,

<sup>1</sup> Vezi N. Bagdasar, *Scrieri*, ediție îngrijită, introducere și note de Gh. Vlăduțescu, colecția Biblioteca de filosofie a culturii românești, Editura Eminescu, 1988, p. 66.

<sup>2</sup> Afirmat încă de la finele veacului al XIX-lea, Wilhem Wundt (1832–1920) s-a impus ca filosof, psiholog, logician, etician și istoric al culturii, grație cărților sale, între care vom aminti: *Logica* (1880–1895), *Etica* (1886–1892), *Sistemul filosofiei* (1889–1897), culminând cu seria celor zece volume din lucrarea *Psihologia popoarelor*, publicate în intervalul 1889–1897, care „reprezintă un moment de seamă în elaborarea psihologiei sociale și a unei istorii și teorii a culturii” – conform *Dicționar de filozofie*, Editura Politică, București, 1978, p. 774.

<sup>3</sup> În acest sens, vezi și capitolul *Constantin Rădulescu-Motru*, autor Petru Vaida, din *Istoria filosofiei românești*, vol. II (1900–1944, partea I), coordonatori: Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneață, Editura Academiei RSR, București, 1980, p. 365.

iar importanța acesteia este semnificativă din moment ce însuși Henri Bergson o citează în volumul său *Introduction de la Metaphisique*<sup>4</sup>.

Întors în țară, Constantin Rădulescu-Motru funcționează câteva luni ca judecător la București, în 1894 fiind numit bibliotecar la Fundația Universitară Carol I, unde rămâne până în ianuarie 1898. Cariera sa universitară începe în mai 1897, când devine conferențiar de istoria filosofiei antice și de estetică la Facultatea de Litere și Filosofie din București, unde în 1901 este promovată profesor. După reorganizarea facultății bucureștene, catedra pe care o deține filosoful se va numi de: Psihologie, Logică și Teoria cunoștinței. În 1918 a ocupat, pentru câteva luni, funcția de director al Teatrului Național din București. În anul 1923 este ales membru al Academiei Române, iar în perioada 1938–1941 devine președintele acesteia, fiind pe deplin îndreptățit să ocupe această înaltă funcție, atât de eminenta sa activitate cultural-educativă, cât și de opera sa științifică publicată și, mai ales, de sistemul său filosofic fondat pe structura de idei a *Personalismului energetic*.

Concomitent cu activitatea de bibliotecar și cu cea didactică, el publică articole și studii filosofice în unele publicații autohtone și, în special, în *Convorbiri literare* și în *Noua Revistă Română*, al cărui fondator este în anul 1900 (care va apărea până în 1914). Este demn de admirație, efortul entuziast și stăruința filosofului, în această perioadă, de a întemeia în țară publicații și instituții în profil cultural-filosofic; astfel, în 1897 el fondează prima revistă românească axată pe filosofie – *Studii filosofice* –, în 1910 – Societatea Română de Filosofie, iar în 1923 – *Revista de filosofie* (prin transformarea mai vechii publicații *Studii filosofice*), ca organ de presă oficial al acesteia. În seria realizărilor sale editoriale, ar trebui să mai amintim și înființarea revistei *Ideea europeană*, cu apariție între 1919–1928, dar și a *Revistei de psihologie practică*, în 1931, și a *Jurnalul de psihotehnică*, editat între 1937–1941. Alte publicații ale vremii l-au avut pe gânditor în colectivele lor redacționale, așa cum au fost: *Analele de psihologie*, *Albina*, *Convorbiri literare*, *Convorbiri didactice*, *Liga română* ș.a. Dar și unele publicații străine s-au simțit onorate de prezența numelui acestuia în comitetele lor, așa cum a fost revista franceză *Journal de psychologie normale et pathologique*, aflată sub direcția lui Pierre Janet și

---

<sup>4</sup> Alte informații, pe această temă, conține și în masivul tom: Constantin Rădulescu-Motru – *Personalismul energetic și alte scrieri*, studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan, cu textul stabilit de Gheorghe Pienescu, colecția Biblioteca de filosofie a culturii românești, Editura Eminescu, 1984, pp. VIII–IX.

George Dumas, sau cea germană, *Forum Philosophicum*, care apărea la Leipzig, sub conducerea lui Raymond Schmidt.

Aparținând, alături de P.P. Negulescu, Ion Petrovici, Mircea Florian ș.a., unei strălucite generații de dascăli universitari, care au marcat profund învățământul românesc în prima jumătate a veacului XX, C. Rădulescu-Motru a imprimat un suflu nou în predarea și înțelegerea disciplinelor umaniste în spațiul autohton; astfel, sub influența vizibilă a lui Wilhelm Wundt, el susține despărțirea filosofiei de psihologie și fondarea primului laborator de psihologie din țară, care funcționa pe lângă catedra de psihologie a Universității din București, iar, ulterior, contribuie la înființarea unor laboratoare similare și la Universitățile din Cluj, Iași și Cernăuți. Însă, așa cum se întâmplă și astăzi în mediul universitar românesc, meritele sunt recunoscute greu sau trecute sub tăcere și, adesea, în loc de răsplata cuvenită, cei merituoși sunt „recompensați” cu... pedepse, conform proverbului nostru: *nicio faptă bună nu va rămâne nepedepsită!* Așadar, cu toate că „școala a reprezentat, pentru el, instituția chemată să formeze personalități, oameni de caracter, nu prin separarea ei de contextul social, ci în corelație nemijlocită cu nevoile fundamentale ale societății, cu viața practică, în 1940 a fost pensionat de legionari, împreună cu alți mari profesori ai Universității bucureștene”<sup>5</sup>.

Gânditorul s-a manifestat și ca om politic, dar și ca doctrinar: în 1904, el a devenit membru al Partidului Conservator, peste doi ani optând pentru Partidul Conservator-Democrat (al lui Take Ionescu), pe care l-a reprezentat în parlament, în 1910, iar în anul 1924, ajunge membru al Partidului Poporului (condus de generalul Al. Averescu); patru ani mai târziu, după ce încercase o mediere între conservatori și țăraniști, devine membru al Partidului Național-Țărănesc, afirmându-se ca un dârz apărător al „statului țărănesc”, despre care scrie însă că, chiar dacă are țărănimea la temeliiile lui, „nu înseamnă reducerea funcțiilor acestui Stat la trebuințele țaranului, Statul țărănesc este departe de a cere desființarea orașelor, cu comerțul și industria; nivelarea culturii tuturor cetățenilor prin școala unică de stat; uniformizarea îmbrăcămintelor și a felului de viață în toată țara...”. Toate acestea sunt pasaje din studiul *Ideologia statului român*, din 1934, unde sunt făcute unele aluzii la manifestările de coloratură nazistă, tot mai agresive în epocă<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. VIII.

<sup>6</sup> C. Rădulescu-Motru, *Scrieri politice*, selecția textelor, îngrijirea ediției și studiul introductiv de Cristian Preda, Editura Nemira, București, 1998, p. 427.

C. Rădulescu-Motru a scris numeroase studii și cărți, de mai mari sau mai mici întinderi, inegale, sub raport valoric, și eterogene, ca abordări tematice, dar toate trădând efervescența creatoare a unui filosof care dorea să relateze cât mai multe, sub aspect conceptual, despre natură și materie, despre viață și despre om, despre stările sufletești ale insului uman și cultura omenească în ansamblul ei... Luate în ordinea cronologică a apariției lor, cele mai importante scrieri ale lui Rădulescu-Motru sunt: *Fr. Nietzsche, viața și filosofia* (1897); *Problemele psihologiei* (1898); *Știință și energie* (1901); *Cultura română și politicianismul* (1904); *Puterea sufletească* (1908); *Elemente de metafizică. Principalele probleme ale filosofiei contemporane pe înțelesul tuturor* (1912); *Lecții de logică, teoria cunoștinței și metodologie* (1914); *Rasa, cultura și naționalitatea în filosofia istoriei* (1922); *Curs de psihologie* (1923); *Personalismul energetic* (1927); *Vocația, factor hotărâtor în cultura popoarelor* (1932); *Ideologia statului român* (1934); *Românismul, catehismul unei noi spiritualități* (1936); *Psihologia poporului român* (1937); *Timp și destin* (1940); *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă și destin* (1942); *Morala personalismului energetic* (1946) ș.a.

Desigur, unele dintre aceste cărți s-au ivit din necesități didactice și nu exprimă un punct de vedere personal al autorului, dar sunt câteva între ele, așa cum este, în mod evident, *Personalismul energetic*, unde se prefigurează doctrina filosofică proprie a acestuia, cu vizibile accente de originalitate. Asupra acestui aspect vom insista în continuarea studiului nostru. Căci astăzi nu este greu de identificat care au fost izvoarele teoretice ale sistemului scris de C. Rădulescu-Motru. De fapt, scufundând conceptul despre personalitate (biologică și psihică) în vastul ocean al energetismului (fizic și chimic), filosoful român se inspiră din lucrările gânditorului, fizicianului și chimistului german Wilhelm Ostwald, din care preia în mod creator unele idei<sup>7</sup>. Primele însemnări, cu referințe la unele aspecte mai subtile ale energetismului, sunt de găsit în volumul *Știință și energie* (din 1901), reluate apoi și în cartea *Puterea sufletească* (din 1908), unde noțiunea de energie reprezintă, din punct de vedere științific, orizonturile în care se manifestă raporturile de dependență

---

<sup>7</sup> Considerat inițiator al energetismului, Wilhelm Ostwald (1853–1932) aprecia, în scrierile sale, că substanța și forța sunt identice cu energia, stând la baza ordinii structurale a întregii lumi. Viziunea acestui monism energetic este cuprins în lucrările: *Prelegeri de filosofia naturii* (1902); *Energia* (1908); *Bazele energetice ale științei culturii* (1909); *Imperativul energetic* (1912); *Filosofia contemporaneității în viziune personală* (publicată în patru volume, 1923) și *Piramida științelor* (1929) – conform *Dicționar de filosofie*, Editura Politică, București, 1978, p. 518.

ale fenomenelor naturii, care însă *pot fi cunoscute*, având o anumită noimă pentru insul uman, întrucât „activitatea omenească nu poate fi ajutorată mai cu spor decât de știința care inițiază pe om de rostul *succesiunii* fenomenelor; fiindcă prin aceasta numai se poate dobândi prevederea, prima condiție a oricărei activități deosebite. Apoi concepțiunea energetică prin deprinderea ce o dă minții să privească natura ca un circuit de fenomene, ce se condiționează reciproc după raporturi constante, atât dorința de a canaliza acest circuit în vederea scopurilor practice...”<sup>8</sup> Dualismul intrat în discuție – natura și persoana – este apoi adâncit în *Personalismul energetic*, unde gânditorul face tot timpul precizări și delimitări, avertizându-i pe posibii cititori că: „filosofii care clădesc pe unitatea persoanei cu natura materială sunt, de regulă, în afară de mișcarea personalismului”, căci „soluțiile lor, și când acordă un rol persoanei, scoboară acest rol la ceva cu totul secundar (...) Noi socotim că, înlănțuind energia personalității la celelalte energii ale naturii, am găsit o bază mai sigură pentru înțelegere, atât a persoanei cât și a rolului persoanei”<sup>9</sup>.

Dornic să arate continuitatea preocupărilor sale filosofice, Motru face unele confesiuni chiar în prefața scrierii sale sistemice din 1927: „Soluția personalismului energetic este împărtășită de noi în mai toate scrierile anterioare cu caracter filosofic. Semnalăm celor care se interesează de chestiune: *Problemele Psihologiei* (1898), p. 71 și urm.; *Știință și Energie* (1902) aproape în toate capitolele. Aceste două scrieri sunt retipărite în vol. I din *Studii Filosofice* (1907). Apoi, *Puterea Sufletească* (1907–1908) unde problema personalității se pune de la primele pagini (Introducerea). Mai pe larg în partea a III-a, a IV-a și a V-a (1924) personalismul energetic stă la baza explicării inconștientului și a caracterului”<sup>10</sup>. În aceeași prefață, filosoful preciza însă, explicit, că „Soluția indicată prin denumirea de *personalism energetic* este clădită pe unitatea persoanei cu natura materială, fără ca ea totuși să aducă o scoborâre a rolului personalității omenești (...) Cu cât manifestările omenești vor fi înțelese, mai puțin ca întâmplări și mai mult ca necesități în mijlocul naturii, se vor extinde și aplicațiile științei despre om. Educația și guvernarea omului vor deveni atunci, din arte sprijinite pe tact și ghicire, adevărate științe sprijinite pe adevăr și prevedere”<sup>11</sup>. Preocupat să reliefeze „privilegiile etnicului românesc”, Motru

<sup>8</sup> C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească*, ediția definitivă, Editura Casei Școalelor, București, 1930, p. 162.

<sup>9</sup> C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, ediție definitivă, îngrijită de Gheorghe Vlăduțescu, colecția Biblioteca de filosofie, Editura Ardealul, Târgu-Mureș, 2005, p. 10.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

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

arăta că acesta exclude *naționalismul*, considerat a fi un element străin tradițiilor noastre culturale, dar recunoaște că „românismul este școala energiei românești. Prin aceasta înțelegem că este spiritualitatea chemată să ne dea încredere în viitorul neamului (...) Este timpul să avem curajul ca, după întregirea neamului, să ne afirmăm și credința în valoarea neamului”<sup>12</sup>.

Referindu-se la metodele de lucru adoptate, gânditorul respinge unele dintre cele binecunoscute (precum: metodele de laborator, generalizările pripite din filosofie, metoda dialectică etc.), optând pentru metode inductive și introspective, dar și pentru metodele obiective ale științelor biologice și psiho-sociale, apreciate a fi perfect „valabile pentru studiul personalității.” Explicațiile sale vin (chiar dacă nu întotdeauna) și cu unele argumente convingătoare în sensul celor susținute, iar atunci pledoaria filosofului se bazează pe ceva mai mult decât pe simple afirmații, așa precum am transcris în continuare: „La o cunoștință adâncă asupra personalității, ni se zice, se poate ajunge numai prin introspecția de sine, și nu prin inducție bazată pe datele câștigate prin experiment și observație externă (...)”, căci „Dacă n-am ști noi din intuiția noastră proprie internă ce este durerea, în zadar am privi la lacrimile semenilor noștri: din aceste lacrimi se pot deduce legi fiziologice, dar nu durerea, ca emoție internă. Manifestările personalității, mai ales, se explică numai pe calea intuiției interne”<sup>13</sup>.

Atras de cercetările biologilor privitoare la regnurile inferioare (vegetal și animal), care au creat noțiunea de *biosferă*, dar și de provocările deschise pe linia epistemologiei de o știință obiectivă referitoare la persoana umană, apreciată în acest context „ca o formă de energie de sine stătătoare”, adică *psihosfera*, C. Rădulescu-Motru conchide că „este vremea să ne deprindem cu integrarea persoanei în unitatea științifică a naturii, socotind-o ca o formă de energie în rândul celorlalte forme de energie”<sup>14</sup>. Dar aceste afirmații nu fac altceva decât să-l pună pe cititor în încurcătură (este sau nu este persoana parte componentă a naturii?) și pe filosof într-o situație jenantă: aceea de a se contrazice cu propriile sale aprecieri din alte pasaje ale lucrării, expuse anterior („filosofii care clădesc pe unitatea persoanei cu natura materială sunt, de regulă, în afară de mișcarea personalismului”).

Născută cu un „mănunchi de posibilități”, personalitatea umană dezvoltă, de regulă, aceste aptitudini „în vederea unei munci de îndeplinit”

<sup>12</sup> C. Rădulescu-Motru, *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, București, 1936, p. 212.

<sup>13</sup> C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, ediția citată, pp. 22–23.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 21.

în cadrul generos al realității vieții omenești. Dar aici intră în discuție și raportul dintre individul uman și omenire în ansamblu, dintre *eu* și *conștiință*, cu explicații vaste referitoare la metamorfozele adânci ale eului, ale trecerii acestuia de la simpla emoție la intuiția despre sine, adică la stadiul emulativ al conștiinței. Prin urmare este justificată discuția despre *identitatea eului*, despre acesta și personalitate. Dar, dacă personalitatea „se cristalizează în jurul eului” și în preajma acesteia sunt garantate „multe alte elemente sufletești”, atunci – consideră filosoful – „Eul este licărirea de fulger care dezvăluie încotro merge anticipația sufletului!”, căci „personalitatea este mașinăria solidă, care mijlocește realizarea anticipației. Eul trăiește în clipita actualității; personalitatea în durata trecutului”<sup>15</sup>. Există în lucrarea lui Motru o consemnare tranșantă, extrem de precisă, asupra relației dintre *eu* și *personalitate*: „Corespondența dintre eu și personalitate, când o întâlnim, avem vocația<sup>16</sup>, aceasta deși, într-o apreciere ulterioară, el dezvoltă ideea: „Personalitatea este bio-psiho-socială; eul este numai psihic”<sup>17</sup>. Pagini profunde scrie filosoful despre noțiunea de personalitate, analizată în raport cu natura, ea „întregind mersul naturii” și chiar diversificându-l; despre sufletul mistic – cu euforia și inocentismul lui; despre mutațiile suferite de personalism în filosofia modernă și contemporană: la Immanuel Kant, la G. W. Fr. Hegel, la gânditorii romantici germani (unde înregistrează forma „personalismului anarhic”), la Karl Marx (în dialectica lui socială), la Fr. Nietzsche (unde voința de putere impune un tip special de personalitate – supraomul), în pesimismul dramatic al lui Oswald Spengler și în paradoxurile lui Hermann von Keyserling – ambii susținând că orizontul culturii europene se află în amurg, deoarece „culturile de până acum trebuie să moară pentru a face loc culturii ridicate pe intelect și tehnică”<sup>18</sup>.

În capitolul final al *Personalismului energetic*, C. Rădulescu-Motru vine cu unele explicații suplimentare, încercând astfel să-și distanțeze și mai mult ideile de cele exprimate în *energetismul* lui W. Ostwald, „ilustrul profesor de chimie de la Universitatea din Leipzig”, pentru care „personalitatea este o formă de energie în nimic deosebită de oricare formă a energiei materiale. Pentru personalismul energetic, personalitatea are o deosebită însemnătate. Ea este energia în actul ei cel mai desăvârșit”<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 137.



Dacă începuturile filosofiei sistemice românești sunt înregistrate, în istoria noastră culturală, prin scrierile lui Vasile Conta, la sfârșitul secolului al XIX-lea, aflate sub influența benefică a mișcării junimiste, atunci putem afirma cu certitudine că cel mai consecvent continuator al acestei linii ideatice a fost C. Rădulescu-Motru, „atins” și el de febra creației filosofice, influențat și stimulat de bătrânul mentor al aceleiași efervescente „mișcări” ce și-a pus definitiv pecetea asupra spiritualității noastre – Titu Maiorescu –, dar în cadrul unei noi generații de literatori, generație care însă va marca, prin amploare și adâncime, atât cultura, cât și învățământul și filosofia românească interbelică.

Printre primii comentatori ai *Personalismului energetic*, încă de la apariția ediției princeps, a fost tânărul filosof Vasile Băncilă, care, publicând articolul *Doctrina personalismului energetic a d. Rădulescu-Motru*, în paginile revistei *Cultura românească* (în 1927), îi elogia fără ocol originalitatea, apreciind că, în fapt, „cu sinteza d. C. Rădulescu-Motru începe propriu-zis filosofia românească”<sup>20</sup>.

În termeni similari se exprimă, despre aceeași operă, în articolul *C. Rădulescu-Motru – filosof al culturii*, publicat în *Revista de filosofie* (1932), și esteticianul și eseistul Mihai Ralea, constatând că acesta este „singurul gânditor român care ne-a oferit un sistem filosofic unitar și consecvent”<sup>21</sup>.

Abordând cu prudență filosofia personalistă, în *Istoria filosofiei românești*, vol. V. *Filosofia românească de la origini până azi*, filosoful și istoricul filosofiei N. Bagdasar consemna: „Concepția lui C. Rădulescu-Motru e o concepție deterministă teleologică, energetică, personalistă. Ea este totodată o concepție dinamică având ca tendință practică răscolirea energiilor românești pentru a descoperi vocațiile și a le face fecunde dezvoltării neamului și, prin el, omenirii”<sup>22</sup>.

În zilele noastre, filosoful și scriitorul Alexandru Surdu, aflat el însuși în situația de a încheia un sistem complet de gândire, denumit „sistemul pentadic”, evocând personalitatea lui C. Rădulescu-Motru într-o carte consacrată celor mai de seamă gânditori români, scrie relevant despre personalismul energetic, apreciat a fi: „concepția conform căreia personalitatea umană este rezultatul unui proces evolutiv, pornind de la

<sup>20</sup> Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan, cu textul stabilit de Gh. Pienescu, colecția Biblioteca de filosofie a culturii românești, Editura Eminescu, 1984, pp. XIII.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> N. Bagdasar, *Scrieri*, ediție îngrijită, introducere și note de Gh. Vlăduțescu, ed. cit., p. 83.

formele simple, materiale, de manifestare a energiei, până la cele sufletești, pe baza unui lanț neîntrerupt de condiționări. Problema nu este însă numai aceea de a încadra personalitatea umană în ciclul evolutiv al lumii, ci și aceea de a-i preciza semnificația de cauză finală a evoluției. Aici nu este vorba numai de o simplă evoluție biologică. Personalitatea umană nu este doar un rezultat al evoluției, ci și scopul evoluției. Chiar dacă ar exista o *conștiință în genere* a întregului univers, conștiința umană reprezintă conștiința evoluției universului. Ea se înscrie într-o nouă fază, și anume în aceea a evoluției conștiente și creative. Filosofia are misiunea de a îndruma personalitățile umane pe drumul acestei construcții creative a universului”<sup>23</sup>.

Ne raliem întru totul acestor îndreptățite păreri, exprimate despre opera și personalitatea filosofului român, cu atât mai mult cu cât în timpul vieții, vreme de mai multe decenii, acesta a fost umilit și marginalizat atât de regimul legionar, cât și de cel comunist, de reprezentanții primului fiind mult prea repede scos pe banca de rezervă (pensionat), de activiștii celuiilalt fiind fixat, la un moment dat, cu domiciliu obligatoriu, iar, pe deasupra, având și dreptul de semnătură interzis, ceea ce pentru un filosof de profesie este o măsură similară celei de suprimare a libertății de gândire și a posibilității de comunicare a propriei sale creații filosofice!

---

<sup>23</sup> Alexandru Surdu, *Vocații filosofice românești*, ediția a doua, colecția Biblioteca de filosofie, Editura Ardealul, Târgu-Mureș, 2003, p. 34.

## DESPRE STUDIUL PSIHOLOGIEI POPORULUI ROMÂN. LIMITE METODOLOGICE

IOAN BIRIȘ\*

Un prim avânt în studierea psihologiei popoarelor se înregistrează în urmă cu un secol, mai ales prin preocupările lui Wilhelm Wundt și ale discipolilor săi. La noi, un astfel de discipol era Constantin Rădulescu-Motru. A fost, metaforic vorbind, un „prim val” al afirmării psihologiei sociale ca disciplină științifică. Metodologia utilizată s-a vrut una „obiectivă”, pe bază de observații, în consens cu cerințele întemeietorului W. Wundt, considerat „părintele” psihologiei experimentale și promotor al psihologiei popoarelor (*Völkerpsychologie*).

După cum se știe, disciplinele socio-umane par a fi mai dependente de metodologia folosită decât științele naturii. Așa se face că, după o dezvoltare susținută a metodelor statistice în domeniul științelor sociale, în prezent asistăm la un nou „val” pentru afirmarea psihologiei sociale în expresia sa de psihologie interculturală. Acest „val nou” se resimte și în peisajul românesc al cercetării de specialitate, context în care opera lui Constantin Rădulescu-Motru revine în centrul atenției.

E lesne de înțeles interesul crescut (nu numai la noi) pentru studiile de psihologie socială și psihologia popoarelor în condițiile procesului de globalizare, condiții în care diferitele culturi și societăți intră în interacțiuni cum nu s-au mai cunoscut înainte. Dar e tot atât de adevărat că „obiectul” de studiu al psihologiei popoarelor este unul extrem de complex. Acceptând că există un „psihic colectiv”, un psihic social al unui popor, omul de știință trebuie să se întrebe mereu cum ajunge la descrierea și explicarea acestui „obiect” de studiu. Ce garanții avem că unele caracteristici atribuite unui popor întreg („harnic”, „leneș”, „inteligent”, „hoț” etc.) sunt reale? Sau, poate, sunt doar niște „închipuiri”, simple „construcții” ale noastre?

În rândurile care urmează, atenția noastră se oprește îndeosebi asupra aspectelor metodologice atunci când e vorba de cercetarea psihologico-

---

\* Universitatea de Vest din Timișoara

socială, de cercetarea asupra psihologiei poporului român. Vom începe cu cercetările considerate cele mai simple, respectiv cu descrierile oferite de călători străini în privința felului de a fi al românilor. Sunt importante și „autodescrierile”, propriile reprezentări despre noi, dar vorba lui Gadamer, „nicăieri eroarea nu este atât de ușoară și de posibilă ca în cunoașterea de sine...”<sup>1</sup>. Chiar la nivel de simț comun se acceptă îndeobște că „părerile celorlalți” sunt mai obiective decât părerile proprii cu privire la sine. Apelăm, așadar, la câteva opinii ale străinilor cu privire la români.

## 1. ÎNCERCĂRI ISTORICE

Nicolae Iorga a avut la un moment dat inspirația să descrie istoria românilor prin ochii călătorilor străini. Ni se oferă astfel un tablou cât se poate de interesant despre psihologia poporului român pe bază de „observații” la fața locului. Firește, observații de simț comun, observații de călător fără pretenții de cunoaștere științifică!

Să spicuiim din spusele călătorilor. Din însemnările abatelui Francisc Pizzigalli (1792) aflăm că acest călător rămâne surprins în Ardeal de „latinismul limbii”, că românii de aici, „foarte mulți”, sunt „simplici și primitivi”, sunt cinstiți la vorbă și veseli, iar femeile merg călare și conduc carele<sup>2</sup>. Apoi, călătorul Caronni (1812) afirmă: românii din Ardeal reprezintă partea „cea mai muncitoare și utilă și cea mai numeroasă” din populație, au un caracter fizic frumos, iar opincile îi amintesc călătorului de *cioce*-le din Abruzzi, au datini romane, femeile îi servesc pe ceilalți la masă, dar ele mănâncă în picioare; păstoria e legată uneori cu furtul de vite, dar aceiași oameni îi aduc lui Caronni valiza pierdută. Vizitatorul nu uită să sublinieze că acești români „ucid lupii dintr-o izbitură de ciocan”, că a văzut el însuși asemenea întâmplări la o partidă de vânatoare, că unii dintre români se fac și hoți, „cu ciocane și hanger”, și că „niciun fel de osândă și chin nu-i sperie”<sup>3</sup>.

Un alt călător, de data asta un neamț, doctorul Quitzmann, vizitator al regiunilor românești în timpul războiului din Crimeea, se arată uimit de „haosul” de la București, de casele „rar frumoase” ale românilor, dar

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă* (traducere în limba română de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana), Editura Teora, București, 2001, p. 397.

<sup>2</sup> Vezi Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători*, ediția a II-a adăugită, Editura Casei Școalelor, București, 1929, p. 18.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 21.

poporul nu-i displace, îl vede doritor de plăceri și simpatic. E un popor, zice neamțul, „viii și vrednic de respect”, iar caracterul său romanic „are un fond bun și, dacă lipsurile pe care i le-a inoculat puterea străină, se desrădăcinează pe încetul, desigur îl așteaptă un frumos viitor”<sup>4</sup>.

Iar V. Derblich, într-o carte din 1863 (*Land und Leute der Moldau und Walalachei*), descrie țaranul român ca fiind „totdeauna vesel, deși nu excesiv, moderat, evlavios, cu cuget curat, respectuos față de lege și de cei care o duc la îndeplinire”<sup>5</sup>. Pentru Ferdinand Lassale (în 1857), cu toate că orașul București este straniu, un „amestec drăcesc de case”, poporul de rând se distinge prin trăsături nobile, fine, amintind de descendența din romani.

Dintre englezi, M. Blutte, fost consul al Marii Britanii la București (1833), asemuiește Principatul Român cu Italia, scrie despre români că reprezintă „o concentrare de cea mai mare vitejie”, că sunt de un „geniu înalt”, cu o „rară omenie” și cu „cea mai evanghelică ospitalitate și afabilitate”. De la daci au îndrăzneala care se vede și în călăritul fără șa, sunt dibaci și neînfricați. De la romani au priceperea la cântec și dans, dar și la mânuirea iute a armelor. Iar un spaniol, marchizul del Valle de Toje, pe la 1877, scria despre soldații români că sunt viguroși, sobri și disciplinați, chiar dacă armamentul cu care sunt înzestrați lasă de dorit.

Firește, lista descrierilor poate continua foarte mult. Exemplele date ne arată că străinii îi văd pe români și harnici, și viteji, și isteți, și frumoși, unii acordând fără zgârcenie calități excepționale poporului de rând și armatei. Dar, la fel, găsim inventariate nu puține trăsături negative, de lene și hoție, de lipsă de seriozitate și onoare etc.

Atent la datele istoriei, Dumitru Drăghicescu, în lucrarea *Din psihologia poporului român* (1907), ține să precizeze că „eul național sau social este o abstracție făurită de spiritul științific și realizată, întrupată de spiritul literar al oamenilor pe jumătate învățați”<sup>6</sup>. E de acord, totuși, că factorii istorici sunt extrem de importanți, că aceștia, prin medierea societății, ajung să modeleze „minte și caracterul unui popor”<sup>7</sup>. Acceptă autorul că există, ca atare, o entitate psihică națională? Nu, căci el nu uită să precizeze în mod repetat că așa-numita „conștiință națională” se identifică de fapt cu conștiința fiecărui individ, precum în raportul specie – individ. La urma urmei, conștiința

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>6</sup> D. Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, Editura Albatros, București, 1995, p. 30.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 53.

individuală este „de origine socială sau națională”<sup>8</sup>. Dar cum se poate susține acest lucru, ne putem întreba, din moment ce „eul național” sau „social” este o abstracție?

Semnalăm aici doar o slăbiciune metodologică, aceea a neclarității relației dintre individualul „dat”, observabil și socialul abstract, „construit”. Semnalăm numai, din moment ce autorul nostru nu-și propune să lămurească această relație! În schimb, el încearcă să fie cât mai convingător cu privire la moștenirile istorice ale sufletului românesc. Conștient că „o cercetare serioasă nu s-a făcut încă asupra compoziției etnice actuale a poporului român”, D. Drăghicescu se arată convins că „poporul românesc este o amestecătură și o confuzie de rase cu neputință de descurcat și de clasificat”<sup>9</sup>.

Românii moștenesc de la daci – consideră D. Drăghicescu – trăsături precum vitejia și cruzimea, dar și cumpătate și disprețuire a morții, voință puternică și minte ageră, precum și viclenie, fățarnicie și duplicitate. De la romani firea violentă, voință energetică și tenace, prudență, disciplină și ordine. Apoi de la slavi am împrumutat nestatornicia și spiritul idilic, anarhia; de la greci avem lipsa de bună credință și perfidia; de la turci lenea; de la ruși desfrâul etc. Cu o precizare demnă de subliniat: „să se aibă însă în vedere că acest portret nu este luat după realitate, ci închipuit, îmbinat aritmeticește din datele psihologice ce ne-a procurat psihologia semenilor noastre etnice. Acesta-i un portret ideal, matematic, executat ad-hoc din însușirile strămoșești, îmbinate după gradul înrudirii lor și după probabilitatea proporțiilor lor. El este și prea artificial prezentat astfel și este și prea șters. Acest portret este numai o schiță, un mijloc de orientare”<sup>10</sup>.

Cu toate aceste precauții, D. Drăghicescu trage concluzii grele pentru „sufletul actual” al poporului român: întâi, că rolul formativ al istoriei românilor nu este încă finalizat și că românii nu au avut încă parte de maturizare socială; în al doilea rând, lipsește energia ofensivă, căci, sub atâtea stăpâniri străine, sufletul românesc a devenit pasiv, resemnat, supus. Elementele dacice și romane aproape au dispărut. Țăranul român (iar sufletul românilor este unul țărănesc) este de o „resemnare mută” și suferă de „boală de voință”. Românul apare atunci ca nepăsător, fatalist și laș.

D. Drăghicescu face și el apel la mărturiile unor străini pentru descrierea sufletului românesc. Amintește că, pe la sfârșitul secolului al

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 142.

XVIII-lea, francezul C. Lefebvre, fiind prizonier la Galați (în 1778), este trezit într-o noapte de vacarmul și de strigătele locuitorilor terorizați la zvonul că se apropie o armată turcească. Mărturia francezului este în consonanță cu ale altor vizitatori. Cu toții observau că românii simțeau o adevărată groază numai când se pronunța numele turcilor: „vederea turcilor îi încremenea, le îngheța sângele în vine... îndată ce erau zăriți, acțiunea spontană, reflexă a românilor era fuga. Și fuga nu era numai a unui sat, a unui cătun sau a unei mâini de oameni, ci chiar a unor orașe întregi... Voința și energia românilor se redusese în aceste timpuri la înțelepciunea fugii. Filosofia noastră, din tot veacul al XVII-lea și al XVIII-lea, se cuprinde în proverbul prea popular la noi care zice: *Capul plecat de sabie nu este tăiat*”<sup>11</sup>.

Importanța acestor concluzii ne interesează aici strict metodologic. Nu se pune problema să respingem veridicitatea istorică a celor semnalate. Se știe că raidurile turcești (ca și acelea ale tătarilor) erau nimicitoare. Țările românești, plătitoare de tribut, au suferit adesea mai mult decât cele care deveniseră pașalâc. Orice suspiciune din partea turcilor era motiv pentru un nou raid, ceea ce nu se mai întâmpla în pașalâc. Or, în fața acelor raiduri, o populație neînarmată nu avea nicio șansă de izbândă. Singura soluție de supraviețuire era fuga! În plan metodologic, interesează următoarele aspecte. Venirea turcilor și fuga românilor erau situații observabile. După unii observatori, fuga devenise chiar un „reflex”.

După astfel de observații, unii trăgeau imediat concluzia că românii sunt lipsiți de energie, că refuză lupta, adică sunt „lași” etc. Respectiv, o caracteristică esențială a sufletului românesc este „lașitatea”. Dar putem spune că această trăsătură este observabilă la fel ca prezența turcilor și fuga românilor? Pentru simțul comun, trecerea de la observația că „vin turcii și românii fug” la susținerea că „românii sunt lași” este aproape firească. Dar aici simțul comun se poate înșela foarte tare. De fapt, caracteristica „lașitate” nu este observabilă, este un construct teoretic, este un termen teoretic ce poate desfigura lucrurile, căci acest termen face pe nesimțite o echivalență cu situația observabilă a fugii. Sub aspect logic, „aparitia turcilor și fuga românilor” poate fi exprimată printr-o implicație:  $T \rightarrow F$  (aparitia turcilor (T) implică fuga românilor (F)). Iar „lașitatea românilor” (L) este echivalentă cu această implicație<sup>12</sup>:

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 360–361.

<sup>12</sup> Putem aminti aici că această problemă este dezbătută acut încă din perioada clasică a filosofiei și logicii științei. Pentru asigurarea caracterului observațional al cunoașterii

$$L \leftrightarrow (T \rightarrow F).$$

Metodologic, saltul de la situațiile observaționale de „venire a turcilor și fugă a românilor” la caracteristica generală a „lașității” nu se justifică. Echivalența presupusă poate fi una falsă. Înseamnă fuga întotdeauna lașitate? În mod sigur nu. Atunci când un individ sau o comunitate ajung la concluzia (pe baza unui proces raționalizator) că doar fuga poate asigura supraviețuirea (asta putând fi și decizia unor comandanți de armate în anumite situații), rămânerea pe loc și opoziția însemnând moarte sigură, nu mai e vorba despre lașitate, ci despre o decizie rațională (în acele condiții). Așadar, astfel de salturi teoretice generalizatoare pot fi greșite. Mai degrabă procesul explicativ ar trebui să facă apel în asemenea cazuri la „logicile de situație”, la teoria jocurilor și a deciziilor raționale.

În consecință, explicarea sufletului unui popor prin apel la descrierile istorice poate aduce multă informație cazuistică utilă și necesară. Generalizările teoretice pot fi însă total falsificatoare. Fără o metodologie rafinată și o bogată experiență științifică, psihologul social nu are șanse reale de a explica psihicul național. După cum se cunoaște, pentru unii metodologi mai scrupuloși ai cercetării științifice, propozițiile teoretice nici nu ar trebui discutate în termeni de adevăr, tocmai pentru că nu se supun criteriilor de observabilitate și verificabilitate.

## 2. OBSERVAȚIE ISTORICĂ SAU DEDUCȚIE METAFIZICĂ?

Constantin Rădulescu-Motru este cât se poate de atent la problemele de metodologie a cercetării. Capitolul I din lucrarea *Personalismul energetic* este dedicat problemei metodei în studiul personalității. Aici el amintește, chiar din primele rânduri, că „o metodă strâmtă, sau unilaterală, poate duce la rezultate utilizabile, câtă vreme acestea nu sunt generalizate; dar de îndată ce rezultatele se generalizează, cel mai mic defect de metodă ia proporții așa

---

științifice, R. Carnap formulase la început teoria „propozițiilor protocolare” (observaționale), pretinzând ca termenii teoretici introduși la nivelurile superioare să fie riguros controlați prin regulile de corespondență. Se discuta, de exemplu, calitatea unor substanțe de a fi „solubile”. Dar „solubil” nu este un termen observațional, ci unul teoretic. Observațional este, de pildă, un cub de zahăr și faptul că, introdus în apă, cubul se topește. Solubilitatea nu este observabilă, ci este introdusă ca termen teoretic mai general pe baza condiției de echivalență logică între sensul de „solubil” și implicația dintre prezența unei cantități suficiente de apă și topirea cubului de zahăr.



de mari, că el periclitează și aceea ce era bun în primele rezultate găsite”<sup>13</sup>. Pericolul „generalizării” rămâne o capcană permanentă, mai ales în științele sociale și istorice. Avertizând că „toate generalizările sunt periculoase...”, Dean Keith Simonton<sup>14</sup>, un cunoscut adept al istoriometriei de astăzi, atrage în mod îndreptățit atenția că mai ales istoricii care urmăresc un succes mai mare de audiență (istorici de care nu ducem lipsă nici la noi) practică în mod curent speculațiile generalizatoare.

Știința sufletului omenesc, îndeosebi în legătură cu problema personalității, subliniază Motru, a stat multă vreme pe loc din cauza metodologiei greșite de cercetare. Căci până nu demult psihologul concepea sufletul omului ca pe o „monadă” (în înțelesul lui Leibniz)<sup>15</sup>, adică o entitate izolată, fără comunicare cu mediul. Ca reacție la o astfel de psihologie, „abstractă și individualistă”, adaugă Motru, s-au născut psihologii noi, precum psihologia evolutivă, psihologia socială, psihologia inconștientului, psihologia diferențială, psihologia pedagogică, psihologia tehnică, psihologia criminală etc.<sup>16</sup>. Noile psihologii reclamă metode obiective de cercetare (nu rămânerea doar la introspecție). Introspecția poate fi înlocuită cu experimentul și observația externă. „Timpul nostru s-a hotărât – scrie Motru – fără îndoială, în favoarea metodelor externe obiective”<sup>17</sup>.

Metodologia și practicile lui Wundt (în mod deosebit) îl conving pe Motru în favoarea metodelor obiective în cercetarea psihologică. Dacă în domeniul psihologiei individuale se poate cerceta obiectiv și experimental, este nevoie ca și în psihologia colectivă, în psihologia popoarelor să se aplice metode obiective. Căci, în concepția lui Wilhelm Wundt, psihologia popoarelor este o parte a psihologiei generale<sup>18</sup>, iar rezultatele ei oferă adesea soluții valoroase și pentru psihologia individuală.

Există însă un *Vollksgeist*, un spirit sau un suflet al unui popor? Probabil că nu, adică nu ca o realitate substanțială! Dar cum poate exista? Răspunsul nu este prea clar și tranșant, cu toate că este simțită nevoia unui referent. Nici Motru nu răspunde altfel. În conferința *Sufletul neamului*

<sup>13</sup> Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, Editura Eminescu, București, 1984, p. 534.

<sup>14</sup> Dean Keith Simonton, *Psychology, Science, and History. An Introduction to Historiometry*, Yale University Press, New Haven and London, 1990, p. 1.

<sup>15</sup> Constantin Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 536.

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

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 548.

<sup>18</sup> Wilhelm Wundt, *Probleme der Völkerpsychologie*, Ernst Wiegandt, Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1911, p. 25.

*nostru. Calități bune și defecte*, susținută la Ateneul Român în 21 februarie 1910, el spune: „dar sufletul unui neam nu este o simplă totalizare de peticării sufletești, ci este el însuși o unitate care trăiește de sine prin armonia funcțiunilor sale, întocmai cum trăiește și sufletul fiecărui individ în parte... el este în fiecare dintre noi, și cu toate acestea este în afară de noi”<sup>19</sup>. Deși autorul român încearcă să ne convingă că această „unitate de sine” (sufletul unui neam) trăiește la fel ca „sufletul fiecărui individ în parte”, lucrurile nu sunt clare. Deoarece, atunci când e vorba de individ, sufletul său este raportat la creierul și, posibil, la inima acelui individ. Nu avem însă un astfel de referent pentru un popor, pentru un neam. Dacă acest suflet al neamului trăiește „în afara” indivizilor, atunci ce statut ontic are el? Unde este „localizat”? În produsele culturale, s-ar putea spune, ceea ce ar însemna un fel de „lume a treia”, cum o va numi mai târziu Karl Popper.

Avem o metodologie adecvată pentru cercetarea sufletului unui popor? Motru propune să ne bazăm în acest caz pe metoda obiectivă a observației comparate a diferitelor popoare. Putem fi de acord, metodologia comparației fiind recomandată sistematic pentru științele sociale. Numai că, înainte de a face comparații, se impune să știm ce comparăm, în cazul nostru ar trebui să cunoaștem identitatea fiecărui „suflet național” comparat. Dar tocmai de aceste identități nu suntem siguri! În domeniul socialului, după cum arată și Septimiu Chelcea<sup>20</sup>, referențialii pot fi desemnați doar prin unitățile sociale, nu prin calități. Or, sufletul național este descris numai prin calități, fără să putem preciza satisfacător ce anume stă în spatele acestora.

Pe urmă, deși dispunem de o „abundență exagerată” de cercetări comparative<sup>21</sup>, reflecția asupra acestei metodologii este extrem de săracă. Putem spune că prin comparație facem constatări? Avem o metodologie a comparației<sup>22</sup> bine delimitată de procedeele analogiei și omologiei? Comparația este o acțiune, ne atrage atenția Howard S. Becker<sup>23</sup>, nu o constatare. Din acest motiv, comparațiile nu ne arată neapărat cum sunt „faptele”, ci sunt mai

---

<sup>19</sup> Constantin Rădulescu-Motru, *Sufletul neamului nostru. Calități bune și defecte*, Editura Anima, București, 1990, p. 5.

<sup>20</sup> Septimiu Chelcea, *Metodologia cercetării sociologice*, ediția a treia, Editura Economică, București, 2007, p. 132.

<sup>21</sup> Cécile Vigour, *La comparaison dans les sciences sociales*, Éditions La Découverte, Paris, 2005, p. 5.

<sup>22</sup> Am insistat pe larg asupra acestor aspecte în Ioan Biriș, *Conceptele științei*, Editura Academiei Române, București, 2010 (în special în partea din VII.2, dedicată conceptelor comparative).

<sup>23</sup> Howard S. Becker, *Les ficelles du métier*, Éditions La Découverte, Paris, 2002, pp. 214–215.

degrabă interpretări ale acestora. De exemplu, noțiunea de „clasă medie” nu vizează nemijlocit „evidențe”, ci exprimă o construcție (o interpretare) care nu are sens decât în relație cu constructele de „clasă inferioară” sau „clasă superioară”. Altfel spus, comparația exprimă o relație dintre „obiecte” (în termeni de mai mult sau mai puțin), fără să răspundă clar la întrebarea ce sunt acele „obiecte”, care este identitatea lor.

Să admitem că, așa cum procedează astăzi mulți adepți ai investigației cantitative, pe fiecare atribut psihologic la nivel de popor sau națiune (inteligentă, muncă, plăceri etc.) reușim să realizăm comparații (exprimate în scoruri), deoarece respectivele attribute sunt postulate ca un „continuum”, operația de comparație putându-se realiza fiindcă în acest „continuum” funcționează tranzitivitatea. Dar ce se întâmplă cu acea „unitate de sine” presupusă de Motru? Dacă ea este „de sine”, ar însemna că e ireductibilă și, în consecință, incomparabilă și intransitivă! Ajungem, se pare, într-o fundătură metodologică.

Tocmai incertitudinile cu privire la identitatea a ceea ce poate fi un „suflet național” oferă imbold către alte perspective metodologice. Dacă observația obiectivă și comparația între popoare nu mulțumește (ca demers mai mult inductiv), atunci ce se poate face? Nu ar fi mai potrivită o perspectivă deductivă? Un răspuns pozitiv pare să vină de la Mircea Vulcănescu și de la alți discipoli ai săi. Pentru Mircea Vulcănescu, „ceea ce constituie un neam este o realitate care stă la încheietura metafizicii cu istoria, o unitate de soartă, de destin în timp...”<sup>24</sup>. Să observăm de la început: pentru acest autor calea de urmat este clar una metafizică, nu aceea a observației obiective; perspectiva se vrea filosofică, nu psihologic-științifică. Naționalitatea (nu națiunea) este „însușire metafizică, calitate ireductibilă, spirituală..., imuabilă”<sup>25</sup>.

Această însușire metafizică (naționalitatea) este postulată ca entitate virtuală, din care se desprind mai multe posibilități (numite „ispite”), iar din respectivele posibilități derivă o structură *sui-generis* care poate fi numit etosul actual al unui popor. În cazul poporului român ispitele sunt moștenirile dacice, cele romane, bizantine, slave, dar în anumite proporții și cele franțuzești, germane, evreiești, poloneze, ungurești ori țigănești etc., ceea ce am putea rezuma simplificat în felul următor:

Unitate virtuală ..... → ispite ..... → etos actual

<sup>24</sup> Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, p. 15.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 23.

Unitatea virtuală îndeplinește rolul de principiu metafizic, iar de la principiu până la etosul actual (trecând prin câmpul de posibilități dat de ispite) nu putem înainta decât deductiv-speculativ. Căci, ne avertizează M. Vulcănescu, atunci când vorbim de sufletul național, nu putem ocoli o anumită viziune intuitivă (și metafizică), de aceea nu ar fi de urmat linia de teoretizare a psihologiei popoarelor<sup>26</sup>.

Considerăm că, în mare, același procedeu deductiv este sugerat și de către Traian Herseni<sup>27</sup>, autor care propune limbajul poporan al termenilor psihologici și folclorul ca unități de pornire, din care să deducem apoi trăsăturile psihologiei poporane. La fel cum și Dumitru Stăniloae<sup>28</sup>, după ce postulează statutul „ființei românești” ca „ființă de graniță” între Orient și Occident, ne propune să deducem din acest postulat principalele trăsături psihologice ale românilor, așa cum ar fi: ambivalența, armonia, echilibrul, viziunea liturgică a Cosmosului, omenia, ospitalitatea, dar și ironia etc. Nu vom insista în această direcție speculativ-metafizică, scopul nostru fiind acela al investigării câștigurilor și limitelor metodologiei științifice în abordarea psihicului național.

### 3. SITUAȚII STATISTICE SAU LOGICI DE SITUAȚIE?

După cum arătam la începutul acestui studiu, în prezent asistăm la un avânt (un nou „val”) al cercetării psihicului național pe baza metodologiei statistice. Ipoteza subiacentă, prezentată uneori explicit sau lăsată adesea la un nivel implicit, este aceea că există o anumită unitate a variabilelor psihice, atât la nivel de individ, cât și la nivel de grup. Pe baza existenței unui *nexux* între variabile<sup>29</sup>, putem atunci susține și validitatea corelațiilor statistice, în zilele noastre coeficientul de corelație Pearson (*r*) devenind fundamentul cel mai viguros al analizelor cantitative<sup>30</sup>.

Cercetările de acest tip încurajează nu de puține ori la generalizări, mai ales când se descoperă anumite regularități. În acest sens, de exemplu, se susține că „în diferite grupuri naționale, ar exista aceeași organizare a

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>27</sup> Vezi Traian Herseni, *Cultura psihologică românească*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.

<sup>28</sup> Dumitru Stăniloae, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1992.

<sup>29</sup> Vezi și Dean Keith Simonton, *op. cit.*, p. 161.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 163.

diferențelor individuale în privința stereotipurilor”<sup>31</sup>. Căci, în toate eșantioanele, egalitariștii, de pildă, sunt în favoarea sporirii drepturilor imigranților, pe când fanaticii sunt pentru limitarea respectivelor drepturi, iar „subtilii” preferă să se rămână la *status quo*.

Există la mulți cercetători din domeniul psihologiei sociale și al psihologiei interculturale convingerea că actualele tehnici statistice sofisticate permit să se realizeze echivalențe valide și să se testeze nivelurile de echivalență a măsurării variabilelor în contexte culturale diferite. Sub aspect metodologic, „aceste tehnici ne permit să precizăm la ce nivel (dimensiuni, medii, corelări și variante) se pot compara măsurile ce provin de la diferite grupuri sau contexte culturale”<sup>32</sup>.

Dincolo de astfel de susțineri în ceea ce privește controlul științific al comparațiilor, unii cercetători se arată convinși și că noile metodologii permit măsurarea atributelor psihologice așa cum sunt acestea, ceea ce ar însemna că putem să spunem nu doar „cum credem” că suntem, ci chiar „cum suntem”<sup>33</sup> de fapt. Ajungem la această performanță utilizând îndeosebi testele psihologice, sarcinile experimentale, prelucrările statistice și inferențele statistice. Într-un astfel de profil psihologic realizat în ultimii ani, românii ar avea „o inteligență fluidă mai scăzută”<sup>34</sup> comparativ cu polonezii, de exemplu, sau cu britanicii, germanii și maghiarii etc. Apoi, în urma aplicării testelor *PISA* pentru inteligența cristalizată, după evaluările din 2012, România s-ar afla sub media ( $p < 0,05$ ) țărilor OECD. Iar când e vorba de inteligența națională, România are un scor al CI de 91, adică sub scorul Poloniei, Portugaliei și Ucrainei (95) și al Marii Britanii și Norvegiei (100), dar peste al Iordaniei și Omanului, de exemplu (85).

Aceste scoruri ne arată inteligența așa cum este? Sau inteligența (așa „cum este”) e mult influențată de mediile culturale? În concluzie, apreciază Daniel David, „potențialul intelectual al românilor este la nivelul altor țări/culturi, atât în privința copiilor (în comparație cu britanicii, olandezii și alte țări europene), cât și a adulților (în comparație cu francezii). Din păcate, mediul cultural nu favorizează însă utilizarea maximală a acestui potențial, ceea ce face ca nivelurile de inteligență fluidă (la toate

---

<sup>31</sup> Willem Doise, Dario Spini, *Unitate și diversitate în comparațiile dintre culturi*, în vol. Serge Moscovici, Fabrice Buschini (coord.), *Metodologia științelor socioumane* (traducere în limba română de Vasile Savin), Polirom, Iași, 2007, p. 429.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 434.

<sup>33</sup> Daniel David, *Psihologia poporului roman. Profilul psihologic al românilor într-o monografie cognitiv-experimentală*, Polirom, Iași, 2015, p. 58.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 186.

vârstele) și cristalizată (mai ales la vârste mici sau la interfața practică cu mediul de viață) să nu fie la nivelurile la care ar putea fi, astfel că nici coeficientul național de inteligență nu este la nivelul potențialului său”<sup>35</sup>.

Aducerea în discuție a mediului cultural credem că este foarte importantă. Ne putem întreba dacă testele de inteligență măsoară efectiv inteligența sau mai degrabă aportul cultural la atributul inteligenței. Iată un exemplu ce ni se pare semnificativ. Martin Hollis<sup>36</sup> amintește, în legătură cu jocul „dilema deținutului”, că în laboratorul de cercetări economice al universității unde lucra, atunci când se juca cu studenți voluntari și se stabilea numărul de runde (contând lungimea seriei, respectiv a numărului de runde), cei care încălcau statistic semnificativ mai devreme acordul erau studenții în economie, acumulând astfel un punctaj mai mare. Sunt mai dispuși studenții în economie la încălcarea onoarei? Sau, tocmai fiindcă aceștia, mai educați cultural în astfel de jocuri decât studenții din alte domenii, știu că pentru a câștiga trebuie să încalce acordul mai devreme decât ceilalți concurenți? Nu cumva pregătirea anterioară (factor cultural) din domeniu îi face câștigători (acumulând punctaje mai mari), adică îi arată mai „inteligenți”?

Luând atributul „inteligentă” în sensul său obișnuit, de capacitate de a rezolva probleme noi, de a sesiza ceea ce este esențial, ni se pare firesc ca subiecții care beneficiază de un mediu cultural propice unor atari preocupări să obțină scoruri mai ridicate în comparație cu alții care nu trăiesc în respectivele medii culturale. Nu este locul aici de a intra în detalii privind literatura extrem de bogată și adesea foarte critică în legătură cu aplicarea testelor. Trebuie să amintim însă că un loc comun al criticilor cu privire la testele de inteligență este tocmai nesiguranța dacă respectivul instrument măsoară inteligența sau alt atribut. Testul – subliniază Madeleine Grawitz – nu ne oferă certitudini, căci el este stabilit întotdeauna în raport cu o medie și nu dezvăluie o aptitudine luată în sine, ci *relația* cu alți indivizi. Altfel spus, „nu trebuie niciodată să pierdem din vedere următorul element capital: relativitatea testului, care este întotdeauna stabilit în raport cu o populație dată”<sup>37</sup>. De exemplu, dacă într-un test de inteligență cu ilustrații, un item se referă la *bowling*, e limpede că un subiect care nu cunoaște regulile aceluia joc va acumula un punctaj mai mic decât un alt subiect care cunoaște jocul.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>36</sup> Martin Hollis, *Introducere în filosofia științelor sociale*, Editura Trei, București, 2001, p. 122.

<sup>37</sup> Madeleine Grawitz, *Méthodes des sciences sociales*, 10e édition, Dalloz, Paris, 1996, p. 667.

Vom spune că primul subiect e mai puțin inteligent? Dar e sigur că în acest fel măsurăm inteligența?

Apoi, în cazul testelor proiective și în chestionarele de personalitate se știe că influența celui care produce testul sau chestionarul este foarte mare. Motiv pentru care, așa cum arată și Septimiu Chelcea, este neapărată nevoie de „indigenizarea psihosociologiei”<sup>38</sup>. Pentru că este un fenomen paradoxal că în timp ce 70% dintre locuitorii planetei ar trăi într-o „cultură colectivistă”, cercetările psihosociologice (și, deci, testele construite) să fie realizate în marea lor majoritate (poate în jur de 99%) în SUA. Și asta în timp ce se știe că „psihosociologia americană este predominant experimentală, are o orientare individualistă și se bazează pe asumția tacită că natura prevalează față de cultură”<sup>39</sup>. În alți termeni, psihologia socială și, cu siguranță psihologia interculturală, ar trebui să refuze „cercetările safari”<sup>40</sup>, adică acele cercetări în care unii experți „vestici” vin cu instrumentele lor să măsoare societățile „exotice”, „nonvestice”.

Dar lucrurile nu sunt foarte încurajatoare nici atunci când testele se aplică „indigen”. Se știe, de exemplu, că, în SUA, psihologul Lewis Terman, cel care în 1912 a conceput testul Stanford-Binet, a monitorizat multă vreme „termitile” (copiii porecliți astfel după numele psihologului) cu IQ-uri de 135 puncte și mai mult. Nicio „termită” nu a primit Premiul Nobel: „mai mult, testele inițiale ale lui Terman au respins doi viitori savanți, câștigători ai Premiului Nobel (Luis Alvarez și William Shockley)”<sup>41</sup>.

Totodată, deși prelucrările și inferențele statistice contribuie foarte mult la dezvoltarea cunoașterii în domeniul psiho-socialului, sub aspect metodologic cercetătorul științific nu trebuie să uite nicio clipă limitele inerente statisticii și capcanele ce pot apărea de aici. Cel puțin două limite se impun a fi conștientizate în fiecare moment al cercetării: a) statistica, în calitatea ei de știință „specială” și spre deosebire de științele empirice (în rândul cărora se dorește psihologia popoarelor), „nu are un referențial empiric bine determinat”<sup>42</sup>; b) statistica nu este o știință empiric-nomotetică

<sup>38</sup> Septimiu Chelcea, *Indigenizarea psihosociologiei, cu referire specială la România*, în vol. Petru Iluț (coord.), *În căutare de principii. Epistemologie și metodologie socială aplicată*, Polirom, Iași, 2013, p. 63.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>40</sup> Alin Gavreliuc, *Psihologie interculturală. Repere teoretice și diagnoze românești*, Polirom, Iași, 2011, p. 48.

<sup>41</sup> Andrew Robinson, *Măsura lucrurilor*, Editura Art, București, 2008, p. 175.

<sup>42</sup> Traian Rotariu (coord.), *Metode statistice aplicate în științele sociale*, Polirom, Iași, 1999, p. 19.

și nici una logico-matematică, ci o știință normativă<sup>43</sup>, care stabilește și impune reguli formale general aplicabile.

Or, în lipsa unui referențial clar și a unui statut empiric-nomotetic, e dificil de susținut că inferențele statistice ne pot conduce la cunoașterea unor variabile psihologice în calitatea lor ontică și nu de simplu „construct”. Iar excesul de „construcție” este și el extrem de păgubitor. De exemplu, „susținerea cu obstinație că totul este construcție socială (și chiar convenție) e de-a dreptul hilar și în abordarea iubirii. Apare limpede prezența componentei biologice, nu doar prin instinctele sexuale, prin echipamentul hormonal și funcționarea creierului, dar și prin subtile mecanisme de selecție naturală...”<sup>44</sup>. Ceea ce înseamnă că „dragostea ca realitate fluidă și înalt interacționistă nu poate fi tratată în termenii unei realități statistice și cert conturate, dar de aici nu rezultă că nu o putem cunoaște în liniamentele ei majore”<sup>45</sup>.

Așa după cum arătam la începutul acestei secțiuni, fundamentul prelucrărilor de tip statistic este reprezentat de calculul corelațiilor. Dar, după cum se cunoaște, aceste corelații pot fi realizate numai după ce „norii” distribuțiilor pentru valorile variabilelor sunt tot mai aplatizați prin ajustări liniare ortogonale și prin ajustări liniare față de axe. Firește, cu cât „norii” distribuțiilor vor avea o formă mai alungită (ajungând asemenea unor curbe sau drepte), cu atât legătura dintre variabile este mai puternică. Dar nu trebuie uitat niciodată că la respectiva legătură se ajunge prin aproximări sistematice, motiv pentru care – chiar și atunci când coeficientul de corelație este perfect calculat – „lectura finală”<sup>46</sup> e necesar a fi făcută de către cel care cunoaște bine „terenul”<sup>47</sup> și cu o anumită prudență.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>44</sup> Petru Iluț, *Dragoste și căsătorie. Posibile temeuri pentru o sociologie a seninătății*, în vol. Petru Iluț (coord.), *Dragoste, familie și fericire. Spre o sociologie a seninătății*, Polirom, Iași, 2015, p. 23.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>46</sup> Bernard Py, *La statistique sans formules mathématique*, 2e édition, Pearson Education France, Paris, 2010, p. 279.

<sup>47</sup> De pildă, după datele din *World Values Survey 2010–2014*, (vezi Daniel David, *op. cit.*, p. 174), itemul „importanța muncii” pe regiuni, în România, ne spune că în Banat respectiva importanță acordată muncii atinge doar un procent de 35,4%, în timp ce în Ardeal ar fi 53%, în Maramureș 69,5%, în Moldova 63%, în Muntenia 54%, iar în București 60,8%. Ceea ce, să recunoaștem, răstoarnă tot ce știam tradițional despre Banat, că ar fi „fruncea”... Rezultă acum că e mai degrabă „coada”! Așa o fi? Când asemenea „date” răstoarnă tot ce se știe tradițional până în acel moment (respectiv că, în genere, bănățenii erau considerați harnici și gospodari, adică iubitori de muncă), ar fi normal ca omul de știință să fie precaut și să iasă din laborator pentru a ajunge „pe teren”.



Fără prudență putem ajunge foarte ușor în tot felul de „capcane statistice”. Una dintre aceste capcane este „efectul de structură”, respectiv faptul că dinamica unui fenomen depinde de variațiile de frecvențe și de modificările variabilelor<sup>48</sup>. Iată un exemplu<sup>49</sup>. Să presupunem că avem două întreprinderi, TRUC și MUCH, care au același număr de salariați (100), dar structuri diferite ale salariaților în funcție de sex și salarii medii diferite pentru categoriile „bărbați” și „femei” (femeile având salarii mai mici), precum în tabelul de mai jos:

	Întreprinderea TRUC		Întreprinderea MUCH	
	Nr. salariați	Salariu mediu	Nr. salariați	Salariu mediu
Bărbați	10	72000 €	80	62000 €
Femei	90	46000 €	20	36000 €
Total	100	48600 €	100	56800 €

Ce ne arată această situație statistică? La o primă privire, judecând numai după salariul mediu pe total, suntem tentați să afirmăm imediat că MUCH plătește mai bine. Dar, dacă privim situația pe structura bărbați/femei, putem vedea că atât bărbații, cât și femeile obțin salarii medii mai mici decât la TRUC. Cum se explică acest fapt? Prin efectul de structură, femeile – prin salariul lor mai mic – trăgând media în jos, iar bărbații – prin salariul mai mare – ridicând media. Dar luând salariații împreună, bărbați și femei, va trebui să admitem că MUCH plătește mai bine. Ansamblul salariaților este favorizat la MUCH, dar indivizii luați separat vor fi favorizați la TRUC. Structura joacă un rol esențial. La TRUC ponderea femeilor este de 90%. Chiar dacă sunt plătite mai bine decât cele de la MUCH, aceasta nu este suficient pentru a ridica salariul mediu mai mult; dar bărbații de la MUCH, în procent de 80%, reușesc să ridice mai mult salariul mediu total pentru MUCH.

<sup>48</sup> Un exemplu de neglijare a acestui fenomen îl oferă și recente alegeri pentru președintele SUA din 8 noiembrie 2016. Se știe că până în ziua alegerilor sondajele de opinie îi dădeau câștig de cauză doamnei Hillary Clinton. Surpriza a fost enormă când rezultatul votării l-a dat câștigător pe Donald Trump. Au greșit sociologii? Analizele de după alegeri au evidențiat îndeosebi doi factori care au condus la infirmarea sondajelor: neluarea în calcul a modificărilor de structură prin variațiile de frecvențe în rândul populației cu drept de vot (se pare că s-au făcut aproximări pe structurile cunoscute dinainte); faptul că o parte însemnată dintre alegători n-au răspuns cinstit pe cine votează, ascunzând intenția de a-l vota pe Donald Trump.

<sup>49</sup> Preluat de la Bernard Py, *op. cit.*, p. 144.

Așadar, ce ascunde capcana efectului de structură? Ascunde realitatea! Căci dacă este corect să spunem că *statistic* salariul mediu de la MUCH este mai mare, pentru a vorbi de *realitatea economico-salarială* ar trebui să spunem că TRUC plătește mai bine. Cu alte cuvinte, dacă dorim să spunem cum stau lucrurile în realitatea referențială, ar trebui să uităm mediile statistice totale.

Nesiguranța în privința referentului ne poate juca feste. Cu atât mai mult când referentul este ceva atât de complex și neclar, așa cum e cazul psihicului social. Dăinuie mereu eroarea de a socoti că între „lucrurile” din realitate și cuvintele noastre ar putea fi o echivalență, că etichetele pe care noi le atașăm lucrurilor ar fi chiar măsura acestor lucruri. Apoi, ceea ce complică și mai mult cercetarea este faptul că realitatea socială se află în dinamică, așa încât „referentul” nu rămâne același în timp. De câteva sute de ani îi apreciem pe englezi, de exemplu, ca un popor întreprinzător, harnic și inteligent, deosebit de performant etc. Însă pe la 1500, cum amintește și D. Drăghicescu<sup>50</sup>, englezii erau considerați la fel de leneși ca spaniolii, erau socotiți lipsiți de îndemânare și indolenți. Își vindeau flamanzilor lâna de la oi, apoi o cumpărau transformată în stofe de la aceiași flamanzi.

Ce ar trebui să reținem din astfel de exemple? Opinia noastră este că nu putem face abstracție de situațiile contextuale, de logicile „de situație”. Același psihic național poate apărea „harnic”, „inteligent” și „performant” într-o situație istorică, pentru a fi catalogat, pe urmă, în alte situații, drept „leneș”, „lipsit de inteligență”, „neperformant” etc. Factorii care conduc la schimbarea de situație pot fi numeroși. Ei pot fi geografici, climaterici, biologici, istorici, culturali, politici, economici și populaționali etc.

Totodată, ipoteza lui Wundt că viața psihologică ar putea fi descompusă (precum în lumea fizică) în elemente simple, pentru a stabili apoi legile de compoziție, rămâne una foarte discutabilă. Dar ea subzistă încă și în studiile contemporane, căci și în acestea se încearcă descompunerea psihicului social (național) în „elemente” prin intermediul itemilor de atitudine, de inteligență, de comportament (individualist sau colectivist) etc. N-ar trebui oare să fim mai atenți la susținerea care vine dinspre psihologia formei<sup>51</sup>, anume că faptele psihice sunt unități organice nedecompozabile? Credem că răspunsul ar trebui să fie afirmativ, caz în care suntem obligați la precauții metodologice de excepție.

<sup>50</sup> D. Drăghicescu, *op. cit.*, p. 69.

<sup>51</sup> Jacques Croizer, *De la mesure. Qu'entend-on par fait physique?*, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 189.

# POLITICIANISMUL LA ROMÂNI SAU DESPRE ACTUALITATEA GÂNDIRII LUI CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU

FLOREA LUCACI\*

„Prin ce mijloace au izbutit politicienii noștri să robească într-un timp așa de scurt sufletul poporului român? (...) Pentru a avea monopolul dreptului de a reprezenta politicește pe oamenii de jos, politicianismul a semănat în mijlocul acestora apetituri și speranțe nerealizabile”.

**Constantin Rădulescu-Motru**

## 1. POLITICIANISMUL, UN CONCEPT OXIMORONIC

Ca ipoteză de lucru, consider că analiza operei lui Constantin Rădulescu-Motru depășește un simplu exercițiu didactic de istorie a filosofiei, deoarece prin unele idei poate contribui la constituirea unei scheme explicative privind evoluția conceptului de om politic în spațiul cultural românesc. Prin urmare, se impun întrebări de genul: cum este posibil ca un comportament politic închis în contextul evenimentelor de la sfârșitul secolului al XIX-lea să recidiveze și să se actualizeze într-un proces istoric vizibil astăzi? Analogia dintre oameni și momente aflate la o distanță mai mare de un secol conferă istoriei acea putere mitică de a se actualiza prin conceptul augustinian de *prezentul din cele trecute*?

Constatăm că, în spiritul vremii sale, Constantin Rădulescu-Motru își propune o serie de studii menite să contribuie la înțelegerea noii realități social-politice din Regatul România, dar mai cu seamă era preocupat de lămurirea modului în care au fost pervertite idealurile proclamate la 1848 și la 1859. Între cărțile sale, *Cultura română și politicianismul* se înscrie într-un program inedit ce viza psihologia poporului român și destinul său într-o țară

---

\* Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

ce aspira încă de atunci la sincronizarea cu Occidentul. O carte argument ce justifică expresia *Constantin Rădulescu-Motru, contemporanul nostru*.

Inspirat poate de La Bruyère, filosoful nostru descrie caracterul și moravurile politicianului român, practicând o critică socială directă. Din perspectivă teoretică, analiza sa se situează într-o zonă de intersecție dintre filosofia politică, filosofia culturii și psihologie. Prin urmare, definirea conceptului de *politicianism* presupune referința vieții politice, a unor stări de fapt specifice sfârșitului de secol XIX. Din perspectivă culturală, în acei ani, sufletul românului era marcat de o situație dilematică, marcată de sintagma „între Orient și Occident”. Localizarea aceasta, adică „în calea tuturor răutăților”, a generat și tema condiției istorice, precum și a identității noastre. Or, în analiza răspunsurilor la întrebarea *cine suntem*, inevitabil, Constantin Rădulescu-Motru dă peste *politicianism*, respectiv peste un tip aparte de om din neamul românesc, care face politică într-un anumit fel. În prefața cărții *Cultura română și politicianismul*, el definește *politicianismul* recurgând cu o fină ironie la termeni contradictorii. Prin diferențiere de noțiunea de *politică*, rezultă că este „o practicare meșteșugită a drepturilor politice”, adică omul politic datat la acest tip de practică s-ar părea că ar avea dreptul legal să convertească „realizarea binelui public” în „realizarea intereselor personale”<sup>1</sup>.

Dar ce semnificații implică predicatul *practicare meșteșugită*, care revine ca proprietate subiectului *politicianism*? Dacă avem în vedere adjectivul *meșteșugit*, constatăm că presupune semnificații ce se opun. Astfel, în sens pozitiv, descrie iscusința și talentul în practicarea politicii pentru realizarea binelui public; în sens negativ, desemnează iscusința în amăgirea poporului sau în urzirea intrigilor specifice luptei pentru putere, implicit în parvenirea politică.

Că structura conceptului *politicianism* este oximoronică rezultă din nenumărate exemple privind modul în care se practica politica în vremurile vizate de Constantin Rădulescu-Motru. Dar astăzi?! Ca și atunci, de exemplu, politicienii au dreptul legal să proclame că *răul* este *binele* în ipostaza de *răul cel mai mic*. Retorica seducției și manipulării! Politica o fac politicienii, ceea ce presupune o relație de simetrie între structura conceptului *politicianism* ca activitate și cea a psihologiei politicianului, care este agentul activității. „Sufletul lor este o împeticătură de bun și rău, după cum a dat norocul. Faptele lor de asemeni”<sup>2</sup>, afirmă Constantin

<sup>1</sup> Constantin Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, în *Personalismul energetic și alte scrieri*, Editura Eminescu, București, 1984, p. 3.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 12.

Rădulescu-Motru. Dacă norocul dă măsura raportului dintre calitățile și defectele sufletești, atunci nu necesitatea, ci întâmplarea face jocul în reușita unei activități. Apoi, dacă politicianul se împiedică în gândire, atunci nu-i de mirare că este când rațional, când irațional.

Un exercițiu hermeneutic poate scoate la iveală ceva din substratul psihologic și de idei sugerat de definiția și exemplele date de Constantin Rădulescu-Motru privind *politicianismul* ca „practicare meșteșugită a drepturilor politice”. În acest sens, putem valorifica preocuparea lui Constantin Noica de a pătrunde „în abisurile metafizice ale câtorva cuvinte românești”<sup>3</sup>. Relativ la practicarea *meșteșugită* a politicii, se pare că *ispitire*, *iscodire* și *iscusire* sunt acele cuvinte care ne descoperă ceva din ceea ce-i ascuns. Toate trei au o referință stranie, și anume trimit, deopotrivă, la ceea ce este benefic, dar și la ceea ce este malefic, chiar diabolic.

*Ispitirea* se regăsește în practicarea meșteșugită, din moment ce politicianul, susține Constantin Rădulescu-Motru, recurge la *mimetism*. Modelul imitat este omul politic care a contribuit la dezvoltarea și prosperitatea Franței. Dar totu-i formal la noi. Mai exact, cu formula lui Titu Maiorescu, s-a impus *forma fără fond*, care „nu numai că nu aduce nici un folos, dar este de-a dreptul stricătioasă, fiindcă nimicește un mijloc puternic de cultură”<sup>4</sup>. Contradicția determină relația dintre modelul occidental și surogatul românesc. Prin urmare, în viața reală „cetățeanul alegător gândește una, reprezentantul său, alta.” În practica *politicianistă*, poporul este ispitit să creadă în „vorbele de «parlament», «alegător», «reprezentant», «democrație», «libertate», «egalitate» etc. [...], însă ele nu trăiesc viața lor proprie, ci o viață de împrumut; ele sunt masca altor deprinderi – acelea în adevăr reale! – străine de acelea cu care se leagă dânsule în țările din Apus”<sup>5</sup>. Dar ce deprinderi se ascund sub aceste noțiuni împrumutate?

*Iscodirea*, fără îndoială, este cuvântul-cheie pentru a răspunde la întrebarea despre deprinderi. A iscodi înseamnă a cerceta și-examina cu amănuntul ceva, pe de o parte, dar și a spiona, acțiune camuflată prin născociri și intrigi. Ce ne spune Constantin Rădulescu-Motru despre politicianul român? Una dintre deprinderi, un fel de reflex condiționat, este căutarea și stabilirea unei relații cu *cineva* sus-pus. În *iscodire*, esențială este întrebarea de genul: *ai pe cineva la...?* Dacă ai, atunci acel cineva te poate

<sup>3</sup> Alexandru Surdu, *Comentarii la rostirea filosofică*, Editura Kron-Art, Brașov, 2009, p. 85.

<sup>4</sup> Titu Maiorescu, *În contra direcției de astăzi în cultura română*, în *Opere*, vol. I, Editura Minerva, București, 1978, p. 153.

<sup>5</sup> Constantin Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 78.

face mare sau, dimpotrivă, te distruge. „El are jurnalul său, în care scribii te latră sau te slăvesc. El are cenaclul și academia sa. El are cu dânsul opinia publică, și de sub mâna lui nu scapi niciodată.”<sup>6</sup>

*Iscusirea* este deprinderea cea mai valoroasă în practicarea drepturilor politice. Ce iscusit trebuie să fii pentru a mânui o retorică paradoxală? Ca exemplu, Rădulescu-Motru citează cu maliție cuvintele ce i se atribuiau lui I.C. Brătianu, adică: „Lăsați-l desculț și în sărăcie, căci sărăcia lui ne garantează nouă emanciparea poporului!” Este vorba de preot, întrucât preotul și dascălul erau agenții progresului în mediul rural. Sărăcia și ignoranța nu cumva sunt teme ce se regăsesc în tiradele despre lupta politicianilor pentru emanciparea poporului? Legat de un răspuns posibil, politicienii au promovat cu mare iscusință anumite relații internaționale. Astfel, ei au cerut „să se solicite aducerea în țară a capitalurilor străine pentru întemeierea unei industrii naționale! Și ei se grăbiră a invita capitalurile străine să vină, oferindu-le scutiri de vamă și prime mai mari decât în țara lor. Pentru aceste servicii ei se mulțumiră cu beneficiile ce se cuvin de drept unor samsari cinstiți.”<sup>7</sup>

*Ispitire, iscodire și iscusire*, cuvinte vechi, dar actuale în vremuri de ieri și de astăzi.

Relativ la cele descrise de Motru, ne întrebăm: contradicția însuflețește practica politică adevărată? (Adică de la noi) Da! Mai mult, adevărul nu-i doar o proprietate a enunțurilor, ci el se și reifică în ceva palpabil, precum averea și funcțiile publice. Dar grav este că adevărul se confundă cu falsul, ceea ce în realitate, legat de omul politic, generează confuzia între principial și oportunism, între carieră și parvenire. Din perspectivă logică, această stare de fapt determină modul în care definim propozițiile ce descriu acest tip de practică politică.

Mimetismul și migrația politică face din oximoron un principiu în constituirea conceptelor politicianiste. Oximoronul este o figură de stil, numai că, spunea Buffon: *Le style est l'homme même* (Stilul este omul însuși). Pentru exemplificare, revenim la citatul din I.C. Brătianu, adică: „Lăsați-l desculț și în sărăcie, căci sărăcia lui ne garantează nouă emanciparea poporului!”

Cine se sacrifică și cine este beneficiar? Pentru cel ce rostește acest tip de „judecată politică”, enunțul exprimă o valoare ce face parte din clasa

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 90.

valorilor pozitive (V+), iar pentru cei care suportă consecințele acestei „judecăți politice”, face parte din clasa nonvalorilor (V-).

Generalizând, rezultă că acest tip de propoziții, funcție de subiectul emitent, sunt de forma  $(p \in V+)s$ , iar a destinatarului  $(p \in V-)s$ .

Numai că ideile politice nu sunt determinate de legile naturii. Mimetismul și migrația politică dintr-un partid în altul determină schimbări de opțiuni, deci trebuie să includem în formulă și factorul timp. Totodată, prin seducție și manipulare retorică, destinatarul, păcălit sau resemnat, va accepta ca bună politica promovată.

Adică avem:  $(p \in V+)st$ , inclusiv pentru destinatarul amăgit, dar resemnat.

Politicianismul se bazează pe o falsă argumentare, care are următoarea schemă:

Nu este imposibil ca să fie așa

Ceea ce nu este imposibil este posibil

Deci, este posibil să fie așa

Numai că logica ne spune că-i falsă judecată de forma: dacă nu s-a dovedit p, atunci este posibil non-p.

## 2. SOFISME DE IERI, DAR... ȘI DE AZI

O serie de întrebări tulburătoare, legate de părăsirea tradiției în favoarea adoptării unor forme culturale străine, constituie presupozia analizării unei politici a promisiunilor și, implicit, a înstrăinării. Constantin Rădulescu-Motru ne provoacă să reflectăm asupra modalităților prin care judecata românului a fost deturnată cu argumente sofistice, iar sensibilitatea sa sufletească cu farmecele unei retorici apologetice privind Occidentul. Totodată, el sugerează că este fals ceea ce se clamează ca ideal, deoarece practica politicianistă se întemeiază pe un *sofism ingenios*. Politicienii mizează pe o teză, care teoretic nu poate fi contrazisă, și anume că „idealul este necesar pentru dezvoltarea unui popor”. În realitatea de zi cu zi, aceste forme „pe cari le găsim la popoarele culte din apusul Europei (...) se găsesc astăzi, din anumite împrejurări, nu ca ideal, ci ca o realitate în trup și oase pe pământul țării românești; ca realitate, ele sunt detestabile; dar noi să nu le judecăm după realitatea lor, ci după ceea ce ar fi ele ca ideal!” Prin întrebări cu adresă și exemple convingătoare, Constantin Rădulescu-Motru decryptează în jocul politicianist al sofismelor următorul înțeles: „țara este bogată și poporul blajin, iar noi, politicienii, putem duce încă multă vreme

viața de paraziți de până acum. A suportat el, bietul român, alte multe poveri pe umerii lui în trecut. Credeți că n-are să suporte el și pe acelea pe cari i le impunem noi cu pseudocivilizațiunea de azi?”<sup>8</sup>

Pentru a evidenția sfidarea politicianistă întemeiată pe sofisme, rescriem sub forma unui raționament afirmațiile și interogațiile lui Constantin Rădulescu-Motru. Adică, avem un raționament de forma:

Idealul este necesar pentru dezvoltarea oricărui popor  
Prin reforme, popoarele occidentale au atins propriul ideal de bunăstare  
Noi, politicienii români, am adoptat reforme după model occidental  
Dacă reformele au produs efecte în Occident, vor produce și în România  
Deocamdată, reformele au produs suferințe și greutăți poporului român  
Se știe însă că suferința și sacrificiul contribuie la binele public  
Nu judecați efectul reformelor din prezent, ci idealul lor ca viitor

Eroarea de raționament este posibilă, în primul rând, prin încălcarea principiului identității. Se trece de la conceptul de ideal ca principiu în viața popoarelor occidentale la conceptul de ideal aplicat în viața poporului român. Dar este cât se poate de clar că autoritatea Occidentului nu validează gândirea politicianului român. Mimetismul politic, respectiv „împrumutarea” drepturilor politice, nu este și condiția suficientă, garanția, pentru funcționarea democrației în România acelor vremuri. În al doilea rând, gândirea sofistică nu poate ascunde faptul că valoarea oricărui enunț ce vizează viitorul este incertă, adică nu putem spune nici că-i adevărat, nici că-i fals, viitorul fiind contingent.

Interesant este să luăm seamă nu numai la eroarea de raționament comisă de politicieni, cât mai ales la factorii ce fac posibil jocul lor, de convertire a binelui public în binele personal. Din ceea ce scrie Constantin Rădulescu-Motru putem deduce că, pe lângă lipsa de carte și cultură politică a poporului, starea țării se explică și prin factorul psihologic. Astfel, firea blândă și evlavioasă a românului face posibil jocul politicianist. O anumită stare sufletească, respectiv de așteptare ca Dumnezeu să se îndure și să-și întoarcă fața către el, induce neclaritate în gândirea sa. În credința românului, tot ce-i posibil sau se petrece întâmplător are cauze străine de voința sa. Cu speranță, românul își zice: îngăduie Dumnezeu, încât să fie și bine. Cu amărăciune, se gândește adeseori: de nu și-ar băga dracul coada, atunci cumva ar fi să fie și bine. Apoi, pentru român, viitorul este sinonim cu speranța, astfel că încrederea îi dă tăria să suporte greutățile vieții. Așadar, speră că dă Dumnezeu, cel puțin odată, încât să fie și bine.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 84–85.



Interesant este că pe același tip de raționament fals, și anume sofismul relevanței, se miza atunci, dar și astăzi, în retorica seducției și manipulării politicianiste. Explicit se face apel la imaginea țărilor din vestul Europei, prezentându-se realizările din varii domenii ale vieții sociale, economice, politice, culturale ca un referențial axiologic, un ideal. Implicit, sub formele sincronizării la Occident, respectiv astăzi ale integrării în UE, operează argumentele bastonului în ipostaza impunerii forțate de reforme.

*Argumentul bastonului*, aplicat cu subtilitate în politică, a generat ideea stranie a generației de sacrificiu. Enunțuri similare, din vremuri mai apropiate, pot fi:

(i) Ne sacrificăm, ca să le fie bine copiilor noștri.

Sau:

(ii) Ca să ne fie bine, trebuie să ne fie rău.

Dar, fără să-ți dai seama, sacrificiul vine camuflat în aparentul ajutor dat de țările apusene. Din exemplele și citările din autori străini date de Constantin Rădulescu-Motru, reiese că *politicianismul* face posibilă combinarea *argumentului autorității* cu *argumentul la milă*. Prin această combinație se induce ideea falsă că străinul nu numai că are expertiză în realizarea unei vieți prospere, dar mai ales este bun, bunătațe ce aduce bunăstare și poporului român.

„De unde această creștere de bogăție – se întreabă Rădulescu-Motru – pe care, deodată cu introducerea civilizațiunii apusene, o constatăm la o parte din publicul nostru și chiar la stat? Care este cauza căreia i se poate atribui *supravalorea* de care dispune astăzi o minoritate a poporului românesc?” Care ar fi răspunsul? „Să provină ea din spoliațiunea pe care minoritatea, purtătoarea așa-zisei civilizațiuni, o exercită asupra majorității poporului român?” Da! Da, dar numai parțial. În cea mai mare parte „ea a venit din economiile străinilor; din împrumuturi”. Comparația cu revărsarea Nilului potentează ironic pericolul acestui așa-zis ajutor. În realitate, capitalurile străine vin „ca niște uriașe ființe tentaculare care caută peste tot locul hrană și adăpost. Ele vin împinse de legea lor de creștere, iar nu de hatârul celor săraci.”<sup>9</sup>

În ce constă pericolul acestui fel de a face politică? Concluzia lui Motru pare să aibă o substanță profetică, adică: „Reformele săvârșite în România de către politicieni sunt, unele, spre folosul aparent al generațiunilor de astăzi; și toate, spre paguba reală a generațiunilor de mâine”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 94–97.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 99.

Dar *politicianismul* ca „practicare meștejugită” poate produce efecte grave în timp. Este vorba de procesul de disoluție a individualității poporului român, mai exact de înstrăinare, de pierdere a identității. Procesul presupune afectarea gravă a sufletului său, consideră Rădulescu-Motru, încât „va veni momentul când cetățeanul român se va întreba: de ce român, și nu francez, neamț sau englez? În numele cărui interes superior mi se cere mie, ca cetățean român, sacrificii și obligațiuni? La realizarea cărui ideal contribuiesc eu cu activitatea mea stoarsă și chinuită de minciunile convenționale ale unui politicianism parazitar?”<sup>11</sup>

Relativismul promovat prin recurs la o politică bazată pe sofisme induce ideea că orice opinie poate fi susținută, deci orice stare de fapt stă sub conceptul de incertitudine. Nu se poate ști dacă un fapt istoric *are loc* sau acel fapt istoric *nu are loc*, dar nici care sunt consecințele. Prin urmare, nici adevărul judecăților relative la aceste stări nu poate fi validat în raport cu viziunea unei asemenea realități fluide. Pare a fi o stare conform trilemei lui Gorgias, adică: „despre faptul că nimic nu există; a doua, teza conform căreia dacă totuși [ceva] există, nu poate fi reprezentat de om; a treia teză e cea conform căreia [acel ceva] ar fi reprezentat, nu poate fi comunicat și nici explicat altora.”<sup>12</sup>

Ce ne-ar spune trilema lui Gorgias extrapolată la starea istorică analizată de Motru?

1. Nu există o stare istorică care să determine identitatea poporului român.
2. Dacă totuși *ceva* ar exista în ipostaza de stare istorică definitorie unei identități a românului, *politicianismul* ocultează posibilitatea de a o cunoaște. Imposibilitatea de a cunoaște și reprezenta identitatea românului este generată de contradicțiile dintre teorie și practica politică. Prin urmare, nu putem ști care sunt consecințele implicate de contradicțiile ascunse într-o logică sofistică.
3. Să presupunem că totuși ne putem reprezenta identitatea românului. Atunci ar trebui să admitem că viața politică este determinată de o *rațiune politică*. Dar, conceptul de *rațiune politică* este problematic, având un conținut ce presupune atât proprietăți pozitive: *responsabilitatea acțiunilor, asumarea cu onoare a consecințelor practicii politice, cinste, altruism, înțelegerea semenului* etc., cât și proprietăți negative: *versatilitate, fluiditate afectivă, egoism, seducția contrariilor, dorința puterii, ispita tradării* etc. Nu pot fi comunicate și explicate credibil implicațiile *rațiunii politice*. Prin urmare, s-ar putea ca noi, românii, să nu știm răspunde la întrebarea: cine suntem?

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>12</sup> Gorgias, *Despre nonexistent*, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 461.

# PSIHOLOGIA ȘI STUDIUL ORIGINII OPERAȚIILOR LOGICE

TITUS LATES\*

C. Rădulescu-Motru a ținut lecțiile de logică la Facultatea de Filosofie și Litere din București în anul universitar 1914–1915. Nu a reușit să le publice la sfârșitul războiului, după cum avea intenția, deoarece s-a îndepărtat de preocupările *spre* logică, fiind atras de perspectiva aplicațiilor practice ale psihologiei. Lecțiile de logică le-a încredințat lui Marin Ștefănescu pentru început, iar după transferarea acestuia la Universitatea din Cluj, lui Nae Ionescu. În anul 1942 a redactat însă lucrarea *Teoria cunoștinței*, pe cât a fost posibil în spiritul scrierilor sale din jurul anilor 1914–1915 – *Puterea sufletească* și *Elemente de metafizică* (din care chiar sunt reproduse câteva teorii) –, pe care a publicat-o în anul următor, împreună cu reluarea *Lecțiilor de logică*<sup>1</sup>. Într-un fel, acesta e un noroc pentru noi, deoarece în prefața acestui volum are prilejul să expună întreaga istorie a acestor lecții și să-și precizeze, peste timp, concepția despre logică căreia i-a rămas credincios. De asemenea, în cuprinsul acestei prefețe precizează, printre altele, că scopul său nu a fost să dea studenților un manual după care să-și prepare examenul, ci un îndemn care să-i aducă să reflecteze *asupra* logicii<sup>2</sup>.

Cu doi ani înainte de a-și începe lecțiile de logică, Motru a publicat *Elemente de metafizică* în care principala lui preocupare a fost să examineze teoria apriorismului din filosofia kantiană. Rezultatul la care a ajuns după această examinare i-a deschis drum spre teorii cu totul opuse apriorismului. În locul unei conștiințe în genere, generatoare de forme și de idei apriori, care funcționează la Kant pe plan transcendent, el propune *teoria cunoștinței reale omenești*, care, integrată în evoluția totală a naturii, face din realizarea

---

<sup>1</sup> C. Rădulescu-Motru, *Lecții de logică: Logica genetică, Metodologia, Teoria cunoștinței*, București, Casa Școalelor, 1943.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 20.

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

personalității umane legea de desfășurare a energiei universale. Iar la sfârșitul *Elementelor* schițează chiar *teoria personalismului energetic* și *teoria vocației*, dezvoltate în volume separate în anii 1927–1930. Lecțiile de logică sunt în spiritul acestor volume care erau în pregătire în acei ani. În ele se continuă îndepărtarea de apriorismul kantian și în schimb urmărește acordul dintre postulatele logicii și metodele ce stau la dispoziția omului de știință, pentru verificarea adevărului. În anul 1914, pentru Motru, era neclintită convingerea (pe care și-o păstra și în 1942!) că logica își află fundarea sa în cunoștințele provocate și verificate de experiență, iar nu în principii formale apriori<sup>3</sup>. Prin urmare, a redus în lecțiile sale la câteva noțiuni întreaga așa-numita parte formală a logicii, înlocuind-o cu noțiuni de logică genetică și cu teorii științifice contemporane despre psihologia gândirii. Atitudinea sa antiformalistă în logică l-a determinat să nu accepte formalismul, fie că el provenea din *Metafizica* lui Aristotel, fie din matematica universală a lui Leibniz. A lăsat la o parte logica și toate adaosurile, deduse din analiza matematică, deși ele erau la modă în 1914–1915 și îi erau cunoscute din scrierile lui Ernst Schröder, Louis Couturat, Peano și alții. Dintre moderni, a fost cel mai mult influențat de Wilhelm Wundt de la care a preluat concepția că obiectul principal al logicii constă în metodologia științelor. (Această concepție, avea să afle Motru mai târziu, își are originea în filosofia pozitivistă a lui August Comte.)

Motru mărturisește, peste ani, că au mai fost două argumente care l-au făcut să adopte spiritul noii direcții în lecțiile sale de logică. Primul l-a scos din importanța covârșitoare pe care vedea că o câștigă tehnica instrumentală de laborator. Al doilea argument a ieșit din chiar împrejurarea particulară în care se dezvolta învățământul nostru la acea dată: în organizarea Facultății de Filosofie și Litere de la Universitatea din București în anii 1914–1915 și încă mulți ani după aceea Logica aparținea, împreună cu Psihologia experimentală și cu Teoria cunoștinței, unei singure catedre. Prin urmare, spune el, profesorul care îi lămură pe studenți într-o zi asupra gândirii logice, a doua zi trebuia să îi deprindă prin tehnica de laborator să interpreteze corect datele experienței sufletești. De aici rezulta imposibilitatea de a considera existența unei prăpastii între logicism și psihologism. Dar să nu uităm că Motru a trăit tocmai în perioada în care cele două domenii – logica și psihologia – s-au despărțit din punct de vedere disciplinar. Dacă vom lua chiar un manual de introducere în filosofie de la începutul secolului XX, vom găsi în prima lui parte noțiuni de psihologie. Mai târziu le vom găsi din ce în ce mai rar, până la dispariție.

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 6, 7.

Într-un studiu despre „definirea logicii în decursul timpurilor”, Athanase Joja îl enumeră pe Motru, alături de Fries, Beneke, Lipps, Mill, Spencer și Goblot, printre reprezentanții curentului psihologist din logică care consideră logica drept o extindere (sau chiar un capitol) al psihologiei<sup>4</sup>. S-ar putea să fie o mică exagerare în această apreciere. Ceea ce nu înseamnă că, pentru Motru, cele două domenii nu au mers mereu împreună, cel puțin până la un punct. El e de acord că cele două științe sunt diferite, deși au același obiect – *operațiunile mintale* – studiat din puncte de vedere diferite. Acceptă că cele două științe sunt și de tipuri diferite, după cum spunea și W. Wundt în *Logica* sa: Psihologia este o știință naturală, pe când Logica (întocmai ca și Etica și Estetica) este o știință normativă. În același timp, consideră cunoștințele din Psihologie foarte utile celui care studiază Logica. Mai mult, că există un capitol al logicii, *logica genetică*, cel care se ocupă de studiul originii și evoluției argumentării științifice, în care cunoștințele de psihologie sunt chiar indispensabile<sup>5</sup>. Comentând, într-o notă, acest pasaj din Rădulescu-Motru, un logician contemporan este de părere că Piaget, și odată cu el cititorul de astăzi în general, ar aproba aici doar ceea ce privește cercetarea originii facultății de a raționa, dar cu mențiunea că aceasta e o chestiune vădit psihologică, nicidecum una de logică<sup>6</sup>. Într-o primă recenzie a cărții, Florea Țuțugan spunea și el că e discutabil dacă paginile de logică genetică și psihologia gândirii fac sau nu parte din logică, cel puțin așa cum este înțeleasă de unii logicieni mai puriști, dar indiferent de care ar fi răspunsul la această întrebare, nu sunt prin aceasta mai puțin indispensabile chiar și pentru logicianul formalist, dacă vrea să aibă „o înțelegere mai reală, în definitiv istorică și umană, a logicei”<sup>7</sup>.

În viziunea lui Rădulescu-Motru, studiul mentalității omului primitiv, al reprezentării colective, al credinței în demoni și vrăjitoare, al mentalității copilului, al psihologiei martorului, ne pot oferi răspunsuri la întrebări ce țin de originea operațiilor logice. Mai întâi, constată că mentalitatea omului primitiv, spre deosebire de cea a omului cult de azi, este pasivă, adică nu

<sup>4</sup> Ath. Joja, *Studii de logică*, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1960, p. 231.

<sup>5</sup> C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 28.

<sup>6</sup> Dragan Stoianovici, „Între logică și psihologia inteligenței. Câteva reflecții”, în *60 de ani în universitate. O carte dedicată profesorului Mircea Flonta*, vol. 1, editori: Mircea Dumitru, Adrian-Paul Iliescu, Valentin Mureșan, Cosmin Văduva, București, Editura Universității din București, 2015, p. 311n.

<sup>7</sup> Fl. Țuțugan, „C. Rădulescu-Motru: Lecții de logică. Logica genetică, Metodologia. Teoria cunoștinței (Casa Școalelor, București, 1943, 268 p.)”, în *Revista de filosofie*, vol. XXIX, nr. 3–4, iulie–decembrie, 1943, pp. 321–329 [326].

analizează și nu schimbă raporturile dintre obiectele intuiției externe, după un interes logic oarecare, ci primește toate câte le oferă intuiția externă într-o „asociațiune pasivă”<sup>8</sup>. Reprezentarea din mintea lui este liberă de orișice diferențieri raționale, este produsul sintetic al intuiției pure<sup>9</sup>. Abia după un lung stadiu de memorie pasivă, și-a făcut apariția „funcțiunea atențiunii voluntare”, care a introdus între asocierile pasive ale intuiției și asocieri noi după raporturi voite. Odată cu atenția voluntară a venit și „abstracțiunea”. Apoi progresul abstracțiunii a fost susținut și sporit prin întrebuințarea din ce în ce mai perfectă a limbajului<sup>10</sup>.

Rădulescu-Motru consideră că tranziția de la instinct la funcțiile raționale – de la disprețul experienței și credința în demoni și vrăjitoare la spiritul științific – nu a fost făcută brusc, ci printr-o lentă evoluție în care a fost intercalat jocul imaginației<sup>11</sup>, un alt factor psihologic. Înclină spre susținerea ipotezei că trecerea de la mentalitatea primitivului la mentalitatea omului de știință s-a făcut prin stadii diferite de evoluție, care, fiecare în parte, se prezintă ca un tot unitar sufletește. În sprijinul acestei ipoteze, aduce în atenție rezultatele la care au ajuns studiile evoluției mentalității copilului care au dovedit că acesta trece prin diferite stadii până să ajungă la înțelegerea abstracțiunii științifice, fiecare dintre ele având unitatea sa caracteristică. Consecința acestei ipoteze este că ceea ce numim mentalitate științifică nu este rezultatul îngrămădirii de cunoștințe, ci este un tot unitar, o atitudine nouă a minții omenești care a înlocuit pe cele destul de numeroase, pe care le-a avut aceeași minte în decursul evoluției sale<sup>12</sup>.

Faptul că fiecare act de conștiință, care intră în gândirea unui om, nu rămâne izolat, ci tinde să se integreze gândirii totale, făcând din aceasta o unitate, stă și la baza diagnosticării afirmațiilor martorilor din probele judiciare. Rădulescu-Motru o și aduce ca exemplu în acest sens. O mărturie orală pentru a servi ca probă serioasă, spune el, trebuie să concorde nu numai cu faptul extern, care este să fie probat, dar trebuie să concorde și cu psihologia martorului însuși; abia după ce ajungem să construim psihologicește unitatea mentalității sale ajungem să stabilim ceea ce este fals și ceea ce este adevărat în spusele sale<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 36.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 38.

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

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 46–51. C. Rădulescu-Motru a expus aceste idei, mai pe larg, în „Psihologia martorului” din *Studii filosofice*, vol. I, 1907, pp. 237–247.

Din toate acestea rezultă că „o gândire nu așteaptă sistematizarea științifică pentru ca ea să se organizeze, ci în fiecare gândire organizarea se produce de la sine, fiindcă așa cer condițiunile vieții însăși”. „Sensițiile, reprezentările, sentimentele, ideile, cuvintele, actele de voință, etc., etc., nu stau de sine izolate, ca mobilele într'un salon, ci toate aceste elemente sufletești, de cari ne vorbește Psihologia, sunt date într'un tot organic și din acest tot noi prin abstracțiune le izolăm”, spune Motru. Prin urmare: „Problema cea mare pe care trebuie să o dezlegăm, nu este așa dar, cum din diferite elemente sufletești ajungem la diferite sinteze, sau împreunări sufletești, – sinteze, unele logice și altele fără valoare logică, – ci cum din sintezele naturale pe cari le găsim în viața gândirii omenești, putem elimina pe cele fără valoare logică pentru a face loc celor logice. Cu alte cuvinte, pentru a face afirmări cu caracter de certitudine, gândirea omenească nu așteaptă să se arate Logica, ci ea face aceste afirmări din tendința sa firească de a se conserva pe sine și de a conserva organismul întreg căruia îi aparține. Logica găsește dat de mai înainte caracterul afirmărilor, adică caracterul evidenței, și nu trebuie să și-l inventeze; ea trebuie numai să deplaseze acest caracter de evidență, retrăgându-l încetul cu încetul de la afirmările fără valoare logică spre afirmările cu valoare logică”.

Ca o (primă) concluzie apare ideea că: „Logica îndreaptă spre înlănțuiri noi, și prin aceasta spre rezultate noi, funcțiunile sufletești existente, dar fără să creeze funcțiuni noi. Toate aceste funcțiuni de care are nevoie, ea le găsește în Psihologie; originalitatea Logicii este că ea face din funcțiunile sufletești o întrebuintare specială, care depășește cadrul psihologiei și anume întrebuintarea de găsi adevărul”<sup>14</sup>. Iar unitatea de conștiință pe care o găsim la baza tuturor acestor funcțiuni sau asocieri nu este unitatea care corespunde intereselor Logicii, ci este numai unitatea psihologică a conștiinței, adică este unitatea ce corespunde intereselor individualității psiho-fiziologice a celui care gândește. Unitatea care corespunde intereselor Logicii este o unitate ideală, spune Motru, un postulat al cercetării științifice, care, cu o expresie a lui Kant, ar putea fi denumită „conștiință în genere” (*Bewusstsein überhaupt*). Bineînțeles că această unitate nu se leagă, la Motru, de un Logos transcendent, ci ea este numai o construcție normativă a inteligenței omenești. Construcție care nu este însă o simplă construcție convențională fiindcă îi corespunde dezvoltarea seculară a științei („care este și un fel de organism”, după cum spune el)<sup>15</sup>. Într-o scrisoare din anii '50 către Eugeniu Speranția, Motru scria

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 52–53.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 54, 55.

că este încă preocupat de problema raportului dintre *Bewusstsein überhaupt* și *psychologische Bewusstsein*, prima care duce la adevăruri universale și necesare și a doua care duce la adevăruri relative cu existența umană, istorică (problemă tratată și în teza lui de doctorat de la Leipzig)<sup>16</sup>.

Motru se referă la evoluția științei făcând apel tot la Psihologie. Studiul gândirii, al voinței și al limbajului îl duce la concluzia că izvorul care alimentează progresul științific este gândirea psihologică. „Activitatea gândirii implică în sine o direcțiune”, spune el. „A gândi este totuna cu a avea gândul îndreptat spre ceva. De aceea, toți psihologii pun activitatea gândirii în legătură cu activitatea voluntară, pentru a o deosebi de asociațiunea pasivă a stărilor de conștiință”. Îl amintește aici pe W. Wundt care insistă, în mod special, asupra caracterului voluntar pe care îl are actul gândirii și îl consideră ca fiind datorat funcțiunii de a percepție, o funcție identică, în fond, cu însăși voința. Se ajunge astfel la a putea spune, pe scurt, că gândirea este „o operațiune mintală dirijată de o atențiune voluntară”<sup>17</sup>.

Urmărind dezvoltarea acestei gândiri, Rădulescu-Motru spune că: „Omul, ca ființă gânditoare, a debutat după toate probabilitățile cu o gândire analoagă celeia a animalului: înainte de a avea o gândire analitică, cum o cunoaștem astăzi, adică o gândire în care conștiința desparte elemente și relații diferite, el a avut o gândire compactă, sau colectivă, care se confunda cu atitudinea întregului său organism; a început cu adaptări conștiente ale întregului organism, înainte de a avea cursul diferențiat al raționamentului.” Consideră că în stadiul acesta primitiv, gândirea este cu desăvârșire lipsită de un caracter logic și ar fi rămas poate pentru totdeauna în acest stadiu, dacă nu i-ar fi venit în ajutor limbajul. Prin limbaj s-a dat gândirii omenesți posibilitatea să se diferențieze de atitudinea subiectivă a persoanei gânditoare și să adopte o atitudine obiectivă... Cu întrebuițarea limbajului, cursul gândirii își dobândește o albie constantă, pe care individul poate reveni când vrea și cu ajutorul căreia apoi se poate întâlni și cu alții, pe același drum. Astfel limbajul poate fi considerat primul și cel mai important pod, care se aruncă spre gândirea logică<sup>18</sup>.

„Dar întrebuițarea limbajului nu este suficientă pentru a transforma gândirea psihologică în gândire logică”, spune el. Cu tot veșmântul vorbirii, gândirea poate să rămână lipsită de adevăr științific. Limbajul este un pod spre logică, dar nu este însăși logica. Nici propozițiile nu au proprietatea să

<sup>16</sup> Apud *Revista de filosofie*, tomul XXIX, nr. 2, 1982, p. 200.

<sup>17</sup> C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 58.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 59, 60. Cf. Théodore Ruysen, *Essai sur l'évolution psychologique du jugement*, Paris, Felix Alcan, 1904.



schimbe gândirea din subiectivă în științifică; ele au doar proprietatea să ușureze operația acestei schimbări; prin structura lor, prin rolul pe care îl are cuvântul în structura lor, sunt o perpetuă solicitare la funcția de analiză a abstracțiunii. Relațiile sintactice și gramaticale sunt primele categorii după care se îndreaptă gândirea noului venit pe lume și un limbaj bogat în astfel de relații este cea mai bună școală pentru dezvoltarea gândirii. Cu toate acestea gramatica nu este încă ceea ce vrea să fie logica... Gândirea logică țintește la scoaterea afirmațiilor de sub psihologia gânditorului pentru a le adecva în mod cât mai exact la natura obiectelor și a faptelor<sup>19</sup>. În concepția adoptată de Motru, „gândirea logică nu vine de sus, ca o revelație, ci se selectează de jos din plămădirile gândirii psihologice, pe care natura le dăruiește cu generozitate”<sup>20</sup>.

Deși concepe gândirea logică strâns legată de gândirea psihologică, el consideră îndreptățită tendința gândirii logice de a se elibera de sub influența psihologiei (ce e drept, „cu mare anevoință”), spunând că obiectivul gândirii psihologice poate chiar deveni obiectivul gândirii logice, adică adevăr științific, dacă se conformă normelor urmate de dezvoltarea științei<sup>21</sup>. În conformitate cu spiritul timpului, Motru recunoaște ca pe un fapt cunoscut că cercetările științifice se dirijează după psihologia popoarelor și că fiecare popor își are orizontul său științific așezat pe psihologia sa națională.

În ultima sa lecție de logică genetică, după ce a susținut că exactitatea și mai ales obiectivitatea, cerute de logică, nu se pot obține prin simpla întrebuintare a cuvintelor și a arătat că nici propoziția nu se află într-o situație mai privilegiată – deoarece, după cum spunea și F.C.S. Schiller, „ea depinde de conexiunea în care se află cu alte propoziții, de atitudinea persoanei care vorbește și a persoanei către care ea se îndreaptă, de o mulțime de factori sufletești variabili”<sup>22</sup> – Rădulescu-Motru prezintă *judicata* ca fiind primul act de gândire logică. „Judicata logică, spune el, este o propozițiune gramaticală, dar este și ceva mai mult, fiindcă și gândirea pe care ea o exprimă este ceva mai mult decât gândirea psihologică. Gândirea pe care o exprimă judicata logică este determinată de intențiunea de a se potrivi unei realități obiective una și aceeași pentru

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 60, 61.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 62,63.

<sup>22</sup> F.C.S. Schiller, *Formal logic. A scientific and social problem*, London, MacMillan, 1912; apud. C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 64.

orișice conștiință omenească; din această cauză, gândirea pe care o exprimă judecata logică urmează unor norme de fixare și de raportare care sunt cu totul altele decât legile naturale ale memorizării și ale asocierii stărilor sufletești de care se ocupă Psihologia”<sup>23</sup>.

În partea de Metodologie a *Logicii* sale, Rădulescu-Motru va preciza că: „determinările pe care le exprimă judecata elementară logică nu sunt provenite din operații logice anterioare, ci sunt rezultatul activității naturale a gândirii, o activitate bogată și veșnic în căutare de determinări originale și care izvorăște dintr’un fond cu mult mai adânc de cât este fondul însuși al operațiilor logice; *operațiile logice încep cu actul de recunoaștere a acordului dintre determinările spontane ale gândirii și determinările pe care le impune sistemul științelor constituite*” (s.m.)<sup>24</sup>.

Desigur, în această ecuație, studiul „determinărilor spontane ale gândirii” aparține Psihologiei. Astfel de determinări ar putea fi analiza și sinteza, după cum am văzut, care atunci când le întâlnim ca operații ce înlesnesc judecata, sunt de natură psihologică, așa cum sunt și asociația și aperseptia stărilor de conștiință în genere. (Depășind puțin spațiul dedicat studiului originii operațiilor logice, vom putea afla că analiza și sinteza vor începe să aparțină logicii numai ca operațiuni de raționament și atunci vor cuprinde în ele judecăți și vor avea rolul de operațiuni metodologice<sup>25</sup>.) În ce privește „sistemul științelor constituite”, ne putem gândi că Motru și-l putea închipui până la un punct (până la atingerea universalității) bazat tot pe Psihologie, și anume pe Psihologia popoarelor, mai sus invocată.

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 78. C. Rădulescu-Motru face această precizare după ce a găsit lămurirea chestiunii privitoare la operațiunea de abstracție prin care se ajunge la determinarea subiectului și predicatului, precum și a relației dintre acești termeni, în *Logica* lui Chr. Sigwart (*Logik*, Tübingen, 1873–1878).

# DESPRE MORALITATEA POPORULUI ROMÂN ÎN VIZIUNEA LUI CONSTANTIN RĂDULESCU- MOTRU

CLAUDIU BACIU\*

Constantin Rădulescu-Motru consideră că poporul român nu are instituții proprii, instituții care să derive dintr-un ideal<sup>1</sup>. Aceste instituții, la popoarele civilizate, organizează viața lăuntrică a indivizilor care le compun. „Populațiile cu trecut istoric, spune filosoful român, în sufletul cărora caracterele instituționale au ajuns la o consistență puternică, își au actualitatea sufletească în primul rând influențată de caractere instituționale și numai în al doilea rând de ceilalți factori. (...) În sfârșit, în caracterele instituționale sunt cuprinse manifestările tipice de natură spirituală. Ele sunt diferite de acelea provocate de fondul biologic ereditar și de mediul geografic: sunt manifestări aparținând experienței istorice a populației, care prin tradiție se repetă în mod constant în decursul unei lungi durate de timp. În numărul acestora sunt: vorbirea, obiceiurile morale și juridice, concepțiile preferate în prețuirea lumii și a vieții; trăsăturile naționale.”<sup>2</sup>

Poporul român, care, deși nu este un popor tânăr, are totuși o cultură nouă, și aceea influențată masiv de culturile popoarelor occidentale. Poporul român nu a reușit să transpună în realitate idealul propriu, așa cum au reușit popoarele occidentale, care, ca urmare a efortului ridicării unei civilizații, au fost silite de împrejurări (mai ales de experiența traiului în orașe aglomerate) să elaboreze reguli viabile pentru ca indivizii să poată conviețui laolaltă. „În Apusul european, individualismul, spune Motru, se manifestă pe planul vieții sociale și economice, este creator de instituții, pe când individualismul românesc este o simplă reacție subiectivă, un egocentrism, sub influența factorului biologic ereditar.”<sup>3</sup> De asemenea, remarcă autorul *Personalismului*

---

<sup>1</sup> Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român*, București, Paideia, 1999, p. 14.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 17.

*energetic*, „perseverența la lucru se susține la toate popoarele printr-un singur mijloc. Prin selecția candidaților la profesiune. Selecția s-a operat în trecut prin tradiția de familie. Astăzi ea se operează prin voință, în mod rațional. Unde profesiunile se ocupă fără selecție, avem neperseverența la lucru.”<sup>4</sup>

Poporul român a trăit mai ales la sat. El nu a reușit să creeze o civilizație *urbană* românească. (Există, ce-i drept, așa cum spunea Blaga, doar începuturi care ne lasă să întrevădem ce ar fi putut fi o asemenea civilizație, prin creațiile majore din epoca lui Ștefan cel Mare sau Constantin Brâncoveanu.) De aceea, poporul român nu are trăsătura auto-organizării, a impunerii unei legi proprii activității depuse: „Acest individualism românesc însă nu implică spiritul de inițiativă în viața economică și prea puțin spiritul de independență în viața politică și socială, cele două însușiri prin care se caracterizează individualismul popoarelor culte apusene și care constituie sufletul burghez. Marea majoritate a populației satelor românești n-are într-însa nici o asemănare cu sufletul burghez. Din mijlocul ei nu ies indivizi întreprinzători, care să-și riște odihna și avutul pentru a se îmbogăți prin mijloace neîncercate. Populația satelor românești, dimpotrivă, stă sub tradiția muncii colective. Fiecare sătean face ceea ce crede că va face toată lumea. N-are curajul să înceapă o muncă, decât la termenele fixate prin obicei. A ieși din rândul lumii este, pentru săteanul român, nu un simplu risc, ci o nebulie.”<sup>5</sup> Românul despre care vorbește Motru, ca o consecință, am putea spune că nu este educat să își dea o lege, ci mai degrabă să trăiască în legea pământului, a legii strămoșești. Acest tip de viață putea fi urmat într-o civilizație arhaică, relativ izolată față de legăturile cu alte comunități și cu alte tipuri umane. Într-o civilizație în care comunitățile nu mai sunt izolate, ci sunt constrânse să interacționeze continuu, legea strămoșească devine imposibil de păstrat și de aplicat. Așa se face că occidentalizarea României a determinat inevitabil o suprimare a acestei legi strămoșești, fără însă a reuși (nici măcar până astăzi, se pare) să impună criteriile morale occidentale.

Vorbind despre morală, putem aminti că în epoca modernă, Imm. Kant este cel care dă expresia consacrată a acestei morale, iar reflecția filosofică a afirmat dintotdeauna ca o acțiune morală în lipsa unei conștiințe morale este imposibilă, sau cel puțin inautentică sub aspect moral. Morala este ansamblul normelor care coordonează comportamentul oamenilor într-o comunitate. Aceste norme sunt reguli respectate, valori ale acelei comunități. Într-o societate evoluată, care are o istorie în spatele ei de

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 16.

civilizație, de eforturi pentru a construi o civilizație, comportamentul oamenilor intră inevitabil în conflict; aceasta impune ca acolo oamenii să reflecteze cu privire la modul în care este bine să își conducă comportamentul. De aceea, morala presupune mereu o conștiință de sine sau este legată de o conștiință de sine morală, omul moral știe de ce este moral și care este importanța moralității. Astfel, de pildă, Motru spune că în civilizația burgheză, orientată mai ales spre comerț, respectarea cuvântului dat este fundamentală, burghezul știind foarte bine (fiind deci conștient de faptul) că o nerespectare a acestuia l-ar conduce la oprobiul atât al partenerilor săi de afaceri și implicit la pierderea statutului său social și economic, cât și, astfel, la oprobiul public. Nerespectarea cuvântului dat are pentru el consecințe dezastruoase pentru că el este silit să interacționeze continuu cu semenii lui. În cazul românului însă, cel puțin al românului despre care vorbește Motru, acela al secolelor anterioare modernizării României, nu se poate vorbi despre o asemenea interacțiune, omul de la țară putând trăi autarhic din gospodăria lui, astfel încât, am putea spune, stringența respectării cuvântului dat și, deci, conștiința importanței acestei respectări pot lipsi.

În schimb, românul trăiește în bună-cuviință, cu alte cuvinte el trăiește „așa cum se cuvine”. Chiar dacă „buna-cuviință” este o calitate morală, s-ar putea obiecta că ea nu întotdeauna are tocmai un caracter nobil (în sens moral). Și asta, pentru că „buna-cuviință” însemnând a acționa așa cum se cuvine, iar cuviința neavând la bază o reflecție morală, buna-cuviință tinde să devină imitație. Acesta este și diagnosticul pus de Motru sufletului românesc: românul „are un suflet gregar”<sup>6</sup>. Aceasta înseamnă că el este în unitate cu membrii comunității din care face parte prin imitație, iar nu prin solidaritate. Gregarismul caracterizează popoarele tinere, spune Motru<sup>7</sup>. „Imităm ca oile faptele din jurul nostru și nu arătăm o energie decât când suntem în grup. La război ne luptăm voinicește, fiindcă acolo suntem umăr la umăr, dar la munca profesională suntem neglijenți, fiindcă aici fiecare este lăsat pe seama datoriei sale proprii.”<sup>8</sup> Chiar dacă acest gregarism în plan moral reprezintă o deficiență, în plan istoric el a reprezentat un avantaj: „Gregarismul a oprit diferențierea personalităților și cu aceasta a culturii, dar în schimb el ne-a păstrat întregimea neamului și a slabei culturii românești câtă era”<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 45.

Începutul secolului XX pune România, socotește Motru, în fața imperativului intrării într-o lume nouă, în care gregarismul reprezintă unul dintre cele mai mari pericole pentru poporul român, dat fiind faptul că în epoca actuală „lupta economică” este un factor esențial în „determinarea existenței și progresului statelor moderne”<sup>10</sup>. Dacă cuceritorul din trecut își putea permite fluctuații sufletești, alternând încordarea intermitentă, cu „izbucniri violente și cu răstimpuri de pauză, de adevărat vagabondaj sufletec”<sup>11</sup>, „cuceritorul din lupta economică de astăzi nu cunoaște, nu trebuie să cunoască decât încordarea continuă și uniformă”<sup>12</sup>. Omul modern devine astfel un om al voinței, el nemaiputându-se sprijini pe imitație, ca resursă psihologică. Atât omul de știință, cât și industriașul au o aceeași îndârjire în continuarea muncii începute, ambii aflându-se în aceeași goană „după mai bine, după perfect. (...) Pentru omul de știință și industriaș nu există un capăt al activității”<sup>13</sup>. Spre deosebire de industriaș, românul, cel puțin acela din perioada începutului industrializării românești, nu a avut educația unei asemenea activități continue. O asemenea activitate presupune mai ales un îndelungat exercițiu de voință, prin care omul poate să-i reziste. Iar voință înseamnă individualizare.

Există un curs firesc al dezvoltării unui popor, anume al dezvoltării indivizilor, al creării unei diversități individuale. Aceasta este de altfel și ideea personalismului energetic a lui Motru. Pe măsură ce un popor se dezvoltă, el permite, ba chiar promovează o individualizare din ce în ce mai mare a indivizilor care-l compun. Această idee a individualizării ca etapă necesară a procesului istoric apare deja la Hegel sau Schopenhauer, fiind ulterior reluată în alt sens de Carl G. Jung. Individualizarea înseamnă tocmai procesul prin care un individ se emancipează în raport cu credințele și concepțiile comunității din care face parte, raportându-se la acestea nu ca un simplu agent reactiv și pasiv, ci fie modificându-le în acord cu propriile tendințe psihologice, fie acceptându-le, însă tot în acord cu aceste tendințe. Viața unui popor ar însemna astfel, și la Motru, procesul constant de diversificare interioară a unui popor.

Însă în această diversificare interioară, care de regulă este un proces centrifug, pentru că indivizii încearcă să se impună pe sine în raport cu mediul dominant, statul are rolul de a crea mișcarea contrară, mișcarea

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 57.

centripetă, și anume inculcând în conștiința indivizilor conștiința apartenenței lor la comunitate și promovând astfel ideea necesității unei dezvoltări individuale care să fie în acord cu valorile fundamentale ale comunității, fie acestea religioase, politice, economice sau morale. „Pionierii capitalismului, spune Motru, inventatori de idei științifice sau de plăsmuiri artistice; propagatorii libertăților politice și religioase, toți inițiatorii de reforme, în urma activității cărora s-a transformat fața Europei apusene, nu au fost împinși înainte de un simplu capriciu, – capriciul nici n-ar fi putut să stabilească o armonie între forțările lor separate, – ci au fost împinși înainte de aspirațiile vocaționale, care canalizau energiile diverselor instituții sănătoase. Atmosfera în care trăiau acești inițiatori era pătrunsă de respectul ce se cuvine lucrului public. În această atmosferă, imoralitatea intereselor personale nu putea să prospere. Românii dacă n-au reușit, cauza este că ei au împrumutat numai fațada individualismului apusean, fără să-i împrumute și fondul instituțional. Ei au luat anarhia intereselor personale drept individualism. Pe când, în Europa apuseană, inițiativa individului era sub controlul unei conștiințe morale; în România, după 1848, inițiativa individului era lăsat la voia temperamentului.”<sup>14</sup>

Poporul român, datorită condițiilor istorice în care s-a aflat, nu a putut urma această direcție. El a fost silit deci de împrejurări să se adâncească într-o conștiință comunitară, cu totul refractară dezvoltării individului. Dezvoltarea unui popor înseamnă dezvoltarea acestuia în numeroase domenii, economice, politice, sociale, religioase, înseamnă o continuitate a încercărilor de adaptare din ce în ce mai bine la realitățile prezentului. Putem spune că românii nu au avut această posibilitate în istoria lor, ei nu au avut posibilitatea de a-și dezvolta instituțiile politice sau economice etc., datorită faptului că o asemenea dezvoltare ar fi intrat în conflict cu interesele marilor puteri dominante din jur. Neputând să se opună acestor puteri și să se impună înaintea lor, românii au fost constrânși să „vegeteze” în istorie, așa cum se spune, de fapt au fost constrânși să își păstreze un tip de conștiință care stă oarecum la începutul dezvoltării unei civilizații sau a unei culturi. Aceasta este ceea ce a determinat conservarea gregarismului ca tendință fundamentală a spiritului românesc, socotește Motru, adică tendința individului de a se topi în spiritul comunității, de a renunța la inițiativă și la tendințele individualității sale pentru a prelua, *fără spirit critic* (pentru că un asemenea spirit critic presupune dezvoltarea personalității), concepțiile, valorile și credințele comunității din care face parte.

<sup>14</sup> C. Rădulescu-Motru, *Opere*, 2, București, Editura Academiei Române, 2006, p. 96–97.

Așa se face că poporul român despre care vorbește Motru atunci când încearcă să creioneze o psihologie a acestuia care să explice inadaptația românească la spiritul capitalist modern, respectiv comunitatea românească de până la începutul secolului XX, este un popor lipsit de moralitate în sensul apusean al termenului, sens care implică o conștiință de sine, adică să își act de tendințele proprii personalității, să încerci să dai curs acestor tendințe (încercare care este cu atât mai reușită cu cât mai dezvoltată și mai plină de oportunități este societatea în care trăiești), să intri în conflict cu comunitatea și să îți aperi convingerile influențând comunitatea. Acest proces este un raport dialectic continuu care are loc între individ și comunitate (foarte bine pus în lumină deja de Hegel, pentru a nu mai vorbi de continuatorii acestuia), raport care stă la baza conștiinței morale moderne occidentale, conștiință care a fost imposibilă în mediul istoric în care a fost silit să trăiască poporul român.

Lipsa de moralitate, în sens occidental, nu face desigur din poporul român un popor *imoral*. Face din el însă un popor cu tare morale, dacă îl raportăm la moralitatea occidentală, tare pe care le reliefează și explică Motru, pornind de la fundalul pe care l-am creionat anterior. Tipul românesc de moralitate este unul care este opus individualismului. Românul, așa cum arată Motru, este mișcat de spiritul comunității, de ceea ce zice, crede, face sau spune *lumea*. El nu are conștiința propriei individualități în raport cu „lumea”, nu pentru că nu poate să o aibă, ci pentru că *refuză să o aibă*. El a fost educat întru bună-cuviință, adică să intre în rândul lumii, să devină parte a acesteia, iar nu să i se opună. Buna-cuviința românească reprezintă în acest sens un factor fundamental de menținere a comunității, un agent care se opune dezagregării și dizolvării comunității, așa cum este individualismul, care, deși duce în general la dezvoltarea societății, de regulă conduce la dizolvarea comunității tradiționale și a valorilor tradiționale.

Europenizarea forțată la care a fost supus poporul român, europenizare care nu este rezultatul dezvoltării sale firești, a dezvoltării tendințelor sale interne, a creat un conflict între gregarismul despre care vorbește Motru și individualismul occidental. Dat fiind faptul că poporul român a promovat mereu spiritul comunitar în detrimentul dezvoltării individuale, individul, atunci când a fost scos de sub puterea de influență a comunității și când a plecat de la sat la oraș, s-a trezit fără valori recunoscute, legitimate și promovate de comunitatea urbană și mai ales fără o conștiință a valorilor corespunzătoare unei asemenea comunități, adică fără să știe, să cunoască natura acestor valori care au existență numai pentru că individul vrea să adere la ele, le asumă printr-o decizie interioară. Atunci când „lumea” sa



s-a dizolvat, românul, care a fost mereu obsedat de ceea ce spune, crede sau face lumea, nu a mai știut cum să reacționeze și mai ales să *acționeze*. În acel moment, dacă anterior a avut valorile comunității sătești, arhaice, acum, în civilizația burgheză și urbană, el devine un înstrăinat, nemaifiind coordonat de valori pe care să le socotească „obiective” (care să se legitimeze printr-o comunitate „obiectivă”, la care el se consideră că aparține) și nemaiaivând alte valori (respectiv resorturi lăuntrice evidente pentru el) decât instinctele, temperamentul, adică tendințele și trăirile primare, care sunt baza energetică a unei personalități – valorile fiind trăiri superioare, care se legitimează doar prin ideea unei comunități asumate. De aceea, astăzi (prima jumătate a secolului XX), în viața socială, explică Motru, românul alunecă foarte ușor spre fapte reprobabile din punctul de vedere al moralității occidentale: politicianismul, afacerile veroase cu statul, furtul din averea publică etc. El pare să nu fi reușit să dezvolte o conștiință națională, respectiv conștiința apartenenței la comunitatea largă a unei națiuni (națiunea este o *idee*, care transcende prezența nemijlocită a semenilor comunității pe care-i poți percepe într-o comunitate sătească, și impune astfel un alt tip de raportare mentală la omul pe care-l consideri „semen”, una mult mai „abstractă”, care necesită o îndelungată educație și formare culturală) după ce a ieșit de sub sfera de influență a comunității restrânse a satului.

Firește, acest lucru nu este valabil pentru marile personalități românești ale modernității noastre, ci pentru majoritate. Ne putem întreba însă în încheiere dacă, pentru această majoritate, lucrurile stau mai bine astăzi, la un secol de la publicarea scrierilor lui Motru.



# ESTE POSIBILĂ O PSIHLOGIE A POPORULUI ROMÂN?

MARIUS DOBRE\*

În 1937, pe când publica studiul *Psihologia poporului român*, Constantin Rădulescu-Motru gândea că orice demers de întemeiere a unei psihologii a poporului român este încă timpuriu, poporul român fiind încă tânăr din punct de vedere cultural: „La popoarele cu o cultură mai nouă și nu atât de originală, dificultățile rămân mari. Aproape de nebiruit. Acesta este cazul psihologiei sociale a poporului român. Oricâte date statistice și observații scoase din experiență am avea strânse asupra vieții sufletești a poporului român, întrucât lipsește conștiința clară a finalității spirituale a acestei vieți, interpretarea datelor se va face în mod nesigur. Datele pot cel mult să justifice o finalitate spirituală prin instituții precise și desăvârșite, dar când această finalitate nu este dezvăluită sau este dezvăluită în mod nebulos sau fragmentar, atunci ele pot servi cel mult ca indicii supuse discuției. Conștiința poporului român are până acum despre finalitatea spiritualității sale numai indicii și încă indicii vagi”<sup>1</sup>. Deci, după Motru, dezvoltarea unei psihologii sociale este posibilă doar la popoarele cu o cultură națională încheată (precum popoarele francez, englez sau german), cu o spiritualitate conturată, care pot să fie judecate în afara factorului biologic sau geografic; dimpotrivă, popoarele sau populațiile care trăiesc într-o „veșnică copilărie” (precum populațiile sălbatiche) sau popoarele fără o cultură națională proprie (precum popoarele mici ale Europei, fiind și cazul românilor) nu pot fi supuse studiului psihologiei sociale decât cu riscul de a avea rezultate nesatisfăcătoare<sup>2</sup>. Toate acestea, deoarece o psihologie socială trebuie să țină cont de trei factori (fondul biologic ereditar al populației, mediul geografic și caracterele instituționalizate dobândite de populație de-a

---

<sup>1</sup> Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român*, Editura Paideia, București, 1999, p. 15.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 12–13.

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

lungul evoluției istorice sau „armătura spirituală”), or sunt populații (cum este și cazul poporului român) când cercetătorul are la dispoziție doar „reacțiile sufletești condiționate de factorul ereditar și de mediul geografic”<sup>3</sup>. În plus, nu se pot împrumuta datele statistice sau experimentale obținute în cazurile unor popoare ce și-au clădit o spiritualitate proprie, întrucât spiritualitatea fiecărui popor e „de sine stătătoare”, iar psihologia socială „se subordonează de la început finalității spirituale în care se desfășoară istoria poporului la care se aplică”<sup>4</sup>.

Constantin Rădulescu-Motru este mult prea prudent aici, credem. Realizează dificultatea unui demers de o asemenea amploare, încât îi contestă puțința de materializare; s-ar putea elabora o psihologie de tip etnic, dar numai în cazul unor popoare ce îți pot oferi date prezente în cultura lor, spune el. Însă orice popor are un anume fel de a fi, un profil psihologic, fie el popor mare sau mic, și putem aduna date despre el din diferite surse, nu doar din faptele sale culturale, așa cum se procedează în etnopsihologie, în general. Chiar dacă psihologia este mai sigură (și nici atunci foarte sigură, după cum se știe) atunci când conturează portrete la nivel individual (căci la nivel de grup apar dificultăți de tipul definirii psihologiei grupului – avem de a face cu o sumă de profiluri psihologice?, ce e comun indivizilor unui grup? etc.), intuim totuși că grupul are anumite caracteristici comune date cel puțin prin asemănări între indivizi obținute prin imitație, tradiție culturală sau socială, în anumite epoci istorice măcar. Putem judeca, în lipsa datelor culturale majore, faptele sale istorice, stările legate de condițiile geofizico-climatice, anumite comportamente repetitive, anumite comportamente organizaționale, anumite credințe, tradițiile sau mai ales limba (care este un inestimabil rezervor pentru științele umaniste); în plus, putem judeca/măsura producțiile culturale deja existente ale unui popor, chiar dacă ele nu formează un fel de ansamblu caracteristic pentru acel popor (cum ar fi, zicem noi, empirism-utilitarismul pentru poporul englez sau pentru emanația sa de peste ocean, poporul american). Întreg demersul va fi unul logic-inductiv, cu rezultate deci doar probabile, nu sigure; dar o asemenea abordare are avantajul, spre deosebire de abordarea statistică, de pildă (tot inductivă, dar care depinde de anumite contexte istorice sau spațiale – se face aici și acum, neținând seama de faptele trecutului), că poate judeca perioade foarte lungi de timp și are ca material de studiu nenumărate fapte istorice, culturale, sociale etc.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 11–13.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 14.

Constantin Rădulescu-Motru a intuit totuși ceva bine, chiar dacă și-a limitat intuiția la popoarele fără o spiritualitate închegată: a construi o psihologie etnică în mod coerent, unitar și definitiv este un demers extrem de dificil, dacă nu imposibil. Așa încât, credem noi, orice contribuție în acest domeniu trebuie privită tot timpul ca pe o „încercare”, ca pe o viziune a unui autor, chiar ca pe o... filosofie; așa încât fiecare contribuție pe acest teren trebuie tratată ca pe o parte a unui demers de construcție a unui edificiu care nu se poate termina probabil niciodată; așa încât vom vorbi despre *psihologii*, și nu despre *o psihologie* a unui popor. Motru însuși a avut o astfel de contribuție în *Psihologia poporului român*, în *Românismul*, dar nu numai.

Prin urmare, credem că este posibilă elaborarea unei psihologii a poporului român, cu rezervele expuse mai sus: nicio teorie psihologică despre români nu va fi completă, definitivă, vom avea tot timpul de a face cu propuneri teoretico-psihologice asupra înțelegerii sufletului românesc. Dovada că sunt posibile interpretări psihologice asupra profilului poporului român au făcut-o de-a lungul timpului mai mulți autori. Vom aminti în continuare, pe scurt, câțiva.

\*

Dumitru Drăghicescu crede, la rândul său, că o etnopsihologie trebuie să țină seama de trei elemente, de „trei cauze bine definite”: pentru a caracteriza sufletul unui popor, e necesar să se țină cont „mai întâi, de elementele etnice primordiale, aluatul de rase din care el s-a constituit; în al doilea rând, împrejurările sociale și istorice, în care aceste elemente etnice au trebuit să se contopească și în care poporul, ce a rezultat din contopirea lor, a trebuit să crească și să se dezvolte; în al treilea rând, în sfârșit, condițiile și împrejurările istorice și sociale actuale, care împrumută sufletului etnic culoarea actualității”<sup>5</sup>.

Drăghicescu realizează, ca și Motru, că este extrem de dificil să descrie sufletul românesc în întregime sau în amănunt; de aceea, el avertizează din capul locului că va desprinde în lucrarea sa câteva linii generale, esențiale și caracteristice ale „mentalității și caracterului nostru etnic”<sup>6</sup>. Cea mai generală ar fi: „o rasă occidentală cu obiceiuri orientale”<sup>7</sup>. Tot ca și Motru,

<sup>5</sup> Dumitru Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, Editura Albatros, București, 1995, p. 12.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 416.

el scrie la început de secol XX că românii nu au încă o personalitate etnică bine definită, deosebită<sup>8</sup>.

Să reținem câteva concluzii de la acest autor, care, subliniem din nou, își publica lucrarea la 1907; prin urmare, deși majoritatea concluziilor sale sunt încă valabile, ele pot fi discutate azi în alt context (Mihai Ralea avertiza că structura psihică nu e eternă, că „sufletul etnic se preface mereu”<sup>9</sup>). Istoria noastră vitregă a dezvoltat în noi mai mult defectele, însușirile negative (adăugându-se la lipsurile originare), și a împiedicat totodată dezvoltarea calităților<sup>10</sup>. Mereu învinși în lupte de către vecinii mai puternici, românii au devenit defensivi, marcați de o lipsă a voinței, a ordinii în viața economică și socială, resemnați. Calitățile poporului român, deși prezente și ele pe întinsul istoriei, abia în viitor vor fi scoase la iveală, în condițiile în care românii au un stat propriu, își determină singuri soarta și au început o serie de reforme sociale.

\*

Am amintit deja mai sus felul în care concepea Constantin Rădulescu-Motru o psihologie socială. Acum redăm câteva consecințe practice ale principiilor enunțate, cu referire precisă la poporul român. El are câteva observații pertinente asupra unor „însușiri sufletești” ale românilor, obținute în mare parte prin compararea acestora cu popoarele occidentale<sup>11</sup>. O precizare: enumerarea calităților și defectelor, pentru Motru, nu înseamnă o caracterizare totală, ce ar putea veni doar după ce am văzut funcția pe care o au acestea în „unitatea sufletească a poporului român” și după ce am stabilit finalitatea spirituală a acestei unități sufletești (dacă finalitatea spirituală este asemănătoare cu a popoarelor apusene, calitățile și defectele vor fi judecate într-o anumită manieră; dacă finalitatea spirituală este una proprie, calitățile și defectele vor fi judecate altfel; astfel, în funcție de finalitatea spirituală, vom stabili care sunt calități și care sunt defecte, căci ele pot apărea diferit în cele două cazuri).

Iată, de pildă, două trăsături: Individualismul românesc se traduce prin voința românului de a fi stăpân pe el însuși și pe ce e al lui, nemanifestându-se în planul vieții economice și sociale ca la apuseni: „individualismul românesc este o simplă reacție subiectivă, un egocentrism, sub influența factorului biologic ereditar”. Neperseverența-perseverența la lucru: românul este neperseverent, superficial la lucru, în statul corupt creat în secolul XIX;

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 417.

<sup>9</sup> Mihai Ralea, *Fenomenul românesc*, Editura Albatros, București, 1997, p. 60.

<sup>10</sup> Dumitru Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, p. 416–417.

<sup>11</sup> Vezi, în continuare, Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român*, p. 15–32.

devine perseverent cu ogorul lui, răbdător, conservator, tradiționalist – „o natură ereditară a lui a fost pervertită de o greșită viață instituțională, imitată după străini”. Vom mai întâlni astfel de considerațiuni în alte scrieri sau conferințe ale lui Motru, el discutând și despre religiozitate, curaj, naționalism, gregarism etc.<sup>12</sup>.

\*

Mihai Ralea vorbește de mai multe puncte de reper de care trebuie ținut seama pentru a alcătui o psihologie etnică: schimbarea structurii psihice a unui popor datorată schimbărilor temporale (cum spuneam, structura psihică nu este dată o dată pentru totdeauna), diferențele spațiale (populația aceluiași popor este diferită de la o regiune la alta, diferită în funcție de rural–urban, diferită în funcție de climă chiar), mediul economico-politic, influențele străine<sup>13</sup>.

Referitor la poporul român, el spune din nou că „psihologia noastră nu e complet întocmită”<sup>14</sup>, dar încearcă, la rândul său, un profil psihologic, dar unul „actual” (să reținem că era vorba de anul 1927).

Începând cu conturarea mai largă a profilului occidental (popoare cu apetitul creației, inițiativei, acțiunii, al transformării mediului și istoriei) și a celui oriental (popoare resemnate, pasive, supuse mediului, naturii), Ralea constată că există o „valoare intermediară” care este proprie și poporului român: adaptabilitatea. Aceasta nu e încă activitate creatoare, dar nici pasivitate; este un fel de armistițiu cu mediul, dar permite implicarea oarecum și în acțiune; ne situăm cumva între lene și hărnicie, o sinteză între acțiune și resemnare<sup>15</sup>. De aici decurg o serie de trăsături, dintre care amintim: bunătatea sau toleranța (căci a fi rău sau ranchiunos înseamnă „a fi până la un punct dezadaptat”), inteligența (e de preferat să eviți conflictele; în plus, „funcția de adaptare rapidă presupune o inteligență dezvoltată”)<sup>16</sup> etc.

\*

Emil Cioran, deși filosof, are un capitol remarcabil într-o carte<sup>17</sup> asupra „golurilor istorice și psihologice” ale românilor. În buna tradiție a gânditorilor români de până în al Doilea Război Mondial (după cum am

<sup>12</sup> Vezi, de pildă, Constantin Rădulescu-Motru, *Sufletul neamului nostru. Calități bune și defecte*, în vol. *Psihologia poporului român*, Editura Paideia, București, 1999, p. 33–48.

<sup>13</sup> Mihai Ralea, *Fenomenul românesc*, p. 61–64.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 73–76.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 76–84.

<sup>17</sup> Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Editura Humanitas, București, 1993.

văzut și la cei de mai sus), el crede că „în începuturile românești, n-a existat un suflet format”<sup>18</sup> și profilul psihologic al românilor, mai ales în dimensiunile sale bune, pozitive, abia urmează a fi edificat (pe această direcție, Cioran va și pregăti în aceeași lucrare o rețetă optimist-fantezistă). Dar, spre deosebire de majoritatea autorilor care au abordat subiectul, el nu crede că istoria noastră feroce a produs atitudinea defensivă: „Deficiențele actuale ale poporului român nu sunt produsul «istoriei» sale; ci istoria aceasta este produsul unor deficiențe psihologice structurale”<sup>19</sup>. Astfel, ar exista un misterios „*viciu substanțial* în structura sufletească a românului, un gol inițial din care derivă seria de ratări ale trecutului nostru”, „un *păcat originar* (...), a cărui natură nu e defnibilă”<sup>20</sup>; cu alte cuvinte, pare a fi vorba de un factor din fondul biologic ereditar, preluând un termen al lui Rădulescu-Motru. Prin urmare, „timpurile «vitrege» prin care am trecut au fost așa cum au fost fiindcă n-am fost destul de tari și de capabili să le înfrângem”<sup>21</sup>.

Dar cum s-au arătat românii în istorie (ca rezultat al aceluia viciu substanțial) de nu au putut depăși dificultățile istoriei? „Schema formală a soartei noastre este orizontala. Ne-am târât în vreme. Popoarele fericite ale Pământului sunt irupții și de aceea soarta lor trezește implicit reprezentarea verticalei. (...) De aici: pasivitatea, scepticismul, autodisprețul, contemplația domoală, religiozitatea minoră, anistoria, înțelepciunea, care constituiesc aspectul negativ al specificului nostru național, aspect din păcate central. Așa ne-am trăit noi o mie de ani și așa va trebui să nu ne mai trăim miile ce vor urma”<sup>22</sup>.

\*

Vasile Dem. Zamfirescu, în calitate de psihanalist, acordă importanță factorului istoric în abordarea psihanalitică a etnicului românesc<sup>23</sup>. În istoria poporului român găsește resurse pentru verificarea unei ipoteze pe care a formulat-o mai întâi după lectura unor opere literare românești: anumite deficiențe ar putea fi explicate prin lipsa stimei de sine, chiar prin ura de sine a românilor, efect direct al unei istorii nefaste. Începută printr-o traumă

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 62–63.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 62, 63.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 66–67.

<sup>23</sup> Vasile Dem. Zamfirescu, *Ura de sine la români*, în vol.: *Nevroză balcanică*, Editura Trei, București, 2012, p. 25–39.



(corespunzătoare la nivel individual traumei nașterii), cucerirea dacilor de către romani, istoria a continuat prin evenimente la fel de necruțătoare: năvălirile barbare, un ev mediu sub turci, o perioadă modernă la intersecția intereselor a trei mari puteri agresive etc., totul culminând cu ocupația comunistă, o adevărată „catastrofă narcisică” pentru poporul român. Poporul român seamănă cu un copil pe care nu l-au iubit părinții săi, geografia și istoria.

Ca și alții, Vasile Dem. Zamfirescu vede vindecarea în viitor, odată cu reșezarea noastră în rândul popoarelor civilizate occidentale: „Asemenea unui copil abandonat care, printr-un miracol istoric, își regăsește familia, românii pot începe travaliul de reconstruire a narcisismului sănătos care să întemeieze un nou tip de funcționare socială animat de solidaritate și colaborare”<sup>24</sup>.

\*

Cel mai recent demers de mare amploare de acest tip îi aparține lui Daniel David, cu o monografie cognitiv-experimentală<sup>25</sup> care abordează „dintr-o perspectivă cognitivă (...) discrepanța dintre «cum sunt» și «cum se cred» românii prin prisma unor atribute psihologice, pe un fond experimental/empiric (cu metodologia psihologiei interculturale)”<sup>26</sup>. Ar fi vorba în principal de o „sinteză modernă a atributelor psihologice ale românilor”<sup>27</sup>.

Aceste atribute (de pildă, la capitolul „cum suntem”) sunt măsurate după categorii „majore” stabilite metodologic după: aspecte de personalitate, aspecte cognitive, subiectiv-emoționale, relaționale; sunt particularizate mai departe în domenii mai specifice precum: muncă, sănătate mintală, copii români, seniorii români, diaspora, altele<sup>28</sup>.

Iată, de pildă, câteva rezultate asupra felului de a fi al românilor („cum sunt” românii) obținute de David pe baza unor studii statistice, urmărind anumite atribute consacrate în domeniul psihologiei interculturale și făcând comparație cu americanii (în calitate de reper major): „La nivelul profilului psihologic de adâncime, românii se prezintă similar altor popoare din țări democratice dezvoltate: cu un bun potențial intelectual și creativ și cu un stil de învățare modern. Inteligența emoțională ca aptitudine este mai scăzută decât cea a americanilor, dar cea exprimată ca adaptabilitate este similară cu

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>25</sup> Daniel David, *Psihologia poporului român*, Editura Polirom, Iași, 2015.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 181–182.

a acestora. Sub aspect caracterial/temperamental, românii, în comparație cu americanii, apar ca fiind extravertiți (gregari), emoționali și mai puțin deschiși, agreabili și conștiincioși<sup>29</sup>. Și acest autor reține scepticismul și pasivitatea ca trăsături „negative” ale poporului român<sup>30</sup>, chiar dacă nu le acordă un spațiu de cercetare mai amplu.

\*

Am putea obține o scurtă caracterizare a poporului român din cele arătate mai sus, dar și din altele. Supus „terorii istoriei” (cu un termen al lui Mircea Eliade), poporul român a învățat să fie cuminte, pasiv, să se supună vremurilor, destinului sau divinității, acționând ofensiv doar cu multă prudență și numai când a fost cazul. Unii numesc această atitudine fatalism, dar e limpede că nu e vorba de un fatalism dus la extrem, de vreme ce poporul român are și câteva izbânzi în povestea sa istorică. La nivelul vieții de zi cu zi, românii sunt la fel ca alți oameni din lumea așa-zis civilizată, însă la o privire psihologică mai atentă „fatalismul” lor le conferă unele trăsături aparte față de ceilalți, unele „negative”, altele „pozitive”. Pe de o parte, supunerea în fața necesității (sau lăsarea în voia destinului, cum am numit-o în altă parte) stă la baza resemnării, inacțiunii sau pasivității, a deznădejzii și scepticismului românesc (când crezi că totul are loc în mod prestabilit, nu are sens să mai acționezi și devii pasiv, neperseverent, neîncrezător, sceptic cu privire la orice demers activ și te resemnezi). Pe de altă parte, această supunere stă drept bază și pentru trăsături precum: dibăcia, istețimea (pentru a face față greutăților istoriei sau ale sorții, pentru a te „strecura” printre ele sau pentru a le evita, e nevoie mereu de o minte trează, abilă), cumpătarea, măsura, luciditatea, înțelepciunea (când îți dai seama că nu poți face nimic împotriva sorții potrivnice, că nu poți schimba lucrurile, înveți să te detașezi, să îți vezi de treabă, să îți găsești cuminte locul printre elementele universului); omenia, adică bunătatea, solidaritatea și înțelegerea semenului (când știi că aproapele tău e în aceeași situație ca și tine, de a nu putea învinge, de a nu putea forța mâna destinului, îi arăți compasiune și înțelegere, e camaradul tău în această lume ce are rânduielele ei) etc.

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 303–304.

<sup>30</sup> *Ibidem*; vezi, de pildă, p. 324.

# NATURA, CULTURA ȘI COMPORTAMENTUL UMAN

SERGIU BĂLAN\*

În capitolul introductiv al lucrării *Etnicul românesc*, Constantin Rădulescu-Motru vorbește despre dificultatea pe care o întâmpină oricare cercetător care urmărește să ofere o definiție a ființei umane, „fiindcă, prin constituția lui complexă, omul poate intra în același timp în diferite ordine de genuri apropiate lui”<sup>1</sup>. Acest lucru se datorează faptului că natura umană nu este simplă, monolitică, monadică, ci este una duală: omul „este trup și suflet; dar nu trup pe de o parte și suflet de altă parte; ci unitate nedespărțită de trup și suflet, aceea ce aduce o și mai mare complicație la definiție”<sup>2</sup>. Dacă omul ar fi doar trup, adică dacă natura sa ar fi pur biologică („o speță din ordinea animalelor mamifere caracterizată prin mersul drept, un creier dezvoltat și limbaj articulat”), atunci lucrurile ar fi simple, și problema ar putea fi rezolvată de către naturaliști („aranjatorii de muzee de științe naturale”), însă „omul fiind trup și suflet laolaltă, definiția lui trebuie să țină în seamă cel puțin două genuri de ființe apropiate lui: unele materiale și altele spirituale, ceea ce au și făcut toți filosofii de până acum. Pentru toți filosofii, omul este o ființă care se deosebește de animal prin manifestări spirituale”<sup>3</sup>. Ființa umană este, prin urmare, o unitate indivizibilă de biologic (natură) și spiritual (cultură), și toate disciplinele care-și propun să o studieze, precum psihologia și antropologia, trebuie să țină seama, după opinia lui Motru, de acest fapt fundamental. Antropologia (înțeleasă ca știință care studiază asemănările și deosebirile comportamentale dintre societățile umane), disciplina despre care vom vorbi în cele ce urmează, a înțeles încă de la începuturile sale caracterul esențial al acestei dualități,

---

<sup>1</sup> C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc*, în C. Rădulescu-Motru, *Scrieri politice*, selecția textelor, îngrijirea ediției și studiu introductiv de C. Preda, București, Editura Nemira, 1998, p. 572.

<sup>2</sup> *Loc. cit.*

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 573.

\* Academia Română: Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, Academia de Studii Economice din București

și toată istoria ei este marcată de tentativele de a accentua importanța uneia sau alteia dintre cele două coordonate ale umanului.

Primele idei care pot fi considerate ca ținând de domeniul propriu-zis al antropologiei au apărut în spațiul culturii germane moderne, și anume la filosoful și medicul Magnus Hundt (1449–1519), care a publicat în anul 1501, la Leipzig, o carte intitulată *Antropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humani corporis*, care pare la prima vedere un tratat de anatomie și medicină, însă nu e doar atât, de îndată ce autorul ei este convins că, pentru a înțelege cu adevărat ființa umană, e nevoie să trecem dincolo de aspectul său fizic și să procedăm la o abordare holistă, în care să includem și aspectele psihice, deoarece fiziologicul și psihologicul se află în interdependență, dar și pe cele filosofice și religioase. Pentru Hundt, omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu și este o imagine microcosmică a macrocosmosului care e lumea așa cum a fost aceasta creată de către Divinitate.

Ideea dualității omului se regăsește apoi la Otto Casmann (1562–1607), un filosof de inspirație religioasă, în lucrarea *Psychologia anthropologica, sive animae humanae doctrina* (Hanovra, vol. I, 1594, vol. II, 1596), al cărei titlu indică de la început faptul că „psihologia antropologică” nu e altceva decât teoria referitoare la sufletul omului. În cuprinsul primului volum, Casmann afirmă că „antropologia este știința naturii umane”, iar această natură umană este o esență particulară, ce participă la cele două domenii ale naturii mundane, cel spiritual și cel corporal, care sunt unite într-o existență indisolubilă<sup>4</sup>.

În secolul al XVII-lea, conceptul re apare la doi dintre cei mai importanți filosofi europeni, René Descartes și Gottfried Wilhelm Leibniz, care au tratat problematica omului în înțelesul dat de sensul etimologic al antropologiei, atunci când și-au expus fiecare propria accepțiune a ceea ce au numit *doctrina de homine* (doctrina despre om). Descartes a propus o interpretare a lumii biologice din punct de vedere mecanicist, afirmând că atât animalele, cât și oamenii trebuie considerați ca un fel de mecanisme, de automate, în ceea ce privește componenta lor fizică. În același timp, omul este compus nu doar din corp, ci și din suflet sau spirit, care este în realitate aspectul său fundamental, de îndată ce filosoful francez, sub influența încă puternică a teologiei creștine, consideră că sufletul uman este nemuritor,

<sup>4</sup> „Anthropologia est doctrina humanae naturae. Humana natura est geminae naturae mundanae, spiritualis et corporeae, in unum hypostamenon unitae particeps essentia”. Cf. [http://www.blumenbach.info/\\_/Anthropology\\_Before\\_Anthropology.html](http://www.blumenbach.info/_/Anthropology_Before_Anthropology.html).

și deci are statut ontologic superior corpului, care e perisabil și muritor. La rândul său, Leibniz a abordat problema umanului în contextul mai larg a ceea ce în terminologia teologiei filosofice creștine s-a numit ideea „Marelui Lanț al Ființei”<sup>5</sup>, conform căreia fiecare ființă își are propria sa poziție într-o ierarhie neîntreruptă care începe de la cele mai simple, din regnul mineral, continuă cu făpturile vii și culminează cu Divinitatea. Omul, la rândul său, are locul său precis determinat, superior tuturor organismelor vii, dar inferior creaturilor angelice și lui Dumnezeu, idee care o prefigurează pe aceea a lui Motru, amintită mai înainte, după care pentru a defini omul, trebuie să ne referim la genurile care-i sunt apropiate (naturalul și spiritualul). Cu toate că avem de-a face cu gânditori în opera cărora influența religioasă se face încă simțită, în scrierile lor își află deja loc o idee care va căpăta tot mai multă greutate, aceea că antropologia, studiul naturii umane, trebuie să fie unul sistematic și științific, un demers care începe să se revendice tot mai puțin din concepția teologică și religioasă despre ființa umană și să urmeze drumul indicat de științele naturii.

Mai târziu, vom regăsi ideea dualității în cunoscuta lucrare a lui Immanuel Kant, *Antropologia din perspectivă pragmatică* (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798), care este mai degrabă o abordare interdisciplinară (prin comparație cu celelalte scrieri filosofice kantiene), ce reprezintă un produs al celor 28 de ani (1772–1789) în care autorul a ținut la Universitatea din Königsberg, în premieră în spațiul cultural german, cursuri de antropologie și este concepută ca o expunere a facultăților psihologice ale omului, studiate din punctul de vedere al filosofiei transcendente. În *Prefața* lucrării, Kant introduce o distincție care va fi preluată ulterior și de alți autori, între două subdiviziuni ale antropologiei: „Teoria asupra cunoașterii omului, concepută sistematic (antropologia), poate fi făcută fie dintr-o perspectivă *fiziologică*, fie dintr-una *pragmatică*. Cunoașterea fiziologică a omului cercetează ceea ce face *natura* asupra omului, cea pragmatică ceea ce face, sau poate ar trebui să facă el însuși în calitate de ființă ce acționează liber.”<sup>6</sup>

La începutul secolului următor, într-o populară enciclopedie editată în Anglia, *The Penny Cyclopaedia*, despre „antropologie” ni se spune că este

<sup>5</sup> Cf. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1964 (prima ediție, 1936). În limba română: A. O. Lovejoy, *Marele lanț al Ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, trad. rom. Diana Dicu, București, Editura Humanitas, 1997.

<sup>6</sup> Imm. Kant, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, traducere, studiu introductiv, note, indici de concepte, bibliografie de R. Croitoru, București, Editura Antet, 2013, p. 25.

teoria sau știința despre om (*the science or theory of man*), construită sistematic, și include cele două domenii despre care vorbise Kant: antropologia fiziologică, „destinată să explice fenomenele și principiile naturii noastre corporale” și antropologia pragmatică, al cărei obiect este omul, atât ca individ, cât și ca specie, sub aspectul facultăților sale intelectuale și morale, deci ca ființă spirituală. „Este evident că prima se ocupă de cercetarea a ceea ce natura face din om, iar a doua de ceea ce omul, ca agent liber, fie face realmente, fie poate și ar trebui să facă din sine însuși”<sup>7</sup>. De altfel, etimologia cuvântului „pragmatic” este edificatoare pentru acest înțeles de sorginte kantiană al antropologiei pragmatice: el vine din termenul elin *πράγμα* (*pragma*), care înseamnă „acțiune”, „lucru făcut (de cineva)”. Apare cu evidență în acest context un fapt care constituie trăsătura esențială a disciplinei despre care vorbim: dat fiind faptul că are ca obiect ființa umană și natura ei duală, corporală și spirituală, antropologia se va situa mereu la granița dintre științele naturii și științele sociale (sau științele spiritului), ceea ce l-a determinat mai târziu pe antropologul american Eric Wolf să spună că ea este „cea mai realistă dintre disciplinele umaniste, și cea mai umanistă dintre disciplinele realiste.”<sup>8</sup> Aceasta pentru că fenomenul evoluției biologice a speciei umane nu poate fi tratat și înțeles separat de ceea ce distinge omul de celelalte specii, și anume capacitatea sa de creație culturală, în sensul cel mai larg al termenului, a cărei evoluție a fost simultană, paralelă și întrepătrunsă cu aceea biologică.

Ideea dualității dintre natural și spiritual s-a menținut de-a lungul întregii istorii a antropologiei. Mai aproape de noi, doi dintre cei mai importanți cercetători contemporani din domeniul antropologiei economice, Richard Wilk și Lisa Cliggett, consideră că în contextul actual al acestei discipline pot fi identificate trei orientări principale care îmbrățișează trei concepții diferite asupra naturii umane, așa cum se manifestă aceasta în contextul vieții economice: „Credem că este posibil să ordonăm taberele teoretice din domeniul antropologiei economice în trei grupuri diferite, fiecare dintre acestea reprezentând o idee specifică despre natura umană fundamentală. Vom numi acestea idei *presupoziții* (*assumptions*), deoarece ele constituie punctul de la care cercetătorii își încep analiza, astfel că sunt precum axiomele geometriei, care sunt în sine nedemonstrabile. De îndată ce un antropolog acceptă un set de presupoziții, el poate să deducă din ele pe calea raționamentului soluții pentru o

<sup>7</sup> \*\*\* *The Penny Cyclopaedia of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, vol II, London, Charles Knight, 1834, *sub voce* „Anthropology”, p. 97.

<sup>8</sup> E. Wolf, *Anthropology*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1964, p. 88.

diversitate de probleme fără a încerca vreodată să dovedească ori să pună în discuție presuposițiile însele. Adevăratele controverse și dezbaterile înfocate din antropologia economică au drept origine dezacordurile subiacente cu privire la aceste presuposiții inițiale.”<sup>9</sup>

Cele trei maniere diferite de a înțelege natura umană, despre care Wilk și Cliggett afirmă că pot fi identificate în antropologia economică, sunt de fapt trei modele explicative ale comportamentului economic uman și ale fenomenelor legate de alegerile și deciziile economice, construit fiecare pe baza unei idei specifice despre om: (1) ideea individului motivat în mod natural de interesul propriu egoist, (2) ideea individului ca ființă socială și (3) ideea individului ca ființă morală, culturală.

O primă categorie de teorii care doresc să explice comportamentul uman în genere este întemeiată pe perspectiva conform căreia omul este, prin natura sa biologică (și asemenea celorlalte ființe biologice cu care este înrudit), o ființă rațională și egoistă, care acționează întotdeauna în vederea satisfacerii intereselor proprii și calculează cursul acțiunilor viitoare în așa fel încât să obțină un maximum de satisfacție (sau, dacă e să ne exprimăm în limbajul economiei, „un maximum de utilitate”). Aceasta este cunoscuta teorie a agentului rațional sau teoria despre om înțeles ca *homo oeconomicus*. În conformitate cu acest mod de a înțelege comportamentul uman, indivizii sunt confrunțați continuu cu problema deciziei, în contextul în care ei sunt constrânși în mod natural să atingă un nivel cât mai mare de eficiență. Alegerile și deciziile privitoare la alocarea resurselor urmăresc obținerea unei cât mai mari satisfacții din utilizarea mijloacelor pe care le au la dispoziție. Aceasta este așa-numita „teorie a maximizării utilității”.

Conceptul de utilitate, care a devenit atât de important pentru economiști, antropologi și cercetătorii din alte științe sociale, a fost preluat de aceștia din filosofie, mai precis de la filosoful britanic Jeremy Bentham, considerat fondatorul curentului numit „utilitarism”. În cartea sa *Introducere în principiile moralei și legislației* (1781), Bentham afirmă că „natura a făcut ca omul să fie guvernat de două principii, durerea și plăcerea. Doar ele sunt destinate să stabilească ce anume ar trebui să facem și să determine ce vom face [...] Ele guvernează tot ceea ce facem, ce spunem, ce gândim [...]”<sup>10</sup> Aceasta înseamnă că acțiunile umane sunt determinate de ceea ce el

<sup>9</sup> R.R. Wilk, L.C. Cliggett, *Economies and Cultures. Foundations of Economic Anthropology*, Boulder, Westview Press, 2007, p. 40.

<sup>10</sup> J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener, Batoche Books, 2000, p. 14.

numește „principiul utilității”, fiind calificate în funcție de tendința lor de a spori ori de a diminua fericirea (plăcerea, satisfacția) tuturor indivizilor ori grupurilor afectate de ele. La rândul său, utilitatea reprezintă „acea proprietate prezentă în fiecare lucru, prin care el are tendința de a oferi beneficii, avantaje, plăcere, bine sau fericire (în cazul de față, toate acestea înseamnă același lucru) sau (ceea ce iarăși se reduce la același lucru) pe aceea de a împiedica apariția neplăcerii, a durerii, răului sau nefericirii tuturor părților ale căror interese sunt luate în considerare”, fie că e vorba de indivizi ori de grupuri<sup>11</sup>.

Principiul maximizării utilității afirmă deci că oamenii decid cu privire la alocarea resurselor limitate de care dispun, cu scopul de a urma acel curs al acțiunii care le va oferi cel mai înalt grad de satisfacție. Atunci când ei decid pentru o anumită variantă de acțiune în dauna altora, acestea din urmă sunt sacrificate, ceea ce ne conduce la ideea „costului de oportunitate”, concept care reflectă valoarea celei mai bune dintre șansele la care se renunță, astfel încât costul de oportunitate al unui lucru este dat de ceea ce se sacrifică pentru a îl obține.

Ideea de maximizare a utilității este la prima vedere simplă și funcțională, însă conceptul însuși de utilitate nu e deloc lipsit de ambiguități. Atunci când l-a propus, Bentham a vorbit și despre posibilitatea unui calcul comparativ al utilității diferitelor lucruri, așa-numitul „calcul hedonist”, în care satisfacțiile obținute din partea a diverse lucruri sunt comparate în funcție de șapte criterii: (1) intensitatea, (2) durata, (3) certitudinea (sau incertitudinea) obținerii lor, (4) apropierea sau depărtarea în timp față de prezent, (5) fecunditatea (probabilitatea de a fi urmate de satisfacții de același tip), (6) puritatea (probabilitatea de a nu fi urmate de consecințe nedorite), (7) extensiunea (numărul de persoane care resimt satisfacția)<sup>12</sup>. Compararea diferitelor satisfacții în funcție de aceste criterii ar face posibilă o ierarhizare a utilităților diferitelor lucruri care fac obiectul alegerilor noastre.

Pentru ca principiul maximizării utilității să fie funcțional, trebuie să facem încă o presupuziție auxiliară, și anume aceea că indivizii acționează asemenea unor agenți raționali, care calculează comparativ utilitățile prezumtive ale diferitelor cursuri posibile ale acțiunii. Conform antropologului Stuart Plattner, aceasta înseamnă să presupunem că oamenii, în mod natural, „(1) sunt ființe calculatorii care utilizează gândirea predictivă înainte de a acționa și își înțeleg propriile valori; (2) dețin, referitor la toate alternativele

<sup>11</sup> *Loc. cit.*

<sup>12</sup> J. Bentham, *op. cit.*, pp. 31 sq.



disponibile, cunoștințele necesare (care pot avea caracter probabilistic) despre costuri, venituri și randamentul investițiilor; (3) dispun de capacitatea de calcul necesară pentru a rezolva problemele privind maximizarea”<sup>13</sup>. Aceste presupuneri, arată Plattner, sunt însă extrem de nerealiste, ceea ce e totuna cu a spune că, în realitate, oamenii nu sunt agenți perfect raționali, perfect informați cu privire la toate aspectele contextului decizional și nu au abilitățile de calcul necesare pentru a face predicții complexe.

Cu toate acestea, ideea de *homo aeconomicus* s-a impus în științele sociale actuale mai ales datorită influenței exercitate de ideile membrilor unui grup de cercetători înființat în 1947 în scopul reevaluării stării și perspectivelor liberalismului economic și politic în contextul pericolului pe care comunismul îl reprezenta pentru civilizația occidentală, „The Mont Pelerin Society” (denumită astfel după numele stațiunii elvețiene Mont Pèlerin, unde avut loc evenimentul înființării), care includea printre fondatorii săi pe filosofi și economiști Friedrich August von Hayek (1889–1992) și Milton Friedman (1912–2006). Ei au promovat acest model explicativ în știința economică, deși erau conștienți de faptul că el nu reflectă în mod adecvat realitatea.

Într-un articol din 1953, *Metodologia economiei pozitive*, Friedman admite în mod explicit că presupuzițiile economiei neoclasice (precum este și aceea privitoare la *homo aeconomicus*) sunt nerealiste: „Se va vedea că ipotezele cu adevărat importante și semnificative au presupuziții care sunt reprezentări descriptive ale realității cu totul lipsite de acuratețe și, în general, cu cât o teorie este mai semnificativă, cu atât presupuzițiile sale sunt mai nerealiste. [...] Întrebarea relevantă privind presupuzițiile unei teorii nu este dacă ele sunt descriptiv realiste, ci dacă sunt aproximări suficient de bune pentru scopul pe care-l avem în vedere.”<sup>14</sup> Cu alte cuvinte, nu e necesar ca presupuzițiile unei teorii să fie adevărate, ci e important doar să putem obține cu ajutorul lor predicții adecvate, chiar dacă ideile de la care plecăm sunt descrieri nerealiste ale faptelor: dacă modelul bazat pe ideea de *homo aeconomicus* furnizează predicții cu un grad rezonabil de acuratețe, atunci adevărul acestei idei nu mai contează. La rândul său, Hayek a dus ideea cu un pas mai departe, argumentând că inteligența ori raționalitatea sistemului economic nu rezidă în actorii individuali din acel sistem, ci este o

<sup>13</sup> S. Plattner, *Introduction*, în S. Plattner (ed.), *Economic Anthropology*, Stanford, Stanford University Press, 1989, p. 8.

<sup>14</sup> M. Friedman, *The Methodology of Positive Economics*, în D. Hausman (ed.), *The Philosophy of Economics: An Anthology*, Third Edition, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 145–178.

proprietate distribuită a întregului. Cu alte cuvinte, deși agenții individuali nu sunt raționali, există o raționalitate a întregului, care e asigurată de faptul că acesta dispune de funcția auto-organizării.

Ulterior, acest model explicativ a devenit paradigma dominantă în știința economică, însă a depășit curând granițele acesteia și a pătruns și în domeniul de competență al altor discipline care studiază omul. După cum subliniază antropologul și sociologul francez Alain Caillé, unul dintre întemeietorii „Mișcării Anti-utilitariste din științele sociale” (*Le Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales – MAUSS*)<sup>15</sup>, în toate științele sociale și umaniste contemporane poate fi identificată cu mare ușurință manifestarea unei influențe deosebit de puternice, și chiar a unui imperialism metodologic venit din partea a ceea ce el denumește „paradigma utilitaristă”. Fără nicio ezitare, el identifică maniera utilitaristă de gândire cu „economismul generalizat” al anilor 1960–1970 (*l'économisme généralisé des années 1960–1970*), mai exact cu tendința generală manifestată de către mulți cercetători de a utiliza modelul explicativ specific științei economice neo-clasice în tratarea și interpretarea fenomenelor studiate de toate științele sociale: „La început, pentru noi, utilitarismul a reprezentat un alt mod de a ne referi la economism, astfel că activitatea grupului MAUSS a fost, timp de zece ani, în primul rând o critică a mutației intelectuale și politice care a avut loc în Occident în anii 1970–1980.”<sup>16</sup>

Potrivit lui Caillé, economismul practicat de economiștii, antropologii, biologii, psihanaliztii și sociologii din acea perioadă a fost rezultatul unei mișcări mult mai generale de idei. Începând din secolul al XIX-lea, după cum am văzut, economiștii au început să considere că modelul economic bazat pe imaginea unui *homo æconomicus* înțeles ca un agent perfect rațional ce acționează în vederea maximizării utilității a fost folositor și eficient pentru a explica ceea ce se întâmplă în domeniul economiei, al pieței de bunuri și servicii. Dar, începând din anii 1960–1970, economiștii au început să generalizeze modelul lor și să creadă că, în mod fundamental, modelul omului economic propus de ei nu explică doar ceea ce se întâmplă la nivelul pieței de bunuri și servicii, nu explică numai relațiile sociale mediate de cumpărare, vânzare și bani, ci, de asemenea, tot ceea ce se întâmplă în întreaga societate și în viața socială a oamenilor. Prin urmare, putem (și trebuie) să formulăm o teorie economică a sentimentelor, o teorie

<sup>15</sup> A. Caillé, *Ouverture maussienne*, în „Revue du MAUSS”, no. 36, 2010/2, p. 25–33.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 27.

economică a criminalității, o teorie economică a educației și așa mai departe. Se poate propune, de exemplu, chiar și o teorie economică pentru a explica orice convingeri religioase, care să ne spună în ce măsură este sau nu profitabil să credem în Dumnezeu. La fel, putem investiga dacă este profitabil sau nu ca oamenii să se îndrăgostească, să se căsătorească, să aibă copii, să se înroleze în cadrul forțelor armate. Ideea fundamentală a teoriei este aceea că oamenii fac și vor face tocmai ceea ce este profitabil, astfel încât putem în acest mod să le explicăm acțiunile trecute și să le prevedem pe cele viitoare în funcție de acest criteriu al profitabilității.

O a doua categorie de teorii ce încearcă să explice comportamentul uman și motivațiile acestuia are la bază modelul omului ca ființă socială, punând accent pe modul în care indivizii formează grupuri și își satisfac nevoia de apartenență. Din această perspectivă, „individul social” se identifică întotdeauna cu grupul/grupurile din care face parte și este motivat de interesele colectivității – fie aceasta un grup primar (familia sau clanul) ori o clasă socială –, sacrificându-și interesele personale pentru binele comun<sup>17</sup>. În scopul satisfacerii nevoii de apartenență, indivizii renunță la autonomia personală și își însușesc interesele grupului din care fac parte. Prin urmare, în scopul înțelegerii comportamentului uman este necesară analiza *valorilor* (credințe, idei comune despre obiective dezirabile), *normelor* (reguli comune de comportament) și *instituțiilor* (set de credințe și reguli organizate, care stabilesc modul în care o societate își satisface nevoile sociale) grupului, și nu interesele personale ale indivizilor, indiferent care ar fi originea acestora. Cunoscută în antropologie și sociologie ca teoria funcționalistă, această perspectivă pune în prim plan „individul social”, care este fie convins, fie constrâns de grup sau societate să-și subsumeze interesele personale intereselor grupului. „În forma radicală a unei teorii sociale a comportamentului uman, motivele individuale reale nu există. Indivizii pot *crede* că iau singuri decizii și își urmăresc propriile dorințe, însă aceasta nu este decât o iluzie a liberului arbitru, permisă de societate. Într-o formă mai puțin radicală, teoriile sociale ale comportamentului permit indivizilor diferite grade de autonomie și individualitate”<sup>18</sup>.

Spre deosebire de gândirea utilitaristă, care prezumă că indivizii sunt animați exclusiv de interesul personal, chiar dacă acesta este uneori „luminat”, teoria funcționalistă pune accent pe natura umană socială, care

<sup>17</sup> R.R. Wilk, L.C. Cliggett, *op. cit.*, p. 42.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 43.

stă la baza ordinii și stabilității societății. Dacă societatea ar fi doar suma unor indivizi centrați pe urmărirea intereselor personale, acestea i-ar lipsi ordinea și stabilitatea. Prin urmare, societatea se bazează pe valori și norme, care sunt constructe sociale ce ghidează comportamentul indivizilor și pe care aceștia și le asumă în scopul salvării stabilității și ordinii sociale. Émile Durkheim (1858–1917), principalul reprezentant al școlii funcționaliste, afirmă că natura umană este socială, că omul este o ființă socială ce acționează și trăiește în grup, nevoia de apartenență la grup modelându-i deopotrivă comportamentul și gândirea. O societate formată exclusiv din indivizi mânați de interesul personal, fără valori și norme care să exercite constrângeri asupra comportamentelor individuale, nu și-ar putea asigura nici stabilitatea, nici continuitatea.

Principalele idei ale școlii funcționaliste pot fi sintetizate astfel<sup>19</sup>: (1) Principiul sistemului: societățile sunt sisteme complexe formate din părți interdependente și interconectate, precum un organism format din părțile sale, fiecare parte fiind influențată de celelalte; (2) Principiul funcției vitale: fiecare parte a unei societăți există pentru că îndeplinește o funcție esențială pentru menținerea societății ca întreg; (3) Principiul explicației funcționaliste: existența fiecărei părți a sistemului este explicată atunci când funcția sa pentru societate este identificată; (4) Principiul consensului: toate societățile au mecanisme ce integrează părțile lor componente, iar unul dintre cele mai importante astfel de mecanisme este acceptarea, respectarea unui set comun de credințe și valori de către membrii unei societăți; (5) Principiul echilibrului: toate societățile tind către o stare de echilibru sau homeostază, iar orice instabilitate într-o parte a sistemului tinde să determine ajustări în oricare altă parte a societății pentru a restabili echilibrul; (6) Principiul schimbării progresive: schimbarea socială este un eveniment rar, neobișnuit în orice societate, norma fiind stabilitatea. Atunci când are loc însă, schimbarea are în general consecințe benefice pentru societate ca întreg, îmbunătățind eficiența funcțională a acesteia.

Plecând de la aceste premise, Durkheim se poziționează la polul opus comparativ cu susținătorii teoriei schimbului și alegerii raționale, considerând că societatea nu este doar un simplu agregat al indivizilor care își calculează rațional interesele și beneficiile. Dimpotrivă, societatea este un set complet de fapte sociale, un set de credințe, valori și norme sociale, care au un fundament nerațional. În acest context, comportamentul

---

<sup>19</sup> S. K. Sanderson, *The Evolution of Human Sociality. A Darwinian Conflict Perspective*, Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2001, pp. 13–14.

indivizilor nu este motivat de interesul personal rațional, ci de angajamentul acestora față de normele și valorile grupului sau societății din care fac parte, și pe care și le-au însușit prin socializare. Pe linia teoriei funcționaliste, structurile sociale sunt anterioare indivizilor, aceștia din urmă fiind socializați în spiritul primelor. Societatea nu este o simplă agregare de indivizi, ci un „fapt social”, adică „*orice fel de a face, fixat sau nu, susceptibil să exercite asupra individului o constrângere exterioară*; sau, mai mult, *care este general pentru o întreagă societate dată, având în același timp o existență proprie, independentă de manifestările sale individuale*”<sup>20</sup> [subl. a.]. Faptele sociale pot fi explicate doar prin alte fapte sociale (și nu fapte psihologice, biologice sau de altă natură), iar comportamentul indivizilor poate fi explicat nu prin apelul la psihologia individuală, ci doar prin apelul la credințele, valorile, normele și rolurile interiorizate și asumate de aceștia prin intermediul procesului de socializare.

Prin urmare, principala idee a lui Durkheim este aceea că indivizii sunt ființe sociale, care trăiesc și se formează în grup sau societate, prin interacțiunea dintre membrii acesteia. Indivizii nu acționează în baza interesului personal, ci atunci când interesul personal devine interesul colectiv, al grupului. Interesele personale nu unesc indivizii, așa cum susțin utilitariștii, ci, dimpotrivă, îi dezbină. Prin urmare, cooperarea este posibilă pentru că societatea creează indivizi care nu au interese personale sau ale căror interese personale sunt identice cu cele ale societății printr-un sistem de „reprezentări colective”<sup>21</sup>.

O a treia concepție privitoare la natura umană concepe omul ca pe o ființă culturală, și pleacă de la ideea omului ca ființă morală, modelată de cultura în care trăiește. După cum explică Wilk și Cliggett, această teorie pornește în principiu de la studiul culturii în sensul cel mai larg, adică a ceea ce oamenii gândesc și cred despre lume, și încearcă să explice principiile acțiunii lor pe baza acestor credințe și convingeri, și se află la baza a ceea ce poartă numele de „*economie culturală*” (*cultural economics*). „Motivațiile unei persoane morale sunt determinate de sisteme de convingeri și valori culturale specifice. Comportamentul și deciziile sale sunt orientate de dorința de a face ceea ce este corect, iar aceste valori culturale derivă în ultimă instanță dintr-o cosmologie – o viziune determinată cultural asupra universului și a locului ființei umane în univers. Ființele umane morale sunt

<sup>20</sup> É. Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, trad. de Dan Lungu, Iași, Polirom, 2002, pp. 47–48.

<sup>21</sup> R.R. Wilk, L.C. Cliggett, *op. cit.*, p. 88.

«credincioși» (*believers*) ale căror acțiuni sunt întotdeauna guvernate de idei despre ce este bine și ce este rău, idei pe care le învață odată cu toate celelalte elemente ale culturii pe măsură ce se maturizează. Aceasta nu înseamnă că oamenii sunt fanatici religioși, ci doar că au un simț moral fundamentat pe o viziune despre modul în care lumea funcționează. Sistemele simbolice și categoriile cognitive definesc domeniul posibilului și determină alegerile. Oamenii internalizează sistemele de valori culturale în asemenea măsură încât a acționa în dezacord cu ele conduce la apariția unui conflict interior și chiar a bolilor nervoase.»<sup>22</sup>

Etichetarea omului înțeles ca ființă morală drept un „credincios” nu trebuie să ne inducă în eroare și să ne determine să credem că valorile și principiile de acțiune determinate cultural sunt eminentamente unele de natură religioasă, deoarece prin „credință” în acest context se înțelege orice fel de convingere împărtășită de oamenii dintr-o anumită cultură, fie ea religioasă sau nu. Nu este însă mai puțin adevărat că, între modalitățile culturii (știință, religie, artă, filosofie), religia a ocupat și încă mai ocupă un loc important, chiar unul determinant în toate culturile. Din acest motiv, vom încerca să exemplificăm modul în care poate fi explicat comportamentul omului ca ființă morală, culturală, prin analizarea manierei în care convingerile de natură religioasă determină deciziile și acțiunile umane.

Cea mai cunoscută abordare a raporturilor dintre religie și viața economică rămâne aceea a sociologului german Max Weber (1864–1920), și este cuprinsă într-o serie de lucrări care începe cu *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (1904–1905)<sup>23</sup> și mai conține, între altele, *Religia în China: confucianism și taoism* și *Religia în India: sociologia hinduismului și budhismului*. Scopul principal pe care Weber l-a urmărit în aceste scrieri este acela de a înțelege și explica, fără a produce însă și judecăți de valoare, maniera diferită în care s-a dezvoltat civilizația occidentală prin comparație cu aceea orientală, punând în evidență elementele originale și distinctive ale celei dintâi. Trăsăturile specifice ale civilizației occidentale sunt, după Weber, abordarea de tip raționalist a științelor naturii (utilizarea observației, experimentului și a sistematizării matematice a rezultatelor), conceperea rațională a jurisprudenței, a administrației, a guvernării și a activităților economice. Nu în ultimul rând, religia occidentală este și ea raționalizată,

<sup>22</sup> R.R. Wilk, L.C. Cliggett, *op. cit.*, p. 43.

<sup>23</sup> Pentru traducerea românească, *vide* M. Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, trad. rom. I. Lemnij, postfață de I. Mihăilescu, ed. a II-a, Editura Humanitas, București, 2007.

în sensul eliberării de gândirea magică, prin ceea ce s-a numit „dezvrăjirea lumii”, iar paradigma acestei tendințe este creștinismul protestant sau reformat, cu deosebire acela de factură calvinistă, despre care gânditorul german consideră că a avut un rol deosebit (deși nu exclusiv) în constituirea trăsăturilor ce individualizează civilizația occidentală. Întrucât în acest context ne interesează raportul dintre domeniul religios și acela economic, ne vom referi cu precădere la lucrarea *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, care este de altfel cea mai cunoscută dintre scrierile lui Weber, și a cărei teză fundamentală este aceea după care etica religioasă a protestantismului calvinist a influențat în mod hotărâtor apariția și dezvoltarea capitalismului în țările din Occident, și cu deosebire în acele situate în nordul Europei. În măsura în care, după cum am văzut, trăsătura fundamentală a tuturor elementelor caracteristice civilizației occidentale este raționalismul lor, autorul *Eticii protestante* dorește să identifice sursa acestei tendințe spre raționalizare, iar concluzia sa va fi aceea că ea se găsește în etica religioasă rațională a protestantismului ascetic.

Încercând să clarifice modul în care protestantismul ascetic (puritanismul) și ideea de vocație au influențat dezvoltarea capitalismului, Weber observă mai întâi că ascetismul este potrivit tendinței omului de a se bucura de viață și de oportunitățile ei în mod spontan, deoarece o astfel de atitudine îl deturneză de la împlinirea propriei vocații. De aici derivă „acea viguroasă tendință de uniformizare a stilului de viață, care astăzi stă la baza interesului capitalist al standardizării producției” și care își are sursa tocmai în „respingerea idolatrizării trupului”<sup>24</sup>.

În al doilea rând, arată sociologul german, din punctul de vedere al puritanismului, omul nu este posesorul adevărat al bunurilor pământești de care dispune, ci doar un administrator al lor, în timp ce adevăratul proprietar este Dumnezeu, prin grația căruia el le deține vremelnic, astfel că el „trebuie să dea socoteală de fiecare bănuț care i s-a încredințat și cheltuirea lui într-un scop care nu este destinat gloriei lui Dumnezeu, ci plăcerii proprii este cel puțin condamnată”<sup>25</sup>. Protestantismul ascetic este cel care a oferit un fundament etic pentru ideea că dobândirea și posesia de bunuri este recomandabilă, ba chiar este o datorie, atâta vreme cât nu e un scop în sine, ci un mijloc de a împlini voința divină și de a spori gloria lui Dumnezeu, situație în care constituie un semn al alegerii divine. Îmbogățirea considerată ca scop în sine, ca și lăcomia impulsivă și necinstea sunt însă moralmente condamnabile.

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>25</sup> *Loc. cit.*

În acest fel, consideră Weber, mentalitatea puritană a favorizat dezvoltarea vieții economice capitaliste, însă trebuie observat și faptul că, odată dobândit, succesul economic are un efect negativ asupra religiozității, accelerând tendința către secularizare. Rădăcinile religioase ale capitalismului s-au uscat încetul cu încetul, lăsând loc pentru manifestarea neîngrădită a pragmatismului și utilitarismului, caracteristice pentru economia capitalistă modernă. El a fost înlocuit de o etică seculară a muncii, în care valorile lumești, materiale, au ajuns să îl domine pe individ fără nicio altă trimitere dincolo de ele, spre transcendență.

Desigur că, dincolo de aspectele sale interesante și stimulative, analiza lui Weber este departe de a fi completă, fapt pentru care i s-au adus o serie întreagă de critici. Spre exemplu, profesorul Paul Fudulu, de la Universitatea din București, consideră că perspectiva weberiană este incompletă, deoarece, analizând impactul pe care ideile religioase îl au asupra unei societăți, nu a avut în vedere decât un singur megaobiectiv al acesteia, și anume performanța economică, lăsând la o parte analiza puterii, considerată a fi un alt de megaobiectiv, la fel de dezirabil și important<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Cf. P. Fudulu, *The Economic Performance of Great Religions. An Alternative to Weber's Rationalism*, comunicare la ASREC Annual Meeting, 2009, <http://www.religionomics.com/asrec/>.



# ACTUALITATEA CERCETĂRILOR LUI CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU ÎN DOMENIUL PSIHOLOGIEI MARTORULUI

MIHAI IOAN MICLE\* • GABRIEL OANCEA\* •  
DOINA ȘTEFANA SĂUCAN\*

## I. REFERINȚE ISTORICE

În anul 1906, Constantin Rădulescu-Motru publica lucrarea *Psihologia martorului*. La fel ca și alte lucrări anterioare (*Știință și energie, Cultura română și politicianismul*), cartea despre psihologia martorului avea un caracter de pionierat în România, iar autorul ei se înscria în avangarda cercetărilor europene într-un domeniu care ulterior avea să fie circumscris psihologiei judiciare. În plan mondial, anul 1908 este considerat anul primei apariții a unei lucrări fundamentale din domeniul psihologiei martorului, cartea lui Hugo Münsterberg, *On the Witness Stand: Essays on Psychology and Crime*. Lucrarea lui Constantin Rădulescu-Motru nu se constituie într-un tratat propriu-zis cu privire la problemele ridicate de psihologia martorului, având mai degrabă un caracter empiric și dorindu-se a fi un sprijin pentru judecători în cadrul procedurilor de audiere a martorilor.

Sub influența ideilor pozitivistice, care afirmă că singura cunoaștere autentică este cea științifică, începând cu secolul al XIX-lea, metodele de cercetare științifică încep să fie utilizate din ce în ce mai mult. Abordarea pozitivistă avea să fie bazată pe cinci principii fundamentale: 1. Abordarea logică este aceeași în cazul tuturor științelor sociale și naturale; 2. Scopul cercetării științifice este acela de a explica și de a formula predicții; 3. Cunoștințele dobândite științific pot fi verificate; 4. Știința este diferită de simțul comun; 5. Există o strânsă conexiune între teorie și practică. Aflarea adevărului trebuie să fie făcută de o manieră științifică, fiind abandonate paradigmele anterioare bazate pe speculații de ordin teologic sau metafizic.

---

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

Un domeniu care avea să beneficieze de această schimbare de paradigmă a fost cel al înfăptuirii justiției. Noțiunea de justiție se leagă în mod indisolubil de cea de adevăr, iar finalitatea ultimă a unui act de justiție constă în stabilirea adevărului. Inexistența unor metode științifice de investigație a făcut ca pentru multă vreme aflarea adevărului să fie aproape sinonimă cu confesiunea persoanei acuzate ori cu proba cu martori. Referitor la confesiuni, nu de puține ori acestea erau obținute prin mijloace ce presupuneau folosirea violenței fizice sau psihice, metode ce aveau însă să fie treptat abandonate în secolele XVIII–XIX, ca urmare a emergenței unui proces de civilizare a pedepselor. De asemenea, în secolul al XIX-lea, criminalistica se conturează ca știință, încorporând descoperirile din domenii precum antropologia, fizica sau chimia. Este perioada când se folosesc pe o scară din ce în ce mai largă antropometria ori analizele toxicologice sau balistice. Știința pare a oferi întreg arsenalul necesar pentru identificarea și tragerea la răspundere penală a infractorilor, iar figura emblematică a acestui ideal este Sherlock Holmes, personajul creat de către Sir Arthur Conan Doyle.

Dacă torturile par a fi apanajul unor epoci de mult apuse, nu același lucru se poate spune și despre folosirea martorilor în cadrul sistemului judiciar. Martorii se constituie încă în personaje-cheie în cadrul procesului de stabilire a adevărului, în ciuda progreselor înregistrate de știință, iar în unele situații aceștia reprezintă singura resursă de care judecătorul dispune.

Cu toate acestea, o serie de cercetări derulate spre sfârșitul secolului al XIX-lea dovedesc faptul că memoria umană poate fi descrisă ca un proces dinamic. Codificarea, depozitarea și accesarea informațiilor de către creier este un proces complex, care poate fi marcat de unele disfuncții de natură a altera calitatea informațiilor. Primele cercetări sistematice cu privire la memorie au fost desfășurate de către savantul german Hermann Ebbinghaus, care, în lucrarea sa *Memoria: O contribuție la psihologia experimentală* (1885), a demonstrat existența unor curbe ale învățării și uitării, dar și a unei distincții între memoria voluntară și cea involuntară.

În aceste condiții, încă de la începutul secolului al XX-lea, psihologii puneau sub semnul întrebării încrederea pe care o putem avea în relatările martorilor, fiind puse astfel bazele psihologiei judiciare. Deși inițial preocupările acestui domeniu al psihologiei erau legate preponderent de problematica veridicității mărturiei judiciare, ulterior s-a înregistrat o veritabilă expansiune a domeniului, fiind dezvoltate noi arii de cercetare precum psihologia victimei, particularitățile psihologice ale personalității infracționale etc.

## II. ACTUALITATEA VIZIUNII LUI MOTRU ASUPRA TEHNICILOR DE AUDIERE A MARTORILOR

La 110 ani de la apariția ei, *Psihologia martorului* poate fi încă socotită o lucrare actuală. Aparent, trăim într-o perioadă în care aparatele de înregistrare au ieșit de mult timp din laboratoarele oamenilor de știință la care făcea referire Constantin Rădulescu-Motru și au intrat în cotidian, astfel încât importanța audierii martorilor ar fi trebuit să treacă pe un plan secund în cadrul procedurilor judiciare. Față de acum un secol, trăim într-un mediu în care camerele de supraveghere sunt aproape omniprezente, rețelele sociale se constituie în veritabile mijloace de monitorizare a individului, iar expertiza criminalistică a încorporat descoperiri din domeniul geneticii. Cu toate acestea, martorii se constituie încă în persoane care joacă un rol central, fiind realizate cercetări importante în domeniul psihologiei judiciare cu privire la problemele ridicate (încă) de administrarea probei cu martori.

Constantin Rădulescu-Motru pledează pentru *necesitatea implicării psihologului ca „specialist în știința sufletului”, în cadrul procedurilor judiciare*. Ulterior, psihologii aveau să fie implicați de o manieră tot mai consistentă în aceste proceduri. Un exemplu, în acest sens, poate fi reprezentat de dezvoltarea pe care tehnicile de *profiling* au cunoscut-o în ultimele decenii. Chiar dacă nu se află, de multe ori, în proximitatea judecătorului, psihologii sunt prezenți de o manieră activă în cadrul procesului penal, în cazul audierii unor martori sau în cazul procedurilor de audiere a copiilor.

Pledoariile pe care Constantin Rădulescu-Motru le face în *direcția includerii în formarea magistraților a unor elemente de psihologie* sunt, din nou, o temă care își păstrează actualitatea. În mod evident, au fost realizate o serie de progrese în această direcție, un alt exemplu edificator fiind faptul că, în cadrul programelor de formare a viitorilor magistrați, au fost incluse elemente de psihologie judiciară. Cu toate acestea, așa cum s-a subliniat, formarea judecătorilor în domenii aflate în relație cu psihologia judiciară trebuie să fie un proces continuu, avându-se în vedere crearea unor programe de formare personalizată pe nevoile profesionale ale judecătorilor. În lucrarea sa, autorul apreciază că, de multe ori, judecătorii se confruntă în practica lor cu probleme legate de **martorii care de o manieră involuntară distorsionează adevărul, rătăciți fiind de o iluzie normală a memoriei lor**. Indicațiile pe care psihologul le oferă atunci în direcția restabilirii adevărului își mențin și azi validitatea. Judecătorii sunt chemați să verifice empiric,

de multe ori chiar în sala de judecată, atunci când au dubii, afirmațiile martorilor legate de distanțe, culori ori de recunoaștere a anumitor persoane.

De asemenea, Rădulescu-Motru evidențiază *importanța pentru judecător a adaptării procedurilor de audiere la nivelul de înțelegere/educație a martorilor*. În unele situații, acestea sunt persoane fără un nivel ridicat de educație, având capacități limitate de exprimare, fapt de natură a-i limita posibilitățile de relatare acurată a evenimentelor cărora le-a fost martor. Judecătorii sunt sfătuiți să acorde o mare atenție limbajului folosit de către martor, întrucât *asocierea dintre cuvânt și înțeles este mai sigură (...) când se produce între substantiv și obiect, decât între verb și acțiune*. În aceeași ordine de idei, judecătorii trebuie să manifeste răbdare în cadrul procedurilor de audiere, să nu pună presiune pe martori din dorința de a scurta depozițiile acestora, deoarece *cu cât este mai liber, mai nesilit, cu atât martorul este mai în măsură să reproducă exact ceea ce știe*.

**O temă de actualitate pe care Constantin Rădulescu-Motru o abordează este aceea a martorilor pe care el îi numește sugestibili.** Departe de a fi o problemă încheiată, problema amintirilor false ocupă în continuare un rol important în cadrul psihologiei judiciare. Evident, în cei mai bine de o sută de ani scurși de la publicarea lucrării, psihologia a elucidat mecanismele de creare a amintirilor false. Explicațiile generale ale lui Rădulescu-Motru legate de probleme de sănătate mentală, imaturitate aveau să fie completate în decursul timpului de o serie de studii care au condus la explicarea mecanismelor aflate la baza *confabulației*. Fenomen complex, confabulația a făcut obiectul unor cercetări susținute în psihologie în ultima sută de ani. Aceasta a fost definită ca fiind o problemă legată de memorie, individul producând amintiri distorsionate despre el sau lume, fără intenția de a induce în eroare.

Este evident faptul că există o distincție clară între confabulație și minciună, aceasta din urmă fiind motivată de existența unei intenții a individului de inducere în eroare. Etiologia confabulației este una complexă, apariția ei fiind asociată cu anevrismul cerebral, maladia Alzheimer ori sindromul Wernicke–Korsakoff. Confabulația continuă să fie un domeniu important al cercetării psihologiei judiciare, iar studiile întreprinse de-a lungul timpului dovedesc că asumțiunile empirice ale lui Rădulescu-Motru sunt încă valide și azi.

Acesta recomanda ca, în cadrul audierii martorilor, judecătorii să evite pe cât posibil a pune presiune asupra lor, determinându-i să formuleze un răspuns tranșant la întrebările care le sunt adresate. Din diferite motive

(dorință de a se supune autorității ori chiar teamă față de aceasta), martorii *pe nesimțite și în contra voinței lor* oferă răspunsuri la întrebări care se referă la situații pe care în realitate nu le-au observat. Relevator din acest punct de vedere este un studiu relativ recent în care, în cadrul unui experiment psihologic, s-a prezentat unor persoane o înregistrare video a unei infracțiuni, participanții urmând a răspunde la 16 întrebări care erau în legătură cu materialul prezentat, iar alte șase întrebări nu aveau un răspuns cuprins în acesta. În cazul unor persoane, răspunsurile oferite cuprindeau și varianta *nu știu*, în timp ce în cazul celorlalte persoane acestea trebuiau să aleagă în mod necesar un răspuns. Ulterior, chestionarul a fost administrat acestora și cu varianta *nu știu*, însă ceea ce s-a observat a fost faptul că subiecții, deși aveau posibilitatea de a alege, au persistat în răspunsurile oferite anterior. Rezultate similare au fost obținute și în cazul repetării experimentului în cazul unor copii. Concluziile studiilor întăresc observațiile psihologului român. Martorului trebuie să i se ofere o libertate cât mai mare de exprimare, întrebările închise ori repetarea insistentă a acestora făcându-l să intre pe teritoriul confabulației. Sau așa cum îi sfătua pe judecători Constantin Rădulescu-Motru, *întrebările care sunt puse martorului să nu trădeze prin nimic opinia judecătorului. Sub niciun motiv, mai ales, să nu se indice martorului răspunsul ce se așteaptă de la el*. De altfel, Codul de Procedură Penală transpune în practică recomandările formulate de către autor. Astfel, art. 122 alin. 2 consemnează faptul că martorul *este lăsat să declare tot ceea ce știe* (s.n.) în legătură cu faptele sau împrejurările de fapt pentru dovedirea cărora a fost propus, apoi i se pot adresa întrebări.

O altă temă care își dovedește actualitatea se referă la **acuratețea modului în care sunt consemnate relatările martorilor**. Și la începutul secolului al XX-lea, ca și acum, modalitatea de consemnare a depozițiilor martorilor presupunea medierea judecătorului. Respectiv, răspunsul oferit de către martor era și (încă) este dictat de către judecător grefierului. Mecanismul este similar cu cel al trecerii din vorbirea directă în vorbirea indirectă. Ceea ce avea să observe Constantin Rădulescu-Motru era faptul că acest procedeu făcea ca o serie de detalii importante oferite de către martor să fie omise de către judecători, în cadrul dictării. La acel moment, Motru propunea necesitatea introducerii stenografiei în procesul audierii, acesta fiind de natură a asigura reproducerea fidelă a depozițiilor luate martorilor.

În cadrul sistemului de justiție din România, o modificare în direcția acestor propuneri s-a realizat aproape un secol mai târziu, mai precis în anul

2004, când prin Legea 304/2004 privind organizarea ședințelor de judecată se stipulează că ședințele de judecată se înregistrează prin mijloace tehnice video sau audio, ori se consemnează prin stenografiere, părțile procesului având acces la acestea pe baza unei cereri. De asemenea, în cadrul Noului Cod de Procedură Penală se specifică faptul că, în cursul urmăririi penale, audierea suspectului sau inculpatului se înregistrează cu mijloace tehnice audio sau audiovideo. Atunci când înregistrarea nu este posibilă, acest lucru se consemnează în declarația suspectului sau inculpatului, cu indicarea concretă a motivului pentru care înregistrarea nu a fost posibilă (art. 109 alin. 5).

O altă categorie de martori asupra căroră autorul își îndreaptă atenția este reprezentată de **martorii care, din cauza unor probleme de sănătate mentală, denaturează adevărul**. În cazul acestora, autorul face apel la experiența judecătorului care, ori de câte ori are dubii cu privire la capacitatea martorului de a înțelege și interpreta realitatea, să facă apel la expertiza unui psiholog. De asemenea, din nou este reiterată necesitatea formării profesionale a judecătorului în domeniul psihologiei.

Ulterior, reglementările legale în materia procesual penală au stabilit o serie de reguli cu caracter imperativ în raport cu această categorie de martori. De exemplu, actualul cod de procedură penală prevede la art. 106 alin. 1 faptul că, dacă în timpul audierii unei persoane aceasta prezintă semne vizibile de oboseală excesivă sau simptomele unei boli care îi afectează capacitatea fizică ori psihică de a participa la ascultare, organul judiciar dispune întreruperea ascultării și, dacă este cazul, ia măsuri pentru ca persoana să fie consultată de un medic. Totodată, art. 115 din cadrul aceluiași act normativ dispune ca persoanele care se află într-o situație ce pune la îndoială, în mod rezonabil, capacitatea de a fi martor pot fi audiate doar atunci când organul judiciar constată că persoana este capabilă să relateze în mod conștient fapte și împrejurări de fapte conforme cu realitatea (alin. 2). În alin. 3 se prevede faptul că, pentru a decide cu privire la capacitatea unei persoane de a fi martor, organul judiciar dispune, la cerere sau din oficiu, orice examinare necesară, prin mijloacele prevăzute de lege. În aceste condiții, este evident faptul că expertiza psihologului devine imperios necesară.

Lucrarea abordează și **problematica martorilor de rea-credință**, respectiv a martorilor falși, așa cum îi numește Constantin Rădulescu-Motru. Conform acestuia, *afirmarea falsă, făcută cu rea credință, este expresiunea unei stări sufletești complexe. (...). Martorul este departe de a-și lămuri destul de bine situația. În unele cazuri, el este deplin conștient că afirmă ceva*

*fals; în alte cazuri numai pe jumătate; și alte ori s-ar zice aproape deloc. Datoria judecătorului este de multe ori să vadă mai clar decât însuși martorul.* De exemplu, în această categorie de persoane intră martorii care, pentru a ascunde adevărul și a evita să răspundă la întrebările judecătorului, fac o serie de interminabile digresiuni în timpul depoziției, silindu-l uneori pe judecător să abandoneze principiul derulării unei audierii lipsite de presiuni și să fie mult mai directiv, acest fapt fiind evident de natură a exercita o influență negativă asupra informațiilor obținute în cadrul audierii. Alteori, judecătorul tinde să plaseze pe un plan secund depoziția acestui martor, considerând că informațiile furnizate de către acesta nu sunt de natură a-l ajuta în aflare adevărului. Cu toate acestea, Rădulescu-Motru apreciază că psihologia poate veni în sprijinul magistratului, cercetările de laborator derulate la cumpăna secolelor al XIX-lea și al XX-lea evidențiind eficiența metodei asocierilor libere, în relevarea unor adevăruri ce se doresc ascunse.

O altă categorie de martori de rea credință este reprezentată de persoanele care nu numai că încearcă să ascundă adevărul, ci, mai mult, spun în mod intenționat un neadevăr în locul adevărului. În legătură cu acesta din urmă, avea să se recomande judecătorilor aplicarea în timpul audierilor a unor metode, care, între timp, au căpătat o validare științifică de necontestat. În primul rând, profesorul Motru subliniază faptul că modul de a vorbi al unui individ este indisolubil legat de personalitatea sa. Asemenea amprentelor sau scrisului, modul de exprimare a unei persoane reflectă gradul său de instrucție, capacitatea sa de înțelegere și abstractizare etc. În aceste condiții, ceea ce recomandă psihologul este, în primul rând, ascultarea cu atenție a martorului. De cele mai multe ori, depoziția pe care acesta uneori este tentat să o învețe pe dinafară se evidențiază în contextul depoziției generale a martorului. Acesta fie folosește cuvinte care, în mod evident, nu fac parte din bagajul său lingvistic curent, fie utilizează în partea de depoziție învățată timpuri ale verbelor, conjuncții pe care în mod normal nu le utilizează etc. Este din nou reiterată necesitatea stenografierii audierii ca mijloc de natură a garanta înregistrarea acurată a depoziției martorului, acesta putând fi folosită și pentru o analiză ulterioară a exprimării lui în scopul identificării elementelor mai sus-menționate. De asemenea, este esențial ca judecătorul să acorde atenție tonalității folosite de către martor, a congruenței care există între limbajul verbal și nonverbal, a expresivității afișate de către martor. În aceste condiții, Constantin Rădulescu-Motru aprecia faptul că persoanele care depun cu bună știință mărturii mincinoase sunt tentate să manifeste o preocupare excesivă în raport cu modul în care depun mărturia în fața judecătorului, căutând să afișeze o aparență de *prefăcută sinceritate*. Evident pentru cele mai multe persoane,

această aparentă sinceritate presupune un efort suplimentar, de cele mai multe ori acest tip de martori nefiind consecvenți în ceea ce privește atitudinea pe care o adoptă în timpul audierilor. Sau, așa cum precizează autorul, *înfățișarea sincerității, când este reală, nu precedă actul însuși al sincerității. Martorul sincer n-are nevoie să-și dea aerul de sinceritate înainte de a începe depoziția.*

Așa cum precizăm, atunci când Constantin Rădulescu-Motru făcea aceste afirmații, metodele și tehnicile de investigare a comportamentului disimulat se aflau încă într-un stadiu incipient. Cunoașterea era de cele mai multe ori empirică, uneori lipsind validările de ordin științific. Progresele înregistrate în ultimele decenii aveau să întărească observațiile făcute în zorii secolului al XX-lea. În primul rând, testul poligraf a intrat în practica curentă a organelor judiciare. Deși rezultatele acestuia nu se constituie în mijloace directe de probă, informațiile furnizate în cadrul testării, coroborate cu celelalte mijloace de probă, pot fi de natură a contribui la dovedirea caracterului fals al unor mărturii judiciare. La baza funcționării acestuia se află principiul conform căruia disimularea adevărului este un proces complex care induce un nivel al stresului semnificativ, reflectat în schimbările unor parametri precum presiunea sângelui, pulsul, conductivitatea la nivelul epidermei etc.

De asemenea, cercetările derulate cu privire la relația dintre limbajul verbal și cel nonverbal au dovedit adevărul consemnărilor lui Constantin Rădulescu-Motru, volumul lucrărilor publicate pe această temă fiind semnificativ. Primele observații sistematice în privința limbajului nonverbal au fost derulate începând cu anii 1950 de către Ray Birdwhistell, antropolog american, termenul ca atare fiind introdus în circuitul științific de către G. W. Hewes în lucrarea sa *World Distribution of Certain Postural Habits*. Spre deosebire de limbajul verbal care, prin esența sa, este unul unidimensional, mintea umană este pluridimensională. În aceste condiții, așa cum s-a precizat, capacitatea de exprimare verbală a individului este una limitată, acesta putând descrie doar o singură secvență, în timp ce capacitatea de exprimare nonverbală este infinit mai amplă. Nonverbal ne exprimăm prin hainele pe care le îmbrăcăm, postura corpului pe care o afișăm, parfumurile pe care le folosim etc. În aceste condiții, cercetările au reliefat faptul că majoritatea comunicării, în cazul emoțiilor și atitudinilor, pe care o facem este în fapt una nonverbală. Mesajele pe care le transmitem provin în proporție de 55% din postura corpului, 38% din voce (inflexiune, intonație, volum) și *numai* 7% reprezintă comunicarea verbală propriu-zisă. Deși aceste procente au fost criticate de-a lungul timpului, totuși nu a fost pusă niciodată sub semnul întrebării prevalența limbajului nonverbal în



cadrul procesului de comunicare. De asemenea, în acest sens, trebuie menționat că în ultimele decenii au fost realizate și o serie de studii care subliniau necesitatea importanței urmăririi limbajului nonverbal în cadrul procedurilor judiciare. În cadrul tehnicilor de audiere a martorilor, recent a fost implementată detectarea nivelului de stres din voce pentru a se stabili veridicitatea celor afirmate de către martori (VSA test).

În concluzie, având în vedere cele expuse mai sus, putem spune că audierea matorului reprezintă în continuare o temă prioritar-fundamentală pentru psihologia judiciară, iar observațiile empirice și recomandările formulate de către Constantin Rădulescu-Motru își mențin actualitatea, fiind validate științific.

### REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

- AMENDOLA, K. L., & WIXTED, J. T., *Comparing the diagnostic accuracy of suspect identifications made by actual eyewitnesses from simultaneous and sequential lineups in a randomized field trial*. *Journal of Experimental Criminology*, 11(2), 263–284, 2015.
- CALERO, H. H., *The Power of Nonverbal Communication: How You Act is More Important Than what You Say*: Silver Lake Publishing., 2005.
- FOTOPOULOU, A., CONWAY, M. A., & SOLMS, M., *Confabulation: Motivated reality monitoring*. *Neuropsychologia*, 45(10), 2180–2190, 2007.
- HALL, L. M., *Words Really Do Matter*. *Neuro Linguistic Programming*, 34., 2013.
- KLEINER, M., *Handbook of polygraph testing*: Academic Press San Diego, CA., 2002.
- KURYLO, A., DUMOVA, T., BARUCH, L., KALBFLEISCH, P., LIBERMAN, C., MERCHANT, G., *Social Networking: Redefining Communication in the Digital Age*: Fairleigh Dickinson University Press, 2016
- LEIPPE, M. R, *The appraisal of eyewitness testimony*, In D.F. Ross, J. D. Read, M.P. Toglia, (Eds.), *Adult eyewitness testimony: Current trends and developments*, New York, pp. 385–418, 1994.
- LE VAN, E. A., *Nonverbal communication in the courtroom: Attorney beware*. *Law & Psychol. Rev.*, 8, 83, 1984.
- MEHRABIAN, A., *Silent Messages: Implicit Communication of Emotions and Attitudes*: Wadsworth Publishing Company, 1981.
- OESTREICH, H., *Let's dump the 55%, 38%, 7% Rule*. *Transitions*, 7, 11–14, 1999.
- PEZDEK, K., SPERRY, K., & OWENS, S. M., *Interviewing witnesses: The effect of forced confabulation on event memory*. *Law and Human Behavior*, 31(5), 463–478, 2007.
- PRATT, J., *Punishment and Civilization: Penal Tolerance and Intolerance in Modern Society*: SAGE Publications, 2002.
- PRICE, H., & FITZGERALD, R. J., *Face-off: a new identification procedure for child eyewitnesses*. *Jurnal of oExperimental Psychology: Applied*, vol. 22, No. 3, pp. 366–380, 2016.
- REMLAND, M. S., *The importance of nonverbal communication in the courtroom*. *Atlantic Journal of Communication*, 2(2), 124–145, 1994.

- SCHNIDER, A., *The Confabulating Mind: How the Brain Creates Reality*: OUP Oxford, 2008.
- SKEEM, J. L., DOUGLAS, K. S., & LILIENFELD, S. O., *Psychological Science in the Courtroom: Consensus and Controversy*: Guilford Publications, 2009.
- STANCU, E., *Tratat de criminalistică*: Universul Juridic, 2002.
- STOLZENBERG, S., & PEZDEK, K., *Interviewing child witnesses: The effect of forced confabulation on event memory*. *Journal of experimental child psychology*, 114(1), 77–88, 2013.
- VARDANYAN, V., *Panorama of Psychology*: AuthorHouse UK, 2011.
- WARREN, J., SONNE, B.C. L. I., *Criminal Investigation for the Professional Investigator*: CRC Press, New York, 2016.
- WELLS, G. L., & BRADFIELD, A. L., *Good, you identified the suspect: Feedback to eyewitnesses distorts their reports of the witnessing experience*. *Journal of Applied Psychology*, 83(3), 360, 1998.

# „NEDESĂVÂRȘIRE” CULTURALĂ ȘI POLITICIANISM

HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN\*

Motto: *Crezul vieții noastre românești pe viitor  
este acela care iese din rădăcinile realității românești.*

**Constantin Rădulescu-Motru**

O cultură politică sănătoasă nu dă naștere politicianismului sau, cel puțin, îl marginalizează. În acest sens, „nedesăvârșirea” la care ne referim încă din titlu este tocmai acest caracter deficient al culturii politice românești, o imperfecțiune adusă de personalitățile politice, a căror superficialitate își pune amprenta asupra culturii, în ansamblul său. În scrierile sale politice, C. Rădulescu-Motru (1868–1957) – filosoful, omul de cultură și psihologul român – surprinde, acum mai bine de un secol (1904), permanența reformării societății românești, lipsa de viziune a veșnicelor reforme și lipsa lor de principialitate: „Reformele săvârșite în România de către politicieni sunt, unele, spre folosul aparent al generațiilor de astăzi, și toate spre paguba reală a generațiilor de mâine”<sup>1</sup>. Actualitatea acestor cuvinte este cutremurătoare.

Pentru a ne face o idee mai clară despre semnificația sintagmei „nedesăvârșire culturală” pe care o propunem aici, redăm din argumentul seriei noi a „Revistei de filosofie” (deschisă în anul 1923) elaborat de Constantin Rădulescu-Motru, în calitate de fondator al revistei: „Conștiința filosofică dă orizontul larg de care are nevoie creația originală a gândirii, și creația originală a gândirii este singura bază durabilă pe care se clădește o cultură”<sup>2</sup>. În acest sens, o cultură lipsită de deschiderea pe care o oferă

---

<sup>1</sup> Constantin Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, București, Editura Nemira, 1998, p. 177. Constantin Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, studiu introductiv Dumitru Otovescu, București, Editura Scrisul românesc, 1995, p. 142.

<sup>2</sup> Alexandru Boboc, *Din experiența cugetării românești: „Revista de filosofie” la 80 de ani*, în *Caiet aniversar „Revista de filosofie”, 1923–2003*, Tg. Mureș, Editura Ardealul, 2004, p. 45.

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

conștiința filosofică nu poate fi decât „nedesăvârșită” și favorabilă politicianismului. Rolul lucrărilor filosofice și al revistelor de profil devine central pentru o cultură substanțială, în general.

Pe de o parte, în această lucrare situăm ideea de politicianism precizând-o în raport cu ideea de vocație (politică) și cu ideea de specific românesc, iar pe de altă parte, situăm autorul român complex Constantin Rădulescu-Motru printr-o paralelă cu Oswald Spengler. Este important să precizăm că odată cu lucrarea lui Oswald Spengler, *Declinul Occidentului*, publicată în 1918, în sferile academice s-a impus distincția dintre cultură și civilizație și conceperea culturii ca expresie a unui suflet național, idee prezentă și la Constantin Rădulescu-Motru.

Pentru Constantin Rădulescu-Motru, viața politică autentică nu se poate adresa decât unor realități românești, de evaluat în corelație cu principii românești, naționale, de dorit a fi și fundamentate pe o bază durabilă, esențial românească și culturală. Programul „*Noii reviste române*” se impunea ca un program de dezvoltare a culturii române, cu priorități legate de conținut și autenticitate (sau organicitate). În încheierea programului, filosoful preciza: „Dorim României de mâine o cultură potrivită geniului său, ferită de ademenirile falsului patriotism, o cultură bazată pe respectul adevărului și dreptății, având un ideal înțeles și împărtășit de toate straturile sociale ale neamului românesc. Pentru pregătirea acestei culturi apelăm la întreaga inteligență română”<sup>3</sup>. Ce era „geniul” culturii române? Tocmai acel specific unic și autentic.

În același timp de aici, ca și din întreaga lucrare intitulată *Cultura română și politicianismul*, se desprinde semnificația centrală de „fals patriotism” pentru „politicianism”. Prin multe dintre operele sale, Constantin Rădulescu-Motru conturează rolul social al filosofiei, un rol profund cu consecințe ample, inclusiv în societate și politică. În acest sens, studiul de față evidențiază faptul că gânditorul Rădulescu-Motru arată în întreaga sa operă social-politică faptul că ideile și conceptualizările filosofice românești, chiar dacă sunt formulate și afirmate de autori care au studiat la universități străine, sunt chemate să se adecveze specificului românesc de concepție și simțire, și să preia astfel rolul conducător de orientare a întregii culturi.

Analistul politicianismului este un gânditor profund, plural. Constantin Rădulescu-Motru a scris lucrări relevante pentru modernizarea mai multor domenii ale cunoașterii românești: *Realitatea empirică și condițiunile*

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 47.

*cunoștinței* (1899); *Nietzsche. Viața și filosofia* (1897); *Problemele psihologiei* (1898); *Despre suflet* (1899); *Rolul social al filosofiei* (1899); *Valoarea silogismului* (1899); *Valoarea științei* (1907); *Puterea sufletească* (1908); *Știință și energie* (1907); *Metafizica* (1912); *Personalismul energetic* (1927); *Elemente de metafizică* (1928); *Vocația factor hotărâtor în cultura popoarelor* (1932); *Românismul* (1939); *Timp și destin* (1940); *Lecții de logică, cultură română și politicianismul* (1943); *Morala personalismului energetic* (1946).

Constantin Rădulescu-Motru arată în *Elemente de metafizică*, în 1912: „În scopul pe care îl are de îndeplinit, Metafizica (adică filosofia – n. ns.) se atinge cu Arta, și mai ales cu Religiunea. Aceste două consideră pe om din acelaș punct de vedere ca și Metafizica. Scopul artei și al religiunii este definit chiar de unii întocmai ca și acel al *Metafizicei*; anume; să dea o cunoștință mai complectă și mai puțin relativă despre lume”<sup>4</sup>.

Analiza politicianismului are ca fundament perspectivele filosofice și psihologice originale ale filosofului, iar ca scop, de asemenea, îndepărtarea de o perspectivă superficială asupra politicii. Constantin Rădulescu-Motru se raportează la politicianism utilizând mai ales „logica gândirii”, adică metafizica și metoda științifică pentru a surprinde modul în care se ratează dezvoltarea și manifestarea organică a unui fond cultural. „Metafizica vrea să ne descopere eternul omenesc de sub învelișul prea încărcat al experienței zilnice. Dar ea se servește în opera sa de gândire, pe când Arta și Religiunea se servesc de emoțiune. Metafizica se susține pe logica gândirii și prin aceasta pe metodică științifică, pe când Arta și Religiunea se susțin pe logica sentimentului. Idealul Metafizicei este sugerat de experiență și așteaptă ca să existe confirmarea experienței, pe când idealul Artei și idealul Religiunii pot fi sugerate de experiență, dar ele nu așteaptă confirmarea experienței”<sup>5</sup>.

Fundamentele metafizicii lui Rădulescu-Motru sunt kantiene. În perspectiva lui Rădulescu-Motru, Kant „a găsit în unitatea sintetică a apercepției – care pe de o parte este legată de conștiința individuală omenească, iar pe de alta este ferită de empirismul acesteia, – un punct solid, pe baza căruia, ca un nou Copernic, poate afirma că nu conștiința se învârte după experiența simțurilor externe, ci experiența simțurilor după unitatea și spontaneitatea conștiinței omenești. El a hotărât astfel o nouă perspectivă, din înălțimea căreia se pot întrezări noi orizonturi. Fără să dea soluția definitivă, Kant a înlesnit

<sup>4</sup> Constantin Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică: Principalele probleme ale filosofiei contemporane pe înțelesul tuturor*, București, Tipografia Profesională Dim C. Ionescu, 1912, p. 10.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 11.

drumul pentru găsierea acesteia”<sup>6</sup>. Întrebându-se „*cum ajunge o conștiință individuală*, care este constituită din elemente empirice, deci schimbătoare, să aibă corelații cu caracterul adevărului universal și necesar”, Constantin Rădulescu-Motru interpretează că, în viziunea lui Kant<sup>7</sup>, „identitatea eului, care poate fi constatată prin introspecția subiectivă, este una și aceeași cu identitatea numerică pe care o postulează matematica și astfel suprapune identitatea psihologică și pe cea matematică, fără argumente”<sup>8</sup>. Pentru Rădulescu-Motru, numai „filosofia va ști să îmbine caracterele subiective ale cunoașterii individuale, cu caracterele unei realități persistente în toate timpurile și astfel va putea explica de ce știința este în același timp și un produs istoric, și un produs de valoare eternă”<sup>9</sup>. Fundamentul kantian al filosofiei poate fi îmbunătățit, să exprime și modul în care „individualul psiho-social nu contrazice caracterul universal și necesar al adevărului și modul în care unitatea universului care se realizează numai prin intermediul conștiinței”<sup>10</sup>. Fondul adânc al persoanei omenești este o altă fațetă a fondului adânc al sufletului unui neam.

Sintagmele folosite pentru a descrie demersul urmat de Constantin Rădulescu-Motru, o sinteză între metafizică și știință, sunt „relativismul kantian” (adică mintea umană nu este o facultate pasivă care reprezintă o realitate independentă de om și mintea sa; în consecință, omul își poate asuma rolul activ de a forma, construi și schimba realitatea; dar, Kant nu corela precum alți relativiști sau constructiviști diferitele modalități în care oamenii pot construi realitatea cu diferențele de limbă și cultură), „epistemologia realistă” (care ar putea fi descrisă prin teza că lucrurile și fenomenele pot fi cunoscute) și „ontologia evoluționistă” (bazată pe ideea că evoluția socială favorizează indivizii cei mai adaptați, precum și grupurile și popoarele cele mai adaptate din punct de vedere utilitarist și culturile care internalizează maximele utilitariste în mod intuitiv; astfel, utilitatea generală, între limitele impuse de libertatea egală, în medie, pentru toți, implică tăria culturii sau forța de rezistență a culturii și, invers, puterea culturii implică utilitatea generală – Herbert Spencer, *The Principles of Ethics*, 1879–1893).

Rădulescu-Motru<sup>11</sup> concepe cultura ca pe o posibilitate datorată multitudinii de manifestări ale persoanei începând cu aceea a conștiinței

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>11</sup> C. Rădulescu-Motru, *Un moment culminant personalitatea în filosofia lui Kant*, în „Revista de filosofie” nr. 1–2/1925.

teoretice, dar nelimitată la acestea: „Un nou orizont se deschide. Perspectiva grandioasă a conștiinței teoretice, care ne face posibilă știința, apare acum ca una din numeroasele perspective determinate de fondul adânc al persoanei omenești. Conștiința teoretică este una din manifestările persoanei. Mai adâncă decât conștiința teoretică este în persoană voința. Demiurgul sau maestrul care a organizat lumea din haos este fondul personalității. El poartă în sine spontaneitatea atotconstructoare. În el este necondiționatul presupus de metafizica veche, în idee sau în materie. Relativul ia locul absolutului de odinioară. În el este libertatea. Kant descrie cu entuziasm noua situație care se face omului prin descoperirea sa. În sfârșit, morala este așezată pe o bază solidă personalistă, nu dogmatică. Libertatea, nemurirea sufletului și existența divinității nu se pot proba ca fiind absolute, dar sistemul său le oferă un mod de probare cu mult mai bun decât chiar acela al științei: ele sunt postulatele activității voluntare, sunt imanente fondului omenesc.”<sup>12</sup>

Relativismul kantian deschide calea libertății umane, prin autodeterminare. Omul ca scop în sine se poate bucura de respect. În finalul lucrării *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant vorbește de legătura dintre morală și voința omenească: cerul înstelat deasupra mea și legea morală din mine. Rădulescu-Motru explică: „Amândouă le văd legate de conștiința existenței mele. Cea dintâi începe chiar din locul pe care îl ocup în intuiția externă și își întinde cuprinsul departe până în nesfârșitul lumilor și al sistemelor de lumi; lumi care durează din eternitate, în mișcări periodice, a căror început și continuitate nimeni nu le poate prevedea. Cea de a doua privire începe din ființa mea nevăzută, din persoana mea, și mă pune într-o lume infinită, pe care numai inteligența mea o simte, și în care nu sunt aruncat la întâmplare, ci am legături strânse, necesare. Prima privire îmi nimicește importanța, deoarece mă arată pumn de materie, în care am să mă întorc, după un scurt timp; cea de a doua, dimpotrivă, îmi ridică valoarea, prin aceea că asigură personalității mele o viață deasupra simțurilor, liber condusă după legea morală”. Cultura fundamentată filosofic este astfel manifestarea conștiinței și voinței teoretice.

Constantin Rădulescu-Motru a fost un gânditor politic conservator (așa cum a fost și Eminescu), membru al partidului conservator între 1904–1924 și apoi al Partidului Poporului – Averescu și al PNT, aripa conservatoare. Conservatorismul atenționează în general împotriva modernizării pripite, împotriva grăbirii unei evoluții firești a societății, împotriva urmărilor nefaste

<sup>12</sup> *Ibidem.*

ale mimetismului social și cultural din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, dar și a îmbrățișării grăbite a noului neorganic. Conservatorismul lui Rădulescu-Motru nu refuză modernizarea și apreciază modelele europene de dezvoltare, dar nu le consideră potrivite pentru dezvoltarea României. Pentru Rădulescu-Motru, conservatorismul nu este contrar progresului, însă progresul nu poate porni de la împrumut și mimetism (o perspectivă similară cu aceea a profesorului său Maiorescu), ci de la o „renaștere sufletească” și de la evoluția personalității umane ca finalitate a evoluției energiilor universului (personalismul energetic – substanța ultimă a universului este energia și energia personală este țintă a evoluției energiilor). Odată ce se realizează „renașterea sufletească”, aceasta implică *cu necesitate* ivirea omului de vocație, promotor al unei culturi expresive a sufletului românesc.

Politicianismul este o abatere de la principiul și crezul național, o pervertire a acestora. Concepția sa politică apare mai clar în lucrarea *Ideologia statului român* (1934). Într-un spirit filosofic și politic conservator, aici avem un argument împotriva iluziilor și pentru autenticitate în adoptarea legilor care dau ființa juridică națiunii române și statului român. Statul nu poate avea rădăcini decât în realitate, iar un stat construit ca ficțiune europeană care nu ține seama de realități este un stat inadecvat ce nu poate valorifica tradițiile, aptitudinile sau resursele de tip material deoarece nu le cunoaște. Astfel, un stat ficțional poate părea pe hârtie mai european, dar nu are substanță și consistență reală, putând fi și în mod potențial nedrept. „Statul normal și cu rădăcini firești nu face decât să transpună într-o ordine juridică mai înaltă, aceea ce poporul respectă în practica vieții lui de toate zilele.”<sup>13</sup> Numai pe realități se poate baza *Constituția vie*, adică aceea care oferă mijloacele pentru îndeplinirea drepturilor cetățenești: „...constituția vie, din care se inspiră programele de guvernământ și după care se dirijează producția economică și culturală a poporului; constituția dinamică reală, care se înfăptuiește zi cu zi, iar nu aceea care stă scrisă pentru a servi amintirii istorice. Constituția pe care o caută gânditorul de astăzi este aceea care se practică, iar nu cea pe care se jură la zile mari. După Constituția pe care se jură la zile mari toți cetățenii au drepturi egale la cultură și bogăție. În fapt, însă, drepturile acestea, când sunt lipsite de mijloacele lor de realizare, sunt ca și inexistente. Ce mijloace dă Statul, pentru ca cetățeanul să ajungă la realizarea drepturilor sale? De această întrebare depinde totul”<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Constantin Rădulescu-Motru, *Ideologia statului român*, București, Tipografia Bucovina, 1934, p. 8–9, cf. [www.dacoromanica.ro](http://www.dacoromanica.ro), accesat la 28 noiembrie 2016.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 10.



Nevoile neamului nu sunt adresate în mod automat de principiile democratice universale... iar idealurile neamului nu trebuie copiate după idealuri străine. „În rezumat, ideologia Statului Țărănesc repune la baza ordinii noastre politice ierarhia cerută de interesele permanente ale neamului. Întâi interesele țărânilor și numai apoi, ale burgheziei. E ideologia Statului național românesc, așa cum acest Stat ar fi trebuit să fie, dacă ar fi avut putința să se dezvolte în condiții normale. Această ideologie ar trebui să stea la baza programelor noastre politice, ca un crez comun tuturor oamenilor politici”<sup>15</sup>.

Principiul național este produsul principal al unei culturi naționale, a autenticității și în această perspectivă devine firesc că o astfel de cultură a autenticității va trebui să stea la baza politicii juste. Pentru C. Rădulescu-Motru, cultura nu reprezintă doar o cheie de acces la o sumă de teoretizări, finalități, evenimente sau fapte etc., ci tocmai cheia de acces la posibilitatea de a decela specificul național și orientarea istorică a acestui specific, ajungând astfel la autenticitate în politică. „În cultură se oglindește finalitatea conștiinței sociale; prin ea, faptele dobândesc un înțeles mai înalt, devin istorice.”<sup>16</sup> Cultura trebuie să se ridice deasupra unei boli care a cuprins societatea românească – politicianismul definit de Rădulescu-Motru ca „un gen de activitate politică – sau, mai bine zis, o practicare meșteșugită a drepturilor politice – prin care câțiva dintre cetățenii unui Stat tind și uneori reușesc să transforme instituțiile și serviciile publice, din mijloace pentru realizarea binelui public, cum ele ar trebui să fie, în mijloace pentru realizarea intereselor personale.”<sup>17</sup> Așadar politicianismul este o formă dezvoltată de corupție și abuz al puterii politice, neputând fi redus la demagogie sau la ceea ce numim azi populism, care pot fi și izolate și nu note dominante ale întregii politici.

Politicianismul este generat prin degradarea „adevăratei politici” în această perspectivă descrisă de C. Rădulescu-Motru, dar cauza mai adâncă este nepotrivirea dintre mecanismul vieții politice și fondul sufletesc al poporului chemat să practice politica. De fapt, în cazul României de atunci, politicianismul este interpretat ca o boală (firească) a statelor tinere ale căror mecanisme nu avut răgazul de a se adecva caracteristicii sufletești a poporului. Politicianismul îi oferă filosofului prilejul de a critica realitățile practicii politice și conduita politicienilor din România.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>16</sup> Constantin Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul, Scrieri politice*, București, Editura Nemira, 1998, p. 72.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 65.

Critica politicianismului aduce o evidențiere a rolului decisiv pe care personalitățile individuale, și în special elitele culturale ori politice, îl joacă în viața unui stat. Rădulescu-Motru este susținător al individualismului numai în măsura în care este vorba despre indivizii de elită, despre oamenii de vocație care pot duce societatea mai aproape de împlinirea finalității conștiinței sociale naționale. Pentru Motru, „individul, luat în sine, ar fi o arătare fără de înțeles, dacă în viața socială nu i-ar fi dat lui *să se asocieze și să contribuie* (subl. ns.) la existența bunurilor sufletești, la cultura poporului din care face parte”<sup>18</sup>. Filosoful gândește individul ca parte a sistemului socio-politic.

Ca și Oswald Spengler, și Motru face diferența între „cultură” și „civilizație”. Civilizația este superficială („spoiala civilizațiunii”, spune Motru): „Căci civilizațiunea se împrumută prin imitațiune și se răspândește cu o iuțea uimitoare, cum se și pierde de altminteri tot așa de repede”<sup>19</sup>. Este ceea ce a reușit clasa politică de după 1848 împrumuturi neviabile. În acest sens, Motru îl acuză pe I. C. Brătianu că „avusese bunăvoința să-i ofere [pe români], încă de la 1853, Franței. «Constituirea Statului român, zicea el [I. C. Brătianu] într-un memoriu, ar fi cea mai frumoasă cucerire ce a făcut vreodată Franța afară de teritoriul său. Armata Statului român ar fi armata Franței în orient, porturile sale de la Marea Neagră și de pe Dunăre ar fi întreprinderile comerțului francez, și din cauza abundenței lemnului nostru de construcțiune, aceste porturi ar fi tot deodată magazinele de construcțiune (*chantiers*) ale marinei franceze; produsele brute ale acestor țări ar alimenta cu avantaju fabricile Franței, care ar găsi în schimb un mare debit în aceleași țări. În fine, Franța va avea toate avantajile unei colonii, fără a avea cheltuielile ce aceasta ocaziona. Compararea nu este exagerată. În lipsă de o metropolă, am adoptat de mult Franța de a doua noastră patrie; ea a devenit sorgintea vie din care tragem viața noastră morală și intelectuală».”<sup>20</sup> În pofida gânditorilor de la 1848, Rădulescu-Motru consideră că libertatea și drepturile politice sunt parte din spoiala civilizațiunii, căci astfel „politicianul își are idealul său de realizat, iar sufletește românii sunt vânduți.”<sup>21</sup> Politicianul care impune alte interese decât cele naționale și alte modele decât cele ce corespund unui specific

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>19</sup> H.S. Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, p. 809, apud C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 111.

<sup>20</sup> I.C. Brătianu, *Memoriu asupra Românilor dat Împăratului Napoleon III* (publicat în *Romanulu*, 6 Decembrie 1861), apud C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 81–82.

<sup>21</sup> C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 83.

național suferă de politicianism și este opusul omului de vocație. „Sănătatea” sufletească a neamului este dată de unirea în jurul idealurilor susținute de conștiința filosofică a omului de vocație.

Din această abordare comparativă prezentă în citatul anterior devine de înțeles faptul că statele puternice se preocupă de impunerea unei anumite civilizații și nu de răspândirea unei culturi. Constantin Rădulescu-Motru spune: „Statele cele puternice ale Europei sunt neobosite în ceea ce privește răspândirea civilizațiunii, și indiferente în ceea ce privește cultura. (...) Opera civilizatoare primează pretutindeni.”<sup>22</sup> În contextul concepției conservatoare a lui Rădulescu-Motru, schimbările sunt acceptabile numai dacă pot contribui la evoluția „naturală” a unei culturi române unitare, în timp ce pentru liberalii din timpul său schimbările erau „o îndrumare spre ideal, dacă nu chiar idealul”<sup>23</sup>.

De aici filosoful ajunge la concluzia că, paradoxal, totul funcționează în România exclusiv datorită unei voințe puternice, care aparține unui individ abstract, numit „omnipotentul cineva” de la justiție, la instituțiile publice, și la lumea artistică (persoana care înlesnește copierea sau în cel mai bun caz însușirea idealurilor străine, liberalul)<sup>24</sup>. Dar nu cumva acest paradox se naște tocmai din faptul că societatea nu și-a asimilat un cadru instituțional funcțional, constituțional și normativ profund? Nu cumva tocmai refuzul acestui model străin, european, dă puterii obscure a unui „cineva omnipotent” un spațiu de manevră și mai larg, posibilitatea unei acțiuni și mai nestingherite, fie acesta un rege dictatorial sau un lider politic cu înclinații dictatoriale, sau altcineva, care manevrează din umbră personalitățile vizibile din spațiul public? Iată aspecte extrem de actuale.

Pentru C. Rădulescu-Motru, acest „cineva” este motorul politicianismului, un fel de cult al personalității care este menit să intimideze atât clasa politică, cât și poporul, și să mascheze abuzurile puterii politice și corupția acestei puteri al cărei rol principal, dacă și l-ar îndeplini, ar fi actualizarea și nu pervertirea fondului sufletesc românesc. C. Rădulescu-Motru spune despre poporul român: „ca orice popor (...) se robește cu ușurință unui gen nou de viață, de câte ori în acest gen nou de viață se exaltă viciile sau relele sale deprinderi din trecut. Virtuțile sau deprinderile bune sunt ca zidurile de apărare ale individualității unui popor; ele sunt greu de dărâmat și în toate cazurile greu de reconstruit; viciile sau deprinderile rele însă sunt totdeauna ca niște porți, deschise oricărei

<sup>22</sup> *Ibidem*, p.121.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 153.

inovațiuni venite din afară. (...) Noul mod de viață pe care tu-l aduci este un simplu decor, care vine să poleiască sau să rafineze o veche slăbiciune. Așa se explică și izbânda politicianismului nostru.”<sup>25</sup>

Pe de o parte, specificul sufletului românesc nu este precizat într-un mod explicit și precis, aici se arată numai faptul că acesta ar fi „un zid de apărare”. În alte lucrări apar calități și defecte ale poporului român, dar mai ales rolul central al individului de elită. Nu este suficient argumentată nici *necesitatea* ca noul gen de viață să exalte viciile, să rămână o poleială sau să contrazică, ba chiar „să dărâme” specificul național. Avem realitatea superficialității preluării unui model străin. De ce este singura soluție refuzul și eliminarea, nu aprofundarea modelului de-a lungul unor dimensiuni ale specificității românești, să spunem? De ce n-ar fi sufletul statului român un tip de suflet constituțional, C. Rădulescu-Motru nu ne spune, dar reiese că nu ar fi, deși atitudinea sa față de poporul român este plină de admirație și încredere, deși identifică în discuția despre omul de vocație o serie de cusururi și calități ale poporului român. Golopenția discută de asemenea aceste aspecte într-o recenzie dedicată operei lui C. Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român*: „Românismul a conturat imperios comandamentul ajungerii neamului românesc la conștiința de sine deplină, premisa întâi și de căpetenie a consolidării și a păstrării suveranității lui politice. Comunicarea de la Academie și apoi articolul din numărul de Mai al anului acesta al marelui periodic «Europäische Revue», pe care Societatea română de cercetări psihologice l-a pus la îndemâna cititorilor români traducându-l, oferă un punct de plecare (...). Însușirile, pe care i le constată profesorul Motru românului, nu pricinuesc bucurie: individualism egocentric, neperseverență la lucrul început, muncitor nedisciplinat, pe terenul economic, cheltuitor cu timpul. «Problema cea mare a cunoștinței sufletului român, încheie profesorul Motru partea aceasta a scrierii sale, nu stă însă în enumerarea de însușiri și defecte. Enumerarea nu dă caracterizarea totală și esențială, pe care o urmărim. O asemenea caracterizare vine numai după ce ne dăm seama de funcțiunea pe care o au aceste însușiri și defecte în unitatea sufletească a poporului românesc».”<sup>26</sup> Golopenția continuă arătând că pentru Motru numai finalitatea spirituală a unui popor îi conferă unitatea sufletească și idealul cultural: slujirea lui Dumnezeu, importanța dreptății, utilitarismul, a fi demn de înaintași. etc.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>26</sup> A. Golopenția, C. Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român*, București, Societatea română de cercetări psihologice, 1937, în *Opere complete*, vol. I, *Sociologie*, Editura Enciclopedică, București, 2002, text disponibil la [http://sas.unibuc.ro/uploads\\_ro/1147/60/-AG37.MOTRU.pdf](http://sas.unibuc.ro/uploads_ro/1147/60/-AG37.MOTRU.pdf), accesat martie-aprilie 2015.

Raportând calitățile românești la perspectiva occidentală, Motru oferă o altă perspectivă asupra trăsăturilor definiției românești. „Românul este prin natura sa ereditară, perseverent la lucru, cum este și răbdător, conservator, tradiționalist, dar această natură ereditară a lui a fost pervertită de o greșită viață instituțională, imitată după străini. El este neperseverent fiindcă instituțiile statului l-au obligat la improvizații.”<sup>27</sup>

Pentru Motru, „numai poporul care găsește în finalitatea sa spirituală condiții prielnice pentru munca și dezvoltarea sufletească a majorității membrilor săi, numai acela este sigur de viitor. Poporul cu o finalitate spirituală corcicită din diferite tipuri este un popor pierdut pentru istoria omenirii.”<sup>28</sup>

Fără a epuiza aici această problematică, putem evidenția ca ilustrare aspectul următor: „Militarul, artistul, medicul, profesorul, avocatul, întreprinzătorul industrial, ale căror succese strălucitoare nu se pot explica prin motive obișnuite și prin interese obișnuite, sunt numiți de popor oameni de vocație. Este simplu profesionist acela care face munca din interes egoist; este un om de vocație acela care găsește în muncă întregirea sa ideală. La simplul profesionist, omul și felul muncii stau față în față, adeseori în dușmănie; la omul de vocație, felul muncii este o prelungire a omului, este o umanizare intrată mai adânc în natură. Deși nu și-o definește precis științificește, limbajul popular are, precum vedem, în înțelesul lui, o intuiție bogată despre vocație.”<sup>29</sup> Revenind la discuția despre politicianism iată ce observă filosoful: „A împrumuta tiparul extern al vieții Statelor constituționale, fără a împrumuta și sufletul acestor state; a avea pe hârtie alegeri libere pentru parlament și în fapt a fura urnele chiar prin mijlocirea jandarmilor care trebuiau să le păzească; a înființa mii de slujbași și apoi a constata că exactitatea acestora la serviciu este dependentă de culesul viilor și de lăsarea secului; a vota legile cele mai liberale din lume în care sunt înscrise toate drepturile pentru cetățeni, și în fapt să se tolereze absoluta iresponsabilitate a puterii executive, acestea toate nu constituie un progres, ci o falsificare a progresului.”<sup>30</sup> Dar nu decurge de aici tocmai dezamăgirea analistului în fața reminiscentelor tradiționale ale unui suflet românesc – vezi dependența exactității la serviciu de culesul viilor și de lăsarea secului – care rezistă modelului nou? Politicianismul, desemnat ca boală a societății, nu se manifestă tocmai prin încălcarea drepturilor și a mecanismelor constituționale?

<sup>27</sup> *Ibidem*. Apud Golopenția.

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

<sup>29</sup> C. Rădulescu-Motru, *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, Iași, Tipo Moldova, 2010, p. 8–9.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 329.

D.D. Roșca se referea la Constantin Rădulescu-Motru ca la „un exponent al culturii române în cadrul european”. În interpretarea noastră, pentru acest gânditor, caracterul național ca element etern este ceea ce susține conștiința națională, iar conștiința națională trează realizează, pe de o parte, „traducerea” sistemelor străine în ceea ce este relevant și important pentru fondul sufleteș național, iar pe de alta, se opune exprimării formale, pervertite și injuste a acestui fond. În *Filosofia culturii*, Tudor Vianu saluta apariția unui tip de intelectual caracteristic, și anume tipul „conducătorului cultural”, al „omului de cultură care nu cultivă numai o specialitate științifică anumită, ci care reflectează la destinul global al culturii noastre și care se simte răspunzător de întreaga orientare a civilizației țării”<sup>31</sup>, un tip uman în care îl avea în vedere în special pe Constantin Rădulescu-Motru. Filosoful își descria contribuția la o filosofie a culturii cu valențe socio-psihologice și politice, referindu-se la articolele sale despre rolul social al Universităților; despre patriotism; despre doctrina conservatoare și, în sfârșit, broșura *Cultura română și politicianismul* din 1904, care (...), considera filosoful, m-a fixat definitiv în rândul acelor care cercetează sufletul românesc” (...)<sup>32</sup>. Deși unii au văzut în Rădulescu-Motru o „valoare intrinsecă”, o „realizare originală”, un „moment istoric în cultura noastră” și o „piatră unghiulară a gândirii filosofice românești, care de aici începe”<sup>33</sup>, opera sa a fost prea puțin discutată, interpretată și valorificată de posteritate.

---

<sup>31</sup> T. Vianu, *Filosofia culturii și teoria valorilor*, ediție îngrijită de Vlad Alexandrescu, studiu introductiv de Ilie Pârvu, București, Editura Nemira, 1998, p. 170.

<sup>32</sup> Alexandru Boboc, *Din experiența cugetării românești: „Revista de filosofie” la 80 de ani*, în *Caiet aniversar „Revista de filosofie”, 1923–2003*, Tg. Mureș, Editura Ardealul, p. 49.

<sup>33</sup> Vasile Băncilă, dar și N. Tatu, *Doctrina personalismului energetic, IV*, „Dreptatea”, anul al V-lea, nr. 1075 de Duminică, 10 mai, 1931.

# PERSONALISMUL ENERGETIC ȘI ENERGIA PSIHICĂ

MIHAI POPA\*

Constantin Rădulescu-Motru vede în personalitate o subtilă „cristalizare”, de natură energetică, și anume o cristalizare a eului, în care energiile (considerate de către autor ca un potențial psiho-energetic, care face legătura dintre eu și personalitatea conștientă) emoționale și cele intelectuale dobândesc, prin vocație profesională înainte de toate, un țel social. De fapt, în termeni de energie a personalității sufletești, din punct de vedere teoretic, concepția lui Motru va reprezenta o revigorare a naturalismului, forțat să intre în conceptele științei moderne. Conceptul de persoană și cel de energie converg către un realism materialist, am spune, dacă putem înlocui termenii antici ai filosofiei naturaliste, principiile materiale, cu cei ai fizicii cuantice acutale.

Rădulescu-Motru pornește însă, în configurarea personalității moderne, din domeniul psihologiei, trecând problema personalității în domeniul filosofiei sociale. Idealul social, cel etic și gnoseologic sunt contopite sub forma idealului generic al muncii organizate după criteriile personalității instruite, care creează organizat și se autocreează în societate și în istorie. Tipurile istorice de personalitate, ca și concepțiile filosofice care au stat la baza lor – realismul natural, raționalismul ideal, de tip platonician, unde realitatea o constituie forma ideală, personalitatea neoplatonică și persoana de tip creștin, personalitatea din filosofia transcendentală kantiană, cea dialectică, hegeliană, în fine, personalitatea supraomului a lui Nietzsche ori cea materialist-istorică marxistă –, converg, după opinia lui Motru, către tipul modern al personalității energetice. „După personalitățile-tipuri urmează personalitățile active, profesionale. La acestea, rolul eului trece într-o nouă fază. Proprietatea de identificare cedează înaintea proprietății de selecționare. În structura sufletească a individului, eul găsește acum aptitudinile, pe care le selecționează și întărește. Cristalizarea se adâncește,

---

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

cuprinzând funcțiunile instrumentale ale muncii, profesionistul are numai conștiința tipului său, dar și conștiinciozitatea muncii. La el, eul se identifică muncii creatoare.”<sup>1</sup>

Nucleul teoretic al personalismului energetic îl reprezintă conceptul unității conștiinței, unitate care, în spirit kantian, al unității conștiinței în genere, apriorismul gnoseologic, pune bazele iluministe al unității științei, ea însăși, spune Motru, fiind un postulat al determinismului (carteziano-newtonian) ce se manifestă în Univers. „Cu admiterea determinismului, devine acceptabilă și ipoteza apriorismului. Fenomenele universului se condiționează unele pe altele, formând o unitate. Din această unitate decurg raporturile necesare stabilite de știință. Minte omenească își fundează afirmările sale pe unitatea fenomenelor externe.”<sup>2</sup>

Personalismul energetic, care se fundează pe conceptul de unitate psiho-fizică, sau, mai adecvat în termenii teoriei lui Motru, pe unitatea psiho-energetică, este „răspunsul”, propus de autor, ca urmare a criticii întreprinse asupra teoriei kantiene. Este un răspuns teoretic, sprijinit, în mare parte, pe conceptele psihologice și datele experimentale ale cercetărilor din domeniu, ca și ale cercetărilor de psihologie a profesiunilor întreprinse de Motru. El este, de asemenea, o modalitate de a depăși antinomia fundamentală a teoriei kantiene, și anume aceea a spontaneității conștiinței, care iese din cadrele determinismului mecanic și matematic, spărgând unitatea formală, apriorică, a unei conștiințe în genere. Întreg sistemul kantian, spune Motru, are la bază autonomia voinței și spontaneitatea ei necondiționată. Autonomia și spontaneitatea voinței, așa cum sunt postulate de Kant, nu au la bază rațiunea sau, cel puțin, spune filosoful român, Kant nu ne oferă explicit o legătură necesară și universală dintre libertatea voinței și ordinea rațională din Univers.

Spontaneitatea sufletească, având la bază autonomia voinței, spune autorul *Personalismului energetic*, are, la Kant, un caracter mistic<sup>3</sup>, deoarece filosoful german „nu se ține obligat să dovedească, în chip metodic, în ce consistă spontaneitatea aceea, din care decurge incondiționalitatea voinței și, prin urmare, autonomia acesteia. Lui i se pare că spontaneitatea se impune de la sine, și de aceea nu o mai discută.

---

<sup>1</sup> Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, în *Opere alese*, vol. I, ediție îngrijită de Gh. Vlăduțescu, Alexandru Boboc, Sabin Totu, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 270.

<sup>2</sup> Idem, *Elemente de metafizică*, p. 101.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 257.



Procedând astfel, el lasă să vorbească printr-însul mai mult germanul de fire mistică, educat la școala lui Eckhart și Luther, decât filosoful care ne-a dat, în alte scrieri, explicarea adevărilor universale și necesare.”<sup>4</sup>

Dacă ar trebui să sintetizăm într-o frază personalismul energetic – și nu neapărat într-o idee logic-istorică, sau într-o definiție –, am putea spune că, în concepția autorului, acesta reprezintă un proiect teoretic de unificare din perspectiva construcției personaliste a voinței personale, sub forma vocației ca element psiho-cultural determinant, cu un evoluționism de tip energetic. De ce spunem evoluționism energetic și nu evoluționism pur și simplu? Deoarece, la Motru, *energia* este factorul final, teleologic, al construcției sale metafizice, un principiu material, în fond, care tinde să fundeze, de pe baze deterministe, raționalist-pozitiviste, conceptul științei contemporane dintr-o perspectivă psihologizantă. În centrul acestei concepții este persoana înțeleasă ca liant universal și scop al evoluției energiei cosmice, fiind definită, în concepția autorului, ca „legea cea mai generală dobândită prin experiență și inducțiune”<sup>5</sup>. De altfel, filosoful român propune, prin conceptul de personalism, o adevărată concepție antropologică, în care *vocația* ocupă un loc central, coroborată cu ideea educației și autoeducației continue, o vocație care, ca muncă organizată, disciplinată, este un factor civilizator (și cultural) important în devenirea istorică a omului. „Personalismul energetic este un raționalism pus la punct cu progresul științei contemporane. În locul denumirii de raționalism, el are denumirea de personalism, fiindcă persoana omenească este pentru dânsul realitatea cea mai întregită din câte este dat să cunoaștem. El este energetic, pentru a indica metoda, după care realitatea este stabilită. [...] S-ar putea chiar zice că personalitatea omenească constituie, într-o oarecare măsură, un obiect de cercetare pentru fiecare om de știință, de la specialistul cel mai absolut până la cel mai practic.”<sup>6</sup>

Personalismul energetic, în partea în care energia preia rolul de concept-sinteză al teoriilor personaliste, mizează și pe o teorie evoluționistă, însă aceasta nu este gândită în termenii evoluționismului modern, de tip darwinian, ci a unui „evoluționism” personalist, unde accentele se pun pe sociologia muncii (teoria vocației) și pe psihologia experimentală, care poate fi denumită, în partea sa contributivă la această teorie, psihologie a vocației. Între aceste două teorii se construiește o adevărată antropologie

<sup>4</sup> *Ibidem.*

<sup>5</sup> *Ibidem*, 289.

<sup>6</sup> *Ibidem.*

(cu extinse incursiuni teoretice și istorice), ca și o etică a profesionalității și, în special, o etică vocațională.

Societatea descrisă de Motru nu este o societate închisă, ci o societate deschisă, liberă și concurențială. În acest context, putem remarca și unele influențe bergsoniene. Indivizilor li se oferă șansa, printr-o selecție riguroasă și în urma unei asumate autodiscipline profesionale, să-și realizeze vocația – „munca omului de vocație se susține prin impulsul însuși dat de natură”<sup>7</sup> –, prin vocație triumfă însăși viața, se îmbogățește, se diversifică, dar se și individualizează<sup>8</sup>, oferind energiei posibilitatea să se manifeste deplin, ca *energie conștientă și creatoare*. Ultimul stadiu – există, într-adevăr, o teleologie personalistă și vocațională – al evoluției formelor energetice este cel reprezentat de formele culturii.

În *Personalismul energetic*, lucrare care sintetizează și sistematizează concepția lui Rădulescu-Motru referitoare la rolul și menirea individului uman în societate și istorie, autorul face un studiu comparativ al rolului caracterului personal în viața socială, pe de o parte, în cea a comunității (popor, națiune), pe de altă parte, sub aspectul incidenței dintre aspirațiile și vocația individuală asupra vieții sociale și devenirii istorice. Considerăm că la intersecția dintre aspirațiile eului conștient și idealurile sociale (valori ale diferitelor domenii din viața comunității – care pot fi denumite și dimensiuni social-umane coexistente, „caractere” sau elemente sociologice – și valorile istorice, dinamice, altele decât cele cronostatice, relative la o perioadă strict determinată) se prefigurează idealurile și vocația personală. Profilul vocației personale este o sinteză dinamică între aptitudinile individuale și idealurile socio-culturale, care au și o dimensiune istorică, astfel încât „personalitatea individului este echivalentul aptitudinilor pe care individul le introduce în viața socială, și nicidecum o copie după modelul unor personalități ideale și extreme.”<sup>9</sup>

Miza concepției lui Motru o constituie, cel puțin în această lucrare, uniunea – care, la o primă vedere, poate părea forțată – dintre concepția energetistă (Ostwald) și cea personalistă. Teoriile energetiste în filosofie, ca

<sup>7</sup> C. Rădulescu-Motru, *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, în *Opere alese*, vol. II, ediție îngrijită de Gh. Vlăduțescu, Alexandru Boboc, Sabin Totu, București, Editura Academiei Române, 2006, p. 28.

<sup>8</sup> Henri Bergson, *La Conscience et la Vie*, în idem, *L'Énergie spirituelle*, Paris, Alcan, 1920, p. 28.

<sup>9</sup> C. Rădulescu-Motru, *Opere alese*, vol. I, *Elemente de metafizică; Personalismul energetic*, ediție îngrijită de Gh. Vlăduțescu, Alexandru Boboc, Sabin Totu, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 228.

generalizări ale unui concept științific cu îndelungată tradiție în istoria filosofiei, nici atunci când au preluat argumente ale teoriei unificatoare a forțelor și energiilor din fizica modernă, nu au avut succesul scontat, mai ales când s-au suprapus peste teoriile metafizice, deoarece ele rămân, în fond, „o nouă traducere, într-o formulare modernă, a determinismului universal”<sup>10</sup>.

Deși, pe linia energetismului, credem că autorul supralicitează valențele filosofice ale conceptului de energie – „personalismul energetic consideră persoana ca o unitate de actualizare, spre care se dirijează toată desfășurarea energiei din natură”<sup>11</sup> –, autorul acordă semnificații mult mai interesante și chiar le dezvoltă sistematic, personalității și caracteristicilor sale psihologice, filosofice și istorice, care se întregesc și se completează ulterior, în lucrările care constituie nucleul concepției personaliste<sup>12</sup>.

Filosofia personalistă, în concepția sistematizată de Rădulescu-Motru, se revendică, în cea mai mare parte, din tradiția kantiană, dar se sprijină pe datele sociologice, istorice și, în mod covârșitor, pe psihologia experimentală (Wundt). Elementele de rezistență, conceptele-cheie, se vor dezvolta mai cu seamă în *Timp și destin* sau în *Vocația*, iar pentru lucrarea care conține în titlu denumirea sistemului, importante sunt concluziile etice din *Morala personalismului energetic*.

Există, pe de altă parte, și o nuanță pragmatică în studiile lui Motru, în măsura în care el face permanent trimiteri la aspecte economice, sociologice (sociologia muncii) și educaționale. Mai semnificative sunt, în cuprinsul mai larg al preocupărilor filosofului și psihologului român, contribuțiile din domeniul psihologiei aplicate și din studiul comportamentului, toate menite, în fond, să completeze ori să dezvolte concepția personalistă.

Pe de altă parte, din personalismul lui Motru se pot trage concluzii pentru o filosofie a istoriei (în fiecare lucrare, incursiunile sale istorice – în istoria filosofiei și istoria științei – sunt întregite și de o metaistorie, poate nu în termenii consacrați ai disciplinei), și pot fi reținute, de asemenea, și idei pentru antropologia culturală sau filosofia culturii.

În contextul actual, multe dintre contribuțiile sale trebuie menționate și discutate, iar seria de simpozioane naționale dedicate operei sale, aflată la început, va pune în lumină valoarea de ansamblu a concepției filosofului.

---

<sup>10</sup> *Personalismul energetic ...*, ed. cit., p. 291.

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

<sup>12</sup> Acestea sunt *Elemente de metafizică*, *Vocația și Timp și destin*.



# VOCAȚIA INDIVIDUALĂ ȘI DESTINUL COMUNITAR. ELEMENTE DE ETNOPSICOLOGIE ÎN OPERA LUI CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU

DANIEL COJANU\*

Constantin Rădulescu-Motru a acordat în scrierile sale o importanță deosebită cercetării specificului etnic al poporului român, a raportului identității etnice cu alte procese și dimensiuni sociale. Deopotrivă filosof sistematic și psiholog, creator al primului laborator de psihologie experimentală din țară, Rădulescu-Motru a ales să investigheze specificul național prin identificarea constantelor comportamentale, a trăsăturilor psihologice ale poporului român. În *Etnicul românesc*, ultima lucrare amplă dedicată înțelegerii identității culturale autohtone, în fapt o sinteză a lucrărilor anterioare pe această temă<sup>1</sup>, Rădulescu-Motru formulează încă de la început o definiție concisă a etnopsihologiei: „Știința etnopsihologiei are ca obiect descrierea și explicarea condițiilor care întrețin în mod permanent, între membrii unui grup social, conștiința comunității lor de origine, de limbă și de destin”<sup>2</sup>.

Naționalismul cultural pe care îl identificăm în scrierile filosofice ale lui Rădulescu-Motru despre etnicul românesc și despre etnopsihologia poporului român este argumentat sistematic, uneori critic, dar exprimă și o anumită dimensiune profetică. El distinge între fondul etnic de origine (cel sătesc, relativ la zestrea genetică, dar și la continuitatea asigurată de tradiții), etnicul de limbă (care implică deja transferul de specific cultural de la sat la oraș în virtutea unor forme comune de expresie, îndeosebi a limbii vorbite) și etnicul comunității de destin (care înseamnă deja conștiința

---

<sup>1</sup> *Sufletul neamului nostru. Calități și defecte* (1910), *Personalismul energetic* (1927), *Vocația, factor hotărâtor în cultura popoarelor* (1935), *Românismul, catehismul unei noi spiritualități* (1936), *Psihologia poporului român* (1936).

<sup>2</sup> C-tin Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc. Naționalismul*, Editura Albatros, București, 1996, p. 21.

\* Universitatea „Valahia” din Târgoviște

apartenenței la o națiune, a unui trecut comun, dar mai ales a responsabilității față de un destin comun). „Etnicul strâns legat de configurația teritoriului și de moștenirea biologică se ridică, mai întâi, prin tradițiile de familie și prin obiceiurile practicate din tată în fiu la conștiința comunității de origine [...] Apoi etnicul prinde a lua conștiință de comunitatea de limbă. În literatura populară avem aurora acestei conștiințe. Odată conștiința comunității de limbă înfiripată, etnicul își are pregătită calea de trecere spre național.”<sup>3</sup> Limba este operatorul cultural decisiv, instrument de comunicare, mediu de comuniune și expresie, vehicul al tradițiilor și al experienței milenare, înlesnind cooperarea oamenilor de vocație prin instituțiile de cultură și cristalizând conștiința comunității de destin a unui popor.

Pentru transferul identității culturale prin intermediul creației condiționate de limbă, Rădulescu-Motru identifică în persoana omului de vocație un agent al propagării fondului autohton de la sat la oraș și atribuie acestuia misiunea de a realiza coeziunea unui popor. „Prin instituțiile culturale ale orașului, oamenii de vocație găsesc prilejul să lărgească orizontul conștiinței sătești. Ei transformă înrudirea de origine în conștiință națională.”<sup>4</sup> Aceste analize vizează explicit psihologia poporului român și determinarea specificului său etno-cultural. Filosoful român deplânge incapacitatea sistemului de educație al timpului său de a identifica oamenii de vocație și de a le cultiva această nobilă deschidere. Căci vocația nu trebuie confundată cu talentul, ea are o înrâurire asupra întregii societăți, iar educația trebuie să aibă în vedere nu doar indivizii, ci totalitățile culturale. „Un copil de vocație este un izvor de energie națională”<sup>5</sup>, un element prețios capabil să suscite creativitatea poporului și să orienteze efortul creator către scopuri nobile. Ca soluție practică, filosoful recomandă o atitudine de sinceritate și camaraderie inclusiv între dascăli și elevi, pe care o consideră prielnică înfloririi vocațiilor. „Profesorii sceptici și oportuniști n-au ce căuta în școala copiilor bine dotați.”<sup>6</sup>

Rădulescu-Motru se străduiește să evite o interpretare metafizică a vocației și propune cercetarea ei pornind de la experiență. Psihologii care cercetează vocația sunt timizi și greșit orientați, crede el: ei cercetează

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 43

<sup>5</sup> C-tin Rădulescu-Motru, *Vocația – factor hotărâtor în cultura popoarelor*, Editura Casei Școalelor, București, 1935, p. 14.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 41.

diferitele aptitudini speciale și nu întreaga constituție fizică și morală a omului, întreaga lui personalitate. „Aptitudinile speciale fac din om un bun muncitor de fabrică sau cel mult un bun profesionist, dar nu și un om de vocație.”<sup>7</sup> Motru crede că orientarea greșită a psihologilor se datorează unei înțelegeri eronate a raportului omului cu munca pe care o desfășoară. Căci, la origine, munca a fost impusă omului (și astfel a fost influențată hotărâtor) de mediul natural. De aceea, în chip original, esențial, menirea muncii este de a angrena în efectuarea ei omul ca întreg, cu toată ființa și cu toate facultățile sale.

Munca specializată, munca profesionistă apare mai târziu și a generat în timp mașinismul, care implică deja o înstrăinare a omului de obiectul muncii sale și de integritatea ființei sale. În viziunea filosofului, specializarea nu poate înlocui resortul care susține munca în genere, adică adâncul sufletesc, „dispozițiile caracterului și simțirea pe care le găsim la obârșia vocației”<sup>8</sup>. Străduindu-se să identifice analitic specificul muncii din vocație, el are în vedere impactul social și rolul în coagularea comunității naționale și în cristalizarea specificului acesteia. „În fond, ceea ce susține progresul social este munca din vocație. În aceasta din urmă se găsesc germeii de spontaneitate și originalitate fără de care nu poate fi o viață de cultură.”<sup>9</sup>

C-tin Rădulescu-Motru e adeptul influenței mediului, inclusiv asupra fenomenelor umane și a proceselor sociale, e în egală măsură evoluționist și finalist, de aceea respinge orice explicație supranaturală, providențială a vocației. Consideră că dispozițiile înnăscute (din adâncul sufletului) se ivesc, printr-un soi de inducție din exterior, ca o continuitate a mediului cosmic, dar și a mediului social. Paradoxal, de aici decurge o mai bună înțelegere a originalității unei culturi. „O cultură este cu atât mai originală, cu cât răsfrânge în ea mai expresiv fondul propriu al poporului care a produs-o.”<sup>10</sup> Deci, o cultură este cu atât mai originală, cu cât e mai fidelă fondului propriu, moștenirii, tradițiilor, cadrului particular de viață (inclusiv natural). Este o teză pe care o va accentua în lucrarea despre etnicul românesc, unde va vorbi despre continuitatea dintre etnicul sătesc și cel de limbă care se realizează în împlinirea unui destin comun național. În această interpretare, motivația omului de vocație nu poate diferi de *interesele permanente* ale comunității etnice, naționale de apartenență.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p.15.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 24.

De aceea, consideră motivația activității profesionistului, pe care îl contrapune metodic omului de vocație, ca decurgând din oportunism. Specialistul, profesionistul este motivat de interesul personal: câștig material, poziție socială, reputație. „Vocația este determinată de motivele inconștientului colectiv, pe când profesiunea este determinată de motivele conștiinței individuale. Aceasta din urmă are o actualitate sclipitoare, dar restrânsă, pe când inconștientul este mai întunecat, dar enorm de adânc și vast. Omul de vocație urmează unui impuls intens, dar lipsit de o justificare limpede, pe când profesionistul oportunista are pentru orice gen de activitate o justificare bogată.”<sup>11</sup> Caracterul dezinteresat se cuplează cu dăruirea și responsabilitatea pentru destinul comunității naționale, al poporului, dezinteresul aparent se justifică printr-un interes și un mobil superior. „Impulsul căruia urmează omul de vocație este adesosori, pentru conștiința oportunistului, de neînțeles. El s-ar traduce oarecum prin sentimentul de responsabilitate față de viitorime, un sentiment pe care cei mai mulți dintre indivizii societății nu-l practică în viața lor, așa că n-au nici posibilitatea să-l înțeleagă.”<sup>12</sup>

Motivația muncii din vocație este susținută de interese exterioare ei, dar se manifestă ca motivație venind din interior. Impulsul dat de natură se exprimă ca voce interioară sau chemare, ca imbold irepresibil de a împlini un destin creator. Munca omului de vocație izvorăște oarecum instinctiv, de aceea e resimțită ca mai ușoară și mai puțin plictisitoare. Profesionistul, în schimb, resimte obstacolele în calea atingerii scopurilor sale interesate. „Din deosebirea aceasta de funcțiune se explică toate caracterele omului de vocație. Dezinteresarea lui este unită cu tenacitatea, originalitatea cu stilul cerut de mediu; conștiinciozitatea, cu sentimentul răspunderii față de viitorime. Omul de vocație găsește în muncă nu atât interesul său material, cât o întregire sufletească impusă lui de natură.”<sup>13</sup> Omul de vocație reglează eventualele dezacorduri dintre aptitudinile proprii și îndatoririle specifice profesiei în mod natural, fluent. Totodată, el poate schimba, adapta, re-formula tiparul profesiunii după aptitudinile sale și e îndreptățit să o facă. Întrucât dispune de un suflet receptiv, implicat și generos, capabil să valorifice optim împrejurările. Dar „Omul de vocație nu este un simplu om norocos. Împrejurările singure nu fac vocația.”<sup>14</sup> El respinge instinctiv

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 49.



fatalitatea, dar recunoaște ideea de destin asociat felului în care valorifică momentele vieții pentru care se simte responsabil. De aici decurge și modul în care se raportează la viitor.

Reluând linia de interpretare din *Personalismul energetic*, Motru consideră că orice act creator autentic este o ispravă asumată voluntar și responsabil a unei vocații, a unei personalități remarcabile, iar vocația este înțeleasă ca expresie a finalității naturii. „Prin această întregire impusă, natura își urmărește rolul său de izvor al culturii omenești. Omul de vocație este instrumentul care ridică energia unui popor de la nivelul rădăcinilor cosmice la nivelul culturii spirituale. Natura întrebuințează pe oamenii de vocație pentru a asigura cristalizarea unei culturi, întocmai cum întrebuințează germenii pentru a asigura continuitatea formelor vieții animale. Fericite popoarele care au destule vocații în mijlocul lor. Ele au asigurată o cultură originală.”<sup>15</sup> Originalitatea, spune Rădulescu-Motru, se confundă prea adesea cu noutatea gratuită, cu extraordinarul, chiar cu excentricul. Dezinteresarea omului de vocație nu înseamnă absența oricărui interes, ci vine dintr-un interes mai adânc, mai mare; este interesul comunității de apartenență, al națiunii pe care o slujește, al „totalității culturale”, după o formulare îndrăgită de filosof; dar acest interes colectiv este resimțit ca interes personal. „Omul de vocație ia interesele sociale drept interesele lui proprii.”<sup>16</sup> Originalitatea este tocmai adâncirea cursului istoric al unui popor; vocația nefiind altceva decât inovația în cadrul tradiției. Cu totul altfel se pune problema în cazul vocației religioase, care înseamnă o păstrare scrupuloasă și oarecum impersonală a tradiției, dar nu în litera, ci în spiritul ei. „Tradiția pentru religie n-are rolul unei operații de comunicare, nu este o transmitere de fapte memorate, ci este o continuă verificare a persistenței valorilor.”<sup>17</sup>

Relația dintre omul de vocație și dobândirea conștiinței de sine a comunității etnice, care astfel se împlinește ca națiune, a preocupat și alți gânditori români din epocă. Vasile Băncilă, de exemplu, sedus de interpretarea energetică și de filosofia personalistă a lui Motru, a dedicat o monografie prietenului său Lucian Blaga, filosof original și creator polivalent, pe care nu ezită să-l numească „energie românească”<sup>18</sup>. Omul de

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>18</sup> V. Băncilă, „Lucian Blaga – energie românească” în Băncilă, V., *Opere*, vol. V, Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2007, pp. 7–193.

vocație, filosof sau om politic, se recunoaște prin anvergura și exemplaritatea faptelor sale, prin impactul pe care acestea îl au în mentalul colectiv al contemporanilor și al urmașilor, contribuind astfel la coeziunea comunității naționale, căreia îi imprimă comuniune și unitate de destin. Conștiința comunității de destin justifică pretenția legitimă la autodeterminare politică, antrenează recunoașterea națiunii și pe planul extern al relațiilor dintre state.

Interpretând vocația individuală, sub diferitele ei întrupări în relație cu destinul comunitar, Rădulescu-Motru a asumat și viziunea asupra istoriei pe care o antrenează această perspectivă, viziune încărcată de accente profetice. Deopotrivă pătruns de mesianism și speranță, dar și prudent, realist, conștient de incertitudinile inerente viitorului, se întreabă: „Isbuti-vor aceste vocații să desăvârșească opere de valoare universală, care să îmbogățească, cu o nuanță nouă, coloratura spiritualității omenesci; sau se vor mulțumi aceste vocații să întărească unitatea națională a manifestărilor colective începute din trecut? Vor avea românii vocația să contribuie la realizarea unor idealuri universale, sau vor realiza numai idealul culturii lor naționale?”<sup>19</sup> Prin cartea despre vocație, gânditorul român s-a străduit să reabiliteze un anume individualism, care nu este cel al preferințelor subiective capricioase, ci e cel al faptei exemplare, care se împlinește prin binele colectiv al națiunii și se afirmă prin dimensiunea universală a valorilor create.

*Documentarea aferentă acestui studiu a fost finanțată de Autoritatea Națională Română pentru Cercetare Științifică și Inovare, CNCS - UEFISCDI, proiect nr. PN-II-RU-TE-4-1304.*

---

<sup>19</sup> C-tin Rădulescu Motru, *Vocația ...*, ed. cit., pp. 150–151.

# ÎNTRE ONTOLOGIE ȘI PSIHLOGIE A TIMPULUI

POMPILIU ALEXANDRU\*

Motto: „Nu se plângă nimeni de timpul netrebnic,  
căci, orice s-ar spune, el e cel puternic”  
Goethe<sup>1</sup>

## INTRODUCERE

Ne propunem ca în cele ce urmează să urmăm o dublă abordare: – prima, care stă în imediata apropiere a tezelor lui C-tin Rădulescu Motru; – a doua, urmărind o posibilă ieșire din explicația textelor lui Motru pentru a încerca un exercițiu al comentariului prin punerea într-un context care să le privească portanța la aproape optzeci de ani de la scrierea principală dedicată problemei timpului (*Timp și destin*, apărută la Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București 1940).

Nu se poate spune că până astăzi, din orice perspectivă am privi lucrurile, fie aceasta una științifică, filosofică sau psihologică, lucrurile par bine tranșate în legătură cu problema timpului. Nu se întrevăd nici măcar speranțe de așa ceva în viitorul apropiat. Nu are rost să reluăm vechea poveste, să o privim iar din punct de vedere istoric, plecând de la textele sacre (sau cele antice grecești, plus cele iudeo-creștine), de la fragmentele lui Heraclit, mergând apoi prin creștinismul Evului Mediu (Augustin, Toma), apoi prin perioada schimbării radicale de perspectivă, într-un sens științific, prin Newton, Leibniz, apoi sedimentată de un Kant, reanimată de știința fizică a secolului XX, prin Einstein, și culminând, în filosofie, cu Bergson și Heidegger. Dacă am merge pe această linie, am intra într-o istorie a ideii de timp, care nu ar fi puțin lucru, dar este vorba aici despre un

---

<sup>1</sup> Goethe, apud Nietzsche, *Filosofia în epoca tragică a grecilor* (trad. M. Ivănescu, Editura Humanitas, București, 2012), p. 19.

\* Universitatea „Valahia” din Târgoviște

extrem de ambițios proiect prin care nu se poate trece razant, cum am fi constrânși în momentul de față. Cu toate acestea, ceea ce este de punctat privește, dacă doriți, o subliniere a *ritmului* pe care noțiunea de timp l-a îmbrăcat în mersul istoriei. Adică preferăm să procedăm în sensul lui G. Durand, care este un „imagolog”, un „ascultător” cu o ureche foarte fină pentru a percepe ritmurile imaginației și ale culturii în general de-a lungul istoriei, și în acest caz am spune, adoptând această metodă în legătură cu *timpul*, că el începe să se „precipite” din ce în ce mai tare în ultima perioadă (ultimii trei sute de ani) în sensul că acum capătă înțelesuri, este gândit și chiar pus la lucru în forme din ce în ce mai variate. Ideea de timp nu a suferit atâtea mutații într-un interval atât de scurt în toată istoria sa.

Motru aduce în mod incontestabil o nouă viziune asupra înțelegerii timpului. Se poate spune că momentul declanșator, stimulentele pentru această nouă interpretare o dă H. Bergson, filosof față de care Motru își delimitează viziunea, aducându-i acestuia o critică argumentată. Știm deja că *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței* constituie o lucrare care a zguduit din temelii concepțiile asupra timpului, iar acest lucru nu trebuie să îl considerăm exagerat. Științele exacte „confiscaseră” noțiunea de timp, luând un avânt destul de mare în cercetarea și interpretarea timpului pe acest teren științific, lăsând aproape cu mâinile goale orice încercare de revenire asupra sa din partea umanioarelor. Or, trebuie să-i recunoaștem lui H. Bergson acest merit de a fi revenit puternic în cursă în momentul în care a scindat timpul în aspectul său spațial și acela senzorial/de trăire a sa, prin introducerea *duratei*. Or, Motru duce mai departe tezele lui Bergson și schimbă *durata* cu *destinul*, un termen care ar fi, în viziunea filosofului român, mult mai aproape de *esența trăită a timpului*.

## CUM ÎNȚELEM TIMPUL ÎN ANTICHITATE?

Pentru a înțelege ce semnificații capătă noțiunile puse în joc de Motru, este necesar să pornim de la câteva considerente antice. R. Brague<sup>2</sup> atrage atenția asupra unor subtilități – lingvistice, în primul rând – cu privire la felul în care este înțeles timpul în Antichitate, în special la Platon și Aristotel. Cum știința exactă (fizica) și-a fixat ca punct de pornire al concepțiilor sale cu privire la timp definițiile lui Aristotel, și a pus un semn

<sup>2</sup> Rémi Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, PUF, Paris, 1982.

egal între *timp* și *mișcare*, acest lucru pare totuși să nu fie înțeles în acest fel în lumea antică. *Timpul nu este mișcare*, ar spune stagiritul. *Timpul este ceva de felul mișcării*, pare să spună de fapt filosoful. Se introduce o *analogie*, și nu o *identitate*. Iar analogia cu mișcarea nu este singura folosită. Analogia este cu atât mai problematică cu cât mișcarea pare să fie un fel de specie a timpului, și rămâne și aceasta la fel de incomprehensibilă. S-ar părea că două necunoscute sunt puse în analogie, iar raportul dintre acestea ne oferă într-o oarecare măsură o înțelegere a amândurora. Mișcarea este o specie a timpului, împărtășind cu acesta multe elemente, dar timpul depășește cu mult sfera mișcărilor, deținând multe alte caracteristici care nu se regăsesc în simplele mișcări. Dar să pornim de la elementele comune.

#### *Anterioritate și posterioritate*

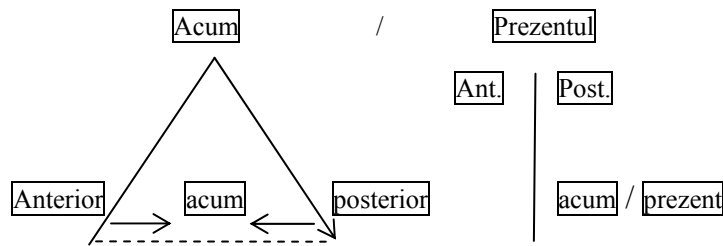
Elementul temporar care este consubstanțial oricărei mișcări – aparținând cu tărie timpului – este *anteriorul și posteriorul* (το πρότερον και ὕστερον). Iar acest cuplu trebuie înțeles, după cum spune Bague<sup>3</sup>, ca fiind o *structură antero-posterioară*, adică reprezintă un raport. Nu este vorba despre o *succesiune* a unui proces dinamic, adică avem de-a face cu o desfășurare de părți evenimentțiale, mai *întâi* având un anterior, apoi *urmând* un posterior, acestea actualizându-se pe faze. „*Cette structure est un rapport : les deux directions sont inséparables, un mouvement fait toujours apparaître d'un seul coup un antérieur et un après – et il les fait apparaître justement en les mettant en rapport.*”<sup>4</sup> Dar Aristotel distinge în acest punct timpul de mișcare, arătând care sunt diferențele (*Fizica* 219 a 19ss.). Mișcarea devine o *punere în practică* a timpului, și prin urmare ea conține un element de *actualizare* succesivă, pe părți – mai întâi se actualizează o parte a mișcării, anterioară altei părți, care se actualizează *după* aceasta, ca un *apoi* sau un posterior. Timpul reprezintă *raportul* ca atare. Așa cum vom vedea la Motru, această concepție conduce la ideea de destin. Raportul nu ține de mișcare. *Acum* (prezentul), în mișcare, reprezintă un punct de echilibru între anterior și posterior. Mișcarea ar fi un timp *desfășurat*, iar această desfășurare poate fi înțeleasă de intelect în mod geometric, așa cum vedem în figura de mai jos. *Acum*, din perspectiva timpului, este ceva care exprimă raportul dintre anterior și posterior, ca o *cale*, și nu ca o dinamică, *trecere*. R. Bague lasă deschisă problema dacă, pentru Aristotel,

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 131.

*actualitatea* (acum, ceea ce se actualizează în prezent), este de natură geometrică, punctuală sau de natură temporală, ca durată.

Prezentul, în forma sa „desfășurată”, este fie un punct (vârful triunghiului) fie ca „interval” de o anumită distanță/formă între un anterior și un posterior. Este geometric reprezentat atât ca un punct, cât și ca o linie (punctată în imagine) care este între două extremități.



Astfel, la nivelul intelectului, prezentul este reprezentat într-un mod paradoxal. Este atât un punct, cât și o „întindere”, ca o distanță. La nivelul strict al timpului, anterioritatea–prezentul–posterioritatea sunt date laolaltă, într-un raport în care cele trei coexistă și sunt structural unite (dreapta verticală din imaginea noastră). La nivelul existențial, prezentul are o *dimensiune*, chiar dacă nu o putem fixa cu certitudine. Prezentul este o clipă, este o perioadă a zilelor noastre, este o epocă geologică. Heidegger<sup>5</sup> elimină această ambiguitate spunând că ceea ce este important de reținut este faptul că prezentul este o dimensiune (*die Dimension*), iar înfățișarea sa este puțin importantă din moment ce poate fi atât de mult modificabilă. Cât *durează o clipă*, adică prezentul? Răspunsul poate fi dat doar dacă lămurim ce *întindere* și ce *formă* dăm acestei clipe. Este clipa o măsurare a timpului luând ce fel de etalon? Pleoapa care vine peste ochi? Sau secunda ceasului? Este cam lungă aceasta pe lângă viteza pleoapei. Atunci este o oscilație a unui cristal de cuarț care răspunde unui impuls electric? Sau este dat de durata dispariției unei particule subatomice care se transformă în altă particulă? De ce nu mergem spre prezentul acesta, care este o clipă viața unui om, sau a umanității întregi când o privim la nivelul existenței vieții pe pământ. S-a spus doar că la scara vieții planetei noastre, redusă la o singură oră, noi oamenii, de la apariția noastră până astăzi, constituim maximum două secunde.

Bineînțeles că aceste ultime reflecții nu le aveau cei din Antichitate. Dar mergeau pe o linie care să contribuie la o înțelegere a timpului pornind

<sup>5</sup> Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe)*, Frankfurt am Mein, 1975, p. 351.

de la analogii cu mișcarea, iar de la aceasta spre un raport de tip matematic<sup>6</sup>. Timpul este așezat așadar într-o *rețea* de noțiuni cu care acesta are multiple legături – capătă forme dinamice sub anumite raporturi și proporții fixe. De aici nu este o distanță prea mare până să ajungem la chiar ideea de *număr* (*arithmos*). Aristotel, în pasajul 219 b 3-8, spune că timpul este ἡ ἀριθμὸς ἔχει ἢ κωησις. Vorbim, așadar, despre anumite *semne* care însoțesc această noțiune de timp, care nu poate fi înțeleasă decât ca un complex de combinații și intersecții ale acestor semne. Mișcarea o vedem mai mică sau mai mare cu ajutorul timpului, așa cum ceea ce este mult sau puțin le vedem astfel cu ajutorul lui *arithmos*, al numărului. Timpul este *ceva precum mișcarea și precum numărul*. În interpretarea lui Brague asupra concepțiilor lui Aristotel, timpul este un „*arithmos numărat*, și nu ceva prin care numărăm”<sup>7</sup>. Numărul este un ansamblu, o structură care se exprimă foarte bine pe sine în formulele de genul *primului*, *triadei*, *pentadei* etc. Dacă spunem „vedem trei cai”, ne folosim de număr pentru a *proiecta* numărul într-un ansamblu de obiecte, îl adăugăm acestora, vizând în primul rând o caracteristică a obiectelor. Dacă vorbim despre o triadă, o pentadă, atunci accentul cade pe caracterul intrinsec al numărului care este primordial aici, nu se *adaugă* lucrului desemnat. Un număr poate să ajute la o desemnare, ca semn al său, sau poate să se auto-desemneze, iar în acest caz lucrurile se prezintă cu totul și cu totul diferit. Timpul ar fi foarte apropiat de acest sens al lui *arithmos*. Timpul se extinde asupra obiectelor, asupra lumii, *purtând-o* sau *semnificând-o*, dar deține și un sens autostructurant, ca o dinamică internă sieși. Este așadar o *harmonie*, determinată de *arithmos*. Iar această armonie este structurant inerentă lumii, care este purtată din interior, adică are propriul său *ritm*. Este o în-fățișare, adică un drum de la esență sau de la potență la formă sau act. În *De anima* (III, 431), *arithmos* este înțeles mai mult ca un raport și mai puțin ca un număr. Se geometrizează *arithmos*-ul acesta, legându-se cu ideea de *schema*. O schemă este un ansamblu care se ține împreună. Nu trebuie să uităm chiar sensul pe care Kant îl dă mai târziu noțiunii de *schemă a imaginației*, în *Critica rațiunii pure*. Schematismul imaginației nu ține încă de o geometrie<sup>8</sup>, ci schema aceasta – ca intermediar între sensibilitate și intelect – are mai

<sup>6</sup> O extrem de interesantă lucrare cu privire la puterea pe care o avea în Antichitate analogia și fundamentul ei matematic care-i stă în spate, cel al proporțiilor, întâlnim la Jean Borella, *Penser l'analogie* (Harmattan, Paris 2012).

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 136.

<sup>8</sup> Chiar dacă filosoful se folosește de exemple care recurg la imagini geometrice – cercul și farfuria, de exemplu.

mult veleități sonore, adică ține mai mult de un anumit *ritm* sonor și mai puțin de o figură geometrică vizuală.

Toate aceste concepții, care au o filiație antică în esență, vor fi simplificate – am spune chiar excesiv – în perioada modernă, odată cu dezvoltarea științelor naturii. Timpul este „confiscat” de o înțelegere din ce în ce mai unilaterală, de factură științifică, naturală și obiectivă considerată a fi această concepție, iar orice referire la un timp interior, la formele sale interne, așa cum sunt receptate de ființa umană în principal, vor rămâne doar în spațiul filosofic – și aici neluate în seamă pe cât ar merita. Știința biologică a mai făcut câțiva pași în acest sens, dar enigmele se țin lanț aici, iar aparatul științei biologice nu poate explica deplin aceste enigme, oferind, în schimb, soluții care vin tot din spațiul științelor naturii (fizică în principal).

## MĂSURA TIMPULUI

Motru atrage atenția asupra unui aspect foarte important cu privire la timp. Iar acest lucru el o face în primul rând deoarece despre timp nu putem vorbi nimic dacă nu pornim de la o bază concretă. Anume este vorba despre măsurarea lui. Cu ce instrument îl măsuror? Ceasul nu este un instrument fidel al timpului. Am spune, precum Aristotel, că ceasul este doar ceva aproximativ pentru un instrument ideal al măsurării timpului. Trebuie să identificăm înainte de orice, *cu ce anume simțim* timpul? Care este organul senzorial al timpului? S-ar părea că pentru spațialitate suntem destul de bine dotați cu organe de simț, iar facultățile raționale se acordă, se armonizează destul de bine/satisfăcător pe aceste organe de simț. Spunem doar că atât intelectul cât și rațiunea se sprijină în mare parte pe *imagini*/reprezentări care sunt de factură imagistic-spațiale. Dar care sunt organele pentru timp? Urechea? Este o posibilitate, dar ne scapă dintre degete și acest lucru. Aceasta este o problemă pe care Motru o identifică și o fixează ca principală în chestiunea timpului: cum se deosebește măsurarea timpului exprimat mecanic – prin orologiu – de timpul trăit? El introduce două noțiuni pentru aceste două sensuri ale măsurătorii: timpul este noțiunea specifică sensului mecanicist, iar destinul reprezintă sensul specific temporalității trăite. El spune că a optat pentru *destin* și nu pentru *durată* (în sens bergsonian) pentru că primul are un bazin semantic mai mare. „În durată se redă mai mult trăirea contemplativă a existenței, nu și trăirea dinamică a timpului din cursul vieții; apoi, din înțelesul duratei lipsește tocmai aceea ce ni se pare de



cea mai mare importanță în trăirea timpului, anume: unicitatea.”<sup>9</sup> Durata poartă o anume uniformizare care este foarte apropiată de succesiunea uniformă de tip mecanic a curgerii temporale. Durata este încă nedesprinsă de acest mecanism asociat temporalității. Timpul se poate confunda cu instrumentul de măsurat, orologiul în acest caz, ori acest lucru încearcă să facă Bergson, să elimine confuzia. Dar introducând durata, chiar explicată temeinic, nu se poate spune că ne-am eliberat definitiv de această concepție care ne-ar conduce la confuzii. „Destinul” lui Motru este cu mult mai departe de capcana amintită. Destinul nu este uniform, nu descompune timpul în intervale egale care prezintă același ritm sau dinamică. Tinerețea, plăcerea, fericirea au un anumit ritm temporal pentru fiecare în parte, iar acest ritm diferă de bătrânețe, durere și neazuri. Iar acest lucru s-ar părea că este specific fiecărei specii, nu numai oamenilor. Și nu este exclusiv explicabil prin metode biologice. Există ceva dincolo de materia biologică pentru a introduce în mod necesar acest dinamism temporal sub forma destinului.

Una dintre tezele importante ale lui Motru este aceea a *continuității* dintre formele temporale. Timpul și destinul nu sunt rupte una de alta, nu se opun, nu sunt antitetice. Pentru Motru, spre deosebire de Bergson, aceste două forme sunt complementare și în armonie una cu alta. Există două faze care se compun într-un întreg temporal – timpul material, care stă pe aspectul *periodic*, uniform, și timpul trăit, individualizat și care stă pe aspectul *non-repetitiv*, neperiodic, unic. Ambele converg spre o *predictibilitate* sau *prevvedere* care cer metode diferite de înțelegere și abordare.

## O PROBLEMĂ DESCHISĂ

Există o problemă deschisă la Motru în legătură cu un anume context de apropiere de timp. Timpul este *experimentat* de ființa umană, însă abia după extrem de mult timp a ajuns să dea importanță timpului ca substanță. De ce acest lucru? Cum se face că experiența temporală nu își găsește *tempo*-ul său decât extrem de greu? Întârzierea și reticența cu privire la timp vin din mai multe direcții: a) inadecvarea limbajului; s-ar părea că limbajul nu poate să ne ofere instrumentul de a pătrunde mai adânc în tainele timpului, în afară de *utilizarea* sa zilnică. Timpul ar fi, din această

<sup>9</sup> C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1940, p. 7.

perspectivă, un lucru destinat unei utilizări cotidiene. Orice încercare de a-l pătrunde în esența sa se dovedește imposibilă deoarece limbajul nu îl poate pune într-o formă care să ajute înțelegerea. b) nu avem un instrument pentru a măsura destinul. Timpul material, cel uniform, poate fi pus într-un analogon, orologiul, în schimb destinul nu poate fi măsurat cu un instrument mecanic. Există și soluția oarecum inversă a acestei perspective, cea de factură augustiniană, cea prin care știm prea bine ce este timpul, dar nu îl putem rosti. Ambele perspective se întâlnesc în acest punct care este *posibilitatea măsurării timpului*. A măsura, spune și Motru, înseamnă să pui la lucru logica, intelectul și rațiunea. Or, timpul este substanța care scapă extrem de mult acestei logici. Timpul ca destin! Iar timpul material, chiar dacă este „raționalizabil” și poate să cadă sub incidența logicii rațiunii, nu înseamnă că poate la fel de bine să se extindă în spațiul formelor destinului. Spune Motru că acest aspect al timpului nu ține de materie, ci ține de *viața sufletească*, adică se intră în altă dimensiune. Avem un timp mineral și un timp sufletesc. Noi adunăm sub denumirea de „timp” atât aspectele *minerale*, cât și cele *sufletești* ale sale. Iar acest lucru pare a fi unul forțat. Timpul pare a fi un etern *intermediar*. El este o funcție și o substanță intermediară între spirit și materie. Așa cum imaginația (la Kant) este o facultate intermediară între lumea sensibilității și cea a intelectului, timpul pare a fi tot astfel, dar între lumi ontologice diferite. Problema se deschide mai departe spre această posibilitate de măsurare. Cum se poate ca un același lucru să nu poată fi, în părțile/aspectele sale, măsurat cu o aceeași unitate de măsură sau cu același instrument? Răspunsul minimal, care nu oferă și soluția definitivă, este cel care postulează timpul – mineral + sufletesc – ca fiind paradoxal. El poate să curgă linear într-un aspect al său, și în același timp curge non-linear în aspectul său sufletesc. Lucrurile care „plutesc” în timpul mineral pot fi experimentate – și timpul acesta este și el experimentat – adică, sunt *verificate*. Dar destinul mai mult se *inventează*, spune Motru. El se *pre-destinează*, adică se prezintă ca un plan dat în prealabil, înainte de a intra într-un joc temporal, iar odată omul aruncat în lume, el începe să experimenteze și să se inventeze în același timp.

## FIZIOLOGIA TIMPULUI LA MOTRU

N. Cusanus, în *De docta ignorantia*, pornește de la spațiul geometric și figurile care îl populează pentru a arăta că spațiul, în esența sa, atunci când mintea îl pătrunde, ne conduce spre antinomii. Motru ne arată într-un fel

același lucru, dar pornind de la ideea de timp. Numai că autorul român nu ajunge la a postula un fel de *coincidentia oppositorum* temporal, el se folosește de un fel de schemă de interpretare care merge pe punerea împreună a două aspecte ontologice ale temporalității. Această „punere împreună” poate să fie înțeleasă totuși ca fiind în ordinea logicii raționale. El nu iese din logica aceasta și nici nu cere o nouă logică adaptată timpului pentru a-l înțelege. Încearcă așadar o înțelegere a acestuia cu mijloacele raționale. Cu toate acestea, el atrage atenția asupra unor limite ale logicii, așa cum am văzut mai sus, prin enunțarea unor probleme pe care le lasă deschise. Apoi, după ce fixează această natură duală a temporalității, în funcționalitatea sa minerală și sufletească, el merge în această direcție care pune în oglindă o funcționalitate cu cealaltă.

Așadar, când vorbim despre timpul mineral și sufletesc, primul lucru pe care îl avem în vedere vizează *cum se raportează timpul la spațiu*. Spațiul nu are nevoie de o raportare la timp (nu atât de stringent), el pare a fi suficient sieși. Timpul, în schimb, depinde de spațialitate, cel puțin pentru a fi reprezentat și deci înțeles. Dar acest lucru doar în aspectul său prim, mineral. Ca destin, timpul este la fel de independent precum spațiul. Timpul este mai apropiat de esența sa în acest aspect decât în primul. Apoi, al doilea tip de raportare este cel amintit mai sus, anume legătura pe care o are cu *experiența*. Timpul mineral poate fi *simplificat*, adică poate fi izolat de situațiile contingente, pentru a ne fixa doar în timpul pur mecanic, uniform egal și independent de situațiile care sunt măsurate. Timpul sufletesc depinde exclusiv de aceste contingente, de fapt, a încerca să îndepărtezi pe acestea, elimini viața însăși și destinul este perturbat. Dacă un orologiu bine reglat nu este perturbat de o furtună, timpul mineral curgând la fel de bine în aceste *condiții*, atunci în cazul timpului sufletesc, acesta este exclusiv dependent de exact *condițiile* amintite. O furtună curge altfel pentru sufletul care o percepe direct decât de cel care stă la adăpost. Destinul omului poate fi dus la îndeplinire de existența însăși a furtunii respective. Ora douăsprezece, la amiază, astăzi, este aceeași cu ora douăsprezece, la amiază, de ieri sau de mâine. Pentru timpul sufletesc nu există două ore douăsprezece identice.

Din această perspectivă, timpul se explică la Motru ca fiind o suprapunere de două *ritmuri* sau dinamici: timpul identic/egal/repetitiv și timpul individualizat/inegal/nonrepetitiv. Suntem, totuși, într-o adevărată gândire de tipul lui Cusanus, dar care nu este atât de abrupt expusă. Dar revenind la teoria temporală a lui Motru și repunând problema măsurării timpului, atunci care ar fi, după autorul nostru, instrumentul adecvat

timpului sufletesc? Dacă pentru primul, orologiul este cel mai potrivit instrument până astăzi, atunci pentru timpul sufletesc cum s-ar prezenta acest instrument? Motru este destul de rezervat în a propune cu toată tăria un astfel de instrument. Cu toate acestea, el întrevide măcar direcția unde poate fi căutat acesta. Și apelează la *semiologia medicală*. Timpul sufletesc se măsoară cu ajutorul hermeneuticii sau semioticii de tip medical. Și nu a oricărei ramuri medicale, ci cu însăși o medicină holistă. Am spune astăzi, pentru că el nu spune direct acest lucru, că ar fi o medicină homeopată cea mai adecvată metodă de a înțelege timpul sufletesc. „[...] succesiunea faptelor de viață istorică – și de viață biologică chiar – faptele nu se pot izola, ci ele formează unități întrețesute cu condițiile mediului în care ele se produc, așa că legile lor nu pot avea niciodată caracterul de legi cauzale, ci cel mult caracterul de prognosticări ipotetice, în felul celor de medicină.”<sup>10</sup> Motru se apropie de teoria care va fi dezvoltată mult mai târziu după autorul român, dar rămasă ca reper, de C. G. Jung, împreună cu W. Pauli<sup>11</sup>. Motru este și el, într-un fel, un precursor al teoriei sincronicității, sau teoriei a-cauzalității. Fenomenele vieții se încadrează mult în această modalitate de interpretare. Am putea spune că în temporalitate funcționează așadar două direcții – una cauzală (specifică timpului mineral) și una a-cauzală (specifică timpului sufletesc). Sufletul, se știe încă de pe vremea lui Motru și a profesorilor săi în psihologie, nu se poate așeza comod într-o teorie cauzală, precum un fenomen al naturii. Aici asistăm mai mult la o *interpretare a semnelor vieții*, o interpretare care intervine *post factum*. Fenomenul sufletesc se diagnostichează, se interpretează în contextul complexelor simptomelor care se petrec acum și care s-au petrecut în trecut pentru a *repara sau a ne pune pe calea destinului propriu* și mai puțin pentru a *prevedea sau anticipa* următorii pași. Destinul nu se anticipează – am intra în complexul lui Zeus, cel care se spune că a pedepsit de fapt pe Prometeu (cel care vede/gândește înainte, care are darul previziunii) pentru că a refuzat să-i spună care va fi sfârșitul domniei sale, și mai puțin pentru că a ajutat oamenii, dându-le focul – de la el (destin) se poate doar *abate* cineva, iar în acest caz suferințele sunt mari. Nu ajută să știi care îți este capătul de linie din destinul propriu, căci destinul oricum se îndeplinește, așa cum vedem din Antichitatea greacă; ocolirea sau devierea de la calea sa par a fi singurele acțiuni pe care le-am putea face, dar finalitatea rămâne

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 25.

<sup>11</sup> Este vorba despre teoria sincronicității, teorie pe care Jung o realizează în colaborare cu fizicianul Pauli, în anii '50.

aceeași. Adică să *fugim* sau să *păcălim* destinul. Iar în felul acesta nu facem altceva decât să intrăm într-o stare de *boală* sufletească, deoarece omul nu poate fi desprins de un destin al său. Omul fără destin este omul gol, pierdut, trecut în ordinul sub-uman, mineral. Ceea ce se poate face în acest caz este să revenim pe cale, să ne împăcăm cu el, iar împăcarea este un semn de sănătate sufletească. „Facă-se voia Ta, Doamne!” pare a fi cea mai înaltă formă de împăcare și echilibrare a creștinului cu Dumnezeuul său. Reprezintă o intrare pe calea curgerii temporale a destinului. În acest fel, Motru ne trimite la ideea aceasta de medicină sufletească sau spirituală ca instrument de măsurare a timpului. Timpul se măsoară, iar când folosim acest termen îl înțelegem în sensul său etimologic de calcul, de a examina, de a determina. A măsura înseamnă a ajunge la o înțelegere de tip logic a unui lucru, înseamnă a-l determina conform unor coordonate și a-l fixa într-un raport de mărime cu alte elemente ale unui sistem.

Suntem, așadar, prin studiul aspectelor temporale, în fața unei implicații de nebănuț, anume acesta este catalizatorul pentru cunoașterea însăși. Adică modalitatea de măsurare a timpului contribuie la determinarea a ceea ce noi numim adevăr. Timpul mineral, cel bazat pe calculul succesiunii și a necesității găsirii cauzelor pentru a anticipa momentele următoare care se vor înfățișa cu necesitate, este elementul fundamental pentru a numi ceea ce este adevărat. „Rolul științei chiar a fost mărginit la găsirea legilor de prevedere în timp; așa că nu rareori adevărul științific se încadrează în concepția determinismului universal.”<sup>12</sup> Adevărul este o funcție a timpului în concepția modernă. Dar lucrurile nu au stat mereu astfel. Antichitatea nu cunoștea acest mod de a vedea lucrurile. Adevărul era, cu Aristotel, o corespondență între ceea ce spui cu ceea ce este de fapt, dar stabilirea acestei corespondențe este mult mai profundă. O explicație adevărată depinde de substanța lucrurilor, de buna observație și înțelegere a acestei substanțe. „Legi de prevedere nu cunoșteau filosofii antici; în schimb, ei afirmau că tot ce se produce în experiență este *desfășurarea necesară*<sup>13</sup> a posibilităților din constituția substanței.”<sup>14</sup> Adică orientarea este spre înțelegerea *seminței* lucrurilor pentru a putea vedea *posibilitățile* deschise ale lucrurilor. Adică lumea era privită mai mult din perspectiva destinului. „Deosebirea fundamentală dintre destin și legea cauzală este dar aceasta: destinul se realizează într-o altă ordine de succesiune de cum se

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 26

<sup>13</sup> Sublinierea ne aparține.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 26.

realizează legea cauzală.”<sup>15</sup> Mai mult, spune Motru mai încolo, timpul sufletească sau destinul nu este alcătuit din „secunde” (spunem noi), adică din unități de timp deoarece „[...] ea nu este localizabilă în spațiu, ci numai determinată în devenire”<sup>16</sup>.

Timpul este așadar atât obiectiv, cât și subiectiv. Amândouă deodată. Iar întâlnirea pură a celor două aspecte se face la nivelul sufletului sau, cum spune Motru, la nivelul substanței sufletești. Acest destin, ca aspect al timpului din ființa vie, nu se împarte, așa cum spuneam, în elemente componente, în secunde și minute să le spunem. Vorbim doar despre o structură sufletească ce *participă* la devenire prin *activitatea unor facultăți*. Timpului mineral, cel care este structurat pe cele trei paliere: trecut, prezent și viitor și se prelungește și în ființa umană, capabilă să perceapă această structurare, suprapune acestor aspecte trei facultăți care împreună alcătuiesc o bază a sufletului care este *orientat sub un destin anume*, spre o anumită *finalitate*. Aceste facultăți se suprapun, dar la un alt nivel ontologic, acestor trei forme: memoria devine o proiecție a trecutului, conștiința (sensibilitatea și a percepția) este o proiecție a prezentului, iar imaginația devine proiecția finalității sau a viitorului. Timpul, indiferent sub ce aspect l-am concepe, pentru a fi înțeles, trebuie să se *formeze* la intersecția acestor trei corelații. Dar ne apropiem de esența sau de centrul timpului nu cercetându-l în formele sale minerale, ci studiindu-l în aspectul său subiectiv, ca fundament al ființei vie. De aceea spunem, odată cu Motru, că timpul este, pentru Kant, o formă a intuiției (*a priori* a sensibilității), „care preexistă atât experienței interne, cât și celei externe”<sup>17</sup>. Destinul – ca formă a timpului ființelor vie – se adaugă din afară acestor ființe, este transcendent în aspectul său de *dat*, dar manifestarea sa la nivelul acesta devine, în termeni kantieni, transcendental.

## CONCLUZIE

Ceea ce Motru prezintă în legătură cu natura timpului este, într-un fel, original din mai multe considerente. Elementul cu adevărat interesant privește acest accent care cade pe ideea de destin ca aspect al timpului. Destinul nu trebuie privit ca fiind o construcție rațională. A-l căuta rațional

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 56

înseamnă a-l *afla* într-o succesiune anume, ca o desfășurare a unui proces care începe dintr-un trecut anume și sfârșește undeva precis – începe la ora x și se termină sau se îndeplinește la ora y. Căutările raționale ale destinului îl aruncă pe individ într-o situație bolnăvicioasă, destinul aflat nu mai este un destin armonios, indiferent cât de negru poate el fi prezentat la un moment dat. Să ne aducem aminte de mitul lui Er din *Republica* lui Platon, cel care descrie unde se „fabrică” destinele indivizilor, anume înainte de a intra în viață, în prezența unui întreg ritual coordonat de zeița Necesitate. A cunoaște rațional un destin înseamnă să-l perturbăm. Destinul ține de irațional, dar acest lucru nu înseamnă că este supus unui hazard. Din contră, este vorba despre o *alegere posibilă* care implică mai mult emoția, afectul. El este, cum spune Motru, „o presimțire susținută pe o atitudine emoțională”<sup>18</sup>. Este vorba despre un principiu al ordinii. Acest principiu este însuși destinul. El este cel care dă un sens și chiar formă substanței sufletești. Iraționalul pe care ar sta – de fapt, este vorba despre a-l înțelege ca pe o lipsă de rațiune, care nu înseamnă neapărat un lucru rău, ca antiraționalitate – este singurul capabil de spontaneitate și de inovație în marea de succesiuni determinate exact de timpul mineral. Fără acest caracter irațional, destinul nu ar mai fi asociat ființei vii, sufletului. Destinul nu este un aspect terifiant pentru omul care se îndreaptă inevitabil spre ceva rău. Nu în sensul său profund, irațional. Raționalul vine de la „suprafața vieții”, cum zice Motru, iar prin prisma acestei rațiuni apar spaimile cu privire la natura destinului.

Motru privește așadar timpul într-o dialectică în doi pași care se desface în structuri din ce în ce mai profunde în care fiecare moment sau aspect nu reprezintă un element de sine stătător, precum o piesă într-un angrenaj. Timpul este, chiar atunci când se desface în elemente, întreg și purtând același grad de complexitate. Ar fi un holomer, așa cum ar spune mai târziu Noica.

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 148





# STUDIU ASUPRA CONSTRUCȚIILOR IDENTITARE ALE TINERILOR DIN SPAȚIUL TRANSILVĂNEAN

RUXANDRA GHERGHINESCU\*  
CONSTANTIN-EDMOND CRACSNER\*\*

## 1. CONSIDERAȚII TEORETICE

Cercetarea se dorește a fi o analiză a construcțiilor identitare ale tinerilor din spațiul transilvănean și este efectuată în perspectiva existenței unei diversități culturale intra-naționale, prin existența unor subculturi, mai mult sau mai puțin omogene, în cadrul culturii naționale.

Abordarea studiului „construcțiilor identitare”, mai ales într-un spațiu eminent delimitat (geografic, național, social, etnic, cultural etc.), presupune un set de reflecții teoretice, cel puțin din perspectiva psihologiei sociale contemporane, cu privire la conceptul de identitate socială. Prin urmare, persoana este considerată ca o structură relațională prin care Eul se obiectivează și se manifestă, asumat și responsabil, prin întregul său sistem de statusuri și roluri sociale. Altfel spus, identitatea socială a persoanei este un construct psihosocial rezultat în urma unor procese psihosociale în care interferează structurile psihoindividuale ale persoanei (Eul, Sinele, imaginea de sine, stima de sine, conștiința de sine) cu structurile câmpului social situațional și contextual (valori, norme, statusuri și roluri sociale). Suntem de acord cu definiția identității sociale ca fiind „...o structură cognitivă a personalității, prin care se formează un sistem de reprezentări despre sine și despre ceilalți, în raport cu valorile, normele, statusurile și rolurile oferite de grupurile sau categoriile sociale cărora le aparține persoana” (Cristea, 2015, p. 250).

În baza unor dinamice și permanente procese de autopercepție, de evaluare personală și interpersonală, de analiză și comparare socială, de integrare și sinteză informațională hipercomplexă rezultă o identitate cu două fațete, apreciate ca fiind complementare (Cristea, 2015): identitatea

---

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

\*\* Universitatea Ecologică din București: Facultatea de Psihologie

personală (reprezentări și concepții despre sine, imagine de sine obținute prin raportare și diferențiere la ceilalți membri ai grupurilor și categoriilor sociale de relaționare) și identitatea socială (proiecțiile membrilor grupurilor și categoriilor sociale asupra unui membru al lor, conform pozițiilor acestuia în diferitele structuri ale comunității, precum cele de rudenie, profesionale, politice, confesionale, culturale etc.).

De asemenea, am luat în considerare afirmația lui Hooper (1976) care considera că „identitatea socială a unui individ constă în identificările sale cu grupurile sociale”. Această concepție, la rândul său, se bazează pe definiția pe care Lane o dă noțiunii de identitate socială: „ Identitatea socială... se referă la utilizarea atributelor care derivă din identificarea unei persoane cu grupurile sociale pentru a se descrie pe sine și pentru a se defini. Este contribuția pe care sentimentul apartenenței la un anumit segment al societății umane, o comunitate, un grup profesional, o religie, o naționalitate, sau chiar un cartier, o are în raport cu răspunsul la întrebarea „Cine sunt eu?” (Lane, cf. Enache, 2006, p. 111). Din această perspectivă, identitatea oferă individului sau grupului din care face parte o serie de caracteristici precum stabilitate, relevanță și durabilitate fiind, în același timp, atât o reprezentare socială, cât și o autoreprezentare socială, adică atât o modalitate de raportare la ceilalți, cât și o modalitate proprie de autodefinire socială.

Totodată, din literatura de specialitate rezultă că identitatea socială poate fi analizată sub multiple aspecte, precum: ontogeneza și dezvoltarea persoanei și a identității sale sociale (Erikson, 1980); identitatea personală și identitatea complementară ca un sistem identitar unitar și complementar între „eu” și „celălalt” (Laing, 1999, 1961); identitatea ca o structură de valori, credințe, modele comportamentale, ca direcții vocaționale (Marcia, 1993, p. 22–41 ; 1980, p. 159–187 ; 1966, p. 551–558) și cristalizări profesionale (Ginzberg *at al.*, 1951); dimensiunile principale ale identității sociale, care pot include fie identitatea sexuală, profesională, ideologică (Waterman, 1993, 1999), fie identitatea sexuală, familială, profesională, ideologică, morală, culturală și de rol (Cristea, 2015).

Prin restrângerea câmpului de cercetare la dimensiunea culturală (regională, națională, internațională), am considerat că putem delimita unele categorii în care să se includă actorii sociali investigați și, totodată, am apreciat că aceste categorii pot exista la diferite nivele de abstracție, în funcție de gradul lor de incluziune. Am considerat că nivelul de bază este reprezentat de identitatea națională (român), urmată de identitatea regională (ardelean), plasată la un nivel subordonat și de identitatea internațională

(europeană), plasată la un nivel supraordonat. Pentru fiecare dintre aceste niveluri am urmărit măsura investirii în identitățile aferente.

Fiecare dintre cele trei niveluri menționate merită o atenție considerabilă, dar, dintre acestea, pentru prezentul studiu, apreciem că nivelul supraordonat necesită unele discuții. După tratatul de la Maastricht, care a instituit Uniunea Europeană și a consacrat juridic cetățenia europeană, s-a pus problema identității culturale europene, concepută ca o identitate supraordonată, construită pe suportul unui spațiu cultural comun, un mediu de coexistență și interacțiune a unor culturi naționale care doresc să-și păstreze identitatea. Este un spațiu în care se pune problema relației dintre unitate și diversitate.

Există și alte păreri, precum cele ale lui Wolton, care consideră că în absența unui spațiu public european funcțional (cf. Vultur, 2008) nu este posibilă construcția unei identități culturale europene, deoarece aceasta presupune existența unor valori comune, a unei limbi comune și o reddecupare a realității sociale cu scopul integrării alterității, cu prezervarea dialogului diferențelor. În concepția aceluiași autor (cf. Vultur, 2008), o identitate supraordonată se poate construi în trei moduri, și anume: prin asimilarea identității subordonate, care își va pierde în timp distinctivitatea și relevanța; prin păstrarea distinctivității identității subordonate și supraetajarea identității supraordonate sau apelând la o variantă mixtă care cuprinde disoluția identității grupurilor minoritare și păstrarea distinctivității grupurilor majoritare ca număr și putere. Se atrage astfel atenția asupra pericolului ca distinctivitatea grupului să se simtă amenințată atunci când se încearcă crearea unei identități supraordonate.

Considerăm că identitatea europeană apare atât pe planul realului, cât și pe cel conceptual ca o construcție în desfășurare, iar existența Uniunii Europene, ce tinde să devină un supra-stat care păstrează attributele unui stat-tradițional, statul-națiune, așa cum a fost el conceput în secolul XIX, pune stringent, printre altele, și problema raporturilor dintre această nouă identitate (cea de cetățean european) și identitatea națională. Acest aspect se încadrează în problematica identităților multiple și a interogațiilor asupra reperelor identitare și a valorilor implicate în asumarea sau respingerea unei identități, a apartenențelor și a puterii acestora de a defini actorii sociali.

Ca atare, aplecați asupra problematicii identitare o lectură într-o manieră pluralistă, urmând spusele din 1948 ale lui Kluckhohn și Murray (cf. Gavreliuc, 2011, p. 101)

„Every man is in certain aspects: a) like all other man; b) like some other man; c) like no other man”, adică fiecare om este sub anumite aspecte: a) ca toți ceilalți oameni; b) ca unii dintre ceilalți oameni; c) ca nici un alt om.

Iată de ce, în prezentul studiu, vom utiliza pluralul „identități” în loc de conceptul de „identitate”, ceea ce presupune o abordare în termeni de structură ierarhică pluralistă și interactivă, într-o permanentă dinamică.

Specificăm faptul că prezentul studiu face parte dintr-o cercetare mai amplă care a urmat două linii de investigație (Gherghinescu, 2013). Prima linie de investigație a urmărit dacă actorii sociali acordă importanțe diferite diferitelor construcții identitare, legate de diversele grupuri de apartenență (de gen, vârstă, apartenență profesională, confesională, politică, de ardelean, de român, de cetățean, de european pe care subiecții au avut ca sarcină să le ierarhizeze în ordinea importanței acordate) și s-a încercat punerea în evidență a unor identități privilegiate, urmărindu-se, în același timp, posibilele modificări survenite într-o perioadă de 20 de ani, printr-o comparație a datelor obținute în 1993 cu cele recoltate în 2013. Studiul respectiv a fost publicat în Revista „Ecologica Universitaria” (Gherghinescu, 2014).

Prezentul studiu vizează cea de-a doua linie de investigație și urmărește gradul de identificare a locuitorilor din Ardeal cu cele trei grupuri sociale (regional, național, european), precum și nivelul de satisfacție a trăirii acestor identități, reflectat în calitatea imaginii de sine.

## 2. METODĂ

### 2.1. OBIECTIVE

Ca urmare a reflecțiilor de ordin teoretic, prezentul studiu și-a propus ca obiectiv o analiză de identități culturale, în care am considerat că identitatea psihosocială a unui actor social constă în identificările sale cu grupurile sociale de apartenență și poate deveni vizibilă prin utilizarea atributelor ce derivă din aceste identificări, pentru a se descrie pe sine și pentru a se defini. Deoarece categoriile în care se includ actorii sociali investigați există la diferite nivele de abstracție, în funcție de gradul lor de incluziune, am considerat că, pentru prezentul studiu, sunt importante de analizat: nivelul de bază, care reprezintă identitatea națională (român); nivel subordonat, care structurează identitatea regională (ardelean); nivelul supraordonat, care constituie identitatea internațională (europeană). Pentru fiecare dintre aceste niveluri am urmărit măsura investirii în identitățile aferente.

## 2.2. ÎNTREBĂRI DE CERCETARE

În cadrul studiului ne-am interogat asupra următoarelor aspecte:

1. În ce măsură actorii sociali investigați își asumă cele trei identități, cea de român, de ardelean și cea de cetățean european?
2. Care este gradul de satisfacție în trăirea celor trei investiri identitare?

## 2.3. SUBIECȚI

Subiecții implicați în această cercetare sunt locuitori de naționalitate română din Ardeal. Subiecții investigați nu suportă o categorizare mutual exclusivă, pentru că nu fac parte dintr-o singură categorie sau grup, ci categorizarea este mutual inclusivă, în sensul că există mai multe in-grupuri (identitate regională, identitate națională, identitate europeană).

Actorii sociali investigați se caracterizează deci printr-o apartenență obiectivă la cele trei spații geografice și culturale puse în discuție. Ceea ce s-a urmărit este măsura în care aceștia se regăsesc în atributele, caracteristicile și modelele comportamentale ale grupurilor lor de apartenență.

Au fost investigați 82 de subiecți de etnie română din județele Cluj, Bistrița și Mureș, studenți la Universitatea Ecologică din București. În acest demers experimental s-a mai apelat la serviciile a 20 de subiecți pentru recoltarea descriptorilor și la 30 de subiecți, toți locuitori ai Ardealului, pentru aplicarea metodei judecătorilor (experților).

În discuțiile purtate asupra rezultatelor obținute s-a făcut apel și la răspunsuri provenite de la 58 de subiecți din aceleași zone recoltate în anul 1993, și care au fost analizate într-o cercetare de sine stătătoare.

## 2.4. INSTRUMENTUL DE LUCRU

S-a construit o *Proba de măsurare a investirii identitare prin asumarea descriptorilor identitari* (Gherghinescu, 2013) care a pornit de la ideea că identitatea socială nu poate fi măsurată direct, ci prin efectele produse de autocategorizare, prin asemănarea percepută. Am considerat că recunoașterea într-o identitate înseamnă asumarea a ceea ce este propriu în mod constant, a ceea ce definește actorul social, dincolo de variații situaționale. Pentru măsurarea gradului de investire în diferitele identități, precum și satisfacția trăirii acestora, s-a utilizat un instrument care utilizează 30 de descriptori și care își are originile în practica și ideile lui C. Rogers.

Descriptorii sunt adjective care au rolul de a face descrieri și prescrieri ale atributelor actorilor sociali ca membrii ai diferitelor grupuri sociale. Ne referim la reprezentări cognitive, sub formă de prototip, ale caracteristicilor definitorii ale categoriei sociale. S-a pornit de la construirea unui portret robot al ardelenului, românului și europeanului. Pentru aceasta, s-au recoltat trăsături reprezentative pentru fiecare dintre cele 3 grupuri sociale. În cadrul acestui demers, 20 de subiecți au descris în cinci atribute pe ardeleni, pe români și pe europeni. În urma recoltării celor 300 de descriptori s-a putut constata o parțială suprapunere între atributele prin care se încerca definirea celor trei identități (ospitalitate, toleranță, deschidere, lipsă de prejudecăți, altruism, amabilitate, bunătate, credință, încredere, invidie, seriozitate, politețe). Ca atare, din lista alcătuită s-au eliminat atât descriptorii reprezentativi pentru două sau trei categorii, cât și descriptorii utilizați de un singur subiect și s-a procedat la o analiză de conținut, eliminându-se sinonimele. În continuare, s-au reținut 58 de descriptori care au apărut cu cea mai mare frecvență la fiecare grup în parte. Acest dicționar a fost supus probei judecătorilor/expertiilor care au avut sarcina să se pronunțe asupra reprezentativității fiecărui descriptor pentru unul dintre cele trei grupuri sociale investigate. În chestionarul final s-au păstrat câte zece descriptori pentru fiecare grup, fiecare dintre aceștia întrunind consensul a minimum 2/3 din judecători (ardeleni: 66,7% – 86,7%; români: 66,7% – 93,3%; cetățeni europeni: 66,7% – 100%). Subiecții au avut sarcina să noteze într-o coloană descriptorii în care se recunosc și pe care îi consideră că îi caracterizează în prezent, iar într-o altă coloană să noteze descriptorii considerați a fi importanți pentru persoana ideală. În ambele coloane s-a utilizat o scală cu 5 trepte, deoarece am considerat că asumarea ca și valorizarea unui descriptor nu se face neapărat în termeni de admis–respins, ci gradat, în termeni de „mai mică măsură” sau „mai mare măsură”. Instrumentul rezultat are un indice de fidelitate Cronbach alfa de  $\alpha = .693$ . Literatura de specialitate consideră ca semnificativ acest indice dacă are valorile cuprinse între .70 - .90 (Kline, 2005), dar există și autori (Garson, 2010) care consideră că se poate accepta un Cronbach alfa pornind de la .60, în studii exploratorii, cum este și prezentul studiu.

## 2.5. PRELUCRAREA ȘI INTERPRETAREA DATELOR

În prezentul studiu ne-am întrebat în ce măsură ardelenii se recunosc în „portretele robot” ale ardelenilor, românilor și cetățenilor europeni. După

cum am afirmat deja, am pornit de la ideea că identitatea socială nu poate fi măsurată direct, ci prin efectele produse de auto-categorizare, prin asemănarea percepută cu un prototip. Am considerat că recunoașterea într-o identitate înseamnă asumarea a ceea ce este propriu în mod constant, a ceea ce definește actorul social, dincolo de variații situaționale, „portretele robot” ale celor trei grupuri sociale reflectând de fapt conținutul cultural al unor stereotipuri. În acest sens s-a urmărit gradul în care subiecții s-au recunoscut în atributele celor trei grupuri sociale. S-a considerat că cu cât scorul este mai mare cu atât identificarea cu acel grup este mai puternică. Plaja distribuției scorurilor obținute de subiecți se întinde de la 10 la 50.

Pentru a răspunde la prima întrebare de cercetare, în Tabelul nr. 1, se prezintă valorile medii obținute de subiecți ( $N = 82$ ) pe cele trei niveluri de identificare (ardelean, român, european).

*Tabelul nr. 1*  
Nivelul de identificare cu categoriile sociale

Categoria	„ardelean”	„român”	„european”
Nivel de identificare (N=82)	38.87	32.68	38.07

Se poate observa, în Figura nr. 1, că aceste medii se plasează deasupra mediei teoretice ( $M_t = 25$ ;  $V_{max.} = 50$ ), ceea ce reflectă un grad considerabil de identificare cu toate cele trei grupuri.

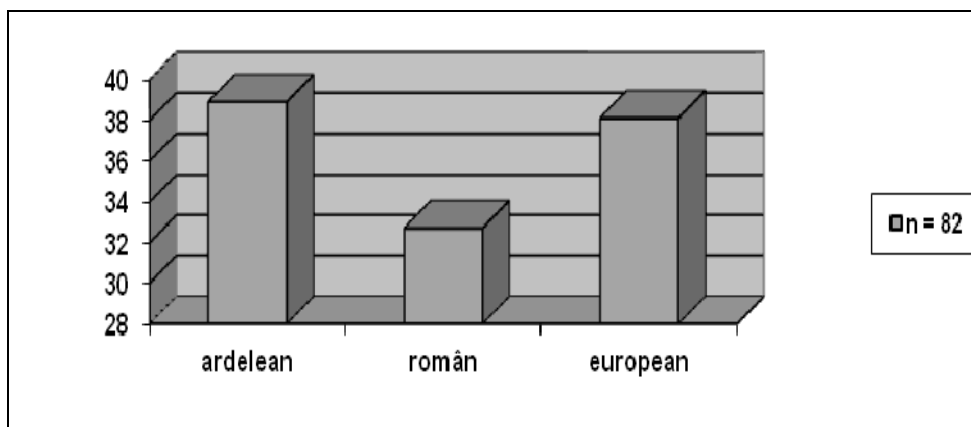


Figura nr. 1. Reprezentarea grafică a nivelului de identificare cu categoriile sociale.

Din rezultatele prezentate mai sus rezultă că există diferențe între valorile mediilor pe cele trei categorii de analiză a identității. O primă

diferență se observă între categoria „ardelean” și categoria „român” ( $M_a - M_r = 38,87 - 32,68 = 6,19$ ;  $t = 7,68$ ;  $p < .001$ ). Diferența este semnificativă în favoarea categoriei „ardelean”, în care subiecții se recunosc, în mai mare măsură. O a doua diferență se observă între categoria „ardelean” și categoria „european” ( $M_a - M_e = 38,87 - 38,07 = 0,80$ ;  $t = 1,69$ ;  $.05 > p < .100$ ). În ceea ce privește gradul de recunoaștere în atributele categoriei „ardelean” comparativ cu categoria „european”, în ciuda unui indice de identificare mai mare în favoarea primei categorii, diferența dintre medii nu atinge semnificația statistică, punându-se în evidență doar o tendință spre semnificație. O a treia diferență se observă între categoria „român” și categoria „european” ( $M_e - M_r = 38,07 - 32,68 = 5,39$ ;  $t = 6,63$ ;  $p < .001$ ). Datele statistice relevă o diferență puternic semnificativă, dacă se compară nivelul de identificare cu categoriile „român” și „european”. În mod paradoxal, subiecții par a se recunoaște semnificativ mai mult în trăsăturile europeanului decât în cele ale românului.

Se observă cum gradul cel mai ridicat de recunoaștere se realizează prin compararea cu portretul ardeleanului, urmat de recunoașterea în atributele cetățeanului european, față de care apare doar o slabă tendință de diferențiere și, în final, recunoașterea în categoria român, care este semnificativ mai redusă.

A doua întrebare de cercetare este axată asupra gradului de satisfacție a trăirii identitare pentru cele trei categorii sociale analizate. Satisfacția a fost cuantificată prin diferența dintre Eul perceput și Eul ideal privind nivelul de asumare a descriptorilor. Teoretic, scorurile se pot întinde pe o plajă de la 0 (maximum de satisfacție) la 40 (maximum de insatisfacție). Ca urmare, cu cât scorul este mai mic, cu atât satisfacția trăirii acelei identități este mai mare.

Pentru a răspunde la cea de-a doua întrebare de cercetare, în Tabelul nr. 2, se prezintă valorile medii obținute de subiecți ( $N = 82$ ) pe cele trei niveluri de identificare a satisfacției identitare (ardelean, român, european).

*Tabelul nr. 2*  
Nivelul de trăire a satisfacției identitare

Categoria	„ardelean”	„român”	„european”
Nivel de trăire a satisfacției identitare (N=82)	7.13	8.24	8.20



Se poate constata, în Figura nr. 2, că nivelul de satisfacție al trăirii identitare se plasează sub media teoretică de 20, deci toate cele trei identități sunt trăite cu satisfacție, cu precizarea că satisfacția cea mai mare se înregistrează în trăirea identității de ardelean.

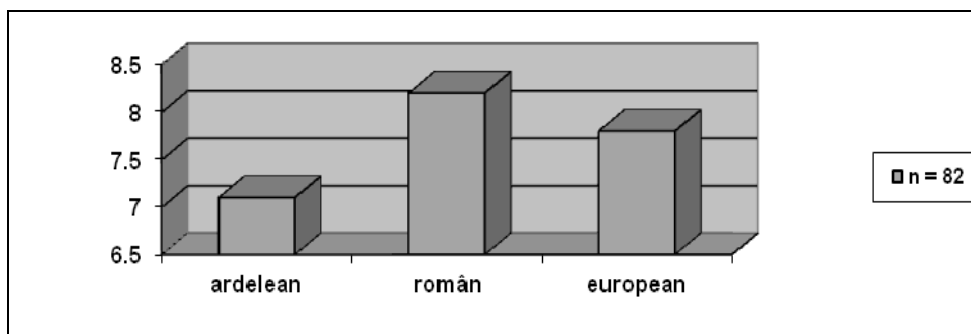


Figura nr. 2. Reprezentarea grafică a nivelului de trăire a satisfacției.

Semnificația diferențelor dintre mediile satisfacției obținută prin apartenența la cele trei grupuri:

Grad de satisfacție ca român – grad de satisfacție ca ardelean ( $N = 82$ ;  $\Delta M = M_r - M_a = 8,24 - 7,13 = 1,11$ ;  $t = 2,83$ ;  $p < .01$ ). Diferența este semnificativă între satisfacția de a fi român și aceea de a fi ardelean, în sensul unei mai mari satisfacții a trăirii identității de ardelean.

Grad de satisfacție ca european – grad de satisfacție ca ardelean ( $N = 82$ ;  $\Delta M = M_e - M_r = 8,20 - 7,13 = 1,08$ ;  $t = 2,83$ ;  $p < .01$ ). Între satisfacția trăirii identității de european și a celei de ardelean apar diferențe semnificative, din nou în favoarea identității de ardelean, în ciuda unei identificări destul de puternice și cu categoria european.

Grad de satisfacție ca român – grad de satisfacție ca european ( $N = 82$ ;  $\Delta M = M_r - M_e = 8,24 - 8,20 = 0,04$ ;  $t = 0,72$ ;  $p > .10$ ). În ceea ce privește nivelul satisfacției de a fi român și a celui de a fi european nu apar diferențe semnificative, ambele părând a fi trăite cu aceeași satisfacție, mai scăzută decât cea de ardelean.

Această ultimă diferență nesemnificativă atrage atenția, deoarece datele au arătat identificări asemănătoare între categoriile ardelean și european, ambele diferențiindu-se de identificările cu categoria român. În această lumină, ne-am fi așteptat să găsim o diferență semnificativă între satisfacția de a fi român și cea de a fi european, în favoarea celei din urmă.

Analizând această problemă, am constatat că satisfacția resimțită a fost calculată prin diferența dintre gradul de recunoaștere în descriptorii, pe o

scală cu 5 trepte și gradul în care persoana ideală ar trebuie să-l posede, pe aceeași scală, fără a ține cont de sensul acestei diferențe. Astfel, un actor social poate considera că, din perspectiva Eului perceput, posedă o trăsătură într-un anumit grad în momentul de față, dar, din perspectiva Eului ideal, el poate dori să o posede într-un grad mai mare sau mai mic. În acest caz, se ivesc două situații. Într-o situație, actorul social, ca Eu ideal, poate dori să posede în grad mai mare această trăsătură, caz în care diferența va avea semnul minus, reflectând o tendință de aspirație spre identitatea caracterizată prin acea trăsătură. Într-o altă situație, actorul social, tot ca Eu ideal, se poate recunoaște în acea trăsătură, de care însă nu este mulțumit, dorind să o posede într-un grad mai mic sau deloc, caz în care diferența va avea semnul plus și va reflecta o tendință de retragere din identitatea caracterizată prin acea trăsătură.

Refăcând calculele, ținând cont de semnele diferențelor și focalizând pe categoriile „român” și „european”, se obține următoarea situație.

*Tabelul nr. 3*

Tendențele de aspirație și retragere din identitățile aferente categoriilor de „român” și „european”.

Categoria / Atitudinea	„român”	„european”
aspirație (N=82)	4.0	6.2
retragere (N=82)	4.2	2.0

Semnificația diferențelor dintre mediile indicilor atitudinilor de aspirație, respectiv atitudinilor de retragere pentru categoriile „român” și „european” se prezintă astfel:

Atitudinea de aspirație pentru categoria „român” – categoria „european” (N = 82;  $\Delta M_a = M_{ar} - M_{ae} = 4,0 - 6,2 = - 2,2$ ;  $t = 4,17$ ;  $p < .001$ ). Apare o diferență semnificativă între nivelul de aspirație spre categoria „european” și cel spre categoria „român”, în favoarea primei. Se pare că subiecții investigați își doresc să acceadă în această categorie, împărțind cu membrii ei în mai mare măsură atributele definitorii categoriei.

Atitudinea de retragere pentru categoria „român” – categoria „european” (N = 82;  $\Delta M_{rt} = M_{rtt} - M_{rte} = 4,2 - 2,0 = 2,2$ ;  $t = 17,61$ ;  $p < .001$ ). Se observă că și în ceea ce privește tendințele de retragere, diferența se menține semnificativă, tendințele de retragere din categoria „european” fiind semnificativ mai scăzute decât cele înregistrate pentru categoria „român”.

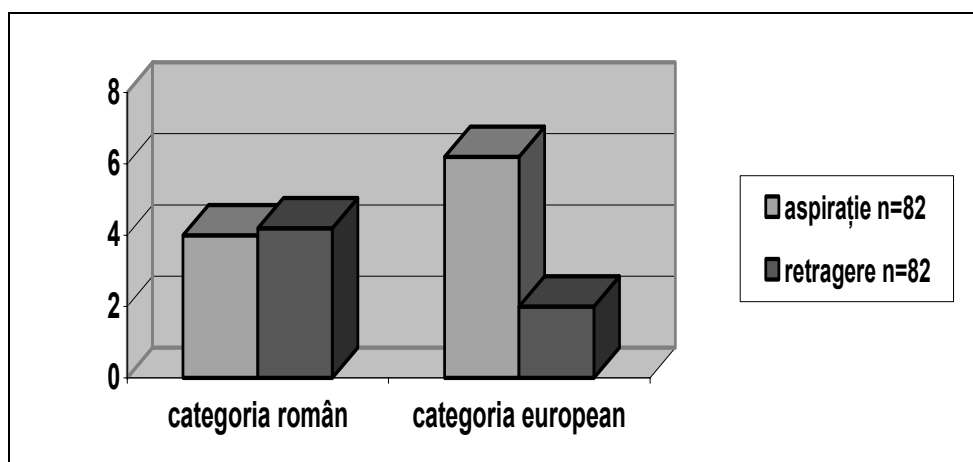


Figura nr. 3. Reprezentarea grafică a tendințelor de aspirație și retragere din identitățile aferente categoriilor de „român” și „european”.

Semnificația diferențelor dintre mediile indicilor atitudinilor de aspirație și mediile indicilor atitudinilor de retragere pentru categoriile „român” și „european” se prezintă astfel:

Pentru categoria „român”, diferența dintre aspirație și retragere ( $N = 82$ ;  $\Delta M_r = M_{ar} - M_{rr} = 4,0 - 4,2 = -0,2$ ;  $t = 1,24$ ;  $p > .10$ ). Balanța aspirație – retragere pentru categoria „român” este echilibrată, între cele două tendințe neînregistrându-se diferențe semnificative.

Pentru categoria „european”, diferența dintre aspirație și retragere ( $N = 82$ ;  $\Delta M_e = M_{ae} - M_{re} = 6,2 - 2,0 = 4,2$ ;  $t = 9,10$ ;  $p < .001$ ). Pentru categoria „european”, balanța este dezechilibrată, între tendințele de aspirație și retragere apare o diferență înalt semnificativă în favoarea aspirației către această categorie.

Se poate constata că identitatea trăită cu cele mai mari satisfacții este cea de ardelean. Se înregistrează o diferență semnificativă față de identitățile de român și european, între care nu apare diferență, dar care, ambele, sunt trăite totuși la un nivel relativ înalt de satisfacție. Analizând tendința de aspirație și de retragere din descrierile celor două categorii sociale investigate, se poate constata că asemănarea nivelului de satisfacție a trăirii ca român și ca cetățean european ascunde în spatele său poziționări diferite. În timp ce pentru categoria „român”, balanța aspirație–retragere este relativ echilibrată, nesemnificativ înclinată spre retragere, pentru categoria „cetățean european”, aceasta înclină puternic în favoarea aspirației.

### 3. CONCLUZII

În urma prelucrării și interpretării datelor cercetării, s-au putut schița câteva concluzii cu privire la actorii sociali investigați.

Subiecții se recunosc în portretul social robot al românului (nivel de bază), al ardeleanului (nivel subordonat, regional) și al cetățeanului european (nivel supraordonat). Datele cercetării arată că subiecții investigați se recunosc, în mare măsură, în toate cele trei categorii sociale, dar o analiză detaliată arată însă fine diferențieri în gradul de recunoaștere în categoriile menționate.

Din calculele statistice rezultă că subiecții din Ardeal se recunosc în descriptorii ardelenilor și ai europenilor semnificativ mai mult decât în descriptorii atribuiți românilor. O explicație posibilă poate consta în faptul că asemeni identității europene, identitatea de ardelean pare a-și construi unitatea printr-o mai mare diversitate (cultură, de limbă, confesiune). Totuși, această situație este surprinzătoare dacă se corelează cu datele obținute din ierarhizarea importanței identităților, unde identitatea de european era mai slab valorizată decât identitatea de român, care ocupa un loc în prima jumătate a scalei de măsurare, chiar dacă se înregistra o oarecare scădere sub aspectul importanței, în ultimii 20 de ani (Gherghinescu, 2013, 2014).

Privind descriptorii categoriei de român, se poate constata că unele specificități, atribuite românilor și care au fost considerate de judecători ca fiind reprezentative pentru această categorie, au conotații interpretabile (descurcăreț, gura mare, revendicativ). În ceea ce privește asumarea lor, subiecții s-au recunoscut în aceste atribute, dar în mai mică măsură, drept pentru care indicii de identificare a rămas, totuși, deasupra mediei. Se pare că importanța acordată declarativ apartenenței la anumite grupuri are, în unele cazuri, o legătură relativ slabă cu recunoașterea în atributele acelor grupuri.

Totuși, această situație este surprinzătoare, dacă se corelează cu datele obținute din ierarhizarea importanței identităților, unde identitatea de european era mai slab valorizată decât identitatea de român, care ocupa un loc în prima jumătate a scalei de măsurare, chiar dacă se înregistra o oarecare scădere sub aspectul importanței, în ultimii 20 de ani. Această non-concordanță îți poate găsi și ea explicația în diferența contextelor comparative din cele două segmente de cercetare.

Referitor la gradul de satisfacție a trăirii identitare, în cele trei categorii analizate s-a urmărit identificarea posibilelor diferențe dintre eul perceput și eul ideal relativ, în funcție de descriptorii celor trei portrete robot.

S-a putut constata satisfacție în trăirea celor trei identități, dar identitatea trăită cu cea mai mare satisfacție este cea de ardelean, urmată de cea de european și de cea de român. Calculele statistice arată că există o diferență semnificativă în ceea ce privește gradul de satisfacție a trăirii identitare ca ardelean comparativ cu trăirea identității de român, dar și cu trăirea identității de cetățean european. În schimb, nivelul trăirii identitare ca român și european este similar, între ele neapărând diferențe semnificative. Pentru categoria ardelean, pare că atributele în care se regăsesc subiecții și gradul în care și le atribuie sunt acelea pe care le consideră pentru ei ca persoane ideale și nu reale, existențiale. În ceea ce privește atributele din categoria român, apare un oarecare ecart, între gradul de autoatribuire a acestor descriptori și gradul în care și-ar dori să le posede, subiecții comportându-se la fel și în ceea ce privește descriptorii categoriei cetățean european. Între nivelul satisfacției de a fi român și a celui de a fi european nu apar diferențe semnificative, ambele părând a fi trăite cu aceeași satisfacție, relativ mai scăzută însă decât cea de ardelean. Această lipsă de diferență a intrigat, deoarece datele cercetării nu au pus în evidență identificări asemănătoare între cele două categorii, ceea ce ne-a făcut să ne așteptăm la o diferență semnificativă între satisfacția de a fi român și cea de a fi european, în favoarea celei din urmă. Diferența dintre eul perceput și eul ideal poate proveni din dorința, pe de-o parte, de a avea în mai mare măsură un atribut, ceea ce poate fi considerat ca fiind o aspirație sau, pe de altă parte, de a avea în mai mică măsură acel atribut, ceea ce poate fi considerat a fi o retragere. Această diferență a fost cuantificată în termeni de aspirație și de retragere din identitatea caracterizată de acele atribute. În urma analizei acestor date, rezultă că relativa insatisfacție legată de apartenența la categoriile de român și european, trăite totuși cu intensități relativ egale, se datorează, pe de-o parte, decalajului între eul perceput și eul ideal, în ceea ce privește atributele categoriei european, acompaniate de o puternică aspirație spre însușirea lor în grad mai mare, iar pe de altă parte, de tendințele echilibrate de renunțare la unele atribute mai puțin valorizate atribuite categoriei român și de interiorizarea în mai mare măsură a unor atribute valorizate. Acest aspect nu a putut fi pus în evidență doar prin calculul diferenței dintre eul perceput și eul ideal, ci numai luând în considerare direcția acestui ecart.

Evident, rezultatele acestei cercetări trebuie privite numai ca un diagnostic de etapă și, prin urmare, se impune o citire cu moderație a tendințelor semnalate, deoarece oricând există posibilitatea unor reactivări ale investiției în unele identități.

## BIBLIOGRAFIE

- CRISTEA, D., *Tratat de psihologie socială*, București, Editura Trei, 2015.
- ENACHE, A., *Identitatea europeană: Reprezentări sociale*, Iași, Lumen, 2006.
- ERIKSON, E. H., *Identity and the life cycle*, New York, Norton, 1980.
- GARSON, D., *Statnotes: Topics in Multivariate Analysis - Reliability Analysis*, Retrieved 31.01.2016, from <http://faculty.chass.ncsu.edu/garson/PA765/reliab.htm>, 2010.
- GAVRELIUC, A., *Psihologie interculturală*, Iași, Editura Polirom, 2011.
- GINZBERG, E., GINSBURG, S.W., M.D., AXELRAD, S., HERMA J.L., *Occupational Choice: An Approach to a General Theory*, Columbia, University Press, 1951.
- GHERGHINESCU, R., *Raport științific*, Departamentul de Psihologie al Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, 2013.
- GHERGHINESCU, R., *Investiri identitare. După 20 de ani*, Ecologica Universitaria, Scientific Research and Environmental Education, București, 2014.
- HOOPER, M., *The Structure and Measurement of Social Identity*, în *The Public Opinion Quarterly*, **40**, 2, 1976.
- KLIN, T. J. B., *Psychological testing: a practical approach to design and evaluation*, Thousand Oaks, Sage Publications, 2005.
- LAING, R. D., *Self and Others*, London, Tavistock Publications, 1961.
- LAING, R. D., *Self and Others*, New York, Routledge, 1999.
- MARCIA, J. E., *Development and validation of ego identity status*, *Journal of Personality and Social Psychology*, 1966.
- MARCIA, J.E., *Identity in adolescence*, în Andelson, J. (Ed.), *Handbook of adolescent psychology*, New York, Wiley, 1980.
- MARCIA, J. E., *The status of the statuses*, în J. E. Marcia, A. S. Waterman, D. R. Matteson, S. L. Archer, & J. L. Orlofsky (Eds.), *Ego identity: A handbook for psychosocial research*, New York: Springer-Verlag, 1993.
- VULTUR, S., *The image of a Good European*, în Fr. Ruegg, R. Poledna, C. Rus (eds.), *Interculturalism and Discrimination in Romania Policies. Practices, Identities and Representation*, Lit.Verlag, Berlin, 2008.
- WATERMAN, A. S., *Developmental perspectives on identity formation: From adolescence to adulthood*, în J. E. Marcia, A. S. Waterman, D. R. Matteson, S. L. Archer, & J. L. Orlofsky (Eds.), *Ego identity: A handbook for psychosocial research*, New York, Springer-Verlag, 1993.
- WATERMAN, A. S., *Issues of identity formation revisited: United States and The Netherlands*, în *Developmental Review*, **19**, 1999.

# METODA AFEREZEI ÎN SCHIZANALIZĂ

OANA VASILESCU\*

Sarcina pe care ne-o asumăm în această comunicare vizează creionarea specificului viziunii filosofice elaborate de Gilles Deleuze și de Félix Guattari cu precădere în lucrarea lor *Capitalism și schizofrenie (I): Anti-Oedip*, în strânsă corelație cu recuperarea a ceea ce considerăm a constitui fundalul conceptual care o instituie: concepția maieutică. Avem în vedere nu atât reliefașarea aspectelor revoluționare ale acestei concepții, cât aducerea la lumină a unor aspecte de continuitate în raport cu tradiția filosofică în ceea ce privește *metoda* folosită, și anume, *metoda aferezei*.

Distingem trei planuri la ale căror niveluri operează metoda aferezei în contextul operei lui Deleuze–Guattari la care ne referim aici.

I). Primul plan se constituie ca un *proces maieutic* aplicabil la două niveluri: *hermeneutic* și *operativ* propriu-zis, pe care le decelăm aici mai degrabă din necesități de analiză și de expunere.

1). *Primul nivel (hermeneutic)* este *cel al diagnosticării* și constă în recunoașterea rolului de instrument în slujba represiunii sociale pe care îl joacă refularea și în identificarea dublei operațiuni originare care o instituie. Pe scurt, diagnosticul stabilește că suntem bolnavi de oedipianizarea pusă în scenă de forțele de represiune socială prin intermediul și în cadrul familiei și susținută, perpetuată, promovată chiar prin intermediul psihanalizei și în cadrul curei sale infinite<sup>1</sup>. *Procesul hermeneutic* care se desfășoară la acest prim nivel al diagnosticării problemei se constituie, la rândul său, dintr-o pluralitate de *operații de afereză* reprezentate de *descoperirea instanțelor refulante*, a *realităților refulate*, a *mecanismului însuși de reprimare-refulare* și a *modului său de funcționare*, precum și de *aducerea la lumină a diverselor straturi interdependente* din care este alcătuit acest mecanism: *psihanaliza* (forma profesionalizată a mecanismului *mascată* în agent

---

<sup>1</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalism și schizofrenie (I): Anti-Oedip*, traducere de B. Ghiu, Pitești, Editura Paralela 45, 2008, p. 168.

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

eliberator), familia (aspectul privat al mecanismului), ideologia (aspectul său public) și, în spatele tuturor acestora, forțele de producție și de represiune socială (subterana).

2). *Cel de-al doilea nivel (operativ) vizează realizarea propriu-zisă a operațiunii de „chiuretare” asumată ca sarcină prin programul schizanalizei. Operațiunea de chiuretare se constituie dintr-o pluralitate de operații de afereză interconectate (corespunzătoare operațiilor de afereză deja menționate în cadrul expunerii nivelului hermeneutic) de tipul: înlăturarea vălului ocultant și mistificator reprezentat de familialismul complexului Oedip în vederea eliberării fluxurilor de dorință și a investițiilor libidinale, eliminarea măștii reprezentate de ego și, implicit, a întregului ansamblu de coordonate personologice la care aceasta trimite pentru a dezvălui fluxurile singularităților prepersonale, renunțarea la constructul reprezentat de inconștientul teatral expresiv și denunțarea caracterului său mistificator opresiv în vederea aducerii la lumină a inconștientului productiv, destrămarea țesăturii investițiilor preconștiente pentru regăsirea autenticei rețele de investiții inconștiente ascunse etc. Distincția pe care am operat-o între nivelurile procesului de afereză, menit a traduce în fapt sarcina asumată de schizanaliză, trimite, deci, la o exigență intrinsecă analizei și expunerii ce poate fi reformulată în termenii unei diferențe de accent, astfel: la nivelul așa-zicând „hermeneutic”, accentul se pune pe recunoașterea problemei, în vreme ce la nivelul așa-zicând „operativ” accentul se pune pe *travaliul* inerent *procedurii maieutice* a „chiuretării” inconștientului vizând înlăturarea surplusului ocultant reprezentat de imaginile truate produse de mecanismul de reprimare–refulare în vederea aducerii la lumină a autenticelor investiții de dorință.*

II). Cel de-al doilea plan se constituie ca o distincție subsumabilă, credem, aceluiași tip de exigențe explicativ-expozitive<sup>2</sup> și vizează ceea ce am putea numi cei doi versanți ai schizanalizei, reprezentați de: 1) *sarcina pozitivă a schizanalizei* – constând în eliberarea fluxurilor dorinței în vederea constituirii unor căi revoluționare (capabile să îmbrățișeze variate și insolite fațete ale umanității noastre); și 2) *sarcina negativă a schizanalizei* – constând în demascarea oricăror forme de investiții libidinale și sociale de tip paranoic-fascizant (responsabile pentru

<sup>2</sup> Sugestie confirmată de insistența autorilor de a sublinia inextricabilitatea interdependenței celor două sarcini ale schizanalizei: „toate sunt exercitate, obligatoriu, în același timp” (*Ibidem*, p. 446).



diversele totalitarisme particulare). Considerăm că ceea ce se încearcă a fi tradus prin *dubla sarcină negativ-pozitivă* a schizanalizei este, în fond, complexitatea și dualitatea (în sens de versant pozitiv și negativ *simultan*) inerente oricărui *proces maieutic*, în economia căruia se operează violent asupra surplusului de material ocultant (aspectul negativ-distructiv) în vederea aducerii la lumină a formei *preexistente* (aspectul pozitiv-constructiv). *Dubla sarcină a schizanalizei* se constituie ca o suită de operații de *afereză* constând din înlăturarea vălurilor credințelor, ideologiilor, miturilor, din demascarea resorturilor mecanismului reprimare–refulare, din eliberarea fluxurilor dorinței și a producțiilor inconștientului de sub (o)presiunea măștilor care le denaturează (complexul Oedip etc.)<sup>3</sup>. *Procesul maieutic* (în întreaga sa complexitate negativ-pozitivă, distrugător-constructivă) pe care schizanaliza îl pune la lucru, îl asumă ca sarcină (și cu care, la limită, se identifică), se prezintă sub forma unei chiuretări a inconștientului menite să înlătore vălurile, măștile, iluziile, constructele mistificatoare și opresive pentru a aduce la lumină realitatea fluxurilor dorinței<sup>4</sup>.

III). Cel de-al treilea plan se constituie ca o distincție între: 1) nivelul practic în orizontul căruia se exercită acțiunea complexă de chiuretare specifică schizanalizei ca disciplină și 2) nivelul teoretic sau, mai corect spus, *metateoretic*. Mai concret, avem în vedere faptul că dubla exigență menționată anterior vizează și necesitatea punerii în operă a procesului *maieutic* ce constituie *sarcina eliberatoare* a schizanalizei la două niveluri diferite, deși interdependente – și anume, *nivelul practic* reprezentat de schizanalizarea inconștientului individual pentru a-i descoperi „mașinile dezirante”, și nivelul *metateoretic* reprezentat de schizanalizarea psihanalizei înseși (ca teorie, practică, ideologie – într-un cuvânt, ca disciplină) pentru a o readuce pe calea revoluționară pe care promitea să o urmeze la origine, dar de care s-a îndepărtat

---

<sup>3</sup> Dubla sarcină a schizanalizei este gândită și exprimată de „autorul multiplu” Deleuze–Guattari în termeni ce aparțin sferei conceptuale și operaționale a *maieuticii/aferezei*: „a descompune la nesfârșit eurile și presupuzițiile lor”, „a elibera singularitățile prepersonale”, „să descompună inconștientul expresiv”, „a descoperi sub rabatarea familială”, „a dezmembra capcana oedipiană a refulării propriu-zise” (*Ibidem*, p. 470, subl. ns.).

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 430 și p. 446 („Să distrugă, să distrugă: sarcina schizanalizei trece prin distrugere, printr-o întreagă curățare, chiuretare a inconștientului. A distruge complexul Oedip, iluzia eului, fanteza supraeului, vinovăția, legea, castrarea” pentru „a descoperi, în cazul unui subiect dat, natura, formarea și funcționarea *propriilor lui* mașini dezirante, dincolo de orice interpretare.”)

în timp. Astfel, prin distincția operată aici, deschidem posibilitatea unei determinări a configurării spațiului (dublu) în care se va desfășura *exercițiul maieutic* al schizanalizei, și anume, *spațiul psihanalizei* (al curei propriu-zise), unde va avea loc procesul de *chiuretare* a inconștientelor individuale<sup>5</sup>, și *spațiul meta-psihanalizei*, unde va avea loc procesul de *chiuretare* a psihanalizei înseși. Ceea ce se urmărește prin supunerea psihanalizei la acest tratament violent este chiar nașterea ei *ca disciplină* – cu alte cuvinte, ieșirea ei din vârsta *precritică*<sup>6</sup>, conducerea ei spre acel nivel de maturitate care să îi facă posibilă *automoșirea*<sup>7</sup>. Datorită interdependenței celor două niveluri (cel al inconștientelor individuale și cel al psihanalizei ca exercitându-se asupra acestora), prin *procesul maieutic* menit a conduce la eliberarea psihanalizei de propriile proiecții, *prejudecăți*, *credințe* și la *redescoperirea* potențialului său revoluționar-eliberator original, este vizată și posibilitatea eliberării inconștientului în sens generic de sub (o)presiunea măștilor falsificatoare impuse din exterior (*și* – sau, poate, *mai ales* – dinspre psihanaliză, ca agent profesionist al mecanismului de reprimare–refulare).

*Specificul schizanalizei* – determinabil prin raportare contrastivă la psihanaliză – se constituie pe modelul unei „răsturnări copernicane” de tip kantian, recognoscibilă în punctul de vedere schimbat din care sunt concepute atât metoda, cât și obiectul proprii, precum și în asumarea unei poziționări *autoreflexive* și *metateoretice*. Astfel, depășirea prin *autocritică* a psihanalizei se realizează dinspre orizontul dialogic întemeietor comun (cel al *maieuticii*), prin utilizarea *metodei aferezei* transformate în dublul sens (doar aparent paradoxal) al unei sporite maleabilități integratoare și al unei radicalizări. Ceea ce numim transformarea înspre *radicalizare* a metodei *aferezei* în orizontul programului schizanalizei vizează în special nivelul *metateoretic*, și anume angajamentul revoluționar-*maieutic* de a chiureta psihanaliza ca disciplină, eliberând-o de propriile construcții și *deconstrucții* „pioase”<sup>8</sup>; dar și, prin chiar efectele acestei operații radicale,

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 531 („a descoperi, pentru fiecare caz în parte, natura investiturilor libidinale ale câmpului social”).

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 470 („conștiința își face despre inconștient o imagine conformă cu propriile ei dorințe – suntem încă pioși, psihanaliza n-a ieșit din vârsta precritică”).

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 150 („Schizanaliza este o analiză în același timp transcendentă și materialistă. Este critică, în sensul că exercită o critică a complexului Oedip sau împinge complexul Oedip până la propria sa autocritică.”).

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 430 („este nevoie ca schizanaliza să opereze, invers, toate distrugerile necesare. Să distrugă credințele și reprezentările”, „Nu este vorba despre niște distrugeri

posibilitatea eliberatoare a chiuretării inconștientelor individuale înseși (adevărată „revoluție” promisă de psihanaliză, dar rămasă în suspensie). Ceea ce numim transformarea înspre o anumită *maleabilitate integratoare* a metodei *aferezei* în contextul programului schizanalizei vizează *nu* atât depășirea violenței constitutive aferezei, cât o oarecare indiferență în ceea ce privește „rezultatul” procesului (în speță, și posibilitatea de a elibera fluxuri, nu numai de a aduce la lumină statui). Astfel încât, afirmații de tipul „Schizanalistul nu este un interpret”, „În inconștient nu există săpături și arheologie, nu există statui”, „pur și simplu nu există un material inconștient, astfel încât schizanaliza nu are ce să interpreteze”<sup>9</sup> par a servi, în fond, mai degrabă o intenție polemică. Iar aceasta din cel puțin două considerente: primul trimite la utilizarea metodei *aferezei* (chiar dacă niciodată numită ca atare) în contextul configurării dublei sarcini a schizanalizei; iar cel de-al doilea trimite la specificul eliberator inerent metodei *aferezei*, orientată exclusiv de grija unei *dezvăluiri* fără mutilare (acțiunea sa violentă exercitându-se *numai* asupra surplusului opresiv). Excluzând ipoteza inconsistenței (respingerea metodei folosite), înclinăm să considerăm că ținta polemicii orchestrate de Deleuze și Guattari nu este din principiu *afereza* ca metodă, ci numai tradiția unei *anumite* întrebuintări (violente, reductivă, totalizantă)<sup>10</sup> a acesteia: în speță, aceea a utilizărilor metafizice, structurale, ideologice care reduc inconștientul la deja-cunoscut și afereza la recuperarea reiterativă a aceluiași.

Prin urmare – cum sperăm a fi izbutit să arătăm pe parcursul scurtei noastre comunicări –, raportul pe care Deleuze și Guattari îl întrețin cu *afereza* este unul complex și, cel puțin aparent, unul paradoxal, în măsura în care, pe de o parte, procedează la o respingere atât a unei anumite tradiții hermeneutice (cantonată într-o utilizare reductivă a aferezei), cât și (cel puțin la nivel declarativ) a hermeneuticii *tout court* (producția împotriva expresiei și a interpretării), iar pe de altă parte, și în simultaneitate, își exprimă adeziunea la *metoda aferezei* practicând-o în *chiar* contextul elaborării respingerii acesteia și postulând-o ca *metodă*

---

pioase, de felul celor pe care psihanaliza le operează... Căci acestea sunt distrugerii ca la Hegel, modalități de a conserva.”).

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 469, p. 434.

<sup>10</sup> Cei doi se întâlnesc în acest punct și cu E. Levinas care respingea, la rândul său, hermeneutica ca modalitate de cunoaștere în temeiul violenței sale specifice (raportarea adevărului la orizontul celui care interpretează și, pe cale de consecință, reducerea celui alt la același). Cf. E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1968, p. 36.

*specifică a schizanalizei*, a cărei dublă sarcină distrugător-revelatoare vizează chiuretarea la un dublu nivel – cel al inconștientului (și al inconștientelor individuale în parte) și cel al interpretărilor referitoare la el (al disciplinelor care și-l iau ca obiect). Astfel, ceea ce ne apare drept concluzie la acest moment al interpretării noastre este că programul maieutic al schizanalizei, elaborat în *Anti-Oedip* de „mașina de gândire” Deleuze–Guattari (dincolo de polemici și de aparente contradicții, dar – credem – prin înseși răsturnările operate), constituie o excelentă confirmare a validității *metodei aferezei* și a specificului ei eminentemente posibilizant.