

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

Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI

FILOSOFICO-PSIHOLOGICE



Anul V

Nr. 1

ianuarie–iunie 2013

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

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

ISSN: 2066-7566

Director: Acad. Alexandru SURDU

CONSILIUL EDITORIAL

Redactor șef: C.S. Victor Emanuel GICA

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

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

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

COMITETUL CONSULTATIV

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

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

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

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari.filosofico.psihologice@gmail.com

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

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

Anul V, Nr. 1 – ianuarie–iunie 2013

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

Deutsch-Rumänische Gesellschaft für Philosophie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

Direktor: Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

EDITORISCHER BEIRAT

Chef-Redakteur: WM Victor Emanuel GICA

Redaktions-Sekretär: WM Dr. Bogdan DANCIU

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

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

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

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

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

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

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari.filosofico.psihologice@gmail.com

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

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

V. Jahrgang, Nr. 1 – Januar–Juni, 2013

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul V

ianuarie – iunie 2013

Nr. 1

SUMAR

STUDII ȘI CERCETĂRI

ALEXANDRU SURDU, Existențializarea	9
HANS LENK, Regarding philosophy of sport: Olympic publicity and philosophical anthropology	15
ALEXANDRU BOBOC, Russell versus Meinong: Despre „Existență” și „Ființă” în determinarea semnificației propoziției	31
TEODOR VIDAM, Experiență și valoare	41
CONSTANTIN STROE, Etica personalismului energetic a lui Constantin Rădulescu-Motru	51
MARIUS DOBRE, Extinderi cioraniene în arta contemporană	61
DRAGAN JAKOWLJEWITSCH, Gegenstand und Methodologie der Sozialwissenschaften (I)	73
ANDREI CARPENEANU, <i>Mind and Cosmos</i> și detronarea paradigmei reducționismului materialist	87
CAMELIA POPA, ANA-MARIA MARHAN, ADELA MAGDALENA CIOBANU, MIHAI IOAN MICLE, Mitul peșterii la Platon: o analiză din perspectivă psihotraumatologică și psihoeducațională	93
GEORGETA PREDA, Abordări psihoterapeutice în tulburarea anxioasă – atacul de panică	101
CAMELIA POPA, ADELA MAGDALENA CIOBANU, Profilul psihologic al elevului violent	107
MIHAI ION MICLE, GABRIEL OANCEA, DOINA ȘTEFANA SĂUCAN, SIMONA DRAGOMIRESCU, Factori asociați recidivei în cazul persoanelor condamnate	119

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Simpozionul Național „Teologie și Logică”, Arad, 18–19 aprilie 2013 (<i>Marius Dobre</i>) ..	131
Sesiunea științifică „Spiru Haret (1851–1912). Triumful pedagogiei românești”, București, 17 mai 2013 (<i>Mihai Popa</i>)	133
Simpozionul Național „Constantin Noica”, Ediția a V-a, <i>Cum e cu puțință ceva nou</i> , Timișoara, 24–25 mai 2013 (<i>Victor Emanuel Gica</i>)	135
Colocviul Internațional „Emil Cioran”, ediția a XVIII-a, <i>Transfigurations</i> , Sibiu–Rășinari, 16–18 mai 2013 (<i>Marius Dobre</i>)	139

Cercetări filosofico-psihologice, anul V, nr. 1, București, 2013

NOTE DE LECTURĂ

Alexandru Surdu, <i>A sufletului românesc cinstire</i> , Editura Renaissance, București, 2011 (<i>Eugeniu Nistor</i>)	141
Gheorghe Novac, <i>Tratat de praxiologie analitică</i> , Editura Dealul Melcilor, Brașov, 2012 (<i>Victor Emanuel Gica</i>)	145

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 5

January – June 2013

Nr. 1

CONTENTS

STUDIES AND RESEARCHES

ALEXANDRU SURDU, Existentialization	9
HANS LENK, Regarding philosophy of sport: Olympic publicity and philosophical anthropology	15
ALEXANDRU BOBOC, Russell versus Meinong: On “Existence” and “Being” in deciding the meaning of proposition.....	31
TEODOR VIDAM, Experience and value	41
CONSTANTIN STROE, The ethics of energetic personalism of Constantin Rădulescu-Motru	51
MARIUS DOBRE, Cioranian influences in contemporary art.....	61
DRAGAN JAKOWLJEWITSCH, The object and methodology of the social sciences (I)	73
ANDREI CARPENAEANU, <i>Mind and Cosmos</i> and the dethronement of the materialist reductionist paradigm	87
CAMELIA POPA, ANA-MARIA MARHAN, ADELA MAGDALENA CIOBANU, MIHAI IOAN MICLE, The Allegory of the Cave in Plato: an analysis from a psychotraumatological and psychoeducational perspective	93
GEORGETA PREDA, Psychotherapeutic approaches in anxious disorder – panic attack	101
CAMELIA POPA, ADELA MAGDALENA CIOBANU, The psychological profile of violent pupils	107
MIHAI ION MICLE, GABRIEL OANCEA, DOINA ȘTEFANA SĂUCAN, SIMONA DRAGOMIRESCU, Factors relating to the recidivism for the convicted persons	119

SCIENTIFIC LIFE

National Symposium “Theology and Logic”, Arad, April 18–19, 2013 (<i>Marius Dobre</i>) ..	131
Scientific Session “Spiru Haret (1851–1912). The Triumph of Romanian Pedagogy”, Bucharest, May 17, 2013 (<i>Mihai Popa</i>)	133
National Symposium “Constantin Noica”, Fifth Edition, <i>How Anything New is Possible</i> , Timișoara, May 24–25, 2013 (<i>Victor Emanuel Gica</i>)	135
International Colloquy “Emil Cioran”, XVIIIth Edition, <i>Transfigurations</i> , Sibiu–Rășinari, May 16–18, 2013 (<i>Marius Dobre</i>)	139

Cercetări filosofico-psiologice, anul V, nr. 1, București, 2013

READING NOTES

Alexandru Surdu, <i>In Honour of the Romanian Soul</i> , Renaissance Publishing House, Bucharest, 2011 (<i>Eugeniu Nistor</i>)	141
Gheorghe Novac, <i>Treatise on Analytic Praxeology</i> , Dealul Melcilor Publishing House, Braşov, 2012 (<i>Victor Emanuel Gica</i>)	145

STUDII ȘI CERCETĂRI

EXISTENȚIALIZAREA

ALEXANDRU SURDU

Existentialization. Existentialization is the process of simultaneously engendering the Object and the Subject. This engendering has a history related to the field of Reality – of our views, knowledge and scientific assumptions. Existentialization develops from simple to complex and from concrete to abstract, which is a speculation, a reproduction of the historical process of existentializing the Subsistence, but only in its pure essentiality, stripped of all unnecessary details.

Key words: Transcendence, Subsistence, Existence, Being

Existențializarea înseamnă *manifestarea* Subsistenței, *acțiunea* ei asupra celor *cinci* organe de simț ale omului, dar înseamnă și *efectele* diferite ale acestei acțiuni, pe baza cărora sunt diferențiate și *cauzele* care le-au determinat, cu *structura* lor specifică, și, totodată, *ansamblul* acestora, care constituie posibilitatea devenirii întru Ființă a Existenței.

Acțiunea Subsistenței asupra organelor de simț, dacă înțelegem prin Subsistență supercategoriile acesteia: Unul, Totul, Infinitul etc., cât și ipostazele acesteia (Supersistența, Transcendența etc.) este greu de imaginat, mai ales că organele de simț sunt ale *unei* persoane și au o sferă, ca să zicem așa, de „recepționare” foarte redusă. S-a spus însă adesea că, într-o oarecare măsură, chiar dacă nu suntem conștienți de aceasta, ne influențează Totul. Dar, pentru noi, există *numai* ceea ce ni se manifestă *nouă*. Nu fiecăruia în parte, nu la toți în același timp și nu în același loc. Ceea ce nu înseamnă că Totul sau anumite „zone” ale acestuia nu și-ar exercita acțiunea de existențializare. Le lipsește însă, le-a lipsit sau le va lipsi față de cine să se manifeste, deoarece omul n-a fost prezent nici măcar de la începutul Lumii care este o parte infimă din Totul. Ceea ce nu-l deranjează prea mult, și nu-l deranjează nici scurtimea vieții, când face tot felul de considerațiuni despre începutul și sfârșitul Lumii. Acestea însă n-au nici o legătură cu Existența în genere și mai ales cu Existența Nemijlocită în special, ci cu Realitatea, respectiv cu ceea ce își imaginează el că ar fi existat *înainte* și va exista *după* existențializarea Subsistenței.

În zilele noastre considerațiunile *despre* Existență se bazează pe un bagaj imens de cunoștințe științifice. Nu este nicio știință care să nu emită un număr considerabil de ipoteze, numite „teorii” despre aproape toate accepțiunile Existenței. Solemnitatea cu care sunt aduse la cunoștința publicului aceste „teorii” de „mare

exactitate”, însoțite de tot felul de calcule, cu formule interminabile și cifre înspăimântătoare, pun multe semne de întrebare în legătură cu seriozitatea savanților care le emit, căci „teoriile” acestea se schimbă foarte des, uneori de pe o zi pe alta, pe când Existența Nemijlocită, adică Subsistența care se existențializează, a rămas și va rămâne mereu la fel (*aei homoios*, cum zicea bătrânul Xenophanes).

Nu ne interesează aici capacitățile individuale diferite de „recepționare” a Subsistenței și nici diferențierile acestora în funcție de sexul, de vârsta sau de sănătatea indivizilor umani, de epoca istorică în care au trăit, de nivelul cunoștințelor etc.

Este vorba aici despre un „om abstract”, ca omul pe care l-a conceput (*epoisen*), l-a poetizat (de la *poieo*) Dumnezeu, din imaginația sa (*kat eikona*) și prin asemănare (*kat' homoiosin*) cu această imagine (speculativ), înainte de a-l fi plămădit (*eplasen*) din țărâna pământului, indiferent când s-a petrecut acest lucru (în care „zi” a Creației, eră geologică etc.), și independent de faptul că, odată plămădit, a corespuns sau nu așteptărilor divine.

Se face abstracție aici și de apsele psihogenetice ale omului, care țin de domeniul științelor psihologice și pedagogice, avându-și locul în domeniul Realității, nu al Existenței Nemijlocite. Grădina Raiului nu era o „grădiniță de copii”. Nu se contestă dezvoltarea treptată a capacităților senzitive la noii născuți, dar se presupune că acestea s-au petrecut deja.

Existențializarea înseamnă procesul de producere simultană a Obiectului și a Subiectului, iar această producere are o istorie, legată sau nu de evoluția speciilor, care ține tot de domeniul Realității, al concepțiilor, al cunoștințelor și al presupunerilor noastre biologice, zoologice, antropologice etc. Se va proceda și aici pornind de la simplu la complex și de la concret la abstract, ceea ce reprezintă o speculativă, o reproducere a procesului istoric de existențializare a Subsistenței, dar numai în pura sa esențialitate, curățat de toate amănuntele inutile.

Disciplinar filosofic, ne găsim aici la confluența câtorva dintre cele mai familiare preocupări filosofice: ontologice, gnoseologice și psihologice. Toate au fost și sunt însă preocupări științifice.

Ontologia, în ciuda etimologiei sale (*on* + *logos*), este o disciplină filosofică târzie, *scientia de ente*, care se revendică de la o parte din *Metafizica* lui Aristotel, cea referitoare la *to on*, *ens*, *Seiende*, mai precis la *entitatea*, *existentul fizic*, *res concretae* și, aristotelic vorbind, la ceea ce are materie (*hyle*) și formă fizică (*morphe*), spre deosebire de forma noetică (*eidos*, *idea*). Entitățile pot fi însă și abstracte (*res abstractae*), cum sunt, de exemplu, numerele, care, platonice vorbind, sunt entități intermediare, între obiecte și idei.

Chiar în această accepție, foarte restrânsă, ontologia are deja caracter științific, analitic, cum îi zicea Aristotel: presupune *despărțirea* obiectului în materie și formă, ceea ce nu este acceptabil decât din perspectivă aristotelică. Existentul nemijlocit nu se prezintă astfel, dovadă că ulterior s-a și renunțat la conceptele de „materie” și „formă”, care, tot aristotelic vorbind, le presupune și pe cele de „potență” și „act”.

Programatic, s-a pornit de la despărțirea obiectului de subiect și de la studiul primului ca atare, a existentului ca existent (*to on e on*, *ens qua ens*), ca fiind o anumită natură (*physis*) în sine și pentru sine (*auto kath' hauto*), independent de

orice altceva. Ceea ce ar însemna că este necunoscut și, kantian vorbind, despre el n-am putea să spunem nimic. Dar Aristotel, și cei care l-au urmat, spune, dimpotrivă, foarte multe despre „existentul” acesta anterior existențializării.

Remarcabil este însă termenul de *hypokeimenon proton*, subsistentul prim, care *precede* obiectul ca unitate sau combinație de materie și formă, nefiind nici una, nici alta, adică neexistând încă. Ceea ce sugerează trecerea de la Subsistență la Existență, adică existențializarea, cu toate că, la Aristotel, drumul este regresiv-cauzal (*aitial*), *spre* subsistentul prim și nu *de la* acesta spre obiect, este transcendențial, nu existențial.

În ontologiile obișnuite au fost incluse însă și teoria aristotelică a cauzelor și teoria categoriilor (de clasificare a obiectelor), teoria mișcării acestora (în spațiu și timp), ca și teoria mișcării corpurilor cerești (adică și probleme evident științifice, de fizică și astronomie), toate acestea ținând în mod firesc de domeniul Realității, respectiv al concepțiilor noastre despre Existență. Dovadă și fluctuațiile lor permanente în funcție de stadiul cercetărilor științifice.

Se dovedește astfel că obiectul ontologiei nu este nici pe departe în sine și pentru sine, ci este tocmai *suma* cunoștințelor noastre *despre* el, și, ca atare, nu ține de Existența Nemijlocită. Mai ales în zilele noastre majoritatea obiectelor înconjurătoare sunt *lucruri*, adică obiecte lucrate sau prelucrate de către cineva, sau a căror existență depinde, într-un fel sau altul, de oamenii care le mai lasă sau nu să existe.

După Kant, principala deficiență a ontologiei clasice rezidă în faptul că face consideranțiuni, *a priori* despre obiecte în genere independent de cunoașterea acestora (în cadrul experienței) de către vreun subiect. Ceea ce s-a făcut însă și după critica lui Kant, apelându-se la enunțuri compatibile cu „bunul simț”: un obiect nu este roșu deoarece l-a perceput cineva ca roșu, ci a fost așa și înainte de a fi perceput. S-au găsit și exemple rizibile pentru combaterea idealismului subiectiv (solipsist), care considera invers, că, nici după ce a fost perceput, obiectul nu este roșu, dacă nu este perceput în continuare, eventual de către Bunul Dumnezeu. Soluția, adoptată până spre zilele noastre (de către L. Wittgenstein), după care, oricum, obiectele, percepute sau nu, sunt fără culoare (*Die Gegenstände sind farblos*), nu este acceptabilă. Ceea ce conduce la obișnuitele enunțuri contradictorii: „Obiectul are culoare” și „obiectul nu are culoare”, datorită faptului că „obiectul” este conceput *a priori*, în sine, transcendent.

Soluția kantiană a despărțirii obiectului în sine de fenomen, analogă despărțirii aristotelice a materiei de formă, s-a făcut însă prin transpunerea pe planul subiectivității (al subiectului) a formelor sensibilității (*Formen der Sinnlichkeit*), care sunt spațiul și timpul. Situația devine astfel și mai gravă, căci ne putem imagina obiecte incolore, dar nu ne putem imagina obiecte nespațiale, adică obiecte care să nu fie nicăieri, și netemporale, adică să nu fie niciodată.

Soluția intermediară ar consta în acceptarea obiectului în sine ca posedând caracteristici spațio-temporale, dar nu concret fenomenale. Aceste caracteristici fiind existențializate numai parțial și într-o manieră specific umană, fenomenală, determină posibilitatea identificării parțiale a obiectului în sine cu fenomenul, adică primul, dacă ar fi cu totul diferit de al doilea, n-ar putea să-l producă, prin sau fără intervenția

omului, dar, dacă n-ar fi diferit, l-ar produce numai pe acesta. Această identitate și lipsă de identitate producătoare de enunțuri contradictorii denotă faptul că ne găsim la granița dintre Subsistență și Existență, iar această graniță este marcată gnoseologic.

Orice cunoaștere presupune distincția dintre obiect și subiect, chiar și atunci când subiectul se cunoaște pe sine însuși. Ceea ce l-a îndreptățit pe Kant să vorbească și despre „subiectul în sine însuși” (*Das Subjekt an sich selbst*), despre care filosofii uită adesea să mai amintească.

Obiectul cunoașterii (*episteton*) nu este eonul, ci estetonul (nu este obiectul în sine, ci fenomenul), numai că ultimul este considerat ca fiind gata cunoscut, cu toată încărcătura lui ontologică. Mai ales în zilele noastre, cu toate cunoștințele fizico-chimice care țin, în mod evident de domeniul Realității. Situația cea mai evidentă o constituie conceptul de „realitate” din fizica modernă, prin care se ajunge, involuntar firește, la o altă graniță gnoseologică, de pătrundere inversă de la subiect către eon, de la Existență către Transcendență, ceea ce produce enunțuri contradictorii referitoare la *distincția* dintre obiect și subiect, care apare, în contextul experimentelor microfizice, ca *identitate* a lor.

Situația asemănătoare, cunoscută în filosofia clasică germană, de la Kant citire, pornea de la identificarea obiectului în sine însuși cu subiectul în sine însuși, adică a eonului necunoscut cu subiectul necunoscător. Această *identitate* a vacuităților (*Leerheiten*) nu putea să-i placă lui Hegel, care vedea aici și o *dedublare* a lipsei de viață (*caput mortuum*). El considera că „umplerea” acestei „cavități” s-a făcut în două direcții: prin instituirea subiect-obiectului subiectiv la Fichte, și prin instituirea subiect-obiectului obiectiv la Schelling, după care a urmat absoluta lor identitate. În forma Ideii absolute însă, care nu numai că se cunoaște pe sine, dar se și *face* pe sine din sine, enunțurile contradictorii sunt acasă la ele.

Cunoașterea obiectului nu coincide însă cu facerea lui, în orice accepție ar fi considerat obiectul, căci, chiar aristotelic vorbind, el trebuie, ca *hypokeimenon* *proton*, să preceadă subiectul, care, cândva, să-și dea seama că *este identic* cu obiectul, deși este tocmai acela față de care obiectul *este opusul* său (*Gegenstand*, *anteton*). Or, acesta este momentul în care subiectul, care cunoaște bine obiectul, este în stare să-l producă, să-l facă *lucru* (din *soma* să-l facă *pragma*), iar în microfizică, în care obiectul (particula elementară sau antiparticula) nu mai este anteton, ci este, să-i zicem, „transcendenton”, să nu producă efecte cuantificabile fără intervenția subiectului, cu toată mulțimea de enunțuri contradictorii pe care o determină, juridic vorbind, „grănițuirea” acestor tărâmurii dintre Subsistență, respectiv Transcendență și Existență.

Acestea sunt și motivele pentru care Existența Nemijlocită va fi tratată din perspectivă psihologică, mai precis, din perspectiva sensibilității care garantează contactul permanent și *nemijlocit* dintre obiect și subiect, și, totodată, contribuie la cunoașterea *treptată* a obiectului care, la rândul său, se manifestă (existențializează) treptat în procesul cunoașterii sale.

În cadrul filosofiei pentadice mai intervine un aspect legat de ipostazele Subsistenței. Este vorba, în primul rând, despre Protosistența care, față de Lume, cu Existență cu tot, dar și cu Ființa, Realitatea și Existența Reală, nu este altceva decât

Subsistența în totalitatea ei care precedă, în contextul nostru, Existența. Protosistența sugerează eonul, obiectul în sine însuși, un fel de preludiu al estetoului.

Se pune problema, chiar și din perspectivă kantiană, dacă *există* un singur obiect în sine sau mai multe, adică pentru fiecare fenomen câte un obiect în sine necunoscut (câte un „mister”, cum îi zicea Lucian Blaga) sau unul singur pentru toate fenomenele. În filosofia pentadică eonul nu există, ci *subsistă*, iar dacă ar fi unul singur, ar fi Protosistența, adică Subsistența cu supercategoriile sale: Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea și Absolutul.

Eonul nu este însă decât o infimă parte din Protosistență, chiar dacă s-ar referi la toate fenomenele trecute, prezente și viitoare, de la începutul până la sfârșitul Lumii. Raportat însă la esteton, fără să fie cauza acestuia, căci presupune neapărat și omul (cu sensibilitatea lui), este ceea ce *precedă* procesul simultan de producere a obiectului și a subiectului în genere.

Întrebarea firească este, în contextul filosofiei pentadice, în calitate de Protosistență, fără să cădem în ispita de a considera că aceasta este ca un fel de picador care ne întârâta interesul prin înțepături de lance, dacă nu cumva, în procesul de existențializare nu se facilitează, cu precădere sau nu, transferul de la Subsistență la Existență a *celorlalte* ipostaze ale Subsistenței. Altfel spus, eonul, multiplu sau nu, produce, prin sensibilizare, același tip de esteton? Adică unul care să devină anteton (*Gegenstand*), care să ne stea în față, ca o piatră, ca un copac sau ca o viețuitoare? Sau putem simți și ceva de altă „natură”? Ceva, să zicem, supranatural. A cărei proveniență protosistențială să fie Supersistența Divină, ca un fel de „Lumină taborică” fără sursă de foc. Sau ceva care să tindă spre Episistență, dar fără să fie atras, fără nici o forță magnetică, spre nimicnicie sau neantizare.

Reprezentările grafice nu sunt potrivite aici, căci nu redau procese dialectico-speculative. Protosistența, de exemplu, ar fi un fel de sursă a Existenței, care s-ar tot dilata ca un balon până când ar pocni, scurgându-se în Episistență. Dar Protosistența și Episistența sunt identice, sunt ipostaze ale Subsistenței care este Unul etc. „Umplerea” și „golirea” Existenței, concepută ca recipient, sunt simultane. Expansiunea omului în Cosmos, de exemplu, ține invers, de pătrunderea Protosistenței în Existență. Și, în măsura în care Pământul este „cuibul” omenirii (recipientul), expansiunea ar însemna și „golirea” acestuia, cu perspectiva, greu imaginabilă, ca oamenii să devină un fel de „păsări fără cuib”.

Dar, chiar din perspectivă creștină, în afară de revelația Începutului, menit să „umple”, prin „înmulțire” recipientul Existenței, avem și revelația Sfârșitului, divinitatea însăși fiind Alpha și Omega. Ceea ce înseamnă că și Episistența are caracteristici protosistențiale, altfel spus Existența se „face” și se „desface” simultan, iar din perspectiva Totului este ca și când s-ar fi și făcut și desfăcut deja.

În plus, din aceeași perspectivă, nici n-ar fi necesar ca Supersistența, ca Divinitate, să se manifeste (să se existențializeze) ca atare, cu toate că a făcut-o prin Iisus Hristos, căci o putem recunoaște pretutindeni în creațiile Sale. Uneori însă existențializarea poate să fie, ca să zicem așa, „cutremurătoare” sau „scandalos” de supranaturală. Dacă avem în vedere „sursa” subsistențială a Existenței, atunci astfel de „aparitii” sau de „disparitii” de sau spre „dincolo” și „dincoace” devin explicabile.

REGARDING PHILOSOPHY OF SPORT: OLYMPIC PUBLICITY AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY*

HANS LENK

Abstract. The main thesis of the paper is that sport is a realm of activity in which genuine personal action in the original psychophysical sense is still not only possible but rather the paradigmatic case. Achievement is not purely a natural entity: it is at the same time a psychophysical, sociocultural and spiritual, even philosophical, topic and a central anthropologic category; also, a vehicle of self-understanding and self-development. Without achieving, performing man, *homo performer*, could not make much sense of his life, his higher life aspirations. The cultural being is the achieving being, and personal acting is important for a creative life. Sport, among other creative activities, may be and should be a genuine vehicle of human creativity.

Key words: achievement, *homo performer*, Olympic philosophy, sport, telecracy

I. Olympic Philosophy and ‘Telecracy’

Let me begin by quoting Cicero, a leading witness of ancient thought, and by drawing two inferences from this quotation – one pertaining to the aims of our Philosophic Society for the Study of Sport, the other one to a “new” social phenomenon of the Olympics and top level athletics which, however, is not so new.

Cicero wrote:

Pythagoras ... replied that the life of man seemed to him to resemble the festival, i.e. the festival at Olympia [Diogenes Laertius VIII, 8] which was celebrated with most magnificent games before a concourse collected from the whole of Greece; for at this festival some men whose bodies had been trained sought to win the glorious distinction of a crown, others were attracted by the prospect of making gain by buying or selling, whilst there was on the other hand a certain class, and that quite the best type of free-born men, who looked

* The two major parts of this paper were delivered, respectively, as Opening Remarks and as the Presidential Address at the 9th Annual Meeting of the Philosophic Society for the Study of Sport conducted October 15–17, 1981, at Trinity College, Hartford, Connecticut. The paper is published here, as is customary, in its original form. First published in: *Journal of the Philosophy of Sport*. 1982, IX, pp. 94–106.

neither for applause nor gain, but came for the sake of the spectacle and closely watched what was done and how it was done. So also we, as though we had come from some city to a kind of crowded festival, leaving in like fashion another life and nature of being, entered upon this life, and some Were slaves of ambition, some of money; there were a special few who, counting all else as nothing, closely scanned the nature of things; these men gave themselves the name of lovers of wisdom (for that is the meaning of the word ‘philosopher’¹); and just as at the games the men of truest breeding looked on without any self-seeking, so in life the contemplation and discovery of nature far surpassed all other pursuits. (Cicero, *Tusc. Disp.* V, III, 9)

Thus spoke Pythagoras – in my favourite quotation regarding the naming of that special “breed called” after that and still today “philosophers”; it is interesting for sport philosophers that their characterizing label was once introduced in connection with the Olympic Games of antiquity! I definitely hope that philosophers of sport will display the wisdom needed for their difficult task to analyze, try to understand and maybe make a philosophically justified sense of this both fascinating and intriguing activity of sport in any of its forms.

Perhaps – and now I proceed to the second inference – Pythagoras was not too far from the truth, even though he could not foresee the impact of television and the new telecratic function of the Olympics, when he thought that Olympia was a marketplace apt for publicity. This insight was reserved for the *New York Times* (April 4, 1976) which wrote: “The main function of the Olympics is to provide television entertainment.” I think this a one-sided contention. However, I shall not be dealing critically with it here. Let me instead present some other related, controversial statements of public opinion. Let us stay with the *Times*; whether of London, New York, or Japan, they have always delivered expounded judgments of the Olympic Games. In 1924 the *London Times* quoted George Bernard Shaw’s sarcastic aphorism, that the Olympic Games are only one more tool for the confrontation of nations, and added that world peace is too precious to be sacrificed on the altar of international sports. We could state today instead: that the Olympic Games and Sports are too precious to be sacrificed on the altar of international “Real-politics.”

The *Japan Times* once (1964 or 1972) sarcastically stated that the Olympic Games would be cheaper than wars and nevertheless would fulfil the same function. This type of cynicism, burdening the Olympic Games with all dimensions of politics, has apparently lost all sense of correct proportions. Sport cannot be a substitute for conventional war. On the contrary: According to the goals of the founder of the Olympic Games, de Coubertin, as stated in the basic principles of the International Olympic Committee, the Games are intended to gather the world’s youth at a great quadrennial sport festival to create international respect and goodwill and help build a better, more peaceful world.

¹ By the way, this is reportedly the first occurrence of that phrase and concept of ‘philosophy’ in the ancient literature!

The Olympic Games, undoubtedly, have suprapartisan political influence: They have no directly effective peace mission as it is sometimes alleged but they constitute a symbol of a better world, an understanding among the sports youth crossing all national and cultural boundaries: Their practical, humanitarian and cross-culturally sociable character furnish the values and goals of the Olympic Movement with the identity and union of an international and intercultural movement. They are a fascinating symbol of the unity of mankind in its higher aspirations. In this, the ambiguity and vagueness of many of the Olympic Idea's fundamental values can and did lead to a social effect of assembling and affiliating and toward an extended multicompatibility as well as multiidentifiability of the Movement (Lenk 1964, 14ff. et passim). At least in part the intercultural collective effect is a function of the inspecificness, nonpartisan and cultural tolerance of its value system.

Thus, its famous contribution to an "understanding among people" occurs *indirectly* through being an effective symbol. The late IOC-president Brundage stated in 1972 at the Olympic Games of Munich that the Movement only has the strength of a great ideal. It is inappropriate to overload the Olympic Idea with the exorbitant demand of a substantial and significant peace mission and direct political functions. This perhaps even diminishes its actual social effectiveness. Its contribution should be seen indirectly as an effective, exemplificative *symbol* of political neutrality that develops a ubiquitously acceptable value system, which influences the unity of internationally understood goals and traditions, and offers public opportunities for developing understanding among representatives of various peoples and cultures.

In this sense, do not the Olympic Games – as a symbol of a peaceful unity of mankind and youth – reflect a positive and special *mythological* role, even today, besides the fact that in ancient history they were founded on a religious myth? (To be sure, "ideal type" symbols do have an important, quasi "mythical" effect, especially in a sober modern world which lacks enthusing goals, particularly worldwide goals.) If "myth" can be understood in an extended secularized sense, then this is certainly the case. "Myth" characterizes a model that illustrates a meaning and valuation and repeatedly reflects these symbolically. These interpretations of meaning have developed historically in cultural traditions. Their illustration is evident in typical, exemplary situations described dramatically. When by a dramatic staging and visualization well known concepts create or define meaning for less well known phenomena, myths develop and offer guidelines for meaning constituents and interpretations, both typifying and illustrating. In sports they create and transfer meaning in a visible way that is usually more dramatic and dynamic and often more festive than that of everyday life.

In competition the sport myth is prevalent as a symbolic role-playing drama. The roles fit together in the simplest confrontation in visible dynamics and drama. The dramatic presence of the event and the historical unchangeableness of each past action and decision under the judgment of an excited and enthusiastic public are notably effective. In the simplified confrontation of competitive athletics can be a symbolic, microcosmic illustration of almost archetypical role dynamics.

This dramatic and mythical materialization explains both the symbolic role and the athlete's or spectator's fascination for sport activities. This is especially stressed in the historical uniqueness of Olympic Games. Sport action, and especially the participation in the Olympic Games, is neither normal life in a nutshell nor the focus of daily life. In mythical symbolization and magnification it materializes a characteristically simple model of a vitally intensified, emphasized and contrasting mode of action in the form of role playing. The Olympic Games and the Olympic Idea are distinguished from daily life by their tradition, the history of the ancient and modern Games, the intermingling with intellectual and artistic symbols and philosophic and pedagogic concepts.

Top-level sport – especially in the form of Olympic competition – symbolically and dramatically reflects the basic situation and active “fighting accomplishment” of the athlete, who is, so to speak, the Herculean man of Western culture. The sport myth and its fascination are characterized by the self-expression and self-confirmation in aspiring achievement, the dream of mastering nature and acting rationally and controlled with a minimum of equipment, enhanced vitality, the desire to cross and remove limits (Ortega y Gasset 1955), risk taking, being prominent, surpassing existing achievements, the restriction to technically actually unnecessary goals and unnecessarily limited means for achieving these goals, as well as the dramatically dynamic role confrontation during competition. Masterful strength, swiftness, ability, body-control and endurance symbolize human capabilities through a quasi-mythical interpretation of man's fundamental situation. The fascination of sprint events, for example, cannot be completely explained rationally without referring to the symbolic “mythical” principle of the autonomous mobile human being, or to escape-chances and experiences, or to the attractiveness of conquering spatial distance through personal strength, initiative and achievement motivation.

Ideally, the athlete dares to enter a new field of human achievement behaviour, namely the field of a symbolic demonstration of strength, not over others, but over himself. Athletic achievements also offer flairful and adventurous opportunities for gaining distinction in a basically conformed society, which nevertheless emphasizes individual values. The Olympic athlete thus illustrates the Herculean myth of culturally exceptional achievement, that is, of action essentially unnecessary for life's sustenance that is nevertheless highly valued and arises from complete devotion to the striving for a goal difficult to attain. Through memory of proving oneself in athletic competition and of systematically learning discipline in training, true self-confidence does not only develop and gain from winning but also from honest participation in an Olympic or in another outstanding sporting event. As a person, the athlete builds up personal self-esteem by knowing that he has done his best (as Coubertin quote the Bishop of Pennsylvania in 1908: “The most important thing in the Olympic Games is not to win but to take part”). Looking back to these aspects the athlete may establish personal stability and continuity of personal experience, confidence or even distinction within a tradition. He had devoted himself to an extraordinary task and stood the test in his own and the others' eyes. Thus, Pythagoras was wrong in this matter: top-level sport, especially

Olympic athletics, not only compactly reflects normal life; it is also a symbol of an emphasized and exalted vital life. Pythagoras forgot the mythical interpretation that Olympic competition has for spectators and active athletes. His remark was undoubtedly aimed at the all-too-human habit of making myths too common an element of everyday life.

When an athlete like Fosbury discovered a new and victorious Olympic jumping style through intelligent variation; when the 10,000m runner Viren fell, but then jumped up to still establish a new world record; when the gymnast Fujimoto in Montreal attempted his decisive exercise on the rack with a fractured knee and completed his act with a double somersault seconds before he collapsed (and won gold for his team), one cannot claim that characterless, mechanic, systematized and manipulated muscle-machines have accomplished pre-programmed and planned achievements. Such cases have shown that athletic achievement cannot renounce extraordinary motivation, initiative, effort, personality, and devotion. This is particularly true today at an Olympic level; almost all sport disciplines require nearly total individual involvement in the attainment of unusual results. Within a system it may be facilitated and promoted, but it cannot be deterministically or mechanically generated. The feat is and will be forever individually accountable and ascribable. The athlete is not a characterless producer of records; he is a personality – with all heights and depths and abundant interesting variations, even and especially when he loses.

Thus, the outstanding personality (in terms of will power, self-devotion, and almost total involvement in a goal-oriented activity) may still be found in sport today. The athlete is a symbol of “the achieving being” (see below).

Although he could not predict contemporary aspects, Pythagoras was also right concerning the Olympics’ public and publicity effect, Olympic vanities, and journalistic market mechanisms: Olympia – and top level sport in general – is a market. It is a market for prominent personages and public debuts, a welcome opportunity for making personal publicity. It is not technocracy, positivism, capitalism or imperialism that characterizes the Olympic Games, as Neomaxist social criticism of recent decades has claimed. Actually, at surface level, their distinguishing features seem to be VIPs, publicity and television. But these are inevitable consequences of a publicity-oriented society that basically considers itself to be achievement-oriented, but that actually is a society devoted to social success, sometimes even to mock success, pseudoprestige, δόξα as Plato would have had it. But the spectacle of really or would-be important persons at Olympic Games is actually harmless and a rather amusing entertainment, if it does not disturb the contest. The active athlete is more troubled by the “telecratic” necessities: which bother him and other performing participants. Whizzing cameras sometimes irritate the concentrated contestant beyond necessity in a time when telephoto lenses are available. The sport show fascinates hundreds of millions of spectators since the mass media deliver direct colour coverage of Olympic events to all countries. Through gigantic “telecratic” inspection, the athlete’s rights, his optimal action and preparation strategies, even his human intimacy and the

preservation of his private personality, seem to be possessions of (or at least commanded by) the camera-eye of Big Brother. Future Olympic Games will increasingly be faced with difficult “telecratic” problems – not only in financial terms. It will not be easy to find a compromising strategy which simultaneously covers the public’s need for information and the athlete’s rights. We have to develop (and this aspect implies proper philosophical work) a kind of protection program for the athlete to secure his rights against the managers and constraints of the public media, including their manipulative and alienating effects. “Telecracy” is and will remain, even grow, to be a major problem of the Olympics and top-level athletics in the future.

In addition, the postulated athlete’s rights program has to pertain to his sovereignty and freedom of decision-making against autocratic officials and coaches (see below). The athlete, as a person with his specific human rights, has to be protected. Only this way he can really (in a humane sense of the word) fulfil his paragon function as an ideal model.

Pythagoras had rebuked the Games’ market and festival character: Olympic Games have lost the old religious values that were integrated in them within Greek culture. However, it is only this fact that has enabled them to gain worldwide attention. Secularization and independency of specific religions and myths always were and are a prerequisite for their accommodation in so many cultures and thus their worldwide effect. Even a certain ambiguity and multicompatibility has been a cause of the worldwide and successful Olympic “gathering effect.” The mythical factors only appear in the Olympics indirectly, formally and functionally in reference to values of methods and achievements, comparison and measurement. But they are important for the future of the Games. These factors especially require institutional regulation that is externally evident in forms, signs and symbols expressed in ceremonies and protocols. But externalization of symbols and institutionalization, even innovative reforms of the protocol and ceremonies by themselves are not enough. The Olympic spirit should remain alive and has to be adapted to modern requirements, for example, to the open-minded critical intellectuality of today’s younger generation. Such outdated components of the idea as, for instance, exaggerated nationalism, winning at any price, compulsive manipulation, the totally autocratic style of coaching, the dictatorship of officials, and other-directedness in motivation have to be eliminated, or at least mitigated. Ceremonial change cannot bring about this necessary reform.

In addition, we can hardly expect the new, positive concepts, these enthusing and exciting goals, novel guidelines and ideals from an empirical scientist who is usually restricted to his discipline. This intellectual reform of the Olympic Movement and sports is basically also a *philosophical* task (which, by the way, the XIth Olympic Congress last month at Baden-Baden did not even remotely approach). The new Olympic Idea remains to be born. The most important reorientation has yet to occur. It has to be a reform in the philosophical foundation, a renovation of the Olympic philosophy. Philosophers to the front! We, as philosophers, have to take seriously the fashionable criticism of the last decade

against sport and achievement orientation. We have to develop a new philosophy of unobtruded, freely chosen achievement actions and of the creative achieving being. In short, we have to delineate a new philosophical anthropology of both creative achieving and the achieving personality. We should also apply this philosophic anthropology to sport, science, art, play, and any creative action as well as to education.

Pythagoras, therefore, was right in a deeper sense when he was looking for philosophers to “closely scan the nature of things” connected with (Olympic) sports. The most important functions of sport are not just sport. They are and remain educational, societal and philosophical. Pythagoras – as an alleged Olympic athlete himself – apparently well understood some of the basic problems of top level sports. (So did Plato, see below.)

A well-founded philosophy of sport and creative achieving action is of vital necessity, and not only for athletics. Pythagoras was right in implying this.

II. Toward a Philosophic Anthropology of the Achieving Being

Plato’s real name was not Plato, but Aristocles (as Diogenes Laertius, III, 4 told us). “Plato” derived from πλατυς (“broad”) and may have been Plato’s athletic name since he was a wrestler who participated in the Isthmian Games (perhaps, but we don’t know, also in the Olympics).

Plato thus apparently knew quite a bit about gymnastics, physical exercise and systematic training when he stated (Timaeus 89a), “Accordingly, of all modes of purifying or bracing the body, the best is gymnastic exercise,” and “Does not the physical state degenerate (dissolve) in rest and laziness, but much improve by gymnastics and movement?” (Theaethetus 153b).

In this address, I shall not be able to dwell at length on the traditional relationship between philosophy and gymnastics (or sport, as we call it today) through tracing the personal union of a philosophic and an athletic life in certain ancient philosophers, but I would rather like to point to another topic related to [the intricate relationship of sporting action and proper vivid life: Real life is personal acting, proper actions, and sport is a very convenient way or medium to act/to live in the original sense of the word. Thus, it seems that sport in a world of institutions shaped by administrations, delegations, red tape, etc., is one of the few reservations of proper actions, personal performances and vital life. Creative art, love and sex as well as philosophizing may be other realms of that land, that is, expressive media of genuine experience, action and performance for man. Man is not only – as European philosophical anthropology stressed – “the acting being” (Schütz, Gehlen) or “the tool-making being” (Franklin) or “the symbolic being” (Cassirer, Langer) the “polymorphically cultural being” (Gehlen, Marquard). Nor does it suffice to characterize man as the “ζῷον λογὸν ἔχον” the rational animal, or as the “ζῷον πολιτικόν” the social being (Aristotle). These definitions turned out to be almost as insufficient as Plato’s ironic definition of the featherless biped. Also, characterizations of man as the “decision making being” (Jaspers), “condemned to

freedom” (Sartre), as the working (Marx) or speaking animal or as that being who knows and has to organize his life under the recognition that it must die (somewhat along Heideggerean lines) or as the permanently risked being, will not do to capture the essence of man. The same is true for the characteristic properties of the being which is not yet ascertained and not yet determined (“noch nicht festgestellt” in the twofold meaning of Nietzsche’s word in German); of “the eccentric being,” and also the only one capable of laughing and weeping (Plessner); capable of objectivity. Let me add the permanent functional “transcendence” (Keller) or the biological characterization of the being of paucity born prematurely and almost lacking any natural instinctive disposition and determination (Portmann, Gehlen after Herder and even the ancient sophist Protagoras) thus being flexible, dependent on self-perfection, supplementation and culture as well as institutions (Gehlen). Man was also considered the being always obliged to arrange, settle and put in order things and himself, to reduce complexity (Luhmann) and to compensate (Marquard) for his notorious insufficiencies and dissatisfaction as well as suffering – the being in the making who has always to make himself what he is (Sartre).

One may add characterizations of man as the being which is capable of humour, irony and, probably with the exception of most philosophers, of not taking himself too seriously. Certainly, man is characterized by all these essential traits: He is at the same time *homo faber*, *homo cogitans*, *homo agens*, *homo loquens*, *homo ludens* (Huizinga), *homo laborans*, *homo creator*, *homo compensator*. All these characteristic features seem to encompass more or less necessary conditions, but no single one offers a sufficient condition and, thus, a clean-cut criterion of what man really is.

Any monolithic definition and theory of man seems to be doomed to one-sidedness and, thus, failure. A definition, moreover, cannot replace a whole theory referring to a very complex field and object. A philosophic anthropology, therefore, has to go beyond a single-factor approach; it has to develop a multi-factorial theory or interpretational model. It also cannot just summarize results of empirical sciences and humanities referring to man. But it must necessarily also include ideal type characterizations such as the mentioned features: and even normative functions, regarding ideal traits of what man should be under the auspices of his permanent orientation toward the good, or better, toward goals and tasks, hopes and life plans.

Any of the mentioned factors can only emphasize one facet of the total realm of what is human, all-too-human (Nietzsche): *Homo sum; humani nil a me alienum puto*, said Terentius. And this should be true also for an encompassing philosophy of man – for anthropology in general or philosophic anthropology in particular.

Ecce homo – ecce anthropologia. Neither can be monolithic. Nevertheless, even if this is to be taken into consideration, it may be worthwhile to pay attention to another rather specific trait of man not yet mentioned: Man is not only the acting being (Schütz, Gehlen) (i.e., the being consciously orienting himself toward goals), but he is more specifically the being who tries to materialize goals better and better by acting himself. He is at the same time the personally acting and performing

being. He is the achieving being, so to speak. Proper action, creative personal performance and accomplishment are necessary ideal traits of a real human being. *Eigenhandlung* and *Eigenleistung* – proper/personal action and proper/personal achievement are among the most specific designating traits. Real life is personal, proper acting and achieving; (achievement might ideally be interpreted here in the wider sense; later it has also to be understood in a more specific cultural sense, i.e., in the narrower sense of ever-improving quantifiable or measurable performance and accomplishments). We have a socio-psychological book on “The Achieving Society” (by McClelland 1961). Thus far, we have no real monograph about “the achieving being.” The philosophy of achievements is still in its infancy.

Without exaggerating this trait of the *homo performans* as the one and only trait characteristic of man let us deal a bit more with this feature and relate it – which is easy enough, after all – to sports.

First of all, I should like to do a little bit of pseudo-etymology: *homo performans*, *homo performer* – the achieving being has to use, to create and to orient himself at forms. He can only achieve via using and/or creating identifiable forms, structures: per formas. Thus, he depends on and is even obliged to externalize, to project his intentions, to achieve external products. Creative self-externalization only allows for reflecting, reflection (reflexion). Self-perfection is only possible by *performing*, personal achievement. This includes goal-oriented, even systematic, well-trained acting and performing – also in the sense the word is used in performing arts. Erving Goffman’s social psychology of “The Self in Everyday Life” (1959) comes to mind. Everybody performs parts, roles in the theatre of daily life. In some sense we are all actors playing in a great drama – be it a tragedy (hopefully not) or a comedy (a satyr play as in antiquity). By the way of forms (in the double sense of using forms and forming himself) *homo performer* comes to understand himself and to make himself what he is (Goethe) or is to be.

The achieving being is more than solely the acting being, the compensating being, etc. Nevertheless, this facet of man’s characterization clearly comprises the capacity of acting and action orientation, striving for goals, tasks and improvement. It contains the necessity of external projection (self-externalization into a non-ego) (Gehlen after Fichte) (including that one of non-I and non-me according to George H. Mead). It also implies the capacities of self-distancing, intentionality, self-reflection, functional self-transcendence (Viktor Frankl), and compensation, even overcompensation.

There is a famous slogan about the “totally administrated world.” We certainly live in a world of administration, institutions and mediation (by media and other mediating mechanisms, e.g., delegation, signing, etc.). Life-structures in highly developed industrial societies have become more abstract, indirect, reduced to particular media channels, passive adaptation, etc. Communication, though almost universal in scope now, has been mediated and abstracted. Action has been almost replaced by symbolic action. A signature is an action but hardly directly a real world changing one – it is a symbolic action. Actions have also grown more and more anonymous as regards addressees and affected people. In addition,

photography, film, television and even pictograms and comics have turned much of our world into pictorial preserves: a “codified world” (Flusser) apt for passive consumption, “World as phantom and matrix” (as Günther Anders already stated in the 1950s in the first philosophy of television). To quote Flusser: “The codified world in which we live, does not consist of processes or becoming (any longer) ... life if it does not mean acting” (Merkur 32, p. 378). After the mediation via reduction to consumerism is this again a reduction in the form of pictorialism (picturism) with its progressive tendency toward passivism? All well known mechanisms of alienation and manipulation within the “administrated world” tie in: institutionalization, bureaucracy (“red tapism”), functionalization, segmentation, symbolization, vicarious representation, delegationism, organizationism or even organizationitis and progressive ‘publicititis’. The trend toward a totally prefabricated world tendentially displaced proper personal psychophysical action toward ecological niches. Personal acting in the proper sense becomes a leisure hobby for the proverbial common man. In serious life he hardly acts any more, he is only condemned to functioning. Certainly this is an exaggerated picture. However, does it not contain more than a grain of truth?

To be human, to stay alive as a human being is to be active and creative – *homo actor, performer* and *creator*. Plato even defined life as – active – movement (i.e., movement of the soul) (Phaedrus 245c): “παυλαν εχων κινησεως παυλαν εχει ζωης” [When or where movement finishes, life finishes itself]. We can assimilate this with Schiller’s “Man ... is only completely a man, when he plays!” Man is only really alive as man when he acts and moves (physically as well as psychically).

Personal and proper action is a criterion of real life for the achieving being. Only he who acts, achieves and moves (something and himself) is really alive. Life in its deepest sense is goal-oriented action, is personal achievement, engagement and performance in the mentioned sense.

It is easy to apply the mentioned insights to sports and athletics. Our main thesis is that a sport is a realm of activity in which genuine personal action in the original psychophysical sense is still not only possible but rather the paradigmatic case. Sporting action and achievement cannot be delegated, vicariously achieved, pretended or obtained surreptitiously: In this sense the normal sport achievement is gained by personal endeavour and effort – it is, ideally speaking, a genuine and honest action resulting in an adequate assessment. Sporting action and performance requires personal and usually, at least in top-level athletics, almost total devotion and engagement. “Concern for bodily excellence,” to use Paul Weiss’ nice phrase, is nothing to play at or with loosely. Athletic action and achievement requires spontaneity, serious engagement and self-victory. Even leisure sports and play require personal effort, psychophysical and active involvement. Personal freedom in sports is to be found in the deliberate agreement with the rules as well as in the spontaneous and/or planned variations of action strategies within the framework and allowances of norms. It is also expressed in the vicissitudes and unpredictabilities of a competitive event. Finally, a personal sense of freedom might be gained and materialized if you successfully carry a victory over yourself of

symbolically over an opponent or a natural obstacle: examples (which I have recently experienced again) are a glacier wall of six thousand feet or the unavoidable weakness period in a marathon after 20 miles. In leisure sport the making up of the rules as we go along provides an additional means of expressing and constituting a freedom of action. Therefore, Adorno (1969, p. 65) and the Frankfurt School of social philosophy are wrong when they state that sport is essentially a realm of unfreedom wherever it is organized. To be sure, in top-level athletics there are at times dangers and instances of manipulation, alienation or even compulsion exerted on athletes by officials, authoritarian coaches, public expectations of spectacular records, pressure of public opinion, journalists, etc. But these are deviant phenomena not meeting the paradigmatic case of a free, voluntary athlete. Only an athlete who is freely devoting himself to a strenuous regimen of training is capable of extraordinary accomplishments: You can command somebody to march but not to establish a world record.

The ideal models of the so-called “emancipated and enlightened athlete” (“mündiger Athlet”), of his “sovereignty” and of the so-called “democratic” (i.e., conceptionally participatory) style of coaching have been elaborated in the realm of practical coaching crews at Ratzeburg during the 1950s and ‘60s. In 1965, in a speech at the occasion of the German Championship in rowing I summed up the insights from my practical experience in rowing and coaching (I coached a world champion eight-to-be at that time) leading to the ideal type model of the “emancipated” and “enlightened” athlete. The results regarding the “democratic” style of coaching were based also on the late Karl Adam’s experience, the most successful and erudite (scientifically and philosophically minded) coach who had revolutionized the methods of coaching then. It is only now – after roughly two decades (although the mentioned article was translated into five languages) – that the insights are getting some widespread public resonance in practice. For the first time athletes were allowed actively to contribute to the Olympic Congress at Baden-Baden. And they gave a fine presentation, indeed. Even the President of the International Olympic Committee admitted that they had been the best speakers. Sebastian Coe, the last speaker of the athletes, deliberately stated that the inclusion of the athletes in the Olympic Congress “and the tenacity” with which they “have grasped” their “tasks kills if not buries the common misconception that athletes are unthinking robots.” This was the most important and – except the active Olympic appearance of female athletes and former athletes as well as a liberation of the eligibility rule – the only really historic event connected with the Olympic Congress which otherwise was boring and brought nothing new of even a qualified intellectual level. Prime Minister Mzali of Tunis (a member of the IOC), for example, submitted the only paper on the Olympic philosophy but he only gave some old-fashioned hortatory advice regarding the educational value of Olympism (including the usual wrong quotation of the “*mens sana in corpore sano*”) instead of “*Optandum (e)st ut sit mens sana in corpore sano*” (Juvenal). Olympism would be “a quest for the best” and the Olympic philosophy “a cry for joy, a homage to the enthusiasm of youth” – indeed a total flop regarding philosophical content.

But let us go back to our topic of proper action and personal achievement. One might be tempted to relate this general thesis to the philosophy of life of the first third of this century, particularly to Jose Ortega y Gasset's philosophy of sport and sporting life. Sport is, according to Ortega, characterized by a spontaneous discharge and display of excess energy and strength exerted without profit, economic and other external interests. Phenomenologically speaking the sporting drive would be "a wild desire to put further boundary stones," to overcome constraints and to surpass the ordinary and the already achieved results. The sport action is for Ortega a superfluous totally free exertion "flowing from the life source" purely for the pleasure of it. Life, too, is a freely chosen "metaphysical effort," spontaneous, aimless, exuberant, free development within the "squandering abundance of inventurous" – and adventurous-opportunities (Ortega y Gasset (1930), 1950, I, p. 132, p. 241, pp. 439ff.). Life is excess energy release, too. Therefore, life for Ortega is not only similar to sport, but it "is" in the last analysis, "in its last root essentially sport and not compulsive necessity" as, for example, to be found in work. He sees a "sportive significance (meaning) of life itself" (1955, p. 18). "Sport(ing) action" is the primary, creative, spontaneous, exuberant, abundant, aimless, initiating, voluntary original activity which makes life worthwhile, which is the real life. Everything else regarding activities is "dull work." Thus, "culture is not the daughter of work, but of sport" and of the sporting drive. According to Ortega, everything "worthwhile on earth is not the product of work, but originates in the spontaneous blossoming and overflowing of futile, uninterested exertion of strength," from the *élan vital* (Ortega y Gasset (1930), 1950, I, p. 203, II, p. 132). Even the state and society were formed by the sport clubs of young adults, for example, at the occasion of kidnapping Sabine girls by the Romans. In short: Sport, for Ortega, is the origin and basis of everything in life which is worthwhile living.

Certainly, this manichaeic dichotomy and single factor theory of productive life results in ideological simplification and exaggeration – with very misleading consequences – and I do not want to criticize all this here in detail as I have done elsewhere (1972, p. 72ff.). The term "sport" is extended toward an all-too-broad meaning first, and then inconsistently identified with modern competitive, institutionalized sport again. Moreover, this analysis is heavily value-laden, emotionally impregnated and by pretending to be a cognitive analysis it provides rough and global ideological justifications of sport. Moreover, Ortega's philosophy is not only too simple; too vitalistic; too biologicistic; too abstract; too exclusive ontologic regarding needs, drives, dispositions, conventions; too little social and socio-cultural; too little anthropological; and too little historical. In addition, it plainly equates creative life and sport, actually subsuming the one under the other. This is certainly wrong, or, at least, vastly exaggerated. Yet, even if we have to reject the overall identification and overgeneralization, as well as the pathetic language of this time, we might find a grain of deep truth in the approach, if we try to reduce pathos and the sweeping universalizations to a one-directional thesis. Life is dynamic (movement, as Plato said). Human life consists mainly of goal-attaining

actions, at least regarding its sense, though not necessarily regarding the majority of time.

Life is creative action, achieving, performance. *Homo creator and homo performer* are necessarily connected with one another. Creative or senseful life is in the last analysis personal achieving activity (at least in the wider sense of the term “achievement”). If creative life in its deepest roots is proper and personal activity and achievement – active sporting activity, then, remains to be a distinct (or even distinguished) element, vehicle and medium of engaged active life in the original sense of *Eigenhandlung* (“proper action”). Thus, sport is active, genuine, and creative life. To state this is by no means trivial in the overwhelming grip of the administrated and codified world we talked about above. Indeed, and again, active sport has remained as genuine action (Murphy) in a world of prevailing institutions and codifications. Thus far, we may follow Ortega’s approach. We cannot, however, accept Ortega’s inverse inference that all life in its deepest sense is sport. This would mean, again, to extend the concept of sport beyond any identifiability and delineation which would not make and confer any sense with the word any longer; and it would turn out to be very misleading. There are, thank God, other realms of creative living and achieving, too!

Also, there is no single-factor theory of life and sport to be held valid. Complex phenomena require intricate and differentiated theories as we saw in connection with philosophical anthropology above.

If life in its deepest sense is genuine, proper and personal activity, the ideas of proper achievement, action and performance attain a specific philosophical and educational significance. These certainly relate to any realm of creative personal activity, sport being only one variant. Art, music, science production, active recreation, action leisure, love – and sport (including nature sport, as e.g. hiking) are but intriguing examples of these realms of creative activity. The communicative and social significance certainly and essentially ties in here. I need not go into details here.

There is still a creative principle of an achievement (so to speak). The whole discussion thus far is explicitly related to the traditional social philosophy and sociology of achievement, the performance principle and the “achieving society.” One cannot only (mis)interpret the total achieving principle in an economical way. This would amount to an economistic misunderstanding. I cannot go into details of an anticriticism of the critics of the achieving society here (cf., e.g., Lenk 1972, 1976, 1977, 1979). Beside the economic and the sociological achievement principles there is at least a sociopsychological one, and a sociophilosophical one, too. The sociophilosophical one states that man is (among other necessary traits) the achieving being and that one has to distinguish between freely chosen, self-motivated achievements and only secondarily motivated or even obtruded achievements. Phenomenologically and philosophically speaking, they are very different. It is the former kind of achievement behaviour and motivation which is creative, characteristic for *homo performer* and *homo creator* at the same time. This kind of a social philosophical achievement principle which has still to be elaborated further is far from being outdated or obsolete. This, by the way, is also true for

other variants of the achievement principle even though we do not live in a strict(ly) “achieving society” as McClelland (1961) thought (cf. Lenk 1972, 1976).

Educationally speaking it is necessary to provide plenty of opportunities for creative achieving actions (in the narrower competitive and top level as well as in the wider sense). Every man and woman, in particular every youngster, has a human right to have access to creative activities. Creativity, primary motivation, personal engagement and devotion, a plurality of creative activities in a personal combination (multisidedness) – in short: any opportunity for creative achieving activity has to be provided and fostered by schools, Colleges, universities and sport clubs as well as other institutions and other voluntary organizations. The liberal and democratic state has to underline and support these tendencies and should provide itself such opportunities. It seems necessary, at least in Europe, to develop and foster a new positive culture of creative achievements and of the performance principle!

Achievement, if it is a cultural and a social phenomenon, is not purely a natural entity: It is at the same time a psychophysical, sociocultural and spiritual, even philosophical, topic – even more so, if it is related to symbolic mediating procedures and results. It is a central anthropologic category and vehicle of self-understanding and self-development as well as of social identification and judgment.

To be sure, the human concern for personal acting, for excellence by achieving, is an ideal, a demanding symbol, an expression of man's eternal directedness toward the better. Achieving is neither everything nor the only thing, but without achieving, performing man, *homo performer* and creator, could not make much sense of his life, his higher life aspirations. Culture would not be possible without creative achievements. The cultural being (dependent on culture) is the achieving being. And personal/proper acting (*Eigenhandeln*, *Eigenleistung*) is important for a creative life. Thus, sport, among other creative activities, may be and should be a genuine vehicle of human creativity – certainly a function Ortega Y Gasset thought of.

I would like to finish by quoting a famous verse by Goethe, the greatest German poet (who, by the way, was a very “sportive” writer, lover and skater, displaying a very vital life-style):

This is wisdom's last conclusion: only he deserves life as well as freedom who has to conquer, to achieve them every day.

References

- Coubertin, P. de: Les “trustées” de l’Idée Olympique, *Revue Olympique* 1908, 109 ff.
- Flusser, V.: “Die kodifizierte Welt.” *Merkur* 32: 1978, pp. 374–379.
- Goffman, E.: *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: 1959.
- Huizinga, J.: *Homo ludens*. 1938, Hamburg: 1956.
- Lenk, H.: *Werte – Ziele – Wirklichkeit der modernen Olympischen Spiele*. Schorndorf: 1964, 1972.

- Lenk, H.: "Authoritarian or Democratic Style of Coaching?" *Gymnasion II*, No. 3, 1965, pp. 16–18 (also in German, French, Spanish, later in Japanese). Reprinted in *FIFA Bulletin* No. 44 (1966).
- Lenk, H.: *Leistungssport – Ideologie oder Mythos?* Stuttgart: 1972, 1974.
- Lenk, H.: *Sozialphilosophie des Leistungshandelns*. Stuttgart: 1976.
- Lenk, H.: *Team Dynamics*. Champaign, III.: 1977.
- Lenk, H.: *Social Philosophy of Athletics*. Champaign, III.: 1979.
- McClelland, D.C.: *The Achieving Society*. Princeton: 1961.
- Ortega y Gasset, J.: "El origen deportivo del estado" (1930). *Obras completas*. Madrid: 1950, I, II.
- Ortega y Gasset, J.: Über des Lebens sportlich-festlichen Sinn. (Speech, Düsseldorf Feb. 6, 1954 at the German Sport Federation, DSB). In: *DSB-Jahrbuch 1955/56*. Frankfurt a.M.: 1955, pp. 9–20.
- Weiss, P.: *Sport – A Philosophic Inquiry*. Carbondale-Edwardsville/London/Amsterdam: 1969.

RUSSELL VERSUS MEINONG: DESPRE „EXISTENȚĂ” ȘI „FIINȚĂ” ÎN DETERMINAREA SEMNIFICAȚIEI PROPOZIȚIEI

ALEXANDRU BOBOC

Russell versus Meinong: On “existence” and “being” in deciding the meaning of proposition. Russell’s theory in „On Denoting” clarifies some questions about entities like „the golden mountain”, „the round square” or „the present King of France”, without accepting an ontology of nonexistent things. These are thought to be denoting phrases in which the denotation is absent. They do not stand for possible objects of thought that have being of a sort even though they do not exist in reality, as Meinong pretends. The present study tries to underline both the semantic and the ontological differences between Russell’s theory and those of Meinong and Frege. But it also tries to remind the reader of the ontology of nonexistent things, or object theory, the new direction of today’s analytic philosophy.

Key words: object, content, meaning, theory of denoting, entities and non-entities

1. Studiul „On Denoting” (publicat în 1905, în revista *Mind*) prezintă interes teoretico-metodologic atât prin latura critic-delimitativă – vizând teoriile lui Frege și Meinong îndeosebi –, cât și prin latura constructivă, dincolo de o nouă concepere a problematicii semanticii – deschizând orizonturi noi în logică și în filosofie. Nu fără temei s-a apreciat că trebuie să vedem în Russell pe „descoperitorul construcției logice... o metodă, care, altfel spus, este menită să ajute filosofia să iasă din dificultăți... Prima aplicare în «On Denoting» a constituit un eveniment filosofic”¹.

Pentru a înțelege teoria conținută în această scurtă scriere a lui Russell, sunt de clarificat, mai întâi, dificultățile pe care Russell voia să le depășească cu ajutorul ei, și care rezultă dintr-o poziție pe care el însuși o reprezentase mai înainte, anume „că orice cuvânt al unei propoziții cu sens are o semnificație”: „Trebuie să fim de acord – scria Russell – că fiecare cuvânt care survine într-o propoziție trebuie să aibă o semnificație: un sunet lipsit cu totul de semnificație nu ar putea să fie întrebuințat într-o modalitate mai mult sau mai puțin determinată, în limba în care este folosit cuvântul. Corectitudinea unui enunț al analizei noastre filosofice poate să fie verificată astfel prin aceea că se determină semnificația fiecărui cuvânt al propoziției, care aduce enunțul la expresie”².

¹ E. Von Savigny, *Analitische Philosophie*, Freiburg-München, K. Aller, 1970, p. 27.

² B. Russell, *The Principles of Mathematics* (1903), ²1951, p. 42.

Prin aceasta, Russell „îl urma pe filosoful austriac Meinong, care, în a sa *Gegenstandstheorie* dezvoltase (1899, 1902, n.n.) teza după care alături de existență (*Existenz*) avem să acceptăm încă diferite alte feluri de a ființa (*Seinsweisen*)”³. Acceptarea unor astfel de entități, precum „muntele de aur”, „pătrat rotund”, care nu „există”, dar, într-un fel sau altul, „sunt”, a constituit pentru Russell prilejul nemijlocit de a dezvolta „teoria descrițiilor”. Unul dintre argumentele-standard pentru această teorie constă în interpretarea enunțurilor de existență, interpretare ce evită a postula diferite modalități de a fi (*Seinsweisen*) și explică felul în care se poate contesta cu sens (*sinnvoll*) existența (*Existenz*) a ceva”⁴.

2. În acest context, intră în discuție concepția despre limbă care se află la baza înțelegerii cuvintelor ca nume: „Nu este oare eronat să acceptăm pentru toate cuvintele sincategorematiche, precum „și”, „ca”, „încă”, teza că ar exista obiecte determinate pentru care stau acestea? Dar cum poate un cuvânt să stea pentru ceva ce nu există? Avem să deosebim așadar între existența (*Existenz*) și ființa (*Sein*) a ceva”⁵.

Problema s-ar putea pune în felul următor: dacă orice existând (*Existierende*) și ființează (*besteht*) totodată, nu tot ce are ființă și există. Așadar, în acest sens „obiecte” care nu „există”, sunt nonentități. Meinong însuși, care și-a apărut cu strășnicie pozițiile (preluate și de urmașii săi mai târziu în formula: „ontologie cu nonentități”), scria: „În cursul ultimilor ani nu am întâlnit nici măcar un singur caz în care prima cunoștință cu «teoria obiectului» în lucrările puse în circulație să nu fi condus îndată la un atac energetic, adesea susținut cu pasiune, împotriva „obiectelor imposibile” (*unmögliche Gegenstände*)”⁶.

În esență, ca și fenomenologii (Husserl, în speță), Meinong distinge „conținut” (*Inhalt*) în sens psihic și „obiect” (*Gegenstand*): „În sensul teoriei obiectului”, conceptul de „obiect” (*Gegenstand*) e luat în sensul cel mai general, astfel încât nu ar mai fi de subsumat unui concept mai general; ca „obiect pur” (*reine Gegenstand*): orice, real sau ideal, ființând (*Seindes*) sau neființând (*Nichtseindes*) este „obiect” (*Gegenstand*). Obiectul pur nu este ceva real-efectiv (*Wirkliches*), un existând (*Existierendes*), el este *daseinsfrei*, se află mental dincolo de opoziția existândului și neexistândului, și este cuprins în cunoașterea pură. Meinong afirmă caracterul rațional al obiectului pur. Matematica, înainte de toate, are o strânsă legătură cu teoria obiectului⁷.

Meinong însuși scria: „Doctrina obiectului este o știință *a priori*, care privește orice dat (*alles Gegebene*), chiar și nerealul efectiv (*das Nichtwirkliche*)”,

³ W. Carol, „Bertrand Russell: Die 'Theory of Descriptions'”, în *Grundprobleme der grossen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Gegenwart*, I, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1972, p. 223.

⁴ *Ibidem*, p. 234.

⁵ *Ibidem*, p. 223.

⁶ A. Meinong, „Über der Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften” (1907), în *Gesamtausgabe*, Graz (1968-1978), Bd. V, p. 220.

⁷ W. Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, F. Enke, 1922, p. 257.

a priori, constituind „ceea ce poate fi cunoscut din natura unui obiect cu privire la acest obiect”⁸.

Prin distincția între *Objekte* și *Objektive*, adică între „obiecte” ca „obiecte date în reprezentare” (*Vorstellungsgegenstände*) care au existență (*Existenz*) și sunt percepute, și „obiecte ideale”, de nivel superior, asupra cărora nu numai că se judecă, ci sunt judecate: „obiecte” care sunt cuprinse în gândire, care nu sunt niciodată trăiri și cărora le revine o stare atemporală; *Objektive*-le au nu numai ființă (*Sein*), ca obiectele, ci și sunt ființă⁹.

3. De fapt, între Russell și Meinong nu trebuie să marcăm deosebiri ca opoziții ireductibile. Căci ambii afirmă „importanța obiectelor judecării, pe care Russell și Moore le numeau «propositions». Totuși, între «propositions» și «Objektive» există două deosebiri importante: în timp ce Meinong crede că numitele «Objektive», care sunt semnificațiile propozițiilor false, nu au consistență, Russell afirmă ființa tuturor propozițiilor. Deosebirea între «Objektive» adevărate (de fapt) și false (nefaptice) se acoperă cu deosebirea între «Objektive» care ființează și care nu ființează – așadar, o diferență din punct de vedere al ființei. La Russell, dimpotrivă, deosebirea între propoziții adevărate și false e de natură calitativă: există propoziții adevărate și propoziții false, în felul în care există trandafiri albi și roșii. A doua deosebire constă în aceea că, pentru Russell, relația între propoziție și subiectul său este o relație parte-întreg”¹⁰.

Problema „obiecte care nu ființează” (*nichtseinde Objekte*) – „obiecte care există” (*existierende Gegenstände*) rămâne de examinat, cu apel, poate, la formule precum: „Ontologii *cu*, precum și *fără* nonentități”, ceea ce ar și justifica fenomenul actual al unei „Meinong-Renaissance”; aceasta nu poate să nu afecteze însă dezbaterea actuală în jurul „denotării”¹¹.

Așa cum s-a recunoscut cvasiunanim, critica desfășurată de Russell privește un complex de probleme ale semanticii și logicii, nu numai pe cele ale „nonentităților”. Ilustrul matematician și logician nu aspira la valabilitatea universală a punctului de vedere adus de el: „Îl voi ruga pe cititor să nu se ridice împotriva punctului acestuia de vedere – așa cum ar putea fi ispitit să o facă din cauza aparentei sale complexități – înainte de a fi încercat el însuși să construiască propria teorie *despre denotare*. Această încercare îl va convinge, cred, că, oricare ar fi adevărata teorie, ea nu poate fi atât de simplă cum s-ar fi așteptat la început”¹².

⁸ A. Meinong, *Gesammte Abhandlungen*, II, Leipzig, 1913, p. 520.

⁹ A. Meinong, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*, Leipzig, J. A. Barth, 1915, p. 27.

¹⁰ P. Simons, „Alexius Meinong: Gegenstände, die es nicht gibt”, în *Grundsprobleme der grossen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Neuzeit*, IV, 1986, p. 114: De pildă, Socrate însuși este o parte a propoziției „Socrate este un om”. La Meinong, dimpotrivă, această relație nu este cea a părții la întreg.

¹¹ *Ibidem*, p. 124.

¹² B. Russell, *Despre denotare* (trad. de Radu Solcan), în Alexandru Boboc și Ioan N. Roșca (eds.), *Filosofia contemporană în texte alese și adnotate*, vol. II, Tipografia Universității București, 1990, p. 31.

Acest „punct de vedere” se conturează în confruntare cu teoriile lui Meinong și Frege, Russell anunțând – într-o formulare destul de categorică – intenția programului său: „Firul argumentării mele este următorul. Voi începe prin a enunța teoria pe care vreau să o apăr. Voi discuta apoi teoriile lui Frege și Meinong, arătând că nici una din ele nu mă satisface. Voi arăta care sunt temeiurile în favoarea teoriei mele și, în sfârșit, voi înfățișa succint consecințele filosofice ale teoriei mele”¹³. Căci *tema denotării* este de mare importanță, nu numai în logică și în matematică, dar și în teoria cunoașterii”¹⁴.

4. Întrucât despre teoria lui Meinong am relatat mai sus, intercalăm aici câteva momente din teoria lui Frege, pe care Russell o reține printr-o formulare proprie: „El distinge, la o sintagmă denotativă, două elemente, pe care le-am putea numi *înțelesul* (*meaning*) și *denotatul* (*denotation*)... Unul din avantajele acestei distincții este că ne arată de ce merită să asertăm o identitate”¹⁵.

În principal, rolul lui Frege este marcat prin introducerea unei funcții semantice duble: *sens* (*Sinn*) și *semnificație* (*Bedeutung*), statuată prin următoarea regulă: „Legătura dintre semn, sensul și semnificația acestuia este astfel încât semnului îi corespunde un *sens* determinat, iar acestuia, la rândul său, o *semnificație* determinată; pe când unei semnificații (unui obiect) nu-i corespunde numai un singur semn”¹⁶.

În determinarea semnificației intervine o particularitate care accentuează dificultățile înțelegerii poziției semnificației, dar deschide perspective mai puțin bănuite: „Oricine cunoaște suficient limba sau totalitatea desemnărilor (*Bezeichnungen*) poate concepe sensul unui nume propriu ce aparțin acestora” (în notă: „cât timp semnificația rămâne aceeași, oscilațiile sensului pot fi admise, însă ele trebuie evitate în expunerea unei științe demonstrative”); „*dar semnificația, în cazul în care aceasta există* (subl. n.), nu este decât unilateral pusă în evidență (*doch immer nur einseitig beleuchtet*). Pentru a cunoaște toate laturile semnificației ar fi necesar să putem preciza fără a recurge la altceva despre orice sens dacă aparține sau nu semnificației. Acest lucru nu este însă realizabil”¹⁷.

Evident, semnificația numai „unilateral pusă în evidență”, atunci când este sesizat sensul său, ilustrează poziția hotărâtoare a semnificației, dar și dificultățile evidențierii ei, decurgând, în principal, din modul în care are loc *desemnarea*: „... putem asocia unui semn (nume, cuvânt compus, semn scris) nu numai desemnatul (*Bezeichnetem*), pe care îl vom numi semnificația lui, ci și ceea ce eu înțeleg prin sensul semnului, adică modul în care este dat obiectul (*die Art des Gegebenseins*)”¹⁸.

¹³ *Ibidem*, p. 14. În notă la acest text: „am dezbătut acest subiect în *Principles of Mathematics*, cap. V și § 476. Teoria susținută acolo este aceeași cu cea a lui Frege și este foarte diferită de cea pe care o expun în continuare”.

¹⁴ *Ibidem*, p. 13.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 18-19.

¹⁶ G. Frege, „Über Sinn und Bedeutung”, 1892, în *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, 3 Aufl., Göttingen, 1969, p. 42.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 41.

O precizare de interes: „Până aici am luat în considerație *sens* și *semnificație* numai pentru astfel de expresii, cuvinte, semne care s-au numit *nume proprii*. Acum însă ne întrebăm cu privire la sensul și semnificația unei propoziții afirmative în întregimea sa. O astfel de propoziție conține un *gând* (*Gedanke*). Dar poate fi privit acest gând ca sens sau ca semnificație a acesteia?”¹⁹. De pildă, dacă într-o propoziție care are semnificație înlocuim un cuvânt printr-un altul cu aceeași semnificație, dar cu sens diferit, aceasta nu poate influența asupra semnificației propoziției: de aceea, „gândul nu poate fi semnificație a propoziției, ci mai degrabă avem să-l înțelegem ca sens al ei”²⁰.

Dar se pune întrebarea: „O propoziție luată ca întreg are oare numai sens și nici o semnificație? Putem să ne așteptăm la apariția unor propoziții asemănătoare părților de propoziții care au sens, dar nu semnificație? Tocmai propozițiile care conțin nume proprii fără semnificație sunt de această natură”²¹. Ar părea astfel că „pătrunderea până la semnificația numelui ar fi, într-o oarecare măsură, inutilă; ne-am putea mulțumi cu sensul dacă am intenționa să ne oprim la gând. Dacă ne-ar interesa numai sensul, gândul propoziției, ar fi inutil să mai luăm în considerație semnificația unei părți a propoziției”²². De ce nu ne mulțumim numai cu sensul unei propoziții? „De ce nu ne mulțumește gândul?”, se întreabă Frege; și răspunde: „Năzuința spre adevăr este ceea ce ne îndeamnă întotdeauna să pătrundem de la sens la semnificație”²³. În felul acesta, suntem îndemnați să acceptăm valoarea de adevăr a unei propoziții ca fiind semnificația sa. „Înțeleg prin valoare de adevăr a unei propoziții faptul că este adevărată sau falsă. Alte valori nu există... Aceste două obiecte (*diese beide Gegenstände*) sunt acceptate de toți cei care judecă în genere”²⁴.

Este de precizat că, aici, semnificația este considerată „obiect semnat” numai din punctul de vedere al coordonatelor semantice... nume [propriu], sens, semnificație (mai exact: semn, sens, semnificație), sub ceea ce s-a numit „angajamentul ontologic” al limbajului și nu angajează o ontologie ca atare. Așa cum s-a observat, „semnificația unui *nume propriu* nu poate fi identificată cu *lucrul* pe care acest nume îl desemnează (*bezeichnet*). Trebuie să deosebim astfel *semnificația* unui nume propriu de *referința* (*Bezug*) sa, adică de obiectul pe care numele propriu îl desemnează, dacă acesta – obiectul – există”²⁵.

5. În legătură cu acesta din urmă, intervine dificultatea (urmărită mai sus în confruntarea cu o „Meinong-Semantik”) și tocmai în acest punct intervine *teoria denotării*, al cărei „rezultat interesant” este caracterizat de autor astfel: ... „atunci când există ceva cu care nu avem contact nemijlocit (*immediate acquaintance*), ci numai definiții în care se folosesc *sintagme denotative*, propozițiile în care cel care

¹⁹ *Ibidem*, p. 46. În notă, Frege preciza: „Prin gând înțeleg nu activitatea subiectivă a gândirii, ci conținutul obiectiv al acesteia, capabil de a fi o proprietate comună pentru mai multe” (*Ibidem*).

²⁰ *Ibidem*, p. 47.

²¹ *Idem*.

²² *Idem*.

²³ *Ibidem*, p. 48.

²⁴ *Idem*.

²⁵ Fr. V. Kutschera, *Sprachphilosophie*, München, W. Fink, 1975, p. 42.

este introdus cu ajutorul sintagmelor denotative nu conțin în realitate acel ceva ca pe un constituent, dar conțin, în schimb, constituenți exprimați de cele câteva cuvinte ale sintagmei denotative”²⁶.

„Prin «sintagmă denotativă» (*denoting phrase*) eu înțeleg o sintagmă de genul următor: *un om, vreun om, orice om, fiecare om, toți oamenii...* denotativă doar în virtutea formei sale. Se disting trei cazuri: 1) o sintagmă poate să fie denotativă și totuși să nu denote nimic...; 2) o sintagma poate să denote un anume obiect; 3) o sintagmă poate să denote ambiguu; de ex.: *un om* nu denotă o mulțime de oameni, ci un om neprecizat”²⁷.

Russell precizează, aici, că interpretarea unei asemenea sintagme este o problemă deosebit de dificilă: „este foarte greu să elaborezi în legătură cu ele o teorie care să nu poată fi respinsă formal”²⁸. Autorul pare a avea de la început clară ideea rezultatelor, căci mărturisește: „... în măsura în care pot să-mi dau seama, toate dificultățile pe care le cunosc sunt depășite de teoria pe care o voi explica mai jos”²⁹.

Punctul de plecare îl constituie distincția între *cunoaștere directă* și *cunoaștere indirectă*. „Știm, de exemplu, că la un anumit moment, centrul de masă al sistemului solar este un anumit punct și putem face o serie de aserțiuni despre el, dar noi nu avem o cunoaștere directă a acestui punct, care ne este familiar doar prin intermediul unei anumite descripții”³⁰.

Distincția vizează mai ales poziția „cunoașterii indirecte” (*knowledge about*), care, spre deosebire de cea directă, care privește „lucrurile pe care le avem în fața ochilor”, privește lucrurile „la care putem ajunge numai prin intermediul unei *sintagme denotative*”. Aici, explicația: „Adesea se întâmplă să știm că o anumită sintagmă denotă neambiguu, deși nu avem o cunoaștere directă a ceea ce denotă... Prin intermediul percepției cunoaștem direct obiectele perceptibile, iar prin gândire cunoaștem direct obiecte cu un caracter logic mai abstract. Dar nu ajungem în mod necesar să cunoaștem obiectele denotate de sintagme compuse din cuvinte al căror *înțeles* (*meaning*) ne este cunoscut direct”³¹.

Această poziție este argumentată prin confruntarea cu teoriile lui Frege și Meinong după „principiul teoriei denotării”: „sintagmele denotative nu au înțeles prin ele însele, dar orice propoziție printre ale cărei cuvinte apar componentele (*«verbal expressions»*) lor are un înțeles. Dificultățile legate de denotare sunt, cred eu, rezultatul unei analize greșite a propozițiilor printre ale căror cuvinte se află și componentele sintagmelor denotative”³².

²⁶ B. Russell, *op. cit.*, p. 30.

²⁷ *Ibidem*, p. 12-13.

²⁸ *Ibidem*, p. 13.

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 15.

³² *Ibidem*. În acest sens, un exemplu „este faptul că se pare că nu există nici un motiv să credem că avem vreodată vreo cunoaștere directă a minților (*minds*) altor oameni; acestea nu sunt niciodată obiect al percepțiilor noastre. Prin urmare, ceea ce știm despre ele este obținut prin denotație.” (*Ibidem*).

Dovezile acestei teorii „sunt furnizate de dificultățile ce par de neevitat atunci când privim sintagmele denotative ca pe niște constituenți ai propozițiilor care, exprimate în cuvinte conform modului uzual de a vorbi, conțin aceste sintagme”³³. Dintre teoriile care „admit asemenea constituenți”, Russell se referă la cea a lui Meinong, apreciată ca „cea mai simplă”: „oricărei sintagme denotative corecte din punct de vedere gramatical îi corespunde un *obiect*”³⁴. Se admite că asemenea obiecte (ca „pătrat rotund”) „nu subzistă, dar oricum, se presupune că ele sunt obiecte”, punct de vedere ce conține „prin el însuși o dificultate”, căci se încalcă legea noncontradicției³⁵.

Prin teoria lui Frege, „încălcarea de mai sus a legii noncontradicției este evitată”, căci Frege distinge pentru „sintagmă descriptivă” două elemente „pe care le-am putea numi *înțelesul* și *denotatul*”: dacă, de exemplu, „vom spune că «Scott» este autorul lui *Waverley*, vom aserta o identitate de denotat și o diferență de înțeles”³⁶.

6. În fine, după relevarea dificultăților întâlnite „atunci când adoptăm punctul de vedere potrivit căruia sintagmele denotative *exprimă* un înțeles și denotă un denotat”³⁷, autorul privește acele cazuri în care denotatul este absolut”, și ajunge la următoarea încheiere: „ori trebuie să găsim un denotat, în cazurile în care la prima vedere este absent, ori trebuie să abandonăm punctul de vedere după care, în propozițiile care conțin sintagme denotative, se vorbește despre denotat. Eu mă pronunț în favoarea ultimei dintre alternative. Și prima alternativă poate fi adoptată, așa cum a făcut Meinong, admitând obiecte care nu subzistă și afirmând că ele nu ascultă de legea contradicției. Această abordare, pe cât posibil, ar trebui evitată. Alt mod de a merge pe una dintre cele două căi indicate mai sus (în măsura în care ne limităm la alternativele de mai sus) este cel indicat de Frege, care conferă prin definiție un denotat convențional în cazurile în care, altfel, nu ar exista nici unul...”³⁸.

Delimitările de teoriile lui Meinong și Frege conduc, implicit, la alte precizări, care lasă să se întrevadă și limitele teoriei denotării: dacă nu în mod expres, cel puțin prin modul în care teoriile prezintă și laturi constructive, altele decât cele subliniate de Russell.

Între acestea: „Dacă vom accepta că sintagmele denotative, în genere, posedă cele două laturi, cea a înțelesului și cea a denotatului, cazurile în care s-ar părea că nu există denotat creează dificultăți atât când presupunem că există totuși un denotat, cât și în cazul când presupunem că nu există un denotat”³⁹.

³³ *Ibidem*, p. 18.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 18, 19.

³⁷ *Ibidem*, p. 19, în *notă*: „În cadrul acestei teorii vom spune că o sintagmă denotativă *exprimă* un înțeles și vom spune atât despre sintagmă, cât și despre înțeles că denotă un denotat. În cealaltă teorie, cea pe care o apăr, nu există *înțeles*, ci numai uneori, un *denotat*”.

³⁸ *Ibidem*, p. 20.

³⁹ *Ibidem*.

Russell ia în atenție dificultățile legate de modul asertării: „Cum poate fi însă o *non-entitate* subiectul unei propoziții?, «Gândesc, deci sunt», cu condiția ca să se considere că «eu sunt» asertează subzistența sau ființarea, iar nu existența. S-ar părea că negarea ființării a ceva este întotdeauna autocontradictorie. Am văzut, însă, în legătură cu Meinong, că introducerea ființării conduce uneori la contradicții...”⁴⁰.

Este clar însă că trebuie să fim conduși la un alt aspect al funcționării sintagmei denotative: „În cazul sintagmei, relația dintre *înțeles* și *denotat* (distincție introdusă de Frege, așa cum recunoaște Russell însuși, n. n.) nu este pur lingvistică: trebuie să fie acolo și o *relație logică*, pe care o exprimăm spunând că înțelesul denotă denotatul. Dificultatea cu care ne confruntăm este că nu reușim să păstrăm *atât* legătura între înțeles și denotat, *cât* și să împiedicăm denotatul să se confunde cu înțelesul. De asemenea, înțelesul nu poate fi perceput decât cu ajutorul sintagmelor denotative”⁴¹.

Și, o încheiere semnificativă: „Conform punctului de vedere pe care îl apăr, o sintagmă denotativă, este, în esență, *parte* a propoziției (*sentence*) și nu are, ca majoritatea cuvintelor luate separat, o semnificație proprie”; „întreg domeniul de *non-entități*, cum ar fi «pătratul rotund», «numărul prim» par diferit de 2, «Apollo», «Hamlet» etc, poate fi acum analizat în mod satisfăcător. Toți membri acestui domeniu sunt sintagme denotative care nu denotă nimic”⁴².

Mai explicit, în legătură cu definirea unei clase vide „drept clasa care conține toți indivizii *ireali*. Aceasta presupune că sintagme, cum ar fi «regele actual al Franței», care deși nu denotă un individ real, denotă totuși un individ, *dar unul ireal*. Aceasta este în esență teoria lui Meinong, pe care am văzut că avem motive să o respingem, întrucât intră în conflict cu legea noncontradicției. Pe baza teoriei noastre despre denotare suntem în măsură să susținem că nu există indivizi ireali; de aceea, clasa vidă este clasa care nu are membri, nu clasa care are membri indivizi ireali”⁴³.

7. Într-o anumită măsură, Russell duce mai departe analiza semnificației începută de Frege. Căci, dincolo de orice delimitare, se păstrează concepția după care numai în propoziție cuvintele au ca atare semnificație. În plus, denotarea și denumirea ca relații intră într-o complementaritate *sui generis*. Denotarea este însă o relație ce vizează atât prezența semnificației, cât și absența ei (ca „obiect”, nu ca „obiect semnat”).

În ceea ce privește non-entitățile, teoria lui Russell clarifică mai mult condițiile prezenței lor: „sintagme denotative care nu denotă nimic”. Dar relația de „denotare” nu exclude prezența altor relații. Căci a gândi ființa a ceva implică și posibilitatea de a gândi ne-ființa a ceva. Distincția introdusă de Meinong între *existieren* (a exista) și *existieren sein* (a fi existent) marchează două moduri de a

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 21-22.

⁴¹ *Ibidem*, p. 22.

⁴² *Ibidem*, pp. 24, 28.

⁴³ *Ibidem*, p. 29.

determina: *Seinbestimmung* (determinare din punctul de vedere al ființei) și *Soseinbestimmung* (determinare din punct de vedere al esenței); în acest sens, Meinong preciza: „Faptul că pătratul rotund care există este existând nu implică faptul că acesta există ca atare” (*Daß das existierende runde Viereck existierend ist, impliziert nicht, daß es existiert*).

Poate că aici acționează concepția lui Brentano privind raportul dintre *Seiend* (fiind) și *Existierend*: „*Seiend* este, după Brentano, numai strict momentan, deci mereu cel care există simultan” (*Seien ist nach Brentano Lehre nur das streng Augenblickliche, also stehts das gleichzeitig Existierende*)⁴⁴. Ca atare, „orice fiind” (*alles Seiende*) are aceeași determinare temporală, dar totodată este individual diferit.

Pe această bază, Meinong vorbește de „obiecte care nu ființează” (*nichtseinde Gegenstände*), numite apoi „non-entități” (în evoluția semanticii modelelor îndeosebi), originar însă prinse în întrebarea: *Gibt es Auserseindendes?* Numite de Meinong *unsvollständige Objekte* (obiecte incomplete), aceste „obiecte” au fost considerate „semnificații ale termenilor generali”, menite a fi „obiectul predicat în predicății”⁴⁵. Dincolo de orice dificultate, acestor *unsvollständige Gegenstände* le revine un rol important în întreaga filosofie a lui Meinong.

8. Prin analiza desfășurată de Russell se clarifică, într-o bună măsură, și problema „non-entităților”, fără a se merge însă până la ceea ce practica Meinong și urmașii săi, anume: *ontologie cu nonentități*.

S-a vorbit astfel de o „semantică à la Meinong” în contextul „dezvoltării semanticii logice pentru *modalitate*, precum și pentru vorbirea fictivă și intențională”. Există deja mai multe asemenea teorii ale entităților și ale nonentităților, care se află în dispută una cu alta, ceea ce nu este de mirare: probabil că se pot dezvolta tot atâtea ontologii cu entități cât și cu nonentități⁴⁶.

În esență, în filosofia analitică „object-theory” înseamnă, astăzi, ceva în genul „ontologie cu nonentități”, ceea ce arată „că baza respingerii (slab informată) a teoriilor lui Meinong este în bună măsură depășită: nu trebuie să fii un adept al teoriei obiectului, pentru a percepe „o Meinong-Renaissance ca binevenită”⁴⁷.

Redescoperirea „teoriei obiectului” indică, într-un fel, o schimbare de orientare în cadrul filosofiei analitice (așa cum o arată studiile asupra lui Meinong în *Grazer Philosophische Studien* și în alte reviste cu profil de filosofie analitică), ceea ce transformă vestita dispută Meinong-Russell într-un prilej de examinare critică a problematicii semanticii și a filosofiei limbajului.

⁴⁴ Cf. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwärtigen Philosophie*, Bd. I, 6. Aufl., Stuttgart, A. Kröner, 1978, p. 23, n. 1.

⁴⁵ A. Meinong, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, p. 192. Pe această temă s-au propus două analogii: cu „Ideile lui Platon, cu deosebirea că «obiectelor incomplete» li se refuză «ființa»”; cu numitele *vollen Begriffe* (concepte complete), care „se deosebesc de «conceptele-individual complete» (*vollständigen* [Individual-] *Begriffen*) prin caracterul lor finit” (P. Simons, *op. cit.*, p. 109).

⁴⁶ P. Simons, *op. cit.*, p. 119-120.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 124.

9. În esență, este de menționat problematica ontologică pe care o angajează, inevitabil, semantica și reconstrucțiile semanticii, în primul rând, prin faptul că limbajul prezintă ceea ce demult s-a numit „anagajament ontologic” (Richard M. Martin).

De fapt, cu mulți ani în urmă (1953), W. Quine vorbea despre problemele ontologice, sub provocatorul titlu: „On What There Is” astfel: „Interesant în problema ontologiei este simplitatea ei. Aceasta poate fi descrisă cu trei cuvinte în germană: «Was gibt es?». Mai mult, se poate răspunde cu un singur cuvânt: «alles» – și fiecare ar accepta acest răspuns ca adevărat. Dar cu aceasta nu s-a spus mai mult decât că există ceea ce există. Posibilitatea diferitelor interpretări privind cazurile separate persistă, și cu aceasta, problema a supraviețuit secolelor”⁴⁸.

În determinarea chestiunii ontologice, Quine relua tradiția temei ontologiei (de exemplu: Clauberg, *Metaphysica de ente*, după care obiectul ontologiei se poate formula astfel: „alles, was nur gedacht und gesagt werden kann *ist*”), ceea ce „din punct de vedere logic înseamnă ceea ce spunea Quine” adică „alles”. Astfel, „la punctul culminant al opoziției neopozitiviste față de metafizică, lovitura de timpan dată de Quine a însemnat o regândire încurajatoare chiar în cadrul filosofiei care opera cu mijloace formal-logice. Îndeosebi, el arăta că aplicarea semanticii formale deschidea noi perspective pentru problematica ontologică tradițională, ca de pildă, problema universalilor”⁴⁹.

Evident, o încheiere de echilibru, vizând semnificația ontologicului în orice formă de reconstrucție teoretico-metodologică și, totodată, unitatea dintre tradiție și demersurile mai recente din gândirea contemporană privind „What There is”.

⁴⁸ W. V. Quine, *Von einem logischen Standpunkte (From a Logical Point of View)*, 1953), Frankfurt a. M., Ullstein, 1979, p. 9.

⁴⁹ C. Ulisses Mulines, „Wer bestimmt, Was es gibt?”, în *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 48 (1994), 2, p. 176.

EXPERIENȚĂ ȘI VALOARE

TEODOR VIDAM

Experience and value. In this study we try to discern the worth of the relationship between experience and value. We begin by specifying what experience is not and by emphasizing its indefinite form. Primary conditions of experience are established by direct contact between knowing subject (a specified person) and known object, which can be proteiform (one thing or another, a certain person, etc.). That person caught in these relations is marked by the limits and limitations that the human psychism manifests. We are dealing with corporal limits and time limits. The limitations are related to psychological and intellectual maturity throughout, together with rooting in the natural and social (lower limit), and by making transitions we open ourselves to the upper limit, the divine, which is lived but is not understood. Experience occurs via the act of perception which arouses apperception and understanding (intuition and rationality). Compared to this, value is something else. Its source is human psychism, on four levels (unconscious, preconscious, conscious, and conscience). The interaction between the unconscious and preconscious is the original main source of the value.

Key words: experience, perception, apperception, representation, limitations, human psychism, value.

A. Ce nu este experiența

Experiența de viață este precum argintul viu, gata să se împrăștiie în mii de biluțe fugitive. Ea comportă numeroase modalități (experiența de viață, practică și teoretică), numeroase grade și nuanțe. De aici, perpetua ei fascinație cuceritoare. Aceeași experiență de viață devine, prin moarte, o masă lichidă, dacă nu o colecție de jucării inutile. Îngemănarea dintre corp, suflet și spirit reprezintă condiția primară a producerii sau generării sale. Nici regretul, nici neliniștea, nici revendicarea nu au de-a face cu lumea lucrurilor naturale sau artificiale. Aceste tensiuni ale trăirilor afective pulsează în noi cât timp suntem în viață.

Experiența de viață a unui om, această unică și irepetabilă aventură și povară, nu ființează fără elanul afectiv și intelectual. Nu suntem nici în fața timpului, nici în afara lui, ci suntem în timp, fie împreună cu ceilalți, fie pentru ceilalți. Așa cum lemnul este ros de cari, la fel experiența are ca dușmani subversivi rutina și applatizarea. Experiența nu este substanță, nu este lumea, nu se obține prin adunare, adică ea nu este o sumă. Experiența nu are o formă bine definită, nu are echilibru, nu este unitatea unui eu sau a unui ideal. În cazul experienței, ființa umană nu se lasă măsurată de alcătuirea proporțională a lucrurilor naturale sau a unui ansamblu structurat pe care îl deține un artefact. Experiența nu depinde exclusiv nici de obiectul de cunoscut, nici de subiectul cunoscător, ci de relațiile ce se instituie între acești termeni.

Experiența este supusă deopotrivă unor limite și limitări: limitele se leagă de corporeitate și sunt, de asemenea, limite temporale, deoarece ființa umană apare cândva și dispare sau se desființează altcândva; limitările sunt dependente de maturizarea psiho-intelectuală în cazul inteligenței și a formării judecăților morale (etapa premorală sau preconvențională, etapa morală sau convențională și etapa moralității propriu-zise sau a autonomiei morale, după J. Piaget și L. Kohlberg).

Experiența are un dincoace (prezența și acțiunea subiectului) și un dincolo (trecerea de lumea naturală), un transcendental înaintea oricărei experiențe și un transcendent, adică un dincolo de sfera lumii înconjurătoare sociale. Nu ne putem apropia de bunul Dumnezeu nici pe cale catafatică (un șir nesfârșit de determinări pozitive), nici pe cale apofatică (un șir nelimitat de negări succesive). Bunul Dumnezeu este o sursă infinită de care ne putem apropia doar prin valorile care ne animă. Pronumele personal „eu” deschide seria pronunelor personale. Eul se distinge de celelalte pronume prin mărturia nemijlocită a experienței. În același timp el apercepe și percepe. Actul de a percepe ca sursă nemijlocită a experienței suscită în același timp apercepția, întemeiată pe schematismele facultăților noastre intelectuale (sensibilitate, intelect și rațiune). Percepția și apercepția cooperează în înfăptuirea experienței. Registrul variat al experienței include, pe lângă percepție și apercepție, și priceperea.

Experiența umană e alcătuită din experiența de viață, practică și teoretică. Nevoia noastră de ordine privilegiază idealul. Unul punctual este unul simplu. El servește la a explica, dar el nu explică. Un asemenea prius implică experiența prin contactul nemijlocit cu preajma cronotopică a lumii fenomenale. Orice fel de experiență se constituie dintr-o suită de aproximări cronotopice. La baza lumii fenomenale se află numenalul, după Kant, sau altfel-zis subsistența. Existența abundă în forme și relații, ea aduce ceva nou în procesul devenirii.

La nivel numenal nu putem pătrunde. Nu putem disloca imanența (altfel-zis fundamentalul necesar). Limita inferioară este aceea a subsistentului, a numenalului, x-ul incognoscibil. Formațiile de real ale lumii în care trăim se structurează la nivel de microcosm, mediocosm și macrocosm. Din perspectiva științelor naturii și ale vieții, experiența se manifestă la nivel mediocosmic. Aici suntem situați și de aici ne poziționăm față de restul existenței, subsistenței și transcendenței. Actul perceperii (senzații, percepții, impresii și imagini) domină psihismul uman. Prin intermediul configurării acestuia pe patru niveluri (inconștient, preconștient, conștientă și conștiință), îndeosebi intercondiționarea dintre inconștient și preconștient (masa pulsionilor, tendințelor, dorințelor și preferințelor) asigură dinamismul vieții psihice, menține vie trecerea de la percepții și imagini la reprezentări.

O primă treaptă calitativă a vieții este trecerea de la actul perceperii la actul priceperii, de la nemijlocit la mijlocit datorită reprezentărilor. Procesul maturizării psiho-intelectuale nu poate avea loc în afara reprezentărilor, a elaborării noțiunilor și judecăților.

Limita inferioară păzește prin înrădăcinarea naturală și socializare misterul iubirii. Transcenderea, depășirea formală a limitelor și depășirea ideală a limitărilor, după ce au avut loc operațiile esențiale ale gândirii, și anume cele ale identificării și diferențierii, permite elevarea, apropierea de limita superioară, aceea a transcendenței

divine. Kant a admis misterul iubirii în subsidiarul sau subsolul psihismului ființei umane. Considerăm că principiul vaselor comunicante între imanență și transcendență este misterul iubirii. Focul iubirii ne arde de jos până sus sau invers, uneori fără să găsim elevarea sau purificarea deziluziilor. Prin acest foc al iubirii mai putem aspira înspre salvare sau mântuire. Dacă nu se întâmplă așa, destinul ființei umane e tragic.

Kant, acest geniu clasificator, a stabilit o demarcație între determinare și indeterminare. Încercarea lui a fost temerară, adică în cazul determinării care este determinată până la un anumit grad nu ar lipsi indeterminarea. Or, contingenta care se derulează pe terenul necesarului e furnizată sau livrată de întrepătrunderea între determinare și indeterminare, pe măsura înființării și desființării stabilităților relativ structurate. Dialecticitatea existențială e greu de sesizat și teoretizat în cazul naturii fizico-chimice, pe când ea poate fi sesizată și teoretizată în cazul lumii organice și sociale. René Le Senne subliniază *expressis verbis*: „Cel mai înalt grad al personalității este viața morală, cu condiția de a da acestei sintagme înțelegerea sa cea mai bogată”¹.

Același René Le Senne operează disocierea între etică și morală: etica ne oferă o cunoaștere teoretică a normelor ce se impun omului, pe când morala vizează orientarea lor practică. Indiciul cel mai prețios al moralității unui om este acela că el se îndoiește mereu că este moral și se chestionează mereu cum trebuie să fie.

B. Experiență și valoare

Putem vorbi de două direcții ale experienței: una este a urmei, a făgașului, a rutinei; cealaltă este aceea a posibilității neîntrerupte de a schimba orientarea, de a chibzui pasul făcut în avans. Dacă prima cale e una a spontaneității, fie irațională, fie rațională, spontaneitate străină de moralitate, cea de-a doua cale a descifrării noutății implică valorificarea factorilor deopotrivă existențiali și ideali.

Orice limitare, spre deosebire de limită, nu poate fi decât un termen mediu între un dincoace și un dincolo. O insulă e mărginită de un ocean. Nimic nu poate avea valoare în experiență fără psihismul uman sau deslușirea sinelui la cele patru niveluri: inconștient, preconștient, conștient și conștiință. Trebuie să vizăm alte aspecte decât cele care se circumscriu și se determină ca eu: de moment, imaginar și socializat. Dacă sursa valorii rezidă în materia dorințelor, preferințelor și aspirațiilor incitate și întreținute de aceste ipostaze ale eului sau, mai bine spus, trezite de lumea semnificațiilor ideale ce ființează prin dimensiunea noetico-noematică a universului conștiinței, finalități specifice vizate de valori, înseamnă că acestea mențin „curșa torțelor”, cum ar zice E. Sperantia, adică un orizont de așteptare fie transcendental, fie transcendent.

Nu în mod întâmplător, Ioan N. Roșca subliniază: „Prin genul său proxim, valoarea este, aparține sferei ființei, iar prin diferența specifică, este valabilitatea în sine”². De la un fascicul de energie psihică inocentă, inefabilă, a unei surse limitate, provizorii, se ajunge la o sursă infinită ce ne învăluie, ne cuprinde și ne animă în mod

¹ René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Paris, Fernand Aubier, 1934, pag. 113.

² Ioan N. Roșca, *Introducere în axiologie*, București, Editura Fundației România de Măine, 2002, pag. 143.

indubitabil. Pentru M. Scheler, valorile nu alcătuiesc un imperiu al unor „esențe ideale”, precum numerele sau figurile geometrice, ci un perimetru al unor „obiecte ale intuițiilor emoționale a priori”. Numai în această calitate ele sunt independente de aprehensiunile subiectului, de contextul social-cultural și istoric. Preferința justifică actul alegerii valorii (și, implicit, ierarhizarea lor) și integrarea normativității în comportamentul uman. Valorile rămân deopotrivă „esențialități” ireductibile date a priori în mod emoțional, după cum consideră M. Scheler și, deopotrivă, „structuri ideale” valabile în sine, după cum consideră N. Hartmann.

Detașându-se de H. Rickert, care consideră valoarea ca transcendență în raport cu orice existent, Ioan N. Roșca se poziționează altfel, adică valoarea nu poate fi transcendentă față de experiență și conștiință în genere, „căci numai aceasta (am zice noi, acestea) constituie izvorul valorii ca posibil acord între trebuințele sau aspirațiile umane generice și însușirile lumii reale care pot fi satisfăcute”³. Dacă legile logicii sunt tendințe ale minții umane, valorile sunt tendințe ale afectivității, ele exprimă „logica inimii”, după sintagma lui Pascal. Valorile trimit la real, dar lumea reală nu tinde *ad integrum* către valori, ci doar prin unele aspecte ale psihismului uman ce caracterizează ființa umană.

Valoarea nu se reduce la semnificațiile ideale prin geneza și realizarea ei, dar întreține acest orizont de așteptare. Valorile nu sunt adevărate sau false, ci ele sunt sub semnul plus sau sub semnul minus, adică experiența, ființarea, plămădirea și circulația lor sunt marcate de principiul polarității. Prin intuiție și reflecție, psihicul încetează de a fi un simplu auxiliar al organicului. Valorile care ne animă sunt acelea care croiesc mersul nostru în lume.

Axiotropismul sau atracția către valoare nu trebuie confundată cu presiunea dorințelor, a poftelor și instinctelor. Valoarea instituie o acoladă a armonizării dincolo de tendințele divergente. „Fără iubire nici cuvântul n-ar putea dăinui mult, cu atât mai puțin dezvoltarea și înflorirea lui în construcțiile culturii, civilizației și instituțiilor.”⁴ Iubirea de viață e cauza profundă a iubirii reciproce dintre oameni. Iubirea dintre oameni e fundamentul vieții sociale, spațiul de realizare a fiecăruia dintre noi. Viața în ea însăși nu e o realitate, este experiența unui proces al proceselor încrucișate și interpotențate, care culminează în producerea valorii. Viața e unica experiență a fiecăruia dintre noi, pe care o trăim marcați de limite și limitări, de transcenderi și elevări. Căci călăuzirea cursei torțelor sau competiția valorilor este singura ființare mai presus de legi și care prin confruntarea dintre soartă și destin caută dezlegări superioare, apropiindu-ne, fără să ne confundăm vreodată, de ființa supremă. E unica ființare de care putem beneficia dincolo de adversitățile sorții. Ținem seama de viață așa cum este, dar o prețuim mai ales cum devine sau dorim să fie. Nu iubim ceea ce este, ci ceea ce aspirăm să fim noi înșine.

O soartă omenească poate fi marcată de limite sau limitări, poate fi o experiență provizorie și limitată, o viață ce se frânge uneori uneori fără un corolar al ființării și împlinirii sale. Soarta e dependentă de temperament, de oportunitățile regimului vieții

³ *Ibidem*, pag. 152.

⁴ Eugeniu Sperantia, *Resorturile psihologice ale evoluției umane*, Cluj, Editura Universității Regale Ferdinand I, 1947, pag. 410.

cotidiene, pe când destinul cuprinde urcușurile și coborâșurile unei vieți, dând curs împlinirii vocației. În univers suntem, ne mișcăm, trăim, dar ceea ce ne justifică aventura vieții sunt valorile transmise de la o generație la alta, acelea care reînnoadă firele vieții, acelea care asigură „cursa torțelor”. Norocul vine sau pleacă, ne urmărește sau ne ocolește. El poate face ca soarta să fie mai binevoitoare sau mai dușmănoasă. La fel, rana deschisă a sufletului uman – moartea, după cum considera Blaga –, ne poate înălța și trece prin și peste abisuri, prăpăstii, dislocări și ruperi de ritm, îndreptându-ne spre „capul bunei speranțe”.

Oricum, față de soartă, destinul are un sfârșit tragic sau măreț, se revine la spațiul sacru al tragediei antice. Singura notă comună între soartă și destin este sfârșitul vieții, adică precum o pagină albă și tăcută întoarsă pe cenușa povestirii. Este suficient să ne gândim că problematica și registrul diferențiat al sorții și destinului constituie deopotrivă axul valoric și cheia de boltă a ethosului românesc. *In interiore homine habitat veritas*. Adevăr de nerespins și de neocolit. Specificam anterior că orice limitare nu e decât un termen mediu între un dincoace și un dincolo. Prin valorificarea valențelor energiei creatoare a psihismului uman, ce are ca limită inferioară subsidiarul înrădăcinării umane în organic, iar ca limită superioară, divinul care se trăiește, dar nu se înțelege, se deschide o acoladă a comunicării între imanență și transcendență.

Sursa eternului divin nu e „Marele anonim”, ci *Deus Absconditus*. El e limita superioară a intuiției și cunoașterii umane. El e întrezăritul, bănuitul, dar nedeslușitul. El e înminunarea veșnică a neputinței umane.

Divinitatea redusă la un șir determinări o bănuim a fi în lumea particulelor corpuscular-ondulatorii, în afara experienței sau, altfel-zis, o absență. În măsura în care sunt determinat de percepții, mă inserez într-un ansamblu cronotopic al experienței, adică nu sunt altceva decât o dâră existențială. Dar dacă eul este precum o plajă pe care ființează marea datorită organizării forțelor cosmice, atunci nu suntem condamnați întru eternitate de lespedeza păcatului, cum credea Dostoievski. La limita inferioară, în câmpul experienței, trăirile sunt limitate, provizorii, adică nu intervine nimic spectaculos, ele pot fi spulberate precum spuma mării.

Însă deschiderea spre limita superioară ca sursă nedeterminată – probabil fiindul dintotdeauna – ne face să presimțim, să bănuim și să sperăm prin valori. Kant stabilește o demarcație între lumea fenomenală și cea numenală. Prima este accesibilă în aria de manifestare a experienței, cealaltă în calitate de *x incognoscibil* care, deși determină lumea fenomenală, rămâne inaccesibilă experienței propriu-zise. Limitele și limitările – să nu uităm, Kant a fost cel mai mare geniu clasificator după Aristotel – înțarcuiesc ansamblurile cronotopice ale experiențelor reale și posibile. Confruntarea cu aceste limite și limitări iscă obstacole. Aceste impedimente și intimidări rămân în practica determinărilor ca generatoare de evaluări emoționale.

Impetusul aflat la baza oricărei valori ca evaluare emoțională poate să ducă la confuzia între elanul biologic și inspirația spirituală. Peste acest impas, filosofii vieții precum Schopenhauer, Nietzsche și Bergson nu au putut trece într-o manieră concludentă. Structura tripartită a ființei umane (corp, suflet și spirit) se află într-o intruziune și profunziune dificil de deslușit. Orice activitate umană se înscrie între

făgașul sau rutina urmei și descoperirea noutății prin schimbarea polului de concentrare. Când se merge pe prima cale, acțiunea este canalizată în așa fel încât previziunea poate să anticipeze pe cursul său traseul. Când se merge pe a doua cale, se amână, se tatonează, se acționează cu perspicacitatea unui prepelicar, se mobilizează resursele afective rămase încă intacte.

Un fiu care cade victimă consumului de droguri aneantizează bucuria de a trăi și trezește preocuparea de a-l salva cu orice preț; un arcuș ce plesnește în timpul unui concert derutează violonistul – toate aceste obstacole pot să doboare sau să ne înverșuneze în cursa și competiția vieții. În măsura în care conștientizez limitele și limitările experienței, psihismul uman devine tălmăcit de conștiința proprie, dobândind o relativă independență prin eliberarea de umilirea și presiunea obstacolelor, prin manifestarea libertății propriu-zise. Eul cu cele trei ipostaze definitorii ale lui (de moment, imaginar, socializat) nu poate fi redus la această umilire a unor constrângeri exterioare. Reînnoirea pe parcursul trăirilor psihice este condiția participării la valorificarea experienței. Fără experiența deopotrivă a determinării și interdeterminării nu se poate manifesta experiența valorii.

Experiența determinării are ca primă notă faptul de a fi localizată, adică identitatea existențială cronotopică. În ordinea succesivă și coexistențială a determinărilor experienței, perceperea și priceperea acestora de către eu este o condiție indispensabilă a deslușirii lor. Definiția și orizontul sunt termeni care circumscriu mai bine limitele și limitările relațiilor dintre subiect și obiect în cazul experienței. Dacă orizontul este limitarea existenței prin ea însăși, definiția este limitarea idealului. Existential (ființa umană) este debordat de existență și traversat de experiență. Limbajul ni le dezvăluie fără să le modifice sau să le transporte.

Ființa umană explică prin intermediul experienței ceea ce se află aici și acum, istoria prezentă, dependența acesteia de trecut și perspectiva adeziunii față de viitor. Structura contradictorie a ființei umane se leagă de procesul devenirii existenței, adică a realităților naturale și a celor social-istorice. Înțelegerea și deslușirea realităților social-istorice (deopotrivă civilizatorii și culturale) nu e posibilă fără dovada pe care ele le suscită în noi, adică fără valori. Pe lângă localizare, „locația valorii” e atmosferică. Valoarea e atmosferică deoarece nu este alcătuită din părți. Fără trecerea luminii naturale prin prismă nu putem identifica limbajul culorilor. În cazul unui vitraliu, întregul prezidează asupra descompunerii culorilor, la fel în cazul combinațiilor caleidoscopice.

Unde putem „localiza” bunătatea, generozitatea, mila, inspirația, geniul, noblețea? Frumusețea și farmecul frumuseții nu se reduc la o determinare, ci constituie o atmosferă, un halo, o unitate existențial-ideală. În ea însăși, valoarea trebuie să fie unică și infinită. O valoare, ca o furtună, unifică toate mișcările care alcătuiesc tumultul. Valorile se alcătuiesc conform principiului polarității, ele ne arată sau ne trasează o direcție. Raționalul este principalul mesager ce umblă de la un asemănător la altul, de la identitatea lor la diferența acestora. Realizarea acestor operații esențiale ale gândirii (identificarea și diferențierea) sunt acompaniate de dorințe și preferințe, simpatii și antipatii – ingrediente ale humusului din care se plămădesc valorile, secunde, dar nu secundare, pentru deslușirea modului de rostuire a vieții umane.

C. Concluzii despre experiență și valori

Valorile valorifică experiența de viață, fie pe un aliniament orizontal, fie pe un aliniament vertical (trans-ascendență și trans-descendență), mișcări în direcții opuse pe aceleași aliniamente, singurele care pot să dea un sens vieții. Identificarea și diferențierea, operații esențiale ale procesului gândirii, nu pot decât să suscite dorințe și preferințe, simpatii și antipatii, leagănul sau matricea ideo-afectivă a zămislirii valorii. Adevărului i se opune falsul, iubirii i se opune ura, farmecului frumuseții – urâtenia, generozității i se opune avariția etc. Polaritatea și polarizarea, după cum sesizează și filosoful român Lucian Blaga, aparțin valorii, și nu determinărilor și indeterminărilor.

Aspectul sau dimensiunea polarizării e completată de exprimarea existențial-ideală a valorii, adică nu *pars pro toto*, ci *totum pro parte*. Sufletul în calitate de vas comunicant între corp și spirit nu este pentru a lumina părțile, ci pentru a întreține un halo al întregii ființe umane. Valoarea instituțiilor vine de la oameni, și nu invers. Valoarea se relevă ca personalitate în opoziție cu caracterul impersonal al supozițiilor științifice. Ea este inseparabilă de comunicare, al cărei rezultat este comuniunea și încrederea reciprocă. „Deoarece valoarea este relația inter existențială care unește nu termeni, ci persoane, ea nu poate să aibă sens decât pentru ele.”⁵ Persoanele umane sunt acelea care valorifică experiența mundană sau cotidiană. Nimic nu se poate substitui evaluării intime și singulare, preferințelor și aspirațiilor pe care acestea le suscită. Filosofia nu poate să accepte valoarea fără să o definească. Ea îi recunoaște configurația atmosferică, polul de concentrare ca miez radioactiv, caleidoscopic, înrădăcinarea în trăirile psihice ale eului, trecerea de la experiența practicii determinării la introversiune; ulterior, prin înfăptuire, la extroversiune. Experiența este anterioară producerii oricărei judecăți de existență, de valoare sau etică. Intrăm în existență prin naștere, punând intimitatea sinelui nostru sub dependența determinărilor, fără să le controlăm. Valoarea emerge deopotrivă din suscitarea psihismului uman, din gestația experienței orientată de presentimente, gestație ce include plămada determinărilor și indeterminărilor vechi și noi, reunite și detașate de planul real al existenței.

O valoare nu se poate plămădi precum în cazul perlei naturale din grăunțele de nisip, fără cunoaștere pricinuită de experiență și suferință. Desprinderea de aria experienței marcate de limite și limitări, descompunerea luminii naturale în culori, datorită trecerii prin prismă, și recompunerea lor într-un joc caleidoscopic, prin transfigurarea în plan imaginar, sunt cauzate deopotrivă de afecțiuni și suferințe. Eul nu se relevă ca prizonier al determinării, ci prin confruntarea experienței cu cea a celuilalt. Acel impetus și zbor fără o intenție definită este propriu valorii în faza ei inițială de gestație, pentru ca ulterior să aibă loc alcătuirea ei, ca structurarea piliturii de fier sub influența unui magnet. Deși se constituie cosmotoc, într-un fel atmosferic în faza inițială, ea se structurează și se sublimază în jurul unui pol de concentrare.

Adevărul nu e adevăr – fie el științific, filosofic, artistic sau teologico-religios – pentru a se substitui spiritului, ci reprezintă coloana de rezistență și permanența acestuia. Orizontul uman se înfiripă prin trecerea de la comportamentul animalic adaptiv la experiența participativ-integrativă proprie ființei umane. Ființa umană, care

⁵ René Le Senne, *op. cit.*, pag. 192.

nu se află în afara timpului, ci în timp, fie împreună cu ceilalți, fie pentru ceilalți, încearcă să concilieze orizontul așteptării umane cu divinul, care, așa cum specificam anterior, se trăiește și nu se înțelege.

Orice relație umană unește identitatea și diferența. Experiența și valoarea devin puncte nodale ale activității umane prin procesul comunicării. Trăsătura majoră a procesului comunicării este comunicabilitatea, atunci când în actul rostirii sunt implicate deopotrivă locuționarul, ilocuționarul, perlocuționarul și interlocuția. Comunicarea umană îmbracă ipostazele sale autentice și adevărate prin interlocuție – instituirea din mers a spațiului logic al înțelegerii reciproce, fapt care permite dialogul, duce la limpezirea opacității, face posibilă descoperirea certitudinilor și convingerilor ce implică trecerea de la comunicare la comuniune sau, altfel-zis, la încrederea reciprocă.

Lăsând în urmă șirul nesfârșit al conversațiilor comune – ingrediente necesare regimului vieții cotidiene, prinse în vârtoarea comunicativității care ilustrează într-un fel mitul turnului Babel – și susținând comunicabilitatea ca dimensiune majoră a experienței și valorilor, apropierea și unirea între ființele umane trece în prim plan. Realizăm că altcineva este același și diferit de noi. Traiectoria comunicare–comuniune–încredere confirmă nervul central al ființării demne și responsabile în interiorul și pe parcursul experienței umane. Perceperea prin ea însăși nu pregătește decât o colaborare practică. Actul perceperei relevă emergența eului în cuprinsul experienței, iar alternanța nevoii de a ne exprima și reculege, a fricii și iubirii de solitudine subliniază caracterul ireductibil al experienței de viață.

În cuprinsul experienței detectăm primele indicii ale adevărului și valorii datorită limitelor și limitărilor. Edificarea de orice gen, filosofică sau arhitecturală, întrucât pentru a construi e nevoie de materiale, nu se poate înfăptui fără experiență. Creația și moralitatea consună și confluează cu iubirea de valoare.

Lumea este o ordine mobilă a determinărilor și indeterminărilor, în mod relativ necesară și contingentă, care nu este experiență, ci în experiență, față de care supozițiile pot fi adevărate sau false.

Înnobilarea eforturilor noastre nu poate avea loc fără instanța superioară a transcendenței divine în cazul valorii, transcendență care ne învăluie precum învăluie lumina soarelui vitraliile unei catedrale; prin ea însăși, determinarea nu este niciodată suficientă, ea trebuie să se facă dorită de existență, într-un cuvânt, să poarte amprenta umană. „Orice iubire artistică este profană și sacră.”⁶ „Moise”, sculptura lui Michelangelo, exprimă forța unui suflet prins în vârtoarea primejdiilor, înălțându-se deasupra lor și dominându-și soarta. Pentru niciun artist frumusețea nu are un destin mai tragic decât pentru Michelangelo.

Judecata de existență ne ajută să viețuim și să supraviețuim, judecata de valoare dă sens existenței noastre provizorii de interval. Comparativ cu aceste clase de judecăți indispensabile realizării științifice și artistice, judecata etică încearcă să formeze condiția umană, care de la natură, după cum observă Kant, este asemeni unui lemn strâmb. Ea ajută la formarea caracterului uman, operația cea mai dificilă și care solicită concursul tuturor științelor socio-umane. Împlinirea moralității nu are loc în afara

⁶ *Ibidem*, pag. 245.

valorii. Dacă temperamentul este înăscut și depinde de lada de zestre moștenită de la părinți, formarea caracterului e determinată de cunoașterea de sine și de ceilalți, de educație și autoeducație, de funcțiile conștiinței morale (cunoașterea de sine, auto-determinare și automodelare), adică de valoarea pe care o cauți, o primești și o meriți.

În funcționarea și organizarea vieții sociale predomină prejudecăți medii, câtă vreme nu există un raport de complementaritate între legalitate și moralitate. Legea, fie indicativă, fie imperativă, e calea de reglementare, altfel zis, de intermediere între „omul incompetent”, căruia i se cere supunere și ascultare, și „omul competent”, determinat de interesul pentru adevăr și justiție. În cazul legalității, la limita inferioară ființează pornirile instinctuale, dispensându-ne de reflecții și voință. La limita superioară, dreptul e totuna cu drepturile și obligațiile, întregindu-se cu autonomia morală – corolar al manifestării libere, demne și responsabile a moralității.

Însușirea tehnicilor și procedeele necesare unei activități practice sau teoretice, dobândirea abilităților și ingeniozității marchează traseul unirii experienței cu valoarea, fapt ce definește meritul. Arta fără valoare nu e decât meserie. În mod eronat zicem „Petru a fost zdrobit și înmormântat” în loc să specificăm „corpul lui Petru”, neținând astfel seama de intimitatea și valoarea eului lui Petru, care este mai presus de determinare. Suferim, iubim, sperăm, pe când natura nu aprobă lamentările și suspinele noastre. Natura include în ea indiferența necesității și jocurile hazardului. Izolarea este condiția desprinderii de restul existenței, negându-se legătura dintre unu și multiplu.

Prezența filosofiei nu este niciodată atât de presantă ca atunci când survine problema morții. Moartea reprezintă polul negativ al existenței față de care divinul reprezintă polul pozitiv. Medicul își propune să readapteze și să insereze ființa umană în mediul familiar al vieții, vindecând pacientul de consecințele nefaste ale bolii. În acest sens, cenestezia reprezintă funcționarea normal comună a simțurilor, adică o condiție pozitivă față de starea malativă, o condiție necesară, dar insuficientă pentru a deveni o ființă morală.

Valoarea favorizează conversiunea senzațiilor comune în creație. Prin realizarea trecerii de la cenestezie la sinergie, activitatea creatoare depășește limitele și limitările. Înaintea unui obstacol, valoarea nu este decât schița unui proiect, după traversarea piedicilor și dificultăților și înfăptuirea valorii; asistăm la o eliberare, la o dobândire a unei libertăți relativ autentice. Valoarea este o culminare a experienței creatoare. Experiența de viață este aceea care face posibilă urgența, cunoașterea și inspirația. Prin perceperea existenței în aria experienței începe călătoria îndelungată înspre valoarea căutată. Valoarea nu implică cunoașterea impersonală, ci bucuria de a trăi și de a crea. Orice viață creatoare comportă vocație și sacrificii.

Nu există experiență umană propriu-zisă acolo unde valoarea nu lasă o învățătură. Tabelul categoriilor nu e decât proiecția și reducția ideală a multiplicității (cinci categorii la Platon, zece la Aristotel, douăsprezece la Kant). Ele se leagă de mișcarea gândirii și spiritului, valorile ca dimensiune secundă, dar nu secundară, deopotrivă a elanului afectiv și intelectual, vizează împlinirea armonioasă a ființei umane. Ele se pronunță pentru viitor, contrar morții, care se scufundă în trecut. Reacția axiologică în, prin și pentru experiența vieții este expresia cea mai fină și echilibrată a ființei umane în fața obstacolelor și primejdiilor de neocolit.

Nici punerea accentului pe obiect, nici numai pe subiect nu ne poate dezvălui producerea valorilor și regatul acestora. Referirile la transcendental și transcendent nu semnifică nimic fără relații și deveniri în cuprinsul experienței. Etica și axiologia s-au constituit, după o maturizare propriu-zisă a reflecției filosofice, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Perceperea și priceperea, operații concrete proprii psihologiei, premers, în aria experienței, decelării identificărilor și diferențelor ființelor umane, operații proprii unui demers analitico-sintetic. Perceperea se leagă de ieșirea în lume, de constituirea relațiilor experienței existențial-ideale.

Prima obligație a noastră, fie că o conștientizăm sau nu, este ordonarea experienței trăite. Vocabula „noi” circumscrie identitatea și diferența existențelor limitate de proximitatea cronotopică, de contactul nemijlocit cu preajma existenței, de faptul că nimic nu există fără comunicare. Ceea ce se numește „subiect transcendental” este îngemănarea între genotip și fenotip sau, altfel zis, structura tripartită (corp–suflet–spirit), abstrasă din experiența indiviză, negându-se deopotrivă înrădăcinarea exterioară și interioară a subiectului psihologic. Caracterul aprioric al „subiectului transcendental” ne permite să evaluăm aportul și limitele schematizării în organizarea și funcționarea facultăților noastre intelectuale (sensibilitate, intelect și rațiune).

Nimic nu se poate refuza percepției și priceperii acelui impetus al elanului afectiv și intelectual. Prin descifrarea dimensiunii noetico-noematice a conștiinței ca strat ultim și definitoriu al acesteia, ca urmare a reducăției fenomenologice (punerea lumii între paranteze) s-a redeschis plonjarea în aria experienței interpersonale și comunicative, supusă limitelor și limitărilor personale și instituționalizate. Îmbogățirea în cuprinsul experienței devine posibilă atât prin constituirea internă a schematizării facultăților intelectuale, cât și prin deschiderile în afară supuse unui control sau unei supravegheri prin normele juridico-morale.

„Acolo unde valoarea lipsește, totul este divertisment; tot ce este inspirat de valoare este participare.”⁷ Nicăieri utilitarismul nu-și relevă mai clar limitele sale decât în și față de regatul valorilor. El își manifestă îngustimea de calcul al mijloacelor și consecințelor de scurtă durată. Tot aici se înscrie și voința de a trăi a lui Schopenhauer, care face din individ servitorul speciei, și voința de putere a lui Nietzsche, care transformă dobândirea unui mijloc în scop.

O moralitate care nu acceptă competiția valorilor pierde dreptul de a ne legitima ca persoane umane drepte și responsabile, pierde posibilitatea trecerii de la ardoarea temperamentului la formarea caracterului uman. Moralitatea cere de la fiecare eforturi reînnoite de formare a unui caracter demn și responsabil. Comparativ cu etica și axiologia, ideologiile caută alternative prin care ființele umane fie să cedeze, fie să comande situațiilor, fie să se supună manipulărilor și influențelor deformante. De cele mai multe ori, ideologiile se interpun în mod nejustificat între psihologia concretă și regatul valorilor. Nimic mai dăunător decât fariseii de sorginte religioasă și ideologică. Formarea eticii caracterului solicită o înțelegere justă a relațiilor dintre experiență și valoare, sintagmă neglijată pe nedrept în arealul gândirii filosofice românești.

⁷ *Ibidem*, pag. 335.

ETICA PERSONALISMULUI ENERGETIC A LUI CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU

CONSTANTIN STROE

The ethics of energetic personalism of Constantin Rădulescu-Motru. In his approach, the author aims at clarifying the novel aspects in Constantin Rădulescu-Motru ethical conception deriving from its whole original philosophical system – *Energetic Personalism*. In this respect, the author highlights C. Rădulescu-Motru's observation of contemporary philosophical morals (ethical theories) drawbacks as due to 'their static content', which impedes both on present morality (as such), and on the moral ideal, making it inoperative: a simple theoretical postulate required by the moral system construction, to never be applied. However, C. R.-Motru claims that his *Moral of Energetic Personalism* is based on human life evolution as a fundamental reality, and consequently, these concepts of society and man with a vocation are defined taking into account their evolution; therefore, his moral content is not static, but on the contrary, dynamic, as a natural outcome from the point of view of evolution. Referring to this specific content, C. Rădulescu-Motru points out that his *Moral of vocation man* focuses primarily on *vocation man* moral duties towards himself and the society in which he lives.

Key words: ethical theories, C. Rădulescu-Motru, Moral of Energetic Personalism, Moral of vocation man.

În opinia mea, lucrările lui C. Rădulescu-Motru ce se înscriu în perimetrul eticii pot fi incluse în „cea de a doua grupă de interes major a activității teoretice a filosofului”¹, alături de „lucrările de antropologie și psihologie socială” care, după părerea exprimată de Vasile Popescu², constituie osatura și substanța acestei grupe. Căci, catalogat de personalitățile filosofice care l-au cunoscut și i-au comentat opera – Eugeniu Speranția, Mihai Ralea, Vasile Băncilă, Iosif Brucăr, C. Georgiade, Tudor Vianu – cu atribute definitorii ca psiholog, filosof al culturii, pedagog, metafizician, antropolog, îndrumător cultural, „Singer Ion Petrovici, într-o frază pe care o

¹ Vasile Popescu, *Formulări și re-formulări de istorie a eticii și filosofiei românești – Studii critice și ipoteze*, vol. I, București, Editura Arvin Press, 2004, p. 82.

² Vasile Popescu, într-o încercare de a grupa vasta operă a lui C.R. Motru, pentru o abordare cât mai sistematică a remarcabilului său efort de cercetare, stabilește patru grupe tematice: prima este formată din lucrările ce aparțin ariei esențiale pentru opera sa – filosofia (metafizica, teoria cunoașterii, istoria filosofiei); a doua include lucrările de antropologie și psihologie socială; a treia integrează științele consacrate problemelor general culturale; a patra, ultima, este constituită din studiile consacrate problemelor sociale și politice (a se vedea, Vasile Popescu, *op. cit.*, pp. 82–83).

apreciem de «circumstanță» se oprește și asupra tematicii morale, mai mult însă ca «posibilitate», în opera lui C.R. Motru, fără a dezvolta, nici concretiza»³.

Or, „În realitate – apreciază Vasile Popescu, apreciere la care subscriu întru totul – reflecția etică a fost, pentru autorul *Vocației*, o permanență teoretică esențială, un mod de a exista ca gânditor filosof. Ceea ce am semnalat, și în volumul de față, propunând denumirea sintetică de «pro-etică» sau aceea de «sistem etic implicit» pentru considerațiile de filozofie morală ale lui Motru»⁴. Și, în alt loc, același autor precizează: „Constantin Rădulescu-Motru nu a redactat vreun curs sau manual specializat și ordonat de etică, iar în afara unei comunicări academice din 1946 (...), filosoful român nu are nici măcar un singur volum consacrat exclusiv filosofiei sau sociopsihologiei moralei. Și totuși, contribuția sa veritabilă la elucidarea diferitelor chestiuni de filozofie morală nu poate fi trecută cu vederea de către oricine ar încerca să înfățișeze un tablou al cugetării etice specializate românești. După opinia noastră (a lui V. Popescu – n.n., C.S.), Motru poate fi socotit la fel de bine etician, cum este considerat filosof, sociolog, psiholog, logician etc.»⁵.

Același autor nutrește convingerea că la C.R. Motru este vorba de o „existență concomitentă a conceptelor filosofice și a celor etice»⁶, argumentul său fiind acela că, la Motru, „În primul rând este vorba, credem, de o construcție teoretică, în timp, realizată efectiv, printr-un *summum* de lucrări ample, lucrări care se completează și, pe rând, pregătesc și «însămânțează» terenul conceptual al următorului volum»⁷.

Într-o astfel de abordare întrezărim ideea, la care achiesez, că lucrările timpurii ale lui Motru au pregătit apariția a ceea ce, spre sfârșitul activității sale creatoare, el însuși a numit etica personalismului energetic. „Opțiunea noastră recunoaște întemeierea considerentului de mai sus, dar valorifică mai ales importanța volumului din 1908 (este vorba de *Puterea sufletească* – n.n., C. S.) pentru etica personalismului energetic»⁸, scrie cu îndreptățită convingere Vasile Popescu.

Și întrucât asupra problematicii morale, decurgând din sistemul filosofic motrian al personalismului energetic, s-au produs sporadic și puține referiri explicite, ne propunem să avansăm câteva considerații despre ea, ca parte ce face ca receptarea operei lui Motru să nu rămână ciobită, ci să se întregească (să fie întreagă).

Într-o comunicare prezentată la Academia Română, în ședința publică din 16 mai 1946, intitulată *Morala personalismului energetic* – pe care Vasile Popescu o evaluează ca „sistematizarea necesară unui compendiu de etică proprie” lui C. Rădulescu-Motru – acesta rezumă și sintetizează coordonatele esențiale ale viziunii sale asupra eticii (filosofiei morale), decurgând, ca o consecință, din nevoia de coerență a sistemului său filosofic. De altfel, chiar în primul capitol al acestei co-

³ Vasile Popescu, *op. cit.*, p. 84.

⁴ Vasile Popescu, *op. cit.*, p. 84.

⁵ *Ibidem*, p. 51.

⁶ *Ibidem*, p. 85.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

municări el face precizarea că „În paginile ce urmează, facem încercarea de a rezuma morala care decurge din principiile cuprinse în sistemul filosofic *Personalismul energetic*, în scopul de a răspândi cât mai mult în publicul românesc dragostea de muncă profesională și respectul pentru vocație”⁹.

Precizarea e bine venită, întrucât vizează îndeosebi metoda care asigură o corectă și comprehensibilă prezentare a moralei fondate pe un sistem filosofic¹⁰.

De remarcat dintru început că C.R. Motru insistă pe legătura dintre etică și sistemul filosofic pe care se bazează, cu referiri, de altfel, chiar la cazul său: „Comunicarea de față – preciza el – ar fi putut fi denumită și cu titlul de *Morala omului de vocație*, deoarece de fapt pe personalitatea omului de vocație ea își ajustează regulile morale de conduită. Am preferat pentru ea, totuși, titlul de *Morala personalismului energetic*, pentru a indica fondul comun care o leagă de scrierile noastre anterioare, dedicate personalismului energetic”¹¹. Aici este ideea care ne îndreptățește să ne delimităm de Vasile Popescu, care – deși recunoaște că „Filosoful român construiește în etape noțiunile etice de bază”, etica personalismului energetic fiind rezultatul principalelor „lucrări în care analizează, dezbate în amănunt și elaborează temele fundamentale pentru împlinirea unui sistem etic”¹² – o consideră totuși ca „implicită”, ca „proto-etică”, eu fiind de părere că ea este explicită, intricată și integrată ca etică propriu-zisă, ca o componentă structurală a concepției sale filosofice de ansamblu. Argumentul meu constă în specificația lui Motru că această scriere în domeniul eticii are un fond comun și se leagă cu cele anterioare din sfera filosofiei sale sistematice (metafizică, gnoseologie ș.a.).

Considerațiile preliminare pe care Motru le face – deși, spune el, datorită evidenței, enunțarea lor este aproape de prisos – sunt, în opinia lui, necesare „pentru a preveni orice confuzie din partea publicului”¹³. În acest sens el arată că:

1. Regulile de conduită morală, care constituie ceea ce el numește „morala etnică sau naturală” și a căror sorginte se află în vechile obiceiuri și tradiții religioase, a căror continuare sunt, trebuie respectate de bună voie de către toți membrii societății.

2. Din ansamblul regulilor de conduită morală, unele rămân apanajul eticilor „elaborate de filosofi și care completează în general sistemele filosofice ale acestora”, constituind morala filosofică; altele însă sunt în strânsă legătură cu sancțiunile promovate de societate în interesul ei, fiind astfel încorporate legilor civile și penale, formând ceea ce se cheamă „morala legală sau morala legiferată”¹⁴. Morala filosofică, fiind fără sancțiuni și obligații, „se execută” fără constrângeri, în timp ce morala legală sau legiferată, în îndeplinirea ei, presupune constrângerea. Este lesne de înțeles că Motru se oprește în analiza sa asupra

⁹ Constantin Rădulescu-Motru, „Morala Personalismului energetic”, în *Analele Academiei Române*, București, Monitorul Oficial și Imprimeriile statului, 1946, p. 1.

¹⁰ *Ibidem*, p. 2.

¹¹ *Ibidem*, p. 4.

¹² Vasile Popescu, *op. cit.*, p. 51.

¹³ Constantin Rădulescu-Motru, *Morala Personalismului energetic*, p. 4.

¹⁴ *Ibidem*, p. 1.

moralei filosofice care decurge din principiile cuprinse în sistemul său filosofic, *Personalismul energetic*.

3. Explicarea completă și profundă a raportului dintre om și natură nu este posibilă decât dacă se are în vedere „un criteriu moral pentru alegerea regulilor de conduită ale omului”. Un astfel de criteriu, deși dificil de exprimat, subliniază Motru, „el se definește cu ușurință, generalizând principiile care fundează sistemul filosofic”¹⁵. Ca urmare, crede el, similitudinea principiilor pe care se bazează sistemele filosofice face să existe o similitudine și a regulilor de conduită pe care ele le recomandă. Dar sistemele filosofice diferă în funcție de condiții de timp, spațiu și cultură, și tot astfel, din cauza acestei nesfârșite varietăți de circumstanțe, există diferențieri între conduitele oamenilor. Pentru a convinge, Motru oferă numeroase exemple în acest sens: o concepție etică a unui filosof idealist nu se aseamănă cu aceea a unui filosof materialist; o concepție etică a unui filosof idealist sau materialist din Antichitate nu se aseamănă cu aceea a unui filosof idealist sau materialist din zilele noastre; noțiunile (conceptele) utilizate în etici din același sistem, dar din epoci diferite, au înțelesuri aproximative, întrucât ele își diferențiază înțelesul de la om la om, prin progresul științei și tehnicii¹⁶.

4. „Faptele omenești, din orice punct de vedere ar fi studiate: fie din cel psihologic, fie din cel sociologic sau din cel moral, în experiența noastră (a lui Motru – n.n., C.S.) sunt date totdeauna ca fiind faptele unei personalități individuale sau sociale”¹⁷. Caracterul faptelor omenești „de a fi personale este în natura lor de ordin constitutiv”, ceea ce înseamnă că „din această cauză ele nu pot fi scoase din configurația personalității”¹⁸, căreia îi aparțin. Specificul lor constă în aceea că, spre deosebire de celelalte manifestări ale energiei fizice, într-o eventuală cercetare științifică, ele nu pot fi desprinse de personalitatea făptuitoare, pentru a putea fi măsurate în spațiu, timp și greutate, în mod izolat fiecare. „Faptele omenești, precizează Motru, pentru a fi științific înțelese, trebuie să fie totdeauna puse în legătură cu personalitatea care le-a dat naștere”¹⁹.

Această convingere care, spune el, „este comună tuturor filosofilor personalişti”, îl delimitează net de „metoda recomandată de ideologia dialecticii materialismului, după care mentalitatea și moralitatea ar fi reflexele structurii economice în care omul trăiește, iar nu exprimarea propriei personalități a acestuia”²⁰. În vădită opoziție și contradicție cu materialismul dialectic și istoric, Motru susține și postulează punctul său de vedere personalist, că e mai logic de a promova reforma structurii economice a societății, după cerințele morale ale personalității, decât invers, să aservești cerințele morale structurii economice, care, în istorie, nu de puține ori, s-a dovedit că a fost impusă prin forța brută²¹.

¹⁵ *Ibidem*, p. 2.

¹⁶ *Ibidem*, p. 3.

¹⁷ *Ibidem*, p. 4.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, pp. 4–5.

²¹ *Ibidem*, p. 5.

În comunicarea rezumativă prezentată Academiei, în 1946 – an considerat de unii autori ca fiind anul care indică sfârșitul *de facto* al carierei (activității) lui științifice –, C.R. Motru explicitează cu multă limpezime cum a ajuns la tipul uman pe care concepția sa etică îl propune și îl promovează – *omul de vocație*. Gradualitatea abordării temei – manifestată în succesiunea logică a celor trei lucrări fundamentale: *Elemente de metafizică*, *Personalismul energetic*, *Vocația* –, indică preocuparea de-o viață a filosofului român de a oferi o explicație nouă problemei corelației dintre conștiința personalității omenești și restul naturii, alta decât cele propuse până la el de diferitele sisteme filosofice. În acest context el arată, pe de o parte, neajunsurile dualismului în explicarea relației dintre macrocosmosul obiectiv prezentat de natură și microcosmosul omenesc subiectiv, iar, pe de alta, avantajele propriei concepții moniste a energiei, capabilă să cuprindă, deopotrivă, fenomenele de conștiință și fenomenele fizice²². Căci, în viziunea lui filosofică, „Între conștiința persoanei omului și natură, există o unitate de structură și evoluție. Personalitatea omului este ultima formă de energie spre care evoluează întreaga energie a naturii; ca atare, în conștiința acestei personalități adevărurile cu caracter de necesitate și universalitate nu sunt, cum susține Kant, produsele împreunării unor forme a priori cu experiența provocată de energia naturii, ci sunt legile imanente ale evoluției dintre om și natură”²³.

Am considerat acest scurt popas asupra principiului teoretic fundamental statuat de Motru „pentru realizarea aptitudinilor vocaționale ale omului”, necesar în vederea comprehensiunii procesului de întrupare a „personalității înzestrate cu vocație”. Căci, deși se bazează pe principiile teoretice ale personalismului energetic, abordarea omului de vocație nu este pur teoretică, ci, în mare măsură, una practic-aplicată. De altfel, în chiar definiția omului de vocație, C.R. Motru face apel nu doar la „temele de morală filosofică” antice și moderne, ci și la elementele de viață reală, practică, în principal la „munca inventivă și productivă, adevărata pârgă a progresului”²⁴.

Omul de vocație se definește prin chemare pentru ceva. În înțelesul larg al cuvântului, om de vocație poate fi numit orice om care vine pe lume, „căci orice om dacă vine pe lume, vine prin evoluția naturii. Și orice om venit pe lume îndeplinește un rol, o chemare”²⁵ (chiar și cel în condiția de simplă existență vegetativă). În opinia noastră, ne aflăm aici în plină *explicație care aparține antropologiei naturale*, de vreme ce omul este produsul evoluției naturale.

Dar omul de vocație pe care îl are în vedere morală personalismului energetic nu este acela care se limitează la (se mulțumește cu) regulile de conduită pe care le găsește în obiceiurile și morală legiferată ale mediului său de viață, *deci nu oricine și oricare*, ci doar acela care are o chemare „pentru împlinirea unui rol special, și anume, de a mijloci evoluția omenirii spre o epocă de cultură...”²⁶. Cu

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 9.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

alte cuvinte, în sens restrâns, omul de vocație pe care îl are în vedere morala personalismului energetic este „omul pe care-l cheamă natura, dăruindu-l cu însușiri anumite” în vederea desfășurării unei munci creative și spornice ce constituie adevărata forță motrice a progresului omenirii. Părerea noastră este că de data aceasta *Motru a trecut într-un alt plan al abordării – cel al antropologiei culturale*, de vreme ce misiunea omului de vocație este făurirea culturii. O astfel de abordare nu era cu totul nouă: mai fusese utilizată, cu rezultate notabile, de Dimitrie Gusti și de discipolul său, Petre Andrei, care, amândoi, au fundamentat la noi teoria personalității creatoare de valori²⁷.

Morala personalismului energetic are în vedere tipul omului de vocație, conceput ca un tip reprezentativ (etalon), ce aparține lumii ideale, inexistent aidoma în realitate și net diferit și necomparabil cu tipurile umane pe care le-au fundat și la care s-au raportat sistemele de morală filosofică (omul socratic – înțelept și cumpătat, al Antichității; omul creștin – iubitor al aproapelui, al evului mediu; omul cu inițiativă care luptă pentru o alcătuire mai dreaptă a ordinii sociale sau ca îndrumător sau factor hotărâtor în destinul omenirii, al epocii moderne).

Omul de vocație nu este un dat, nu apare prin generație spontană, ci „trebuie să așteptăm constituirea treptată a acestui tip”²⁸; cum preciza, de altfel, Motru, „evoluția omenirii merge spre tipul personalității omului de vocație”²⁹.

Primul pas în acest proces evolutiv îl constituie apariția profesioniștilor de elită odată cu profesiunile libere. Căci fiecare bun profesionist are în activitatea sa ceva din care se constituie vocația. Acest ceva vizează acele reguli de conduită morală care-i facilitează apropierea de vocație. Căci dacă profesionistul de elită și omul de vocație se aseamănă în ceea ce privește inteligența și aptitudinile speciale de muncă, ei se deosebesc (disting) însă în ceea ce privește însușirile morale. Deci morala – prin criteriile și valorile ei – face diferența. Oamenii obișnuiți se conduc după regulile unei morale naturale, rudimentare induse de „subterfugiile” cântec, joc, câștig, care le înlesnesc traiul în mediul lor de viață, în timp ce omul de vocație are și se conduce după o morală aparte, superioară, care îi facilitează afirmarea însușirilor și aptitudinilor într-o activitate creatoare pusă în slujba celorlalți (comunității, societății, omenirii).

Oferind o astfel de perspectivă asupra moralei, considerăm îndreptățită aprecierea lui Vasile Popescu conform căreia „Dezinteresarea și atitudinea anti-egoistă, ambele fundamentate pe un colectivism stimulator pentru dezvoltarea individului, definesc sintetic orientarea esențială, de bază a gândirii etice a lui Motru...”³⁰.

Căutând să adâncească înțelesul psihologiei omului de vocație în viziunea personalismului energetic, Motru se oprește asupra diferenței, semnalată mai sus,

²⁷ A se vedea lucrarea noastră *Rostiri etice în filosofia românească. Studii de istorie a filosofiei morale românești*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, ediția întâia – 2008, ediția a doua – 2010.

²⁸ Constantin Rădulescu-Motru, *Morala personalismului energetic*, p. 8.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Vasile Popescu, *op. cit.*, p. 51.

dintre omul de adevărată vocație și „muncitorii și profesioniștii ceilalți”. Astfel, el subliniază că „Prin o fericită mutație sufletească natura i-a diferențiat pe acești oameni de ceilalți membri ai omenirii, dând precădere, în complexul muncii lor, unor dispoziții nobile de entuziasm și dezinteresare, care, la ceilalți oameni, stau înăbușite sub presiunea unor dispoziții egoiste”³¹. Se desprinde cu ușurință ideea lui Motru că „Mecanismul dispozițiilor nobile, din sufletul oamenilor de elită” se conjugă intim cu (derivând chiar din) „mecanismul muncii”, mai ales cu complexul muncii profesionale care duce la formarea complexului de vocație³².

În complexul muncii de vocație – indiferent de forma specializată și tipul de muncă – doi sunt factorii principali: conștiințiozitatea (caracterizată prin o fericită îmbinare de inteligență, aptitudini înnăscute și sentiment de răspundere) și imaginația creatoare (întreținătoare a entuziasmului pentru muncă și a dorinței de permanentă perfecționare).

Dorința de perfecționare continuă dezinteresată, motivată și izvorâtă doar din aspirația căutării și realizării de sine, fără a fi condiționată de promisiuni vizând avantaje materiale, amenințări cu pedepse etc., îl deosebește pe omul de vocație de ceilalți muncitori sau profesioniști.

În demersul său, Motru a urmărit să degaje elementele de noutate pe care le aduce concepția sa etică ce derivă din sistemul său filosofic original de ansamblu – *Personalismul energetic*. Astfel, se întreabă el, dacă morala personalismului energetic și-a găsit instrumentul („mijlocitorul”) realizării societății perfecte în omul de vocație așa cum își au și celelalte sisteme de morală în tipul ce și l-au ales, prin ce se mai deosebește ea de acestea? Răspunsul dat de Motru este lămuritor, mai ales prin recursul pe care-l face la distincția între formă și conținut: „Din punct de vedere al Logicii formale, deosebirea nu se constată”, ea scăpând unei judecăți conduse de aceasta, dar aceasta nu înseamnă că o deosebire nu ar exista. Ea există și e profundă, venind „din conținutul de fapt pe care-l dau, pe de o parte, celelalte morale și, pe de altă parte, *Morala Personalismului energetic*, noțiunilor de societate și de tip ales ca înfăptuitor al îndatoririlor morale”³³.

Constantin Rădulescu-Motru constată cu acest prilej că neajunsurile moralelor filosofice (teoriilor etice) de până la el au drept cauză „conținutul lor constituit din punct de vedere static”, ceea ce impietează atât asupra moralității prezente (ca atare), cât și asupra idealului moral, făcându-l inoperant: un simplu postulat teoretic cerut de construcția sistemului de morală, destinat să nu se realizeze vreodată, căci chiar dacă s-ar realiza, din momentul acela sistemul de morală s-ar dovedi de aici înainte fără folos³⁴. Or, Motru consideră că morala *Personalismului energetic* se întemeiază pe evoluția vieții omenești ca pe o realitate fundamentală și, în consecință, noțiunile ei de societate și de om cu vocație sunt definite ținându-se seama de evoluția lor; deci conținutul ei nu e constituit din punct de vedere static, ci, dimpotrivă, dinamic, decurgând firesc din

³¹ Constantin Rădulescu-Motru, *Morala personalismului energetic*, p. 12.

³² *Ibidem*, p. 13.

³³ *Ibidem*, p. 17.

³⁴ *Ibidem*.

unghiul de vedere al evoluției. Referindu-se tocmai la conținut, Motru atrage atenția că morala omului de vocație se axează în principal pe îndatoririle morale pe care el (omul de vocație) le are către sine însuși și către societatea în care trăiește. Astfel:

- omului de vocație i se cere respectarea unor reguli severe de igienă corporală și spirituală;
- omul de vocație trebuie să se abțină de la împlinirea poftelor Eului personal, care-l poate împinge „la acte de dominație, de vanitate și de îmbogățire materială, precum și la compromisuri de tot felul în viața sa privată și publică”;
- omul de vocație trebuie să fie chibzuit cu timpul, în sensul economisirii lui, ca și cu avutul încredințat lui, pe care nu trebuie să-l cheltuiască „în scopuri lăaturalnice menirii sale”³⁵.
- omul de vocație nu trebuie să fie stăpânit de invidie.

Toate aceste îndatoriri către sine, cerute de morala personalismului energetic, au menirea să înfrâneze pornirile morale negative izvorâte din *Eul* încă nedeplin organizat prin deprinderile de muncă, care se manifestă haotic, dezordonat. Cine este sub dominația acestui *Eu* incipient, nematurizat, arată că se află într-o stare de personalitate amorfă, departe a acționa eficient pentru binele omenirii. Or, omul de vocație are un *Eu* matur, bine organizat, care-l dirijează spre o personalitate constituită pe baza statorniciei deprinderilor de muncă, ale cărui realizări ținesc binele obștesc și nu împlinirea unor pofte egoiste³⁶ („capricioase”).

Dar morala personalismului energetic nu se deosebește prea mult de celelalte morale în ceea ce privește îndatoririle către sine, ci, mai ales, în ceea ce privește îndatoririle către societate. Astfel:

- omul de vocație trebuie să aibă voința de a se cunoaște pe sine însuși. Cunoscându-se pe sine, omul de vocație, are măsura puterii sale de muncă;
- omul de vocație are îndatorirea de a cultiva adevărul și sinceritatea către sine;
- corelată cu nevoia de adevăr este îndatorirea de a se elibera de sub tirania ideologiilor politice și sociale bazate pe fanatism;
- în activitatea sa, omul de vocație trebuie să dovedească conștiinciozitate și sentiment de răspundere;
- omul de vocație trebuie să-și depășească egoismul și să dovedească „solidaritate cu omenirea”³⁷.

C.R. Motru acreditează ideea că regulile de conduită morală se stabilesc în perimetrul dependenței reciproce dintre trei factori: munca, civilizația, înmulțirea populației, în sensul precizat de el că „Nu poate fi populație deasă acolo unde nu este civilizație și nu poate fi civilizație, unde nu este muncă”³⁸. Așadar, vocația se instituie într-un complex de circumstanțe, din care nu lipsește cultura: „...Vocația

³⁵ *Ibidem*, p. 14.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, p. 21.

și cultura se sprijină între ele în mod reciproc. Vocația dă primul impuls culturii, dar cultura la rândul ei, răspândindu-se, deschide din ce în ce mai mult în sufletul omenirii drum liber nobilelor dispoziții înnăbușite până aici de dispozițiile care împiedicau formarea complexului de vocație”³⁹.

O interdependență a altor trei factori, pe care o evidențiază Motru, este aceea „între munca făcută din vocație, producție și viața populației”, în sensul că „Un popor cu populație numeroasă și cu cerințe de cultură înaltă, nu poate avea un viitor asigurat decât dacă are în mijlocul său oameni de vocație, căci aceștia, prin geniul lor de invenție, dau producției ritmul necesar unei continue creșteri și perfecționări”⁴⁰. Lui Motru îi repugnă, ca imorală, munca depusă pentru a câștiga cât mai mult în plan material, mai ales atunci când aceasta s-a desfășurat fără spor de producție și nu a condiționat câștigul de calitatea muncitorului. În plan moral, o astfel de stare conduce la o „anarhie desăvârșită în conduita cetățenilor” (muncitori și capitaliști, deopotrivă).

În condițiile în care în societatea contemporană se instalează o discordanță între îndatoririle morale, la care aderă toată lumea, și faptele pe care le prezintă experiența, Motru prevede în morala personalismului energetic mijloace de îndreptare: „Cu aceasta și începe rolul său de moralist al filosofiei fondate pe Personalismul energetic”⁴¹.

În finalul comunicării sale, într-un „mic rezumat”, Motru conchide că tipul moral preconizat de el – omul de vocație, se definește printr-o atitudine supra-conștiincioasă și identificare sufletească cu produsul muncii lui. Prin aceasta, el devine paradigmă pentru contemporanii săi. El produce o „mutație” radicală în conduita omului în procesul de muncă. Căci „un nou imperativ moral trebuie să înlocuiască imperativul moral al industrialismului capitalist. În locul muncii la împlinire pentru câștig personal: munca pornită din vocație spre folosul comunității omenești”⁴². Acesta este imperativul categoric al moralei filosofiei personalismului energetic. El iese, depășindu-l chiar, din cadrul obișnuit al moralei profesionale, întrucât „realizarea lui implică îndatoriri care se extind atât asupra conduitei individului muncitor, cât și asupra comunității omenești”⁴³.

Aceste îndatoriri privesc: pregătirea individului pentru a asculta de chemarea naturii și de a-și închina viața acestei chemări; sprijinul și încurajarea din partea societății de a se cunoaște pe sine însuși; existența în societate a unui climat de obiceiuri sănătoase; organizarea politică a comunității omenești⁴⁴. Toate însă se varsă în imperativul moralei Personalismului energetic, care cere ca „munca să fie spre folosul comunității omenești”, cu o condiție de prim ordin: organizația politică a comunității omenești să merite ca munca de vocație să fie făcută în folosul ei. Ca urmare, acest imperativ presupune și trebuie să fie însoțit de reforma în organizarea

³⁹ *Ibidem*, p. 14.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 28.

⁴¹ *Ibidem*, p. 26.

⁴² *Ibidem*, p. 29.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

comunității omenești. Înfăptuirea practică a acestui imperativ este un deziderat, dar nu o utopie, pentru că, precizează Motru, există în contemporaneitate „începuturi” și „perspective de viitor” pentru realizarea lui (de pildă, „Perspectivele de viitor pe care le deschide Organizația Națiunilor Unite îi prezic, dimpotrivă, o apropiată actualitate”⁴⁵).

Concluzii cu privire la trăsăturile esențiale care individualizează filosofia morală motriană, dându-i *propriul* față de alte filosofii morale care s-au afirmat de-a lungul timpului:

1. C. Rădulescu-Motru promovează *o morală altruistă*, care repudiază egoismul, invidia, orgoliul, vanitatea și alte tare de conduită ce se subsumează unui comportament egolatu.

2. C. Rădulescu-Motru promovează *o etică a acțiunii izbăvitoare a societății* de „imperfecțiunile inerente epocii sale de dezvoltare, care trebuie înlăturate prin activitatea membrilor săi”.

3. C. Rădulescu-Motru promovează *o morală optimistă*, în viziunea sa aceasta deținând un rol foarte important în creșterea gradului de civilizație, întărirea sentimentului de răspundere și a celui de solidaritate în viața socială.

4. C. Rădulescu-Motru promovează *o morală a sancțiunii sociale* pentru neîndeplinirea sau îndeplinirea defectuoasă a îndatoririlor morale către societate, dar nu lăsată pe seama conștiinței fiecăruia (care, de altfel, nici nu are drept de sancțiune, decât, cel mult, remușcarea de conștiință), sancțiunea principală fiind, după el, „îndatorirea la valoarea muncii prestate de cineva”: „După valoarea muncii realizate într-o societate, orice om știe dacă este sau nu asigurat viitorul societății” – iată criteriul moralității sociale la Motru. Ca urmare, precizează el, „Fundată pe legile evoluției omenirii, Morala Personalismului energetic, în deosebire de celelalte morale, își restrânge astfel îndatoririle sociale la realizarea unui singur scop și anume, la crearea de condiții optime pentru o perfectă organizare a muncii. Ea face din îndatoririle la muncă, după modelul muncii omului de vocație, temelia morală pe care să se sprijine înmulțirea și civilizația omenirii viitoare”⁴⁶.

5. Fără a fi o morală profesională propriu-zisă, morala filosofică a personalismului energetic motrian *este axată pe activitatea de muncă conștientă*, care îi dă omului măsura demnității sale și îl formează ca pe un contributor paradigmatic la existența și progresul societății: „Realizarea lui (a imperativului moralei personalismului energetic – n. n., C.S.) duce la o armonioasă contopire a moralei profesionale cu organizarea unei comunități omenești bazate pe imperativul moral al muncii tuturor, după aptitudinea fiecăruia, spre folosul tuturor”⁴⁷. „*Munca pornită din vocație, spre folosul obștesc*” este, în etica lui Motru, *criteriul moralității individului și, totodată, instrumentul propășirii comunității omenești*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 30.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 3.

EXTINDERI CIORANIENE ÎN ARTA CONTEMPORANĂ

MARIUS DOBRE

Cioranian influences in contemporary art. The study puts forward some remarkable artistic creations inspired by the life or works of Cioran. Thus, it refers to three plays (*Cioran l'homme à fragments* [Cioran; the Man by Excerpts], *Mansardă la Paris cu vedere spre moarte* [Paris Attic with a View towards Death] și *Ispita Cioran* [The Cioran Temptation]) accompanied by art-like comments and, in short, to three essayistic-literary works that are rooted in his conception (*Eseu despre Cioran* [Essay on Cioran], *La tentation nihiliste* [The Nihilist Temptation] și *Jurnalul unui cititor* [Diary of a Reader])

Key words: Cioran in art, theatre, photography, drawing, philosophical-literary essay

Considerații introductive

Avem convingerea acum de faptul că Emil Cioran s-a lansat în cultura mare, atât în România, cât și în Franța, în primul rând prin stilul său și abia apoi prin idee. Credem că receptorii săi l-au iubit mai ales pentru stilul său și abia apoi pentru ideile sale. A realizat el însuși acest lucru copleșit de discuțiile asupra scriiturii sale, când nota într-o pagină de jurnal: „Se vorbește despre «stilul» meu. Dar stilul meu nu mă interesează deloc. Am ceva de spus, o spun și de contat contează ceea ce spun; modul în care o spun e secundar. Idealul ar fi să scriem fără stil; mă străduiesc să o fac și am să reușesc. Numai gândul contează. Restul e pentru făcătorii de literatură”¹.

Era de așteptat, deci, ca o operă ce a cunoscut succesul prin intermediul unei expresivități de excepție să continue a trăi în zona care gustă cel mai mult expresia bine construită, zona artei. Formula care s-ar potrivi cel mai bine pentru a ilustra această situație, deși fadă, este: Cioran a reprezentat o bună sursă de inspirație pentru anumiți creatori de artă. Ne-am fi așteptat însă ca influența cea mai mare să o fi avut-o Cioran pe același palier, cel al eseisticii filosofico-literare. Neîndoielnic, există pe acest palier urmași ai lui Cioran, măcar de ar fi să vorbim doar de cei care au scris cărți despre el și care s-au străduit să fie la înălțimea stilisticii sale, și așa menționa acum doar pe Fernando Savater. Ideologia sa sceptică a avut și mai puțini adepți, iar dintre aceștia, cei mai mulți nu au oferit o variantă de continuitate scrisă.

Artele vizuale și teatrul au găsit, într-un poate mod surprinzător, o sursă binevenită în opera filosofului Emil Cioran.

¹ Emil Cioran, *Caiete III*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 298; vezi și p. 7.

Recuperarea lui Cioran în teatru

Desigur, textul cioranian, fiind poleit cu metaforă și paradox, poate fi recitat (cel puțin). Și poate fi reconstruit pe teme, astfel încât se poate alcătui un spectacol urmând o anumită temă sau mai multe, precum nașterea, viața, iubirea, moartea, sinuciderea, Dumnezeu, România etc.

În al doilea rând, textul cioranian se pretează, aparent paradoxal, la o redare teatrală pesimistă sau la una optimistă. Să detaliem. În prima variantă, e clar, pesimismul său binecunoscut poate conduce cu ușurință la o astfel de interpretare. În a doua, se pot culege din opera sa acele fragmente care conțin ironii, paradoxuri amuzante, metafore vii, ce pot încânta auzul auditoriului. (Mulți comentatori ai lui Cioran, dincolo de pesimism, au văzut în stilul său ceva „vii, sprintari, plini de umor caustic”, în care strălucește „o stranie bucurie, o veselie inexplicabilă, dar reconfortantă și chiar vivifiantă”, iar conversația cu el, deși plină de idei „înfricoșătoare”, au găsit-o „spirituală, încântătoare”². Umorul său ar fi rezultatul « vitalității sale, al crudei sale lucidități, (...) al pesimismului său triumfant, al insolenței sale imparabile »³. S-a mers până acolo încât s-a pomenit, referitor la umorul său, de « l’humanisme d’un esprit vivant »⁴).

*

Vom prezenta în continuare istoria unui spectacol din categoria celui de-al doilea tip de interpretare, un spectacol ce a avut mult timp un succes remarcabil în România, dar mai ales în Franța.

Este vorba de spectacolul⁵ *Cioran, l’homme à fragments*, conceput și jucat de actrița Genoveva Preda. O actriță pasionată de Cioran se apucă, la sfatul Irinei Mavrodin, cunoscută traducătoare a lui Cioran, să facă o selecție de texte care să fie baza scenariului viitoarei piese. Prima reprezentare are loc în aprilie 2000, la Muzeul Brukenthal din Sibiu, cu ocazia unui colocviu internațional dedicat de asemenea lui Emil Cioran. Reprezentațiile continuă în Franța, în același an, oriunde avea loc o manifestare dedicată lui Cioran, la Paris, Montpellier, Sète. Timp de zece ani va susține acest spectacol în alte multe locuri din Franța, cu un public de toate vârstele, care nu era neapărat specialist în filosofie sau în Cioran, dar care gusta fraza cioraniană rostită de actrița româncă. Presa a reacționat de asemenea pozitiv. Au urmat premii și alte recunoașteri, atât în România, cât și în Franța.

Așa cum am spus deja, Genoveva Preda redă pe scenă un Cioran reconfortant, viu nu doar prin expresie, ci și prin conținut. Selecția de texte operată de

² De pildă, François Bondy, în interviul din 1972, publicat și în *Convorbiri cu Cioran*, Editura Humanitas, București, 2004, p. 7, sub titlul *Cel mai inactiv om din Paris*, sau Fernando Savater, în interviul *Să scrii ca să trezești*, din același volum, p. 17.

³ Philippe Tiffreau, *Cioran ou la dissection du gouffre*, Henri Veyrer, Paris, 1991, p. 133.

⁴ Ingrid Astier, *L’énergie du désespoir*, în „Le Magazine Littéraire”, nr. 508, Mai 2011, p. 74.

⁵ Istoria spectacolului este preluată din cartea Genovevei Preda, *Destinul unui spectacol: Cioran, l’homme à fragments*, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, București, 2011, p. 9-42. Am prezentat această carte și sub forma unei recenzii în revista „Cercetări filosofico-psiologice”, nr. 1, 2012, p. 124-126.

actriță din opera cioraniană este revelatoare. Redăm aici câteva, pentru a ne face o oarecare idee⁶:

„Se spune despre mine că aş fi un pesimist. Nu este adevărat. Aceste păreri şcolareşti sunt groteşti. Am remarcat că spiritele înalte s-au înşelat în ce priveşte diagnosticul asupra mea. Este indiscutabil că există o ruptură între ce gândesc şi ceea ce par a fi. Am avut întotdeauna spiritul înfricoşat. Am făcut totul pentru a suscita neînţelegerile. Numai gândurile care derutează şi fascinează au viitor.”⁷

„Pesimistul este omul care nu suportă o nenorocire. Poziţia mea în faţa unui mare necaz este într-adevăr a unui disperat, dar e o situaţie pe care o accept – şi care, chiar dacă pare curios, nu mă împiedică să trăiesc. Chiar şi în momente de disperare au am avut forţa să râd. Râsul e un triumf al omului asupra universului. Râsul e liberator. O miraculoasă găselniţă. Cred că prin râs omul emană ceva profund în el.”⁸

„Pentru că nu putem fi fericiţi, de ce să nu căutăm să transformăm suferinţa noastră în ceva productiv, dinamic, creativ? De ce să ne plângem de dezastru, când el poate deveni preludiul unei suite de iluminări? Şi toate suferinţele care au chinuit chipul nostru nu sunt oare ele rărsăritul transfigurării noastre? O mare bucurie se plăteşte cu mii de tristeţi. Nu v-aţi gândit niciodată că suferinţa este preţul bucuriei şi că o singură viziune se plăteşte cu oboseli infinite? Cei mai mulţi oameni cad în disperare, în depresie, puţini se ridică. Se spune despre mine că sunt un pesimist. Nu! Nu este adevărat. Eu nu detest viaţa. Eu caut viaţa chiar şi în moarte. Nimeni n-a iubit viaţa cu mai multă pasiune decât mine. Iubesc această lume oribilă.”⁹

„Magia muzicii lui Mozart mă farmecă. În puritatea sa aeriană, care atinge uneori o sublimă gravitate, mă simt adesea uşor, transparent. De câteori ascult muzica lui Mozart, simt cum îmi cresc aripi de îngeri, întinse către vaste depărtări. Cu Mozart mă simt în paradis. Nu există senzaţii unice decât în muzică şi în dragoste. Totul e atât de departe şi în acelaşi timp atât de aproape.”¹⁰

„Pentru mine, a scrie înseamnă să mă răzbun pe lume – şi chiar să fiu contra mea. (...) Eu nu pot să scriu decât într-o stare explozivă, într-o stupefacţie plină de frenezie. Uneori mă întreb dacă în afara freneziilor mele exist cu adevărat. N-am scris un rând la temperatură normală. O carte trebuie să fie scrisă la temperatură înaltă, altfel, ea nu poate fi contagioasă.”¹¹

⁶ Genoveva Preda, *Destinul unui spectacol: Cioran, l'homme à fragments*, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, Bucureşti, 2011. Selecţia din această carte nu indică şi locurile din opera lui Cioran unde pot fi găsite, deci cititorul poate avea rezerve legate de alăturarea lor; cel puţin pentru al treilea paragraf din cele ce urmează, autorul acestui articol are mari rezerve că ar putea fi găsite împreună în vreo carte a lui Cioran; aceasta nu minimizează totuşi efortul Genovevei Preda de a găsi şi valorifica aspectele optimiste ale scrisului cioranian.

⁷ Genoveva Preda, *Destinul unui spectacol: Cioran, l'homme à fragments*, p. 66.

⁸ *Ibidem*, p. 67.

⁹ *Ibidem*, p. 67-68.

¹⁰ *Ibidem*, p. 65.

¹¹ *Ibidem*, p. 75.

Prima observație care ne vine în minte este că textele realmente bine alese au putut captiva orice fel de public, inclusiv elevi de liceu. A doua observație, regăsim în scenariul Genovevei Preda acei colaci de salvare folosiți de Cioran pentru a suporta mai bine viața pe care o tot ocărăse atâta: râsul, muzica și mai ales scrisul. A treia observație: nu trebuie să ne surprindă o asemenea ipostază optimistă în care îl aflăm pe Cioran; doar era omul contrastelor, iar cel mai mare contrast era cel dintre viața sa de zi cu zi și conținutul cărților sale (Eugen Ionescu l-a caracterizat odată ca pe un om vesel care scrie cărți pesimiste), motiv pentru care a și fost ridiculizat uneori (s-a spus chiar că „opera ascunde omul”¹²). În cazul lui Cioran, se poate vorbi, de exemplu, de „porniri ireconciliabile care s-au deprins, încet-încet, să coexiste”¹³. El însuși nu s-a putut autoproclama niciodată până la capăt un sceptic consecvent, autentic, ci a recunoscut că este unul moderat, capabil să guste cu plăcere uneori viața; de multe ori în *Caietele* sale își manifestă dragostea pentru viață, chiar cu exaltare: de pildă – „Nimeni n-a iubit viața cu mai multă patimă ca mine, și totuși am trăit ca și cum n-ar fi fost elementul meu”¹⁴.

Revenind la Genoveva Preda, coperta cărții pe care a scris-o despre acest spectacol introduce cumva cititorul în ceea ce va urma – o fotografie cu Cioran râzând în hohote.

Genoveva Preda spune că nu a vrut să creeze un „personaj Cioran”, ci pur și simplu să arate neapărat fața optimistă a lui Cioran, ci măcar faptul că nu este un autor pesimist¹⁵ (demersul ne pare totuși destul de îndrăzneț). Iată ce spune realizatoarea spectacolului în acest sens: „Ceea ce m-a atras ca actriță la Cioran este valoarea textelor, unicitatea lor, fascinația lor și chiar umorul, curajul său de a scrie fără a se îngriji de consecințe. Îl simt ținându-se în umbra din spatele cuvintelor sale și amuzându-se să ne deruteze. Se aruncă cu furie contra cerului și pământului și, încă mai mult de atât, contra sa însuși. Plânge, suferă, pentru ca, după această tulburare, să se ivească o frază care să răstoarne totul. Unii cred că lucrările sale sunt triste, dar eu găsesc în ele o lumină, o încredere, o imensă vitalitate care se ascunde în cuvinte dulci-amare ale îndoielii și contradicției. Atras de farmecul aspru al singurătății, al misterului liniștii, Cioran este, de asemenea, mișcat de culorile peisajelor, de muzică și de vântul printre frunze. Cărțile lui Cioran mi-au dat curaj, m-au întărit și m-au fulgerat profund (...)”¹⁶.

Despre acest spectacol s-a spus, de pildă, pe lângă aprecierile aduse realizatoarei, că Genoveva Preda a creat, pe de o parte, un personaj, „un Cioran al său, care ne amintește ce acel om cu mii de fețe, care este în noi, pe care l-am putea construi ca al nostru, dacă am avea dorința, intuiția, talentul, răbdarea”, pe de altă parte, un rol care dă impresia că îți vorbește Cioran însuși, un Cioran care se

¹² Michel Onfray, *Dans les travée du theatre vide*, în *Cioran* (Cahiers dirigé par Laurence Tacou et Vincent Piednoir), L’Herne, Paris, 2009, p. 361.

¹³ Andrei Pleșu, *Reversul unui infern*, în „Secolul XX”, nr. 328-329-330, p. 19.

¹⁴ Emil Cioran, *Caiete II*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 277.

¹⁵ Genoveva Preda, *Destinul unui spectacol: Cioran, l’homme à fragments*, p. 127.

¹⁶ *Pourquoi ce spectacle sur Cioran*, interviu cu Genoveva Preda, în vol. *Destinul unui spectacol: Cioran, l’homme à fragments*, p. 173.

cunoaște bine pe sine, care „era conștient de structura sa contradictorie, dar care își găsește liniștea dincolo de cuvinte”¹⁷.

S-a mai spus iarăși că avem, cu acest spectacol, un Cioran revenind printre noi: „Am avut marea plăcere să-l ascult pe Cioran vorbind despre el însuși, grație talentului unei mari actrițe. Era el, foarte viu, revenit printre noi, dând curs liber umorilor sale, când vesel, când pesimist, Cioran *redivivus*, cu îndoielile sale, cu mărturisirile sale, cu umorul său provocator”¹⁸.

*

Un Cioran dramatic ne înfățișează scenaristul Matei Vișniec cu scenariul *Mansardă la Paris cu vedere spre moarte*, pus în scenă atât în Franța, cât și în România (la Cluj, de către regizorul Radu Afrim).

Matei Vișniec pune în piesele sale personaje celebre precum Cehov, Shakespeare sau Beckett. De ce și Cioran? Răspunsul său¹⁹: „Cioran este foarte aproape de sufletul meu, este român, s-a afirmat la Paris, a demolat în cărțile sale toate ideile susceptibile să salveze umanitatea, toate dogmele, toate ideile preconcepuate, toate speranțele în același timp. A avut o formă de luciditate dusă la extrem”. Sau: „Pe Cehov l-am pus să discute cu propriile sale personaje (...) Cu Cioran am abordat ideea de ultim filosof posibil și ultim mesaj al gândirii în această lume. O lume în care gândirea este înlocuită mai degrabă de imagini și de delirul unei mondializări, despre care nu știu ce înseamnă și care pare să fie noua utopie, dar pe care nici un fel de reflecție nu a pregătit-o”²⁰.

În afară de abordarea unor teme de discuție specific cioraniene, piesa concepută de Vișniec²¹ are și un aspect important biografic, așa cum de altfel este și opera filosofului, în cele din urmă. Personajul Cioran se află în căutarea unor momente ale vieții sale, încercând parcă să-și găsească identitatea.

Totul se petrece sub semnul uitării: în Piața Fürstenberg, Cioran uită mai întâi cum se numesc doi prieteni dragi cu care trebuia să se întâlnească (era vorba, firește, despre Eliade și Ionescu cu care se fotografiase cândva în această piață) – scena 1²²; în grădina Luxemburg, Cioran o întâlnește pe Distinsa Doamnă care face

¹⁷ Cronică la spectacolul Genovevei Preda, redată în volumul *Destinul unui spectacol: Cioran, l'homme à fragments*, p. 145.

¹⁸ Sanda Stolojan, *En souvenir de la soirée à Sète, en octobre 2001*, în vol. Genoveva Preda, *Destinul unui spectacol: Cioran, l'homme à fragments*, p. 223.

¹⁹ *O nouă generație de regizori descoperă textele mele*, interviu cu Matei Vișniec realizat de Ovidiu Șimonca, în „Observator cultural”, 22 apr. 2005.

²⁰ *Matei Vișniec față în față cu Emil Cioran*, interviu relizat de Lucia Dărămuș în „Dacia literară”, nr. 61, 4/2005, reprodus în *Emil Cioran în conștiința contemporanilor săi din exil*, creștomatie de Gabriel Stănescu, Criterion Publishing, București, 2007, p. 362.

²¹ Apărută și sub formă de carte; în România la Editura Paralela 45, Pitești, 2005, în Franța, Éditions Lansman, 2007, cu titlul *Les detours Cioran ou Mansarde à Paris avec vue sur la mort*.

²² Matei Vișniec, *Mansardă la Paris cu vedere spre moarte*, ediția a III-a, Editura Paralela 45, Pitești, 2011, p. 11-13; vom cita în continuare această ediție.

firimituri (memoria, propria sa memorie, de fapt), căreia îi spune că nu mai știe unde locuiește (nu mai știe ce înseamnă acasă – condiția apatridului; așteaptă trenul Orient Expres, care trebuia să-l aducă pe fratele său, Aurel – căutarea originilor, a casei lăsate în România –, dar uită că trenul nu trece prin București) – scenele 2 și 3²³. Îl regăsim apoi pe Cioran ca „student etern” căutând cantina univerității, în timp ce un profesor de filosofie orb ține un curs despre filosofia lui Cioran, punctând temele principale ale acesteia, și declarând-o în esență un „hău” care înghite toate ideile Occidentului și Orientului, toate preceptele morale și axiologice – scena²⁴. În mansarda sa devenită, iată, „simbol cultural”²⁵, Cioran primește un tânăr care vrea să se sinucidă; Cioran îl descurajează și sinuciderea nu mai are loc; sesizăm acum un soi de dezacord al lui Vișniec legat de Cioran în răspunsul tânărului la descurajarea lui Cioran (apropos de atitudinea ambiguă a filosofului în problema sinuciderii): „Nu mai suport piruetele dumneavoastră filosofice...” – scena 5²⁶. În scena 6, se amintește relația „nepotrivită” pe care a avut-o cu nemțoaica Friedgard Thoma, o femeie cu mult mai tânără decât el, pentru care făcuse o pasiune adolescentină²⁷. În scena 7, Cioran apare apoi la Prefectură în fața Comisiei de apatrizi (este acuzat că a locuit în Franța, dar nu a cerut cetățenie franceză, și că a jignit țara în care s-a născut – i se amintesc expresii precum „neant valah”, „periferie a spiritului”, „geografie fără istorie”), la Ministerul Justiției (unde este acuzat de trecutul său de dreapta)²⁸. La Spitalul Broca – scena 8 – îl vedem pe Cioran în fața bolii sale crunte (Alzheimer), primește iarăși noi acuzații, printre care ponegrirea lui Dumnezeu²⁹. Scena următoare se petrece la Dieppe, unde mergea des în vacanță; aici este evocată cu Simone Boué, partenera sa de viață, cu care a trăit alături timp de 50 de ani³⁰. Mai departe, ne aflăm la palatul Eliysée, cu președintele Mitterrand, cel care îl admira și care l-a invitat și la o recepție, dialog introdus aici probabil pentru a marca momentul cel mai înalt de glorie și de popularitate al lui Cioran din anii ’80³¹. În penultima scenă, după atâtea acuzații, personajele piesei aduc un ultim omagiu celui care a luptat pentru vindecarea de idei a umanității³². Și, în fine, revenit la Sibiu, se reîntâlnește pe sine tânăr, la 22 de ani, proaspăt absolvent de filosofie, insomniac, apoi la Rășinari, pe Coasta Boacii, întruchiparea paradisului copilăriei (o întoarcere echivalentă cu finalul vieții, anunțat de o bocitoare din fundal)³³.

²³ *Ibidem*, 14-24.

²⁴ *Ibidem*, p. 24-32.

²⁵ Cf. Daniela Magiaru, *Matei Vișniec. Mirajul cuvintelor calde*, Institutul Cultural Român, București, 2011, p. 71.

²⁶ Matei Vișniec, *Mansardă la Paris cu vedere spre moarte*, p. 32-36.

²⁷ *Ibidem*, p. 40-42.

²⁸ *Ibidem*, p. 42-50.

²⁹ *Ibidem*, p. 50-56.

³⁰ *Ibidem*, p. 56-60.

³¹ *Ibidem*, p. 61-65.

³² *Ibidem*, p. 68-72.

³³ *Ibidem*, p. 73-77.

Metafora pierderii memoriei, a uitării, a fost preferată aici de Vișniec pentru că Cioran însuși a plecat dintre vii prin pierderea memoriei, or se pare că aceasta este o caracteristică a lumii moderne: „(...) suntem îmbarcați pe această planetă care a luat o viteză extraordinară spre o pierdere a memoriei. (...) Cu cât mai multe canale de televiziune și posturi de radio avem, cu atât memoria noastră se fărâmițează mai mult. Acesta este paradoxul lumii contemporane, care nu-și mai păstrează legăturile cu trecutul decât pentru a câștiga bani sau pentru a face spectacol de consum”³⁴.

Vișniec este un dramaturg care a plăcut filosofia lui Cioran; de aceea, presupunem că acuzațiile pe care i le aduce lui Cioran pe parcursul piesei sale de teatru nu sunt simple asigurări (de ordin politic, necesare în Occident, și mai ales la Paris, după moartea lui Cioran, atunci când scrii despre el) că atacă un gânditor care s-a compromis prin trecutul său politic, ci sunt eventuale reproșuri ale unui inamic imaginar, naiv-optimist, care poate fi oricare dintre noi și care nu a gustat niciodată o filosofie pesimistă.

*

O altă versiune dramatică a realizat și regizorul Gavril Pinte în spectacolul *Ispta Cioran. O biografie poetică despre opera și viața lui Emil Cioran*. Avem de a face de data aceasta cu o piesă de teatru modern, cu mai mulți actori, nu cu o recitare de fragmente. Din nou vorbim despre o piesă de succes, datorată în mare parte, credem, locului de desfășurare aparte: tramvaiul dintre Sibiu și Rășinari, motiv pentru care piesa este însoțită de anunțul „Spectacol itinerant. În tramvai, Muzeul în aer liber ASTRA-Rășinari și retur”.

Intenția spectacolului este să-l înfățișeze pe Cioran sub multiplele sale înfățișări, citatele și capitolele puse în scenă încercând să redea aceste „înfățișări”; este din nou o abordare puternic biografică. Se redau temele principale ale gândirii lui Cioran, asemănător cu versiunea lui Vișniec: spectacolul debutează cu referiri la trista soartă a României și a poporului român (chiar primele cuvinte ale piesei sunt elocvente în acest sens – „Născut în neam fără noroc...”); se amintește de fericita copilărie a filosofului și ruptura de satul natal, ruptură care a marcat începutul coșmarului, adică restul vieții sale; urmează prezentarea unei biografii (este recitat efectiv un Curriculum vitae) care culminează cu binecunoscuta implicare politică din tinerețe; apoi părăsirea patriei natale și trecerea la limba franceză – a doua ruptură majoră a vieții lui Cioran; valorificarea ideii de sinucidere, în sensul că singurul curaj autentic este acela de a nu te sinucide; preocuparea pentru Dumnezeu și religie este redată sub forma zbuciumului cioranian situat între pasiunea pentru fenomenul religios și necredința în niciun Dumnezeu (citatul următor este relevant: „Nimeni nu e mai religios sau mai nereligios decât mine”); scepticismul metodic al filosofului este redat în piesă printr-o abundență de citate despre îndoială și incertitudine; imaginea scrisului ca terapie este înfățișată din nou printr-o multitudine de citate (foarte bine selectate, ca și în cazul scepticismului);

³⁴ Matei Vișniec *față în față cu Emil Cioran*, p. 358.

nu este ocolit nici subiectul Friedgard Thoma; în fine, ultima parte este consacrată bătrâneții și blazării, bolii sale cumplite, la Spitalul Broca și Simone Boué alături.

„Călătoria” cu tramvaiul este parte din scenariu, cu opriri în stații și coborâri, toate semnificând ceva. Dintre toate, oprirea din Rășinari este cea mai intensă; redăm aici dintr-o cronică³⁵ de pe un afiș al spectacolului prezentat și în cadrul Festivalului Internațional de Teatru de la Sibiu, în 2011: „La Rășinari, odată cu ieșirea din tramvai, scenariul e împărțit în patru momente-cheie, fiecare începând cu o «naștere din cenușă» sau cu o cădere în timp: actorii, ascunși în interiorul unor cuburi (de mărime umană) din hârtie, se revarsă afară, odată cu incendiarea și destrămarea pereților cuburilor. Cele patru momente sunt structurate pe tot atâtea mari teme: timpul, boala, sinuciderea, credința. Scenele se joacă vibrant, intens, dând expresie într-un mod autentic frământărilor și controverselor ce au scindat eul cioranian. Odată cu această descătușare și epuizare prin *ardere* a conflictelor existențiale, spectacolul continuă cu drumul de întoarcere, lăsând să se întrevadă un Cioran reconciliat cu sine, resemnat și contemplativ, aproape liric.”

*

Alte spectacole inspirate de Cioran, despre care nu avem prea multe informații, fiind prea îndepărtate fie în timp, fie în spațiu:

În 1998, Laurent Frechuret pune în scenă piesa *Insomnies*, după Cioran, la Théâtre du Conservatoire.

În 2002, la București s-a jucat piesa *Celălalt Cioran*, realizată de criticul George Banu și Radu Penciușescu.

În 2011, la Ambasada României din Paris s-a jucat piesa *Emil et un Cioran*, un eveniment cu coregrafie și muzică sub direcția lui Laurent Schuh, cu texte din *Caiete*, selectate de George Banu și Ingrid Astier.

Alte abordări artistice inspirate de scrisul cioranian

Textele lui Cioran au putut inspira și specialiștii în fotografie. În decembrie 2011, la Institutul Cultural Român, un colectiv de absolvenți și profesori de la Școala de Poetică Fotografică (Andrei Contiu, Gyuri Ilinca, Silviu Pavel, Raul Stanislav) sub coordonarea lui Francisc Mraz au realizat o expoziție de fotografii inspirate de scurte texte ale lui Emil Cioran. Expoziția fusese însă prezentată mai întâi la Paris, în aprilie 2011, astfel că avem un fel de apreciere din partea „Le Magazine Littéraire”, în mai, în numărul de revistă dedicat lui Emil Cioran. Iată cronică respectivă³⁶: „Exposer en images la pensée provocatrice, métaphysique et désespérée de Cioran? Tel est le défi que se sont proposés cinq photographes de L'École roumaine de Poétique Photographique, à l'occasion du centenaire du philosophe. À partir d'aphorismes et de maximes tirés du plus caractéristique de ses livres, *De l'inconvénient d'être né*, les artistes Francisc Mraz, Gyuri Ilinca,

³⁵ Semnată de Vlad Părau.

³⁶ „Magazine Littéraire”, nr. 508, mai 2011.

Raul Tanislav, Silviu Pavel et Andrei Contiu ont réalisé une trentaine de clichés déconcertants, interrogatifs et parfois angoissants, à l'image de ce grand styliste du doute. « Son esprit est peut-être comme un diamant trop grand, luisant trois fois plus que la perfection », explique Francisc Mraz, commissaire d'exposition et directeur de l'École Poétique photographique. Et quoi de plus approprié, peut-être, que la photographie, cette écriture de la lumière, pour appréhender la pensée extralucide de Cioran ? »

*

Este de amintit în acest context și expoziția de desene a lui Dan Perjovschi în cadrul proiectului *Cioran în stradă*, organizat tot de Institutul Cultural Român, alături de Ambasada Franței la București, cu prilejul centenarului nașterii lui Cioran. Dan Perjovschi interpretează grafic 20 de aforisme ale lui Emil Cioran, expunându-și rezultatele în câteva stații de metrou și autobuz. Proiectul a debutat cu desenarea unui perete în curtea Institutului Francez din București.

Eseistică filosofico-literară pe linia lui Cioran

Există însă și lucrări eseistico-filosofice care se revendică explicit din gândirea cioraniană. Este de menționat în primul rând lucrarea lui Fernando Savater, *Eseu despre Cioran*, care, deși pare un demers interpretativ-explicativ, exegetic, este o dezvoltare și un exercițiu filosofic ce pornește de la marile teme de discuție din filosofia cioraniană. Savater mărturisește că, încă de la prima pagină citită (era vorba de prima pagină din *Demiurgul cel rău*), „s-a îndrăgostit de el”: „(...) am hotărât să-mi procur cât mai curând toate celelalte cărți ale lui, am început să *cioranizez* verbal și în scris în răgazurile mele, mi l-am ales nu ca pe un maestru, nici măcar ca pe un simplu model, ci mai degrabă ca pe *daimonul* meu lăuntric”³⁷. Dar nu ezită să îl numească în alt loc mentorul său³⁸. O vreme îl imita fără rezerve în propriile scrieri, de unde reproșuri de genul: „A, vasăzică de-acolo ai scos tot!”³⁹. Și a urmat o teză de doctorat despre Cioran, cea care a fost publicată mai târziu cu titlul amintit mai sus, o teză totuși atipică, într-un fel ne-academică prin lipsa schematismului specific tezelor de doctorat și prin forma expresivă de elaborare. În anii 70, când Savater susținea teza de doctorat, Cioran era un autor necunoscut în Spania (Savater povestește că o asemenea filosofie și un asemenea personaj intriga așa de tare juriul, încât cineva l-a acuzat că totul era o născocire a doctorandului)⁴⁰.

Iată, spre exemplu doar, un exercițiu filosofic în marginea morții și a scepticismului, două teme dragi și filosofului român: „(...) moartea e și ea o credință ca oricare alta ce are în sprijinul său un tulpure argument statistic, utilitatea ei ca motor al acțiunilor fiind neîndoiește: dacă n-am fi amenințați să murim – de foame, de plictiseală sau de o lovitură de pumnal – am săvârși puține

³⁷ Fernando Savater, *Eseu despre Cioran*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 7.

³⁸ *Ibidem*, p. 9.

³⁹ *Ibidem*, p. 9.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 10.

acțiuni. Poate unicul avantaj al lucidității ar fi, ca o compensație a faptului de a îngreua viața, acela de a ridica obstacole nu mai mici în calea morții. Adevăratul sceptic nu se sinucide niciodată: a te omorî este un act de credință”⁴¹.

Sau despre Demiurgul cel rău: „Nimic mai folositor decât acest demiurg ticălos căruia-i putem pune în cărcă toate deficiențele și nemerniciile noastre, origine a răului și, ca atare, a universului, pervers *pentru că* e creator. Este un Dumnezeu contra căruia putem huli cu îndreptățire, opera lui se întoarce constant împotriva și noi ne simțim despovărați de cea mai mare parte din responsabilitățile noastre știind că răul din noi este, în ultimă analiză, produsul său, după chipul și asemănarea sa”⁴².

*

Un alt scriitor care vorbește deschis în eseurile sale despre „modelul său” Cioran este Roland Jaccard. Autor și al unui volum de amintiri despre Cioran⁴³, el îndrăznește să meargă filosofic și pe cont propriu, cu toate că în eseurile sale are modestia de a recunoaște că „nu se va înălța niciodată la înălțimea geniului lui Cioran”⁴⁴.

Jaccard comentează ca și Cioran diferite situații de viață, face apel la autori care îi plăceau și lui Cioran, precum Dostoievski, Schopenhauer sau Nietzsche, vorbește despre budism și creștinism, sau despre viață, bătrânețe, moarte și sinucidere. Nu ocolește sentința sau generalizarea emoțional-persuasivă, așa cum o făcea deseori și Cioran. Iată o mostră stilistică aparținând acestui cioranian: „Bătrânețea? Un complot urzit de către tineri contra celor mai în vârstă. Moartea? O maladie a imaginației”⁴⁵.

Același tip de abordare o mai putem regăsi și la Élisabeth Brune, în cartea *La mort dans l'âme. Tango avec Cioran*⁴⁶.

*

În România, mai multe personalități literare sau filosofice au fost numite de-a lungul timpului „noul Cioran”, fără a avea neapărat o filiație directă cu marele eseist. Unele astfel de atribuiri au fost, probabil, simple superlative acordate mărinimos de criticii din presa culturală, de vreme ce nu avem până în momentul de față un personaj exponențial care să merite acest titlu prin mai multe scrieri, prin constanță.

Cel mai recent „nou Cioran” este un tânăr retras la țară (să ne imaginăm deci „un Cioran care schimbă Parisul pe Coasta Boacii”⁴⁷) cu o mare pasiune pentru citit: Gabriel Liiceanu. Rezultatul acestei pasiuni este un jurnal ținut în marginea lecturilor: *Jurnalul unui cititor*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 49.

⁴² *Ibidem*, p. 84.

⁴³ Roland Jaccard, *Cioran et compagnie*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005.

⁴⁴ Roland Jaccard, *La tentation nihiliste*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012, p. 10.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 79.

⁴⁶ Apărută în 2001, Odile Jacob, Paris.

⁴⁷ Cf. Gabriel Liiceanu, *Cuvânt înainte* la Gabriel Brebenar, *Jurnalul unui cititor*, Editura Humanitas, București, 2011, p. 6.

Entuziast admirator al celor trei mari filosofi români cu rădăcini interbelice, Noica, Eliade și Cioran, el își construiește jurnalul mai ales în jurul ideilor acestora. Cel mai mult îl admiră pe Noica, dar atitudinea sa existențială nu este una optimist-noiciană, ci mai degrabă una pesimist cioraniană. Următoarele rânduri, de pildă, ilustrează această categorisire: „Unde ne grăbim și de ce? Alergăm spre moarte și nu mai rămâne nimic, nimic...”⁴⁸; „În fiecare zi se sinucid zeci, poate sute de oameni, eu de ce n-aș putea? Nu sunt stăpânul propriei nașteri și în bună măsură nici al propriei vieți. Dar moartea *îmi aparține*, aici întâmplarea nu are ce căuta. Trebuie să merg în întâmpinarea morții liniștit”⁴⁹; „Acum îs fericit. Chiar fericit. Dar *știu* că fericirea mea nu anulează niciun atom din *Răul lumii*. Doar că acestuia i se refuză accesul în conștiința mea”⁵⁰; „E absurd ca Dumnezeu să îngăduie atâtea atroce suferințe. Dacă Dumnezeu nu există, e la fel de absurd. Și poate că absența lui e chiar mai tragică decât o prezență *indiferentă*. În caz că există, mai există și speranța unui răspuns oarecare, poate *absolut*. Dacă nu, nu”⁵¹; „S-au scris prea multe cărți de-a lungul veacurilor, «s-a exagerat», vorba lui Cioran. Și-atunci? De ce mai mâzgălesc și eu? Pur și simplu nu pot să nu o fac. Citind și citând, sporesc exagerarea celor care au scris înaintea mea”⁵².

O asemenea filiație o recunoaște și autorul jurnalului: „Cred că, după Eliade – dar acesta a scris mult mai mult – Cioran e autorul pe care l-am frecventat cel mai des. Pesimismul, vorba lui E. Ionesco, mi-a devenit mediu firesc de viață. Sau aproape. Dar Cioran mi-a oferit și o extraordinară deschidere... nu știu cum să-i spun..., *culturală* nu e chiar cuvântul potrivit, dar e cel mai aproape de ce vreau să spun”⁵³.

*Acknowledgement: Cercetarea aferentă acestui articol a făcut parte din proiectul POSDRU/89/1.5/S/63663.

⁴⁸ Gabriel Brebenar, *Jurnalul unui cititor*, p. 25.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 32.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 33.

⁵¹ *Ibidem*, p. 83-84.

⁵² *Ibidem*, p. 202.

⁵³ *Ibidem*, p. 145.

GEGENSTAND UND METHODOLOGIE DER SOZIALWISSENSCHAFTEN

Zur Analyse und Kritik argumentativer Strategien innerhalb der Kontroverse um die methodologische Sonderstellung der Sozialwissenschaften

I

Hans Albert zugeeignet

DRAGAN JAKOWLJEWITSCH

The object and methodology of the social sciences: Towards the analysis and critique of the argumentative strategies within the debate surrounding the privileged methodological position of social sciences. The present article examines the classical methodological dilemma between dualism and monism in the natural and social sciences. The author begins by exposing three argumentative strategies that endorse dualism or the privileged methodological position of social sciences, the so-called “myth of two cultures”. The first argument regards sciences as extensions of the pre-scientific perceptions of the social life; the second conceives them as systems of statements concerning reality; and the third, as a sphere of an ideal meaning.

Finally, the author will examine these arguments (belonging to W. Dilthey, E. Husserl, J. Habermas, P. Winch, G.H. von Wright) and will reveal their common background assumption; according to this, the concern of sciences consists precisely in grasping objects of a particular kind, or the specific circumstances related to them, which is why the methodology has to adapt to this situation. We are dealing with a „methodological essentialism”, an object-oriented methodological grounding which has to be evaluated critically.

Key words: social sciences, natural sciences, methodological dualism, methodological monism, methodological essentialism

In seinen Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1884) schrieb Wilhelm Dilthey :

Nicht dadurch erweisen wir uns als echte Schüler der großen naturwissenschaftlichen Denker, daß wir die von ihnen erfundenen Methoden auf unser Gebiet übertragen, *sondern dadurch, daß unser Erkennen sich der Natur unserer Objekte anschmiegt und wir uns zu*

diesem ganz so verhalten, wie sie zu dem ihrigen. Natura parendo vincitur. Nun unterscheiden sich zunächst von den Naturwissenschaften die Geisteswissenschaften dadurch, daß jene zu ihrem Gegenstande Tatsachen haben, welche im Bewußtsein von außen, als Phänomene und einzeln gegeben, auftreten, wogegen sie in diesen von innen, als Realität und als ein lebendiger Zusammenhang originaliter auftreten. Hieraus ergibt sich für die Naturwissenschaften, daß in ihnen nur durch ergänzende Schlüsse, vermittels einer Verbindung von Hypothesen, ein Zusammenhang der Natur gegeben ist. Für die Geisteswissenschaften folgt dagegen, daß in ihnen der Zusammenhang des Seelenlebens als ein ursprünglich gegebener überall zugrunde liegt. Die Natur erklären wir, das Seelen leben verstehen wir.¹

Dieser Gedankengang kann als ein Archetypus der Argumentation zugunsten einer *dichotomen* Methodologie für die beiden Wissenschaftsgruppen angesehen werden, somit einer anti-naturalistischen Position innerhalb des bis heute andauernden "Methodenstreites" in der Wissenschaftstheorie der Sozialwissenschaften. Die in diesem Streit von unterschiedlichen philosophischen Schulen vorgebrachten Argumentationen geben zugleich eine Antwort darauf, weshalb die Natur- bzw. Sozialwissenschaften so sind, wie sie sind, und warum sie sich in ihrer Theorienbildung von den Naturwissenschaften grundsätzlich unterscheiden. Das Hauptziel entsprechender Argumentationsführungen ist es, zu zeigen, dass die unterschiedlichen Methodologien der Theorienbildung nicht nur faktisch grundlegend und unreduzierbar verschieden *sind*, sondern dass sie auch verschieden sein *sollen*.

Im Folgenden wollen wir einige paradigmatische Argumentationsstrategien darlegen und ihre Tragweite erörtern. Wir beginnen mit einer Auslegung des unterschiedlichen Verständnisses des Wissenschaftsbetriebes selbst, von dem die jeweiligen Argumentationen ihren Ausgang nehmen:

I. Wissenschaften als Erweiterungen des vorwissenschaftlichen Wahrnehmens der sozialen Lebenswelt - das Argument aus der Struktur des Alltagswissens über soziale Phänomene

Dieser Konzeption nach haben wissenschaftliche Theorien die Funktion, Phänomene zu erfassen (wie institutionell geregeltes Handeln, die Verknüpfung von Ereignissen in der natürlichen Welt usw.), so wie diese in den ursprünglichen Erfahrungen innerhalb der menschlichen Lebenswelt vorgefunden werden.² Als

¹ Zitiert nach: Dilthey(1964): 143/4, Hervorhebung von mir.

² Sie wird von den Autoren der Lebenswelt-Phänomenologie vertreten und findet ihre Anwendung vornehmlich in der theoretischen Soziologie sowie etwas weniger in der Psychologie. Es gibt aber außerdem einzelne Wissenschaftler, die auch in den anderen Sozialwissenschaften teilweise ähnliche Erkenntnisprogramme durchzuführen versucht

Folge davon müssen die von den Sozialwissenschaftlern verwendeten Grundbegriffe (Kategorien) der Alltagssprache entnommen werden oder zumindest die Bedeutung, die ihnen dort zugeschrieben wird, bewahren. Allgemein gesprochen, sozialwissenschaftliche Hypothesen und Theorien müssen eine Zurückverfolgung ihres theoretischen Gehalts bis zu den "ursprünglichen Phänomenen" hin gestatten, wie z.B. des fremdseelischen Erlebens, des menschlichen Handelns im Allgemeinen, des Wirtschaftens usw. Sonst würde ihr genuin gesellschaftlicher Sinn verloren gehen. Die generelle Auffassung sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, die von diesem Ansatz her vermittelt wird, zeichnet sich durch die Feststellung ihres sogenannten "*innerlichen* Charakters" aus. Letzterer wird ausgewiesen als Folge der (a) "Innerlichkeit der sozialen Beziehungen" selbst, im Unterschied zu den bei den Naturereignissen beobachtbaren Relationen, und zugleich der (b) spezifischen *Erkenntnissituation* der Sozialwissenschaftler, der Lage, in der sie sich gegenüber ihren Untersuchungsgegenständen befinden, im Gegensatz zu der entsprechenden Erkenntnissituation der Naturwissenschaftler.

Soziale Kategorien begreifen wir infolge einer unmittelbaren Einsicht, soziale Geschehnisse werden von innen her erfasst. Naturerkennen dagegen ist ein äußerliches. Es vermag erst mit Hilfe begrifflicher Konstruktionen sowie durch Anwendung von "Generalisierungen" auf die zu erklärenden Einzelfälle - aber immer nur "von außen her"- seinen Gegenstand zu begreifen. (So verstehen wir z.B. die Notwendigkeit einer sozialen Handlung von ihnen her, die kausale Abfolge von Naturereignissen von außen her.)

Es gilt zwei Spielarten dieses Ansatzes zu unterscheiden: eine phänomenologische und eine linguistische. Letztere zeichnet sich dadurch aus, dass sie unmittelbar keine Behauptungen über die Natur der von den Wissenschaften erforschten Wirklichkeit selbst aufstellt. Stattdessen analysiert sie unterschiedliche Redensweisen über diese Wirklichkeit - wie z.B. die "Ding-Ereignis-Sprache" und die "Person-Handlung-Sprache". Aus dieser Analyse ergibt sich eine Erörterung der Bedeutung unserer Alltagsbegriffe, die als Grundbegriffe in die Sprache der Wissenschaft aufgenommen werden.

Daraus zieht man dann die Schlüsse, die eine entscheidend erhellende Funktion haben sollten für (i) unsere „unreflektierten Vorstellungen“ von Sachverhalten und zu diesen passenden Erklärungsweisen sowie daran anknüpfend für (ii) die allgemeine Perspektive innerhalb der Fragen nach Formen wissenschaftlicher Theorienbildung (Taylor(1975):66). So wird ausgehend von der These der kategorialen Eigenständigkeit des sozialwissenschaftlichen Untersuchungsgegenstandes und seines allein angemessenen Erkennens, die mittels einer Analyse der umgangssprachlichen Redensarten sowie einer Klärung der spezifischen ursprünglichen Erkenntnisart sozialer Sachverhalte, wie diese im gesellschaftlichen Alltagsleben erlebt und erfasst werden, gewonnen wird, dann die

haben - aber selten mit genügender Konsequenz. So z.B. Walter Eucken und Werner Sombart innerhalb der Nationalökonomie. Vgl. etwa: W.Eucken: Die Grundlagen der Nationalökonomie(1939), 8. Aufl., Berlin-Heidelberg-New York 1975.

Notwendigkeit einer arteigenen, verstehenden Methodologie für die Anleitung sozialwissenschaftlicher Forschung begründet.

II. Wissenschaften als Systeme von realitätsbezogenen Aussagen - das Argument aus der deskription der objektiven Grundstruktur ihres Erkenntnisgegenstandes

Bei diesem Ansatz wird davon ausgegangen, dass die wissenschaftlichen Theorien begrifflich ein bestimmtes reales "Erkenntnisobjekt" voraussetzen und dass den ontologischen Charakterisierungen dieses Objektes eine bestimmende Rolle für die Theorienbildung zukommt. Es gilt also, sich dieser "eigenartigen Struktur" des Erkenntnisobjektes der jeweiligen Wissenschaften zu vergewissern. Denn wissenschaftliche Methoden sind ja nicht unmittelbar auf beliebig geartete Objekte anwendbar. Sie richten sich vielmehr stets nach der realen Beschaffenheit der Letzteren. Dies bedeutet, dass es reale Bedingungen für die Anwendung bestimmter Methoden gibt. Sie müssen erfüllt sein, damit die entsprechenden Methoden sinnvoll eingesetzt werden können. Die Struktur wissenschaftlicher Untersuchungsobjekte ist also methodologisch relevant : Es besteht ein Zusammenhang zwischen den Grundzügen der jeweils spezifisch gearteten Forschungsobjekte einerseits und der anzuwendenden Methodologie andererseits.³ Diese grundsätzliche Abhängigkeit des methodischen Vorgehens vom Erkenntnisobjekt ist so zu verstehen, dass die Anwendung bestimmter Methodologien prinzipiell erst ermöglicht wird durch eine bestimmte Art realer Beschaffenheit der Untersuchungsobjekte. Eine solche Abhängigkeit erlaubt hiermit die Begründung von Methodologien durch den Hinweis auf die wesenhafte ontologische Struktur spezifischer Ausschnitte der Wirklichkeit, die es durch die jeweilige Wissenschaft zu erforschen gilt. Unter der Berufung auf das "Postulat der methodischen Objektkonformität"⁴ können bestimmten, zuvor aufgewiesenen

³ Die andere Seite im "Methodenstreit", die Interpretation der Sozialwissenschaften, die die methodologische Einheit wissenschaftlicher Theorienbildung betont, legte auch viel Wert auf einen solchen argumentativen Rekurs bei der Begründung ihrer Position. So etwa im Positivismus des 19. Jahrhunderts oder innerhalb des Physikalismus des frühen Carnap und Schlick ... Dieser Rekurs ist hauptsächlich anzutreffen in den monistischen Varianten der von einem metaphysischen Realismus ausgehenden wissenschaftstheoretischen Auffassungen. So z.B. innerhalb der Wissenschaftstheorie des sog. "dialektischen Materialismus". Dort pflegte man eine einheitliche Konzeption wissenschaftlicher Methodologie durch die Vorstellung von einer einheitlichen "Dialektik der Bewegung der Materie" zu begründen. Siehe dazu: Kuczinsky, Jürgen: Studien zu einer Geschichte der Gesellschaftswissenschaften, Bd.4, Ost-Berlin 1976, S.140.

⁴ Eine solche Konzeption ist am Werk bei den realistisch gesinnten Vertretern der geisteswissenschaftlichen Auslegung der Sozialwissenschaften, die, wie u.a. auch Georg Lukacs, von der Vorstellung eines spezifischen "Wirklichkeitssubstrats" der (sozial-)wissenschaftlichen Theorienbildung ausgehen. Meine Darstellung folgt Seraphim (1959). Seine Variante dieser Konzeption hat den wichtigen Vorteil, dass sie vergleichsweise zu den anderen ähnlich gesinnten Auffassungen frei ist von schwer durchschaubaren

ontologischen Strukturen von Untersuchungsobjekten einer jeweiligen Wissenschaft(sgruppe) ihnen entsprechende, objektkonforme methodische Verfahren zugeordnet werden.

Nun erweisen sich als grundlegende Bestandteile von gesellschaftlicher Wirklichkeit solche Sachverhalte wie intentionales Verhalten und dessen Produkte wie die Institutionen. Derartige Sachverhalte sind gattungsmäßig sinnhaften Charakters. Durch diesen Tatbestand wird dann eine verstehende Methodologie, die uns das Sinnverstehen solcher intentionaler Gebilde, wie es die sozialen Institutionen, zweckrationales Handeln wirtschaftlicher Subjekte usw. gewährleistet begrifflich gefördert.

Da zu den charakteristischen Eigenschaften des Gegenstandes der Sozialwissenschaften nicht nur sein spezifisch sinnhaftes Sein, sondern gleichermaßen seine *inhärente geschichtliche Bedingtheit* (und somit Veränderbarkeit) gehört, wird dieser insgesamt als "sozial-geschichtliche Wirklichkeit" bestimmt. Diese Wirklichkeit macht also das eigentliche Themenfeld ("*res humana*") sozialwissenschaftlicher Theorienbildung aus. Die geschichtliche Bedingtheit des gesellschaftlichen Seins wird in diesem Zusammenhang als Grund angesehen, die historistische These von der "grundsätzlichen Identität von Sozialwissenschaften und Geschichte" aufzustellen, die eine Gemeinsamkeit der älteren und neueren geisteswissenschaftlichen Interpretation von Sozialwissenschaften darzustellen scheint. Hiermit wird ein Bedarf nach geschichtlichen Erklärungsmustern erzeugt, die den auf unveränderlichen und allgemein geltenden Naturgesetzen beruhenden Erklärungen innerhalb der Naturwissenschaften entgegen stehen.

III. Wissenschaftliche Theorien als die Sphäre des ideallen Sinnes - das Argument aus der Definition der Sozialwissenschaften

Dieser Ansatz macht Gebrauch von der Idee der transzendentalen Konstitution: Ihrem ideallen Sinne nach gründen die einzelnen Wissenschaften auf einer deskriptiven Formenlehre ihrer eigentlichen Sachgebiete und einer entsprechenden Kategorienlehre. Diese haben eine durch "Wesensintuition" gewonnene "Wesensbeschreibung" des jeweiligen Gegenstandsbereiches zur Voraussetzung, die als evident und apodiktisch wahr gilt. Die Befunde solcher epistemischer Operationen werden dann bedeutungsmäßig festgelegt durch den Ausbau entsprechender „Formlehren“ solcher arteigener Sachfelder wie „Sozialität“, „psychische Akte“, „Wirtschaft“ ... und diesen komplementären Mengen von Grundbegriffen. Dadurch wird der genuine Sinn sozialwissenschaftlicher Begrifflichkeit sowie der spezifische *Sinngehalt* aller möglichen Sätze der Sozialwissenschaft frei von allen "sachfremden"

Vorstellungen über die vermutete "Adäquation" zwischen der Realität und der Methodologie und uns eine nähere, obgleich immer noch nicht ganz ausreichende Auskunft darüber gibt, was es eigentlich heißt, eine Methodologie einem Wirklichkeitsbereich angemessen zuzuordnen.

Beimengungen definiert. Damit ist zugleich der Bezugsrahmen der Frage nach einer geeigneten Methodologie bestimmt:

"Vollkommene Methode setzt die systematische Ausbildung der Ontologie, d.i. der Wesenslehre, die zu dieser betreffenden Gegenstandskategorie gehört, voraus. Der Gesamtbestand von Erkenntnissen, die sie bietet, ist eine unbedingte Norm für alles, was mögliche empirische Erkenntnis der auf die Kategorien bezogenen Tatsachenerkenntnis mit eingeschlossen" - führt Husserl(1952):23 aus.

Er selbst wendet diesen Ansatz an bei der Begründung seiner Konzeption einer "rationalen Psychologie"(Vgl. dazu: Husserl(1968): 325) . Auch Habermas hat sich „von der Frage nach den Systemen von Grundbegriffen (oder „transzendentalen Rahmen“) leiten lassen, innerhalb derer wir unsere Erfahrung a priori und vor aller Wissenschaft organisieren, freilich so, daß auch die Bildung wissenschaftlicher Objekte dadurch präjudiziert wird", wobei für ihn gilt, daß sich „die Konstituierung wissenschaftlicher Objektbereiche“ wohl als „eine Fortsetzung der Objektivationen“ begreifen läßt, „die wir in der sozialen Lebenswelt vor aller Wissenschaft vornehmen" (Habermas(1978):15, 26).

Die Fragestellung nach den formalen ideellen Bedingungen der Möglichkeit sozialwissenschaftlicher Erkenntnis führt über die Aufklärung der spezifischen Konstitutionsweisen des thematischen Gegenstandsbereiches von Sozialwissenschaften und der Bedeutung sozialwissenschaftlicher Grundbegriffe zur Feststellung des "*methodischen Wesensverhaltes*": Das durch die geistigen Kategorien verfasste Reich des Sinnhaften, Zweckrationalen, impliziert dem "Prinzip der Methodenreinheit" nach die Forderung nach einer teleologisch-verstehenden Methodologie der Theorienbildung als der hier allein angemessenen.⁵

In der neowittgensteinianischen Ausprägung dieses Ansatzes wurde dann gegen die entgegengesetzte Auffassung sozialwissenschaftlicher Methodologie sogar der Widerspruchsverdacht erhoben: Da die "Idee einer menschlichen Gesellschaft" ein Begriffsschema nach sich zieht, "das mit den von den Naturwissenschaften angebotenen Erklärungsarten logisch unvereinbar ist", schließt der "Objektivismus der szientistischen Methode" einen Widerspruch ein: Er versucht, gesellschaftliche Phänomene objektivistisch-physikalistisch zu behandeln und zugleich sinnhaft-geistig zu beschreiben!⁶

⁵ Es gibt auch eine »transzendental-pragmatische« Umgestaltung dieses Ansatzes. Diese führt den gleichen »methodischen Wesensverhalt« auf dem Umweg über die Idee einer *Wissenssoziologie* und einer sie verkörpernden Lehre von den »Erkenntnis leitenden Interessen« wieder ein. Bekanntlich schuldet diese einflussreiche philosophische Idee ihre Konzeption Max Scheler. Vgl. dazu seine Schrift "*Die Wissensformen und die Gesellschaft*"(1925), 2. Aufl., hrsg. v. Maria Scheller, München-Bern 1960, insbesondere den dort formulierten "dritten Grundsatz der Wissenssoziologie, der zugleich ein Lehrsatz der Erkenntnistheorie ist", S.55-6.

⁶ So lautete Peter Winchs Kritik an Paretos Konzeption der sozialwissenschaftlichen Methodologie. Vgl.: Winch (1966): 94.

IV.) Zur Beurteilung der dargelegten Ansätze geisteswissenschaftlicher Lehrmeinung

Unter dem Gesichtspunkt der logischen Stärke betrachtet, erweist sich das formulierte Argumentationsschema im Rahmen des Ansatzes I. als am schwächsten. Denn es würde hier genügen, die grundlegende Annahme dieses Ansatzes in Frage zu stellen bzw. zurückzuweisen, dass die Wissenschaften eine bloße Fortführung der vorwissenschaftlicher Erfahrung darstellen, um die Argumentation für die methodologische Sonderstellung der Sozialwissenschaften ins Wanken zu bringen. Und eine solche Zurückweisung ließe sich wissenschaftstheoretisch rechtfertigen: So fällt es etwa schwer, die moderne Physik als eine bloße Fortführung vorwissenschaftlicher alltäglicher Erfahrung der natürlichen Wirklichkeit auszulegen. Auch bei der Interpretation der Sozialwissenschaften mag diese Vorgehensweise fragwürdig sein.

Verhältnismäßig stärker ist die Anwendung des gegebenen Argumentationschemas am Werke im Rahmen des II. Ansatzes bzw. der dortigen Sichtweise wissenschaftlicher Theorien. Und zwar insofern, als diese Deutung auf keiner Fortführungsannahme aufbaut, sondern stattdessen einfach deskriptiv feststellt, wie die zum Forschungsobjekt gehörigen Sachverhalten an sich sind, um daraus dann methodologische Konsequenzen zu ziehen. Der schwache Punkt dieser Argumentation zugunsten der methodologischen Besonderheit der Sozialwissenschaften besteht in der grundsätzlichen Möglichkeit, dass sich die relevante ontologische Beschaffenheit *ändert*. Wenn sich etwa die Spielräume menschlicher Freiheit innerhalb zukünftiger Gesellschaftsordnungen einengen würden, so rücken die Deskriptionen beider Gegenstandsbereiche sowie die ihnen entsprechenden Erkenntnisformen einander näher, so dass sich in der Folge ein strenger methodologischer Dualismus nicht mehr halten ließe: Die Erklärungsmuster, die man bei der Erklärung des Verhaltens von Tieren einsetzt, wären nunmehr auch bei der Erklärung des menschlichen Verhaltens besser anwendbar usw. Die innerhalb der Ansätze I. und II. formulierte Argumentation involviert jeweils eine empirische Bedeutungskomponente, da sie mit einem Rekurs auf die vorwissenschaftliche Empirie bzw. auf den "realen Stand der Dinge" des Wirklichkeitsbezuges der Wissenschaft operieren. Nur die mit dem Ansatz III. verknüpfte Formulierung bietet eigentlich eine Begründung dafür, warum die Sozialwissenschaften unbedingt eine Methodologie *sui generis* verwenden müssen, d.h. warum *keine Alternative denkbar ist*. Die beiden anderen (mit den Ansätzen I. und II. verbundenen) Formulierungen liefern dagegen nur Gründe dafür, warum unter Voraussetzung einer bestimmten Sachlage (einem gegebenen Stand der vorwissenschaftlichen Erfahrung bzw. der Wirklichkeitsstruktur, mit der sich Wissenschaften befassen) die Sozialwissenschaften eine Methodologie *sui generis* verwenden sollen - was eine schwächere Begründung darstellt. Dieses Argumentationsschema erweist sich in Verbindung mit dem Ansatz (III.) insofern als am stärksten, als durch es die Abhängigkeit von einer zwar vorgegebenen, aber *empirischen* (also den potentiellen Änderungen unterliegenden) Konstellation ausgeschlossen wird. Dieser Ansatz ist aber zugleich radikal, indem er durch essentialistische Definitionen Gegenstandsbereiche

wissenschaftlicher Theorien und ihnen entsprechende Erkenntnisarten ein für alle Mal fixiert. Diese Vorgehensweise ist als solche fraglich, und damit ist es auch die mit ihr verbundene Formulierung jenes Argumentationsschemas.

Bevor wir zu einer ausführlicheren kritischen Betrachtung jener Ansätze bzw. der jeweils zugehörigen Argumentation übergehen, sei auf eine grundsätzliche Eigentümlichkeit dieser Argumentation hingewiesen. Es handelt sich darum, dass durch ihre Anwendung gemeinsam mit der methodologischen Sonderstellung der Sozialwissenschaften zugleich eine weitgehende *Komplementarität* in Bezug auf die Methodologie der Naturwissenschaften bejaht wird. Dies ergibt sich auf dem Wege einer *dualistischen* ontologischen Charakterisierung, d.h. der Entzweiung der Forschungsobjekte der beiden Wissenschaftsgruppen, wobei die Natur als nicht-Geist und der Geist als nicht-Natur betrachtet wird. Indem man diese ursprüngliche, polar gegensätzliche Charakterisierung verfolgt, kommt man zur These des "*methodologischen Parallelismus*" bzw. der Komplementaritätsbehauptung, wonach die Begriffsbildung in beiden Wissenschaftsgruppen sich als zueinander komplementär erweist: So ist z.B. die Beziehung "deterministischer Vorstellungen" zu den gesellschaftlichen Regeln in den Sozialwissenschaften als "analog der Beziehung deterministischer Vorstellungen zu Naturgesetzen in den Naturwissenschaften" zu verstehen (von Wright(1977):132). Und "das Verstehen" hat innerhalb der ersten Wissenschaftsgruppe *genau denjenigen* (und keinen anderen) Stellenwert, wie "das Erklären" innerhalb der zweiten Wissenschaftsgruppe (W. Dilthey).

Zumal die Deskription der Untersuchungsgegenstände nicht nur eine auf die Sozialwissenschaften bezogene Charakterisierung der "geistigen Dinge" liefert, sondern in vollständiger Formulierung zugleich eine auf die Naturwissenschaften bezogene Charakterisierung der "natürlichen Dinge", so bietet die dargelegte Art der Argumentation zugleich Argumente für eine bestimmte Fassung der *naturwissenschaftlichen* Theorienbildung. Und weil die beiden Charakterisierungen polar entgegengesetzt sind, werden hiermit die Argumente für eine ebenfalls polar entgegengesetzte Methodologie der Naturwissenschaften angeboten. Das Bild der natürlichen Wirklichkeit und einer ihr angepassten naturwissenschaftlichen Theorienbildung ist allerdings heute etwas veraltet und dies könnte wohl ein gewichtiges Gegenargument gegen diese methodologische Position darstellen: dass sich nämlich aus der dargelegten Argumentation ein inadäquates Bild der Naturwissenschaften und ihrer Erkenntnispraxis ergibt. Wir wollen aber diesen grundsätzlich wichtigen Befund nicht zum Anlass für eine kritische Betrachtung nehmen. Stattdessen wollen wir uns einigen wichtigen Aspekten der dargelegten Ansätze zuwenden, die von dieser wohl problematischen Folge unabhängig sind, d.h. die sich unabhängig von ihr vertreten lassen.

Durch alle drei (I.-III.) Spielarten der geisteswissenschaftlichen Auffassung der Sozialwissenschaften zieht sich als ein grundlegender argumentativer Faden eine Überlegung, die wir folgenderweise formulieren können:

(1.) Das Anliegen der Wissenschaft ist das Erfassen der Gegenstände einer bestimmten Art und der sie charakterisierenden, gattungsmäßigen Sachverhalte (Voraussetzung).

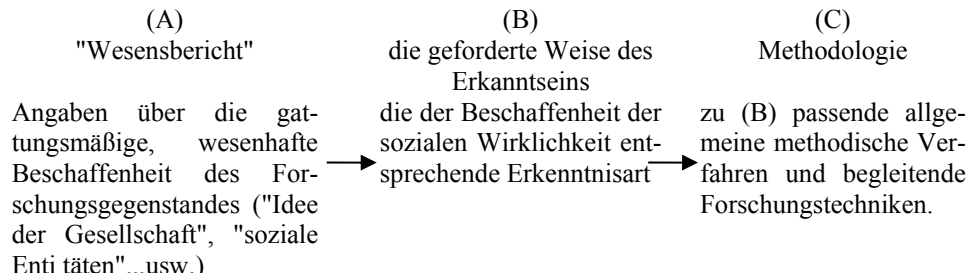
(2.) Es gibt in einer Wissenschaft bzw. einer Gruppe von Wissenschaften eine begrifflich vorgegebene, in ihrer Eigenart eindeutig feststellbare, richtige Deskription der Grundzüge der zur Betrachtung stehenden Sachverhalte ("Idee der Gesellschaft", "Wesensstruktur des thematischen Gegenstandes", "Wirklichkeitssubstrat"... wissenschaftlicher Theorien). Eine solche prinzipielle Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes der (Sozial-)Wissenschaften liefert die Bestimmung der (sozial-)wissenschaftlich allein relevanten Aspekte der Realität, an welche die jeweilige Theorienbildung anzuknüpfen hat. Hiermit werden die epistemischen Bedingungen des als (sozial-)wissenschaftlich zu geltenden Wissens aufgestellt und die Grenzen der möglichen (sozial-)wissenschaftlichen Erkenntnisse überhaupt umgrissen (Voraussetzung).

(3.) Also muss die Methodologie auf die im Sinne einer solchen Deskription der eigentlichen Theorienbildung vorausgehenden Bestimmungen "des Sozialen", "des Psychischen", "des Wirtschaftlichen" usw. - bzw. "des Natürlichen", "des Organischen", "des Makrophysischen" usw. - angewendet werden. Die Anwendung von Methoden gleicht hierbei einem Schließen von Angaben über die phänomenalen Konstellationen der jeweiligen Sachverhalte des Forschungsobjektes auf dessen Wesenskonstitution. Dementsprechend gibt es in diesem Sinne "echte", "wahre" Methoden - diejenigen nämlich, die uns ein solches Erschließen von wesenhaften Gegebenheiten des jeweiligen Gegenstandsbereichs im voraus sichern:

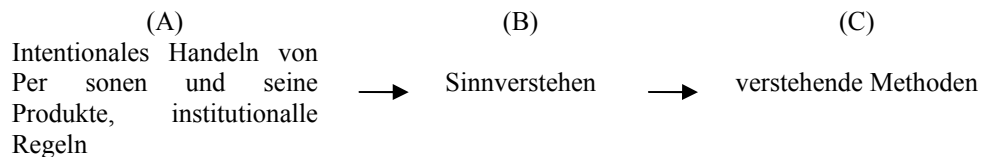
Zu der jeweiligen Wesensart der Letzteren gibt es "die Methode", das allein sachangemessene Verfahren seiner Erschließung (Folgerung aus (1.) und (2.))

Durch das dargelegte Argumentationsschema (1.-3.) ist eine systematische Zuordnung wissenschaftlicher Methoden zu den Typen der Untersuchungsgegenstände und somit eine allgemeine *gegenstandstheoretische* Begründung der Methodologie in die Wege geleitet. Hierbei wird (in Folge von (2.)) die Forderung nach einer "sachlichen Entsprechung" des *Inhalts* und der *Form* wissenschaftlicher Erkenntnisse erhoben. Diese Forderung zu erfüllen heißt dann die *Methodologie* der Theorienbildung an die jeweilige, vorher festgelegte *Form* wissenschaftlicher Erkenntnisse anzupassen, wodurch die Auswahl von Methoden begründet wird. Die Feststellungen über *die angemessene Form* wissenschaftlicher Erkenntnisse bilden also die verbindende Instanz, durch die eine bestimmte Deskription des Untersuchungsgegenstandes der Wissenschaft (eine Ontologie der "geistigen Dinge") in begriffliche Verknüpfung zur Methodologie einer bestimmten Prägung (verstehende Methoden) gesetzt wird. Die vollständig explizierte Argumentation baut also eigentlich auf einer *dreistelligen* Relation auf, die sich aus folgenden Bestandteilen bildet: »die *Deskription* der Forschungsobjekte - die ihnen entsprechende *Form* wissenschaftlicher *Erkenntnisse* - die angemessene *Methodologie* zur Gewinnung von Erkenntnissen der gegebenen Art«.

Der Kern jenes Archetypus wissenschaftstheoretischer Argumentation ist also dreiteilig und besteht aus folgenden Teilen:



Wenn wir in dieses Schema konkrete Inhalte einfügen, bekämen wir etwa



Die zentralen wissenschaftstheoretischen Fragestellungen bleiben die nach der Aufklärung der "sachangemessenen" Deskription des Untersuchungsgegenstandes der Sozialwissenschaften und die nach der Bestimmung des dieser Deskription entsprechenden "methodischen Wesensverhaltes" durch Identifikation der durch jene Deskription geforderten Form des Erkennens. Der ersten von diesen Fragestellungen kommt die vorrangige Stellung zu, womit die Rede von einer *gegenstandstheoretischen* Begründungsweise der Methodologie gerechtfertigt wird. Diese, gegenstandstheoretische Fragestellung scheint gegenüber der zweiten (also jener nach der Erkenntnisform) primär zu sein, weshalb die Methodologien als Folgen der Deskription der Struktur sozialwissenschaftlicher Sachverhalte erscheinen. Korrekte Methodologien sind die Folge einer spezifischen Deskription der Forschungsobjekte und der durch sie geforderten Form des Erkennens, und zwar so, dass eine Zustandsbeschreibung kein Bezugsgegenstand mehrerer verschiedener Methodenarten und Forschungstechniken sein kann. Insofern handelt es sich um eine eindeutige Korrelation bzw. Zuordnung: bestimmten Deskriptionen und mit ihnen verbundenen Erkenntnisformen werden ganz bestimmte Methodologien und keine anderen zugeordnet. So würden sich etwa die Versuche, den als "institutionale Regeln", "soziale Handlungen", "gesellschaftliche Normen" beschriebenen Gegenstandsbezug wissenschaftlicher Theorien durch Anwendung solcher methodischer Verfahrensweisen wie der Methoden der kausal-statistischen Analyse zu erforschen, als empirisch nicht sinnvoll oder sogar begrifflich widerspruchsvoll erweisen.

Falls wir für eine solche Auffassung, nach der sich aus der Deskription der grundlegenden Sachverhalte des Realitätsbezuges einer Wissenschaft die ihr angemessene Methodologie eindeutig ergibt, eine abkürzende Bezeichnung einführen wollen, so können wir diese "*methodologischen Essentialismus*"

nennen.⁷ Der methodologische Essentialismus bietet zugleich eine Antwort auf die Frage, worin sich die Forscher täuschen, die eine für die naturwissenschaftliche Theorienbildung charakteristische Methodologie auch in der Forschungspraxis der Sozialwissenschaften verwerten wollen: entweder darin, dass sie eine uneigentliche, falsche Deskription der zu erforschenden Sachverhalte vorgenommen haben, oder darin, dass sie aus einer sachlich passenden Beschreibung falsche, sachfremde methodologische Konsequenzen gezogen haben. Die Hauptaufgabe des methodologischen Essentialismus ist es, eine Antwort auf die Frage zu geben, was die sozialwissenschaftliche Methodologie zu einer Methodologie *sui generis* im Vergleich zu jener der Naturwissenschaften macht, und warum sich die Sozialwissenschaften von den Naturwissenschaften grundsätzlich unterscheiden, d.h. ein *Individuationsprinzip* zur Einteilung von Wissenschaftsgruppen zu liefern.

Der methodologische Essentialismus schöpft seine Überzeugungskraft aus der eigentümlichen Abhängigkeit der anzuwendenden Methoden von dem untersuchten Gegenstand, die sich vor allem auf der Ebene der *empirischen Forschungstechniken* zeigt. So gilt nach einem verbreiteten Verständnis der Methoden der Kausalanalyse, dass ihre Anwendung die Beschaffenheit des jeweiligen Forschungsgegenstandes nach der Form der Ontologie des sogenannten »logischen Atomismus« voraussetzt. Und die Methode der Befragung nach subjektiven Erlebnissen wird erst dort angemessen sein, wo der untersuchte Gegenstand eben subjektive Erlebnisse hat. Aber auch schon auf dieser Betrachtungsebene sind die Verhältnisse *nicht immer so eindeutig*. So lassen sich etwa sowohl menschliche individuelle als auch kollektive Handlungen, selbst wenn

⁷ Dieser Begriff, den ich an dieser Stelle eingeführt habe, ist nicht gleichzusetzen mit der gleichgenannten Auffassung von Karl Popper, der unter dem »methodologischen Essentialismus« eigentlich eher einen erkenntnistheoretischen Essentialismus, nämlich eine bestimmte Fassung der epistemischen Zielsetzung wissenschaftlicher Theorien und Hypothesen versteht. Und zwar handelt sich um die auf Aristoteles zurückgehende »philosophische Richtung«, welche die wissenschaftliche Fragen als sog. »Was-Fragen« deutet, die dann durch die Aufstellung von Definitionen beantwortet werden, die die »wahre und wesentliche« Bedeutung solcher Begriffe wie »Materie«, »gesellschaftliche Klasse« u.ä. liefern und hierdurch zugleich »die wahre Natur der durch sie bezeichneten Essenzen enthüllen« (Vgl.: Popper, Karl: *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1965, S. 23). Irrtümlicherweise meint Popper, die Ausdrücke »Essentialismus« und »essentialistische Definitionen« als Erster (nämlich 1944 in in seinem Werk *Poverty of Historicism*) eingeführt zu haben. Der Ausdruck »Essentialismus« ist aber spätestens seit den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts und in den darauffolgenden Jahrzehnten von mehreren Autoren gebraucht worden - wie etwa von P. Duhem, E. Przywara, E. Gilson, O. Neurath ... Auch der Ausdruck »essentialistische Definitionen« wurde schon erheblich früher ganz explizit von Oswald Külpe verwendet in seinen Vorlesungen über Logik (vgl. die von Otto Selz herausgegebene Ausgabe dieser Schrift, erschienen in Leipzig 1923, S.207/208). (Übrigens ein Buch, das Popper selbst gelesen hat, wie wir seiner intellektuellen Autobiographie entnehmen können - vgl.: Popper, K.: *Ausgangspunkte*, Reinbeck bei Hamburg 1979, S.302.)

man sie als sinnhafte Gebilde ansieht, auch in einer kausalistischen Perspektive untersuchen, eine Zweideutigkeit, die sich etwa im Rahmen der sozialwissenschaftlichen Methodologie Max Webers findet. Dies scheint darauf hinzuweisen, dass der Beziehung zwischen der Bestimmung des erforschten Gegenstandes und den anzuwendenden Methoden gewissermaßen eine Ambiguität anhaftet. Geht man von der Ebene empirischer Forschungstechniken zu den *allgemeinen Regeln der Theorienbildung* über, so sind diese Beziehungen noch flexibler.

Außerdem operiert der methodologische Essentialismus mit einem starren, statischen Begriff der Bestimmung des untersuchten Gegenstandes. Die Deskriptionen der zum Objektbereich zählenden Sachverhalte tauchen in der Erkenntnispraxis der Wissenschaften als integrale Bestandteile jeweiliger *Problemstellungen* auf, bei deren Formulierungen sie eingesetzt oder vorausgesetzt werden. Diese Deskriptionen werden in *die Prozesse der Bewährung von wissenschaftlichen Theorien* einbezogen, so dass ihre Überzeugungskraft nicht mehr nach vorwissenschaftlichen Intuitionen und phänomenologischen Befunden bemessen werden, sondern in erster Linie daran, wie die entsprechenden theoretischen Ansätze innerhalb der Forschungspraxis abschneiden. Es gilt also, die eigentümliche Dynamik wissenschaftlicher Erkenntnis zu berücksichtigen, wobei neue Forschungsprobleme und Theorien auch neue Methoden erforderlich machen können - wie etwa neue physikalische Probleme die Entwicklung der Infinitesimalrechnung ... etc. (Vgl.: Gadenne(1990): 98).

Kehren wir jetzt zum vorher geschilderten Argumentationsschema zurück: Sein Bestandteil (1.) verweist auf die gegenstandstheoretische Auffassung wissenschaftlicher Theorienbildung, da nach das Ziel der Wissenschaften im kognitiven Erfassen der Wirklichkeit bzw. der jeweiligen Wirklichkeitssegmente besteht, in der richtigen Darstellung des jeweiligen "subject matter". Diese gegenstandstheoretische Begründung der Wahl von Methodologien ist auf eine zweistufige Struktur reduzierbar, die wir so darstellen können:

(I.) Das Anliegen der Wissenschaft ist das Erfassen gewisser grundsätzlich überschaubarer und eindeutig umgrenzter gattungsmäßiger Mengen von Sachverhalten bzw. Gegenständen einer bestimmten Art. Und die Aufgabe wissenschaftlicher Theorienbildung besteht in einer Zurückgewinnung von eigentlichen, vorausgehenden Gegebenheiten dieser Sachverhalte durch Formulierung allgemeiner Aussagen über ihre wesentlich unterschiedliche Existenz. Uns sind die einer Wissenschaft bzw. Gruppe von Wissenschaften vorgegebene, in ihrer Eigenart eindeutig festgestellte, endgültig richtige Deskriptionen der Grundzüge der zu untersuchenden Sachverhalte (»Idee der Gesellschaft«, »Wesensstruktur des thematischen Gegenstandes«, »Wirklichkeitssubstrat«,...u.ä.) verfügbar. Solche prinzipiellen Eingrenzungen des wissenschaftlichen Erkenntnisgegenstandes liefern die Bestimmung der theoretisch allein relevanten Züge der Realität, an welche die jeweilige Theorienbildung anknüpfen soll.

(II.) Durch eine solche Bestimmung des Forschungsobjektes werden zugleich die epistemischen Forderungen aufgestellt, die das als sozial- bzw. naturwissenschaftlich zu geltende Wissen zu erfüllen habe und damit die Grenzen der jeweils möglichen wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt umrissen. Dies hat eine unmittelbare Konsequenz für die Art der Gewinnung dieser Erkenntnis: Die jeweilige Methodologie muss an die Gegebenheiten derartiger, der einzelwissenschaftlichen Forschung vorangehenden Deskriptionen des Gegenstandes herantragbar bzw. ihnen angepasst sein. Dementsprechend gibt es zu der jeweiligen Wesensart von Forschungsobjekten »echte«, »wahre« Methoden, die uns, ausgehend von den Angaben über die phänomenalen Sachverhalte, ein Erschließen der Wesenskonstitution des gegebenen Gegenstandes ermöglichen. Damit ist eine systematische Aufteilung wissenschaftlicher Methoden nach der *Typologie* der untersuchten Sachverhalte bzw. Gegenstände möglich und somit eine allgemeine *gegenstandstheoretische* Begründung der Methodologie.

Was ist eigentlich fragwürdig an dieser Konzeption? Weshalb ist sie nicht haltbar? Im Folgenden wollen wir diese Fragen erörtern, indem wir die Natur und Individuation der Wissenschaft sowie die Bestimmung des Methodenbegriffs und die Legitimation der Wahl einer Methodologie zu klären versuchen.

Literatur

- Albert (1967)a), Hans: *Ökonomischer Essentialismus*: Der moderne Methodenstreit und die Grenzen des Methodenpluralismus(1961), in: derselbe: Marktsoziologie und Entscheidungslogik, Berlin.
- Albert (1967)b), Hans: *Markt und Organisation*: Der Marktmechanismus im sozialen Kraftfeld (1964), in: derselbe: Marktsoziologie und Entscheidungslogik, Berlin.
- Dilthey(1964), Wilhelm: *Die geistige Welt*, Einleitung in die Philosophie des Lebens, Erste Hälfte: *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 4. unv. Aufl., in: derselbe: Gesammelte Schriften, V. Band, Stuttgart.
- Gadenne(1990), Volker: Methoden als Hilfsmittel für heuristische Forschungsentscheidungen. Bemerkungen zu Wottawas Abhandlung der psychologischen Methodenlehre, in: Psychologische Rundschau 41/ 1990.
- Hayek (1979), August Friedrich von: Mißbrauch und Verfall der Vernunft, 2. erw. Aufl, Salzburg.
- Husserl (1952), Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, drittes Buch, hrsg. v. M. Biemel, Den Haag
- Husserl (1968), Edmund: Phänomenologische Psychologie, hrsg. v. W.Biemel, Den Haag
- Habermas (1978), Jürgen: Theorie und Praxis, *Einleitung zur Neuauflage*, Frankfurt a.M.
- Habermas (1973), Jürgen: Zur Logik der Sozialwissenschaften, 3. Aufl, Frankfurt a.M.

- Jakowljewitsch(1989), Dragan: *Die Frage nach dem methodologischen Dualismus der Natur- und Sozialwissenschaften und der Standpunkt kritischer Rationalisten*, in: Salamun, K.(Hrsg.): Karl R. Popper und die Philosophie des kritischen Rationalismus, Amsterdam/Atlanta 1989.
- Neurath (1980), Otto: *Sozialwissenschaft und Einheitswissenschaft*, in: derselbe: *Gesammelte Schriften*, hrsg.v. Haller, R. und Rutte, H., Bd.I, Graz
- Rescher (1977), Nicholas: *Methodological Pragmatism*, Oxford
- Taylor (1975), Charles: *Erklärung des Handelns*, in: derselbe: *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt a.M.
- Seraphim (1959), H. Joachim: Die strukturelle Mehrsichtigkeit des Erkenntnisobjektes der Nationalökonomie, in: *Jahrbuch für Sozialwissenschaften*, Bd.4-10.
- Spiethof (1949), Walter: *Anschauliche und reine volkswirtschaftliche Theorie und ihr Verhältnis zueinander*, in: *Synopsis*, Festgabe für A.Weber, Heidelberg
- Schmoller (1911), Gustav: *Volkswirtschaftslehre und Methode*, in: *Handwörterbuch des Staats wissenschaften*, hrsg. v. Conrad, J., Elster, L., gänz. umgearb. Aufl, VIII Bd., Jena
- Schumpeter (1952), Joseph: *Aufsätze zur ökonomischer Theorie*, Tübingen
- Weber (1911), Max: *Beitrag zur Diskussion auf dem ersten deutschen Soziologentag*, abgd. in: *Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Bd.I, Heidelberg
- Winch (1966), Peter: *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt a.M.
- von Wright(1977), Georg Henryk: *Handlung, Norm, Intention*, Berlin-New York
- Mittelstraß(1991), Jürgen: *Geist, Natur und Liebe zum Dualismus – Wider den Mythos von zwei Kulturen*, in: *Glanz und Elend der zwei Kulturen*, hrsg.v. Bachmaier, H.-Fischer, E.P., Konstanz

MIND AND COSMOS ȘI DETRONAREA PARADIGMEI REDUCȚIONISMULUI MATERIALIST

ANDREI CARPENEANU

Mind and Cosmos and the dethronement of the materialist reductionist paradigm.

Nagel maintains that the great successes of physics and biology have been possible only by excluding the mind from the physical world. This fact lead to a quantitative understanding of the Universe, expressed via physical laws and formulated mathematically. Thomas Nagel comes forward with the idea of a new beginning, based on a more comprehensive understanding that must include the mind – this time seen not as a later addition, an accident or an addendum, but as a fundamental aspect of reality. In order to account for the aspect directly obvious only to a first person perspective – the internal perspective of the conscious subject – science would have to create new concepts and postulate the existence of unobservable elements of reality, on the basis of which researchers would explain certain regularities that at first may seem accidental but would ultimately prove to be necessary.

Keywords: mind-body problem, antireductionism, intelligent design theory, naturalism

I. Privire generală asupra problemei raportului minte-corp

Problema naturii fenomenelor mentale și a relației minte-corp, a locului pe care îl ocupă mentalul în lumea fizică, se numără printre temele cele mai provocatoare și mai dificil de abordat din domeniul filosofiei minții și filosofiei psihologiei

Încercând o delimitare a sferei mentalului¹, stările mentale au fost împărțite în două mari categorii. Prima categorie are în vedere calitățile senzoriale sau *qualia*, cum ar fi durerea, gustul, capacitatea de a auzi sunete etc. Daniel Dennett spunea despre *qualia* că este „un termen nefamiliar care denumește ceva foarte familiar fiecăruia dintre noi, anume modul în care lucrurile ne apar”, indicând patru caracteristici² ale „stărilor mentale calitative”. Acestea sunt *inefabile*, nu pot fi comunicate și nici înțelese decât prin experiența directă, sunt *intrinseci*, în sensul că nu se schimbă în funcție de relația cu alte lucruri, sunt *individuale*, având în vedere că nu sunt posibile comparații între *qualia*, și *immediate*, deci în mod direct integrate de conștiință. A doua clasă este compusă din stările mentale care au un conținut, acestea fiind numite *stări intenționale* sau *atitudini propoziționale*, care includ dorințe, intenții, termeni, îndoieli și speranțe. Ceea ce este specific problemei intenționalității și totodată comportă dificultăți din punct de vedere

¹ *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, 2005 (Second Edition), p. 607.

² Daniel Dennett, „Quining Qualia”, în *A Historical Introduction to the Philosophy of Mind*, Broadview Press, 2010, p. 424.

filosofic este așa-numita neutralitate față de realitate. Franz Brentano accentua faptul că o stare intențională poate avea conținut, indiferent dacă acel conținut corespunde unui fapt real sau nu. Această neutralitate a intenționalității reprezintă, potrivit filosofului german, însăși marca distinctivă a mentalului.

Atât experiența comună, cât și observația științifică, în speță cercetarea neurofiziologică, ne arată că fenomenele mentale sunt corelate după reguli stricte cu anumite procese care au loc în corp, astfel că unele funcții și capacități mentale depind de structura și funcționarea sistemului nervos central. Însă dificultățile abia de aici încep. Cu toate că relația dintre minte și corp a constituit, de-a lungul timpului, obiectul cercetării științifice și al speculației filosofice, mănunchiul de probleme care rezultă din complexitatea și subtilitatea interacțiunii acestora, a modului în care conștiința ia naștere din infinitatea de procese electrochimice, nu a găsit nici până astăzi o rezolvare asupra căreia să existe un acord general.

Pentru a obține un tablou complet al lumii, științele naturii au *identificat* proprietățile mentale cu proprietățile neurofiziologice. Această formă clasică de *reducționism psihofizic* nu elimină mintea din analiza sa, însă o identifică cu procesele sistemului nervos pentru a o supune mai ușor investigației științifice. Comentând poziția lui H. Putnam cu privire la această abordare, M. Țurlea susține că „rezolvarea identității în termeni materialisti presupune și stabilirea în acest mod a constituției gândirii, referirii, perceperii etc., încercarea de a *înghesui* schema scopului și semnificației în interiorul schemei științifice; în acest sens, răspunsurile căutate de acest curent reducționist sunt așteptate să vină din direcția neuroștiințelor, științelor cogniției și psihologiei”³. Potrivit lui Putnam, singurul motiv pentru care s-a recurs la *teoria identității* minte-corp a fost teama revenirii în actualitate a dualismului, a imaginii spiritului captiv în mașinăria corpului (*ghost in the machine*), poziție pe care filosoful american o consideră greu de apărut, desuetă⁴.

Abordarea funcționalistă va susține *rolul funcțional* al stărilor mentale, acestea fiind definite în termenii relațiilor cauzale standard și nu ținând seama de anumite caracteristici intrinseci. De exemplu, *durerea* este văzută ca o stare internă a organismului cauzată de o leziune a unui țesut, care la rândul ei se comportă ca un intermediar cauzal, provocând răspunsuri comportamentale variate și alte stări mentale. Deși este considerat un curent influent în filosofia minții, abordarea funcționalistă nu poate da seama, de pildă, de caracterul calitativ al stărilor mentale. De asemenea, deși are pretenția de a se fi eliberat de teoria identității, ne putem întreba, în mod legitim, dacă nu cumva funcționalismul este tot o formă de *reducționism*.

II. Aspecte ale filosofiei minții la Thomas Nagel

Opera lui Thomas Nagel (n. 1937) este structurată în jurul unor teme intens dezbătute în actualitatea filosofică, cele mai importante și mai cunoscute contribuții ale gânditorului american fiind în domeniul filosofiei minții, dar și în filosofia

³ Marin Țurlea, *Un secol de filosofie analitică*, vol. II, Cartea Universitară, București, 2006, p. 116.

⁴ *Ibidem*, p. 115-116.

politică sau etică. În lucrările lui Nagel se vor regăsi elemente noi cu privire la tensiunea conceptuală dintre subiectivitate și obiectivitate, precum și argumente împotriva unei viziuni materialiste de tip neodarwinian asupra lumii și în favoarea unui tablou al existenței care să conțină explicații adecvate pentru conștiință, intenționalitate sau valoare.

Într-un articol foarte cunoscut din 1974, „What is it like to be a bat?”, Nagel susține că știința contemporană nu este suficient echipată conceptual pentru a înțelege cum este posibilă experiența subiectivă. Filosoful american alege exemplul unui liliac pentru că acesta posedă un sistem senzorial foarte diferit de cel uman, ecolocația. Știința ne poate oferi informații cu privire la structura creierului unui liliac, la comportamentul său, însă nu poate răspunde la întrebarea „cum este să fii liliac?”. „Nu putem avea decât o reprezentare schematică a lui *cum este să*. De exemplu, putem atribui tipuri generale de experiență pe baza cunoștințelor pe care le avem despre structura și comportamentul animalului respectiv. Prin urmare, descriem sonarul liliacului ca pe o formă tridimensională de percepție care îl ajută să se deplaseze; credem că liliecii simt anumite forme de durere, frică, foame, dorință sexuală și că posedă și alte tipuri mai familiare de percepție, pe lângă ecolocație. Însă credem că fiecare dintre aceste experiențe are un caracter subiectiv specific, care este dincolo de puterea noastră de imaginație. Iar dacă există ființe care posedă conștiință oriunde altundeva în univers este posibil ca acestea să nu poată fi descrise, chiar dacă am folosi cei mai generali termeni experiențiali pe care îi avem la îndemână”⁵.

În cea mai recentă lucrare a sa, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Thomas Nagel va cristaliza toate obiecțiile sale cu privire la *reducționismul psihofizic*, teorie justificată, dintr-un plan mai vast, de pretenția că științele naturii pot oferi o explicație pentru întregul univers. Nagel susține ideea că marile progrese din fizică și biologie au fost posibile doar excluzând mintea din lumea fizică, acest fapt determinând o înțelegere cantitativă a Universului, exprimată prin legi fizice și formulată matematic. Autorul propune un început nou, pe baza unei înțelegeri mai cuprinzătoare, care trebuie să includă și *mintea*, văzută de data aceasta ca un aspect fundamental al realității, nu doar ca un element adăugat ulterior, un accident sau o anexă.

Teoriile care încearcă să analizeze mentalul, spune Nagel, nu țin seama tocmai de aspectul care este evident din perspectiva persoanei întâi, perspectiva interioară a subiectului conștient: „Toate aceste strategii din ce în ce mai sofisticate, fie că s-au numit behaviorism cauzal sau funcționalism, sunt nesatisfăcătoare din același motiv; chiar dacă au adăugat creierul în această ecuație, au omis ceva esențial, fără de care mintea nu ar mai exista. Și ceea ce a fost omis este chiar elementul exclus de Galileo și Descartes pentru a putea formula concepția modernă despre lumea fizică, anume *aspectul subiectiv*”⁶. Pentru a da seama de acest aspect, știința va trebui să creeze concepte noi și să postuleze existența unor elemente

⁵ Thomas Nagel, „What Is It Like to Be a Bat”, în *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), p. 439-440.

⁶ Thomas Nagel, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford University Press, 2012, p. 75-76.

neobservabile ale realității, pe baza cărora să fie explicată existența unor anumite regularități, care inițial apar ca accidentale, însă de fapt sunt necesare.

III. Programul antireducționist nagelian

„Scopul acestei cărți”, mărturisește Nagel în *Mind and Cosmos*, „este de a demonstra că problema minte-corp nu reprezintă numai o problemă locală, ce are legătură doar cu relația dintre minte, creier și comportament, ci cuprinde întregul nostru mod de a gândi cosmosul și istoria sa”⁷. Științele naturii și biologia evoluționistă nu vor putea fi izolate de această problematică, însă numai o apreciere corectă a complexității acestor teme le va conferi, până la urmă, rolul adecvat în descrierea ordinii naturale. În acest context, sarcina filosofiei, consideră Nagel, este de a analiza limitele celor mai avansate și mai populare forme ale cunoașterii științifice contemporane.

Soluția lui Nagel, observă Elliott Sober, este *teleologică*, prin urmare explicațiile științei trebuie să aibă în vedere *scopuri*, nu doar *cauze mecaniciste*. Cu toate acestea, filosoful american nu propune o teorie teleologică proprie, ci numai indică necesitatea ei, lăsând această sarcină pe umerii oamenilor de știință⁸. Într-adevăr, Nagel pune în lumină faptul că „principii de cu totul alt tip, [...] principii teleologice” operează în natură, având în vedere, pe de o parte, progresele recente ale cercetării din biologia moleculară, care lasă locul unor „îndoieli legitime” referitoare la teoria mecanicistă a originii și evoluției vieții și, pe de altă parte, eșecul reducționismului psihofizic. „*Aceste îndoieli pot părea scandaloase*”, continuă Nagel, „*însă acest lucru se datorează faptului că aproape toți cei care aparțin acestei culturi seculare au fost seduși de programul reducționist, văzut ca unică metodă sacrosanctă, iar orice alternativă a fost privită ca neștiințifică*”⁹.

Poziția antireducționistă a lui Thomas Nagel nu presupune o soluție transcendentă, ci mai degrabă o abordare nuanțată a teoriei caracterului immanent al ordinii naturale. Filosoful american nu este de acord cu susținătorii conceptului de *intelligent design*, curent pe care totuși îl invocă, recunoscând faptul că amprenta scepticismului lor cu privire la reducționismul materialist nu a putut fi îndepărtată.

Adepții *intelligent design theory* (concepție considerată de criticii săi drept o formă de *creaționism*) susțin că anumite trăsături ale organismelor vii pot fi mai bine explicate dacă postulăm existența unei cauze inteligente, decât dacă lăsăm totul în seama selecției naturale. Este imposibil, arată Stephen C. Meyer în faimoasa lucrare *Signature in the Cell*, ca mutațiile aleatoare să poată explica structura desăvârșită a mecanismelor celulelor vii. De asemenea, biochimistul Michael Behe precizează că funcționarea motorului flagelar, element care asigură „propulsia” celulelor bacteriene, depinde de funcțiile perfect coordonate a 30 de

⁷ *Ibidem*, p. 12.

⁸ Elliott Sober, „Remarkable Facts. Ending Science as We Know It”, în *Boston Review*, noiembrie-decembrie 2012.

⁹ Thomas Nagel, *op. cit.*, p. 19.

proteine: îndepărtarea uneia dintre aceste proteine ar face imposibilă funcționarea sistemului.

Filosofia lui Nagel are în comun cu *intelligent design theory* doar ideea necesității unei emancipări categorice față de soluțiile considerate desuete ale neo-darwinismului cu privire la originea și evoluția vieții. Astfel, afirmă filosoful american, cu cât vom afla mai multe detalii despre complexitatea codului genetic¹⁰, cu atât explicația istorică privitoare la apariția vieții ni se va părea mai greu de susținut, teoria tradițională despre ordinea cosmică ajungând „să sfideze simțul comun”.

Cele două concepții, deși au țeluri comune, prescriu soluții divergente. Thomas Nagel recunoaște meritele teoriei „proiectului inteligent”, care zguduie temeliile viziunii științifice tradiționale și afirmă, la unison cu adepții acesteia, că este din ce în ce mai greu de crezut că viața poate fi rezultatul unei serii de accidente și a selecției naturale. Însă concepția teleologică propusă de Nagel este *naturalistă*, în timp ce soluția *intelligent design theory* este *supranaturală*. „Îmi lipsește”, spune filosoful american, „acel *sensus divinitatis* care îi face pe mulți să vadă în Univers expresia unui scop divin, la fel de natural cum văd pe o față zâmbitoare expresia unui sentiment uman”¹¹.

Proiectul filosofic descris de Nagel presupune o teorie teleologică naturalistă, non-intențională, care nu implică existența lui Dumnezeu sau a altui „arhitect” inteligent care să conducă Universul către un scop; de asemenea, Nagel nu este de acord cu explicarea anumitor trăsături ale naturii prin intervenția divină, care nu este parte a ordinii naturale.

O „știință teleologică” presupune, în viziunea filosofului american, ca anumite stări să aibă o mai mare probabilitate de a se întâmpla decât ar prescrie legile fizicii. Evenimentele extraordinare, cum ar fi apariția vieții, a conștiinței, nu pot fi explicate în termenii cauzali ai științei, iar rolul filosofiei este doar de a arăta lipsa unor explicații adecvate. „Ar trebui să căutăm o altă formă de înțelegere care să ne facă capabili să ne vedem pe noi înșine, dar și pe celelalte organisme conștiente, ca expresii caracteristice ce aparțin, în același timp, atât aspectului mental, cât și celui fizic al Universului. Poate că adăugând teoriei apariției vieții cerința de a explica și apariția conștiinței, situația nu va deveni mai complicată. Dimpotrivă, trăsăturile adăugate pentru a da seama de mental, vor putea contribui și la explicarea apariției vieții. Cu cât o teorie are mai multe de explicat, cu atât va fi mai influentă”¹².

¹⁰ *Complexitatea ireductibilă a viului este și unul dintre argumentele teoreticienilor intelligent design theory.*

¹¹ Thomas Nagel, *op. cit.*, p. 26.

¹² *Ibidem*, p. 130.

MITUL PEȘTERII LA PLATON: O ANALIZĂ DIN PERSPECTIVĂ PSIHOTRAUMATOLOGICĂ ȘI PSIHOEDUCAȚIONALĂ

CAMELIA POPA, ANA-MARIA MARHAN,
ADELA MAGDALENA CIOBANU, MIHAI IOAN MICLE

The allegory of the cave in Plato: an analysis from a psychotraumatological and psychoeducational perspective. The allegory of the cave in Plato can be approached through a *philosophical* (owing the metaphysical or existentialist level it touches), but also from a *psychotraumatological* (psychiatric) perspective as a model of the alienation of human life when the world itself becomes a trap for isolated populations. At the same time, from a *psychoeducational* perspective, the allegory of the cave is an excellent teaching case providing opportunities for indepth analyses of the cognitive processes undertaken by the human being, both progressively, during its becoming, and regressively, during involution. This article aims to examine two of the approaches mentioned above, namely the *psychotraumatological* and *psychoeducational* perspectives.

Key words: Plato, *psychotraumatology*, socially isolated, psychiatry

1. Introducere

Peștera descrisă de Platon este un cadru general de referință cu două coordonate majore care trebuie definite dintr-un început, respectiv aceea de *loc puternic psihotraumatizant* pentru indivizii care îl populează, și de *mediu izolat socio-cultural* (Lidz, 1967; Zamfir, Vlăsceanu, 1993).

În acest univers apăsător, indivizii oprimați dezvoltă vulnerabilități biologice, fiziologice și psihologice marcante, indiciile psihotraumatologice fiind evidente atât la nivelul reacțiilor psihocomportamentale ale acestora, cât și la nivelul efectelor patogene durabile, sugerate în text. „Trauma sau traumatismul psihic reprezintă un eveniment din viața subiectului care se definește prin intensitatea sa, prin incapacitatea subiectului de a-i răspunde adecvat și prin tulburările și efectele patogene durabile pe care le provoacă” (Laplanche și Pontalis, 1994). În același timp, Marele Dicționar al Psihologiei Larousse (2006) definește trauma ca „un eveniment suferit de subiect care, din această cauză, are o foarte puternică reacție afectivă, emoțională, care-i pune în joc echilibrul psihologic și conduce adesea la o decompensare de tip psihotic sau nevrotic sau la diverse somatizări”.

Peștera lui Platon este, în același timp, o comunitate umană de tip „izolat” cu legi proprii, din care prizonierii nu pot evada decât cu ajutor din afară. Astfel,

izolatul uman se definește (Vlăsceanu, Zamfir, 1993), la rândul său, prin: *sistemul relativ închis de conviețuire a indivizilor* („populație umană perpetuându-și existența ca un sistem izolat, relativ închis”); *reguli proprii* („principalele criterii de izolare sunt de ordin geografic, etnic, religios; ele pot fi întărite prin reguli juridice cutumiare”); *restrângerea interacțiunilor dintre membrii săi* („izolatul uman se manifestă printr-o izolare socială, separare parțială sau totală a indivizilor sau grupurilor sociale, unul de altul, în termenii comunicării, interacțiunii cooperative, implicării sociale reciproce”). Izolarea socială se poate referi nu doar la grup sau la colectivitate, ci și la individ, care poate fi respins de către grupul din care face parte sau căruia îi pot fi restrânse contactele sociale cu membrii grupului. Adeseori, în cadrul izolatelor umane – în ciuda „autismului” comunicațional și relațional –, apar populații minoritare, oprite de către populații majoritare, dominante, acestea din urmă fiind percepute de minoritari ca fiind superioare și învingătoare.

2. Perspectiva psihotraumatologică

Condiția umană înfățișată de Platon în „Mitul peșterii” este una joasă, pesimistă, anesteziată, păgână, autodistructivă. Pornind de la attributele traumei psihice, descrise anterior – și raportate la cadrul general de referință (peștera ca izolat socio-cultural) –, indiciile traumei sunt evidente: *aflux excesiv de excitații în raport cu toleranța indivizilor*, cu capacitatea acestora de le a răspunde; *deprivare senzorială și cognitivă*; *autism social*, manifestat prin întreruperea traseului inițiativ al cunoașterii și prin incapacitatea de comunicare cu semenii („dacă ar fi în stare să vorbească unii cu alții”); *condiții extreme de viață/stare permanentă de prizonierat* – prizonierii se află într-o stare de imobilitate fizică totală, „stau locului”, au picioarele și gâturile legate, sunt forțați să privească doar într-o anumită direcție (câmpul perceptiv le este limitat la un singur perete al peșterii). Putem bănuși, de asemenea, în cazul oamenilor din peșteră, existența *ataxiei* și a *proceselor neurobiologice de deteriorare a creierului*, cu generarea unor anomalii structurale și funcționale, a atrofiei cerebrale și cerebeloase, precum și a *rigidității catatonice*.

Metamorfoza realității este foarte puternică, dusă dincolo de limita de suportabilitate a ființei umane și indică posibilitatea unor decompensări masive de tip psihotic în grupul prizonierilor, manifestate prin tulburări de conținut ale gândirii (idee delirantă) și modificări perceptiv de substanță. Schizofrenia este, de altfel, o tulburare psihotică cu o marcantă componentă neurodevelopmentală, caracteristică grupurilor marginale și claselor cu statut socio-economic inferior (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders IV R, 2000). Or, cadrul de referință stabilit de marele filosof corespunde, după cum am arătat, descrierii unui izolat social, cu caracteristicile sale de mediu închis, în care contactele sociale sunt restrânse iar prizonierii fac parte, din punct de vedere al statutului lor, din pătura defavorizată a „cetății”.

Chiar dacă Platon nu sugerează intensitatea ideei delirante, psihotice, a indivizilor din peșteră, autorul descrie mediul lor ca fiind o lume populată de *iluzii*

vizuale și auditive. Astfel, pentru prizonieri, universul cunoașterii este redus masiv, dat fiind că ei observă doar umbrele proiectate pe un perete, însoțite uneori de ecouri ale unor sunete, ca reflecții ale unor evenimente petrecute în acest spațiu, dar la care nu au acces în mod direct. Umbrele pe care le văd reprezintă, în viziunea lor, obiecte în sine, oameni și animale, ceea ce indică existența *pareidoliilor*. Aceste manifestări pot apărea în psihoze și sunt însoțite adeseori de interpretări delirante, de superficializarea proceselor asociative (Predescu, 1989).

Putem bănuî, de asemenea, că identificarea sunetelor, ca ecouri produse de umbrele de pe peretele peșterii, se face tot potrivit unei interpretări delirante. Lumea imaginată de Platon este, în același timp, animată de *afecte inadecvate* (atunci când prizonierii și-ar vedea sufletul tulburat și incapabil să vadă ceva, „n-ar trebui să râdă necugetat”), cu o gândire îngustată de *deficite cognitive marcante* și cu posibile *pulsiuni homicidare* („pe cel ce încearcă să-i dezlege și să-i conducă pe drum în sus, în caz că ei ar putea să pună mâinile pe el și să-l ucidă, oare nu l-ar ucide?”).

Deși prizonierii „s-ar cădea” să cerceteze traiectoria sufletului de la întuneric la lumină, ei nu o fac. “Peștera din peșteră” care a devenit mintea lor este în *stare de pasivitate* – nu are nici măcar forța de a reflecta sau de a nega existența adevărată; o astfel de capacitate este dobândită doar de cel care iese din peșteră. Prizonierii platonieni au, de asemenea, *personalități deformate*, ale căror construcții au fost stopate, amputate încă din fașă. Nici nu ar fi putut să se întâmple altfel, de vreme ce Platon sugerează că este vorba practic de indivizi fără identitate, cărora li s-au tăiat „*legăturile de rudenie cu devenirea*”, le-au fost rupte legăturile cu familia de origine.

Traumele psihice ale prizonierilor au o desfășurare în timp (încă din copilărie) și devin mult mai evidente, prin atitudini și reacții, în fazele trecerii de la statutul de ostatic la cel de om liber. Deși nu putem aprecia amploarea reacțiilor posttraumatice ale oamenilor din peșteră, putem avea indicii cu privire la acestea în cazul prizonierului eliberat. Dacă în peșteră acesta este un individ pierdut în ignoranță sa, odată ajuns la suprafață se confruntă cu: *dureri fizice* (rotirea grumazului, mers, deplasarea către lumină, privitul în soare); *disonanță cognitivă* (confuzie, înstrăinare, negarea existenței veritabile, „n-ar ști ce reprezintă lucrurile reale”); *trăiri paroxistice de spaimă* (s-ar întoarce în prizonierat, spre locurile „pe care poate să le vadă”); un *cumul inedit de senzații, stări și gânduri* (fericire, reflecții asupra prizonierilor rămași în peșteră/deplânge soarta lor), *sentimentul de invidie* („pofteste răsplățile”, îi pizmuiește pe cei onorați, aflați la putere; de altfel, o zicală populară spune că orbii din naștere sunt singurele persoane care nu își urăsc semenii). Cu alte cuvinte, vulnerabilitățile psihologice și fiziologice ale individului dezlegat din lanțuri și scos din mediul său se accentuează, prin deficit de adaptare și de coping. Multe dintre ele sunt înfrânte însă atunci când omul începe să gândească, să se vindece de „lipsa lui de minte”.

Trăirile ostaticului platonian sunt similare altor prizonieri eliberați iar în acest context poate fi amintit cazul fetei austriece Natasha Kampush, răpită în drum spre școală pe când avea 10 ani (Worm, Fischer, 2006). Ținută captivă într-un loc închis, izolat fonic, aceasta a reușit să evadeze la 18 ani. Reacțiile

posttraumatice generate de prizonieratul prelungit au inclus: panica, frustrarea, tristețea extremă, disperarea/ideația suicidală, sentimentul de umilință, neînțelegerea situației, spiritul vindicativ, tulburări de natură organică din cauza alimentației deficitare și a exploatării prin muncă (tahicardie, extrasistole, aritmii, amețală, tulburarea vederii), ideație prevalentă (prizonieratul a însemnat salvarea de multe lucruri, precum „fumatul, băutura și prietenii falși”).

Totuși, spre deosebire de alte categorii de victime (de pildă prizonierii de război, persoanele răpite sau indivizii care nu au dobândit din naștere handicapul orbirii), victimele lui Platon nu au reprezentarea iadului în care sunt nevoite să vegeteze, atâta timp cât raiul le este necunoscut.

Extrapolând „Mitul peșterii” – și ținând cont de rezultatele cercetărilor în domeniul izolatelor sociale –, putem vorbi despre noi „matrici” ale realității contemporane, în acord cu „malformațiile psihotice” ale grupurilor izolate. Analiza manifestărilor psihotice de grup continuă să capteze tot mai mult interesul cercetătorilor, deoarece acestea sunt generatoare de posibile probleme cu caracter medico-legal, atât în interiorul comunităților respective, cât și în afara lor.

Platon însuși impune „Mitul peșterii” în viața de zi cu zi (oamenii care n-au văzut niciodată dreptatea însăși, dar sunt siliți să se confrunte cu umbrele dreptății în tribunale), care va fi transpus mai târziu magistral în cinematograful de Emir Kusturica, în filmul de referință „Underground” (Skutski, 2005).

Tot în cadrul perspectivei psihotraumatologice de abordare a scrierii „Mitul peșterii” de Platon, sunt de menționat și cercetările moderne cu privire la tulburările psihotice ale populațiilor izolate (Torniainen și colab., 2012, Kazima și colab., 2007, Joni și colab., 2007). În cadrul acestor cercetări, omogenitatea manifestărilor psihotice, ca trăsătură a grupurilor izolate, a fost examinată atât prin prisma simptomelor dezvoltate de indivizi, cât și prin metode ale geneticii moderne.

Astfel, omogenitatea genetică în izolat determină, în lumina celor mai noi cercetări de gen, simptome psihotice de amplitudine comparabilă la membrii grupului, dintre care se remarcă aplatizarea afectivă pregnantă. Comparând, de pildă, populațiile finlandeze izolate cu simptome psihotice cu populațiile „normale” de psihotici, s-a constatat că la primele halucinațiile sunt puține, iar deficiențele cognitive (puse și pe seama educației deficitare) – mai severe.

În ultimii ani, în genomul populațiilor izolate au fost descifrate multe boli complexe, din aria psihiatrică fiind cele mai studiate „pedigree-ul” schizofrenic și tulburarea bipolară. Simptomele psihotice au fost analizate în relație cu polimorfismul funcțional 5-HTT, promotor al transportului serotoninei și cu cosangvinitatea. Prezența așa-numitului „efect fondator” al schizofreniei în familiile din anumite comunități a fost explorată în cadrul unor studii longitudinale ample, vizând generații întregii. De pildă, debutul psihotic la copiii primelor generații de emigranți a fost corelat cu fenotipul și cu polimorfismul Ser9Gly a genei receptorului dopaminei D3. Studiile genetice au fost însoțite de studii psihosociologice complexe ale populației din izolatele umane. Multe cercetări de acest tip vizează comunitățile închise de emigranți, dat fiind că problemele adaptative cu care se confruntă acești oameni – uneori câte o generație întreagă –

pot determina vulnerabilități marcante de ordin fiziologic, psihologic și social sau tulburări psihice grave, cu implicații medicolegale, atât în cazul lor, cât și în cel al descendenților. Diverse studii subliniază rolul activ pe care trebuie să-l îndeplinească instituțiile de protecție socială din statele care acceptă emigranți. Aceste instituții ar trebui să urmărească integrarea socială a emigranților (acces la educație, la sistemul de sănătate și la programe speciale de consiliere/psihoterapie, locuri de muncă, locuințe), evitarea marginalizării lor și, nu în ultimul rând, construcția sentimentului de apartenență la comunitate în rândul populațiilor izolate.

3. Perspectiva psihoeducațională

Din perspectivă psihoeducațională, învățarea, în calitate de proces al construcției intelectuale a individului, poate fi considerată punctul de plecare al „Mitului Peșterii”, accepțiune pe care a impus-o însuși Platon, în dialogul dintre Socrate și Glaucon.

Peștera în care prizonierii văd doar umbre își pune amprenta asupra intelectului uman, influențându-l în sens regresiv, involutiv. Oamenii descriși sunt inactivi, fără posibilitatea de a se mișca, de a-și roti grumazul, de a acționa asupra obiectelor din jurul lor și de a stabili interacțiuni cu semenii. Această stare de fapt ne îndreptățește să credem că ei au nu numai o gândire îngustată de deficite cognitive marcante (conform interpretării anterioare, din perspectivă psihotraumatologică), ci și o gândire ale cărei structuri operatorii le-au fost „amputate” încă din copilărie, mai precis din momentul în care au fost legați.

Ceea ce se întâmplă în peșteră corespunde stadiului preoperațional de dezvoltare cognitivă descris de J. Piaget (Piaget și Inhelder, 1969). Prizonierii au o gândire egocentrică și fantezistă, lipsită de realism, caracterizată prin animism și artificialism, imaginile lor mentale fiind legate de concret, de situațional, de percepțiile imediate. Din acest punct de vedere, afectele inadecvate identificate în cadrul analizei psihotraumatologice ar putea fi redefinite ca manifestări ale imaturității intelective și emoționale a acestor indivizi.

Recuperarea cognitivă accelerată, rațiunea, înțelegerea, inteligența specific umane încep să se manifeste abia după dezlegarea unui individ din peșteră, și aducerea lui la suprafață. Accesul într-o lume complet diferită față de ceea ce individul respectiv cunoscuse până atunci necesită reacții adaptative extrem de complexe. În primul rând, este vorba despre o adaptare fizică (constând în acomodarea organelor de simț, a sistemelor muscular și locomotor), iar în al doilea rând – despre o adaptare psihologică, cognitivă (implicând perceperea, cunoașterea noii realități, construirea unui nou set de semnificații).

Toate aceste reacții adaptative sunt simbolizate de Platon prin senzațiile de durere și prin orbirea temporară a prizonierului eliberat. În termeni piagetieni (idem), adaptarea psihologică ar putea fi tradusă prin trecerea de la înțelegerea elementară la înțelegerea superioară, prin recuperarea masivă a deficitelor cognitive ale stadiilor operațiilor concrete și formale. Adaptarea ar presupune, totodată, și activarea plenară a inteligenței (în calitatea ei de „relație adaptativă

între om și mediu”, de „termen generic determinând formele superioare de organizare sau de echilibru între structurile cognitive” – J. Piaget, 1965).

Tot legat de adaptarea psihologică, putem presupune că individul eliberat resimte acut nevoia de a se angaja într-un proces progresiv de cunoaștere și înțelegere a lumii, dată fiind schimbarea radicală a existenței sale (s-a ridicat de la întuneric la lumină, are un nou cadru referențial). Această nevoie imperioasă de „a ști” activează resorturile sale afectiv-motivaționale, factori dinamici cu rol central în cadrul oricărei activități de învățare, asigurând „declanșarea, orientarea și modificarea conduitei” lui (Cosmovici, 2005).

În orice caz, urcușul (ascensiunea) celui eliberat din peșteră către lumea exterioară, cunoașterea progresivă a noii realități sunt componente ale unui proces dificil, traumatizant. Metafora orbirii sugerează impactul imediat al acestei schimbări: individul eliberat, cu ochii „umpluți de strălucire”, nu poate desluși „ceva” din realitate. Pentru a se adapta noului context de viață, el trebuie, mai întâi, să se obișnuiască cu lumina, să învețe să privească și să înțeleagă noua realitate.

Învățarea apare aici în dubla sa ipostază, aceea de proces adaptativ la influențele mediului (asimilare, cf. lui Piaget), și de ajustare (acomodare), necesară înțelegerii adecvate a lucrurilor (corectarea privirii). Incapacitatea de a vedea și mai ales neputința înțelegerii noii realități cu care se confruntă prizonierul eliberat sunt temporare, deoarece acesta poate ajunge în cele din urmă la adevăr, după cum am arătat, fie și printr-o operație de ordin intelectual, dureroasă. Accesul la adevăr reclamă nu doar schimbarea radicală a perspectivei din care privește individul, ci și activarea senzorial-perceptivă (Platon sugerează că în acest context nu este vorba de a „sădi” simțul văzului, ci de a-l face să vadă pe cel care deja are acest simț, atrofiat, deoarece „nu a fost crescut cum trebuie și nici nu privește unde ar trebui”).

Cu alte cuvinte, învățarea, cu componentele ei principale, dezvoltarea cognitivă și morală, ni se înfățișează în „Mitul peșterii” ca un proces complex și ca o necesitate. Acest proces nu este însă autonom și continuu. Învățarea are nevoie atât de eforturi intelectuale dificile din partea celui care învață (disciplină mentală, eliberarea privirii, renunțarea la vechile puncte de vedere și acceptarea altor perspective), cât și de intervenții externe (sugerate prin dezlegarea ostaticului și aducerea lui la suprafață de către o terță persoană). Învățarea este, în același timp, o necesitate general umană. Fără învățare avem de-a face cu inadaptarea individului, cu incapacitatea acestuia de interpretare a realității. Lipsa de cunoaștere reprezintă un alt fel de orbire, o „orbire cognitivă”, cu nimic mai prejos decât veritabila orbire din abisul peșterii platoniene.

Orbirea cunoașterii este văzută de marele filosof ca fiind bidirecțională, ascendentă și descendentă, simbolizând urcarea pe scara evoluției intelectuale, respectiv recăderea pe o treaptă inferioară a dezvoltării. Astfel, orbirea se manifestă, pentru prima dată, în cadrul procesului de ascensiune a individului, fiind reprezentată de durerea fizică și psihologică a adaptării la noul mediu. A doua oară, incapacitatea de a vedea survine la reîntoarcerea individului în peșteră, în fața zidului („oare nu ar avea ochii plini de întunecime, sosind deodată dinspre lumea însorită?”), și este poate și mai dureroasă decât orbirea suferită la ieșirea din

peșteră, deoarece individul „luminat”, care reîntră în întuneric, va fi pus în fața a două alegeri majore: 1. fie reînvață să interpreteze realitatea prin intermediul umbrelor reflectate pe perete și să recadă în pasivitatea cognitivă din care a fost extras (fără a mai dori vreodată să iasă la lumină) și 2. fie acționează pentru a schimba mediul nefavorabil al peșterii, potrivit noului său cadru de referință (lumina de afară), cu riscul de a fi ucis de ceilalți prizonieri.

Cea de-a doua alegere este cea care ar da sens și finalitate oricărui act de cunoaștere, deoarece învățarea (ca activitate complexă, cu o bogată încărcătură cognitivă, afectivă și motivațională) are nu numai scopul de a ne dezvolta intelectul, ci și pe cel de a ne construi și afirma personalitatea, transformând mediul în care trăim, spre a rezolva problemele cu care ne confruntăm. Este vorba deci despre o finalitate acțională, concretă, fără de care învățarea ar rămâne contraproductivă social, fără efecte asupra progresului umanității.

Această perspectivă stă, de altfel, la baza modelului cognitiv al învățării conceput de J. Brunner (1970) pe trei piloni: 1. achiziția de informație; 2. transformarea acestei informații în forma potrivită pentru realizarea unei sarcini și 3. testarea, verificarea, adecvării acestei transformări. Dacă prizonierul reîntors în peșteră cu un bagaj important de achiziții informaționale nu își utilizează experiența proaspăt dobândită pentru a schimba ceva, înseamnă că degeaba a fost dezlegat. Individul care învață devine o ființă valoroasă prin ea însăși abia atunci când este capabil să-și gestioneze propria devenire.

Concluzii

„Mitul peșterii” reprezintă un caz didactic excelent în domeniul psihiatriei, deoarece ilustrează o serie de manifestări psihotice de grup, vizând tulburări profunde de conținut ale gândirii și distorsiuni perceptive. Pentru psiholog sau pentru medicul psihiatru examinarea acestui caz, din perspectiva psihotraumatologiei, pune și o problemă de autorefecție. Astfel, specialistul trebuie să se gândească dincolo de sfera lumii de zi cu zi, obișnuită, pentru a pătrunde în profunzimile minților umane celor mai bizare, care confundă „côpiile cōpiilor” realității cu realitatea însăși, și pentru care “anormalul anormalului” poate însemna „normal”.

Din perspectivă psihoeducațională, prin funcția sa epistemică, „Mitul peșterii” evidențiază limitele cunoașterii umane, promovând sensuri noi pentru conceptele de cogniție și învățare.

Bibliografie

- APA, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM)*, Fourth Edition Text Revision, 2000.
- Brunner, J.S., *Pentru o teorie a instruirii*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1970.

- Cosmovici, A., *Psihologie generală*, Iași, Editura Polirom, Iași, 2005.
- Kazima, B., Glatt, S.J., Bulayev, O.A., Pavlova, T.A., Tsuang, M.T., *Genome-wide linkage scan of schizophrenia: A cross-isolate study*, *Genomics*, 89, 2, pp. 167-177, 2007.
- Torniainen, M., Wedenoja, J., Varilo, T., Partonen, T., Suokas, J., Häkkinen, L., Lönnqvist, J., Suvisaari, J., Tuulio-Henriksson, A., *Does originating from a genetic isolate affect the level of cognitive impairments in schizophrenia families?*, *Psychiatry Research*, In Press, Corrected Proof, Available online 18 October 2012.
- Joni A. Turunen, J.A., Peltonen, J. O., Pietiläinen, O.P.H., Hennah, W., Loukola, A., Paunio, T., Silander, K., Ekelund, J., Varilo, T., Timo Partonen, Jouko Lönnqvist, Leena Peltonen, *The role of DTNBP1, NRG1, and AKT1 in the genetics of schizophrenia in Finland*, *Schizophrenia Research*, 91, 1–3, pp. 27-36, 2007.
- Laplanche, J., Pontalis, L.J, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1967.
- Larousse, *Marele Dicționar al Psihologiei*, Editura Trei, București, 2006.
- Piaget, J., *Psihologia inteligenței*, Editura Științifică, București, 1965.
- Piaget, J., Inhelder, B., *Psihologia copilului*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969.
- Platon - *Republica*, în *Opere*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
- Predescu, V., *Psihiatrie*, vol. I, Editura Medicală, 1989.
- Riedesser, P., *Tratat de psihotraumatologie*, Editura Trei, București, 2007.
- Skutski, K., J., *The Imagineering of Reality in Emir Kusturica's Underground*, paper presented at the 30th Annual West Virginia University Colloquium on Literature and Film September 17, 2005.
- Vlăsceanu, L., Zamfir, C. (coord.), *Dicționar de sociologie*, Editura Babel, București, 1993.
- Worm, A., Fischer, A., „*Tragedia captivității. Copilărie sechestrată, Natasha se dezvăluie*” – interviu realizat în exclusivitate pentru grupul de presă Westdeutsche Allgemeine Zeitung, publicat în România Liberă din 7 septembrie 2006.

ABORDĂRI PSIHOTERAPEUTICE ÎN TULBURAREA ANXIOASĂ – ATACUL DE PANICĂ

GEORGETA PREDA

Psychotherapeutic approaches in anxious disorder – panic attack. The author of this paper aims to summarize the conceptual frame of the analysed field and two complex case studies in the domain of clinic psychology and anxiety. The paper is structured in two sections: one theoretical, which supports the anxiety's understanding, and one practical with two relevant case studies. There are mentioned current theories of fear and anxiety which define the two concepts and clarify their origin and mechanisms of manifestation. In the practical section, the author describes the methodology and identifies the stimulating factors of the fear and anxiety. The case studies follow the psychotherapeutic route by a holistic, medical, and psychological approach. The psychotherapeutic demarche is designed in order to ameliorate the symptoms presented by the clients. Concerning the applicative this study allows shaping some psychological interventions in order to ameliorate the anxiety and to prevent the anxiety disorder.

Key words: anxiety, fear, psychotherapy, case studies

1. Cadru conceptual

Anxietatea este trăită frecvent ca sentiment al unui pericol neprecizat. Ea se manifestă prin hipervigilență, încordare, neliniște, tensiune de așteptare investigativă nedirecționată și nesiguranță. Anxietatea poate fi condiționată de informații insuficiente, de lipsa de repere, de faptul că individul este incapabil de a face față unor solicitări majore ale vieții, de neputința lui de a controla situațiile (Lăzărescu, 2012). Pe de altă parte, frica este definită ca o emoție negativă în relație cu un stimul sau cu o situație obiectivă.

În timp ce frica avertizează individul asupra unui pericol extern, anxietatea atenționează asupra unui pericol intern (Romilă, 2004). În termenii fenomenelor psihopatologice, anxietatea se referă la tulburările anxioase iar frica se referă în mod explicit la fobie. Frica este considerată dintotdeauna ca fiind o reacție normală a organismului față de pericole, motivându-se că, în lipsa ei, specia umană ar fi dispărut de mult timp. Frica îndeamnă la prudență în abordarea situațiilor neclare și protejează individul de condițiile vitrege ale mediului.

În plus, ca o măsură de precauție suplimentară față de vicisitudinile ambiantei, creierul nostru funcționează în așa fel încât tinde să considere o situație ambiguă mai degrabă ca fiind un pericol, până la proba contrarie (Clinical Research Unit for Anxiety and Depression, 2012).

Anxietatea, la rândul ei, s-ar explica, în opinia majorității psihanaliztilor, prin frustrările libidinale și interdicțiile morale dictate de Supraeu, care obligă Eul

să lupte împotriva anumitor tendințe instinctuale, sub amenințarea apariției sentimentelor de culpabilitate (Rudică, 2012). Spre deosebire de frică, declanșată de un pericol real sau perceput, anxietatea este văzută ca un semnal al prezenței pericolului în inconștient. Drept răspuns la anxietate, Eul mobilizează diverse mecanisme de apărare, tocmai pentru a preveni pătrunderea în sfera conștiinței a unor gânduri și sentimente inacceptabile (Tănăsescu, 2009). Dacă anxietatea (numită și „de semnal”) nu reușește să activeze resursele defensive ale Eului, atunci apar simptome nevrotice intense, persistente, ca de exemplu reacțiile specific anxioase. Potrivit altor autori, principala sursă a anxietății adultului o constituie traversarea precară a stărilor de criză specifice fiecărui stadiu de dezvoltare. Spaimile nerealiste provoacă deseori sentimente copleșitoare de anxietate atunci când nu se manifestă un pericol în jur sau când pericolul este mult prea mic pentru a le justifica (Ellis, 2009).

Filosofii existențialiști leagă anxietatea de sentimentul existenței unui pericol iminent, pe care omul nu-l poate înlătura. Tocmai din acest pericol perceput ar deriva acea stare de neliniște accentuată, de așteptare, în care persoana are impresia că urmează să i se întâmple ceva rău. Senzația subiectivă de anxietate se poate întinde de la o așteptare nespecifică și difuză până la panică, manifestată prin atacuri de panică (Rudică, 2012). Echivalentă atacului de panică poate fi considerată spaima intensă cauzată de pericolele reale.

Atacul de panică, ca manifestare psihopatologică, este o tulburare care survine brusc. O „criză” de panică apare fără un motiv aparent, comprehensiv. Din punct de vedere subiectiv, persoana în cauză trăiește sentimentul morții iminente sau este încercată de alte fenomene biologice neplăcute (hiperventilație, hiperhidroză, apnee etc.). Cu alte cuvinte, persoana resimte sindromul de panică ca pe un mare pericol, cu manifestări vegetative puternice (Romilă, 2004). În plus, atacurile de panică nu sunt declanșate de situațiile în care persoana se află în centrul atenției altora, așa cum se întâmplă, de pildă, în fobia socială. Elementul esențial al tulburării este acest aspect neașteptat, deși atacurile de panică survin atunci când persoana se teme să nu aibă un atac de panică, dar are incertitudini în legătură cu momentul când poate surveni – sau dacă va surveni – atacul respectiv. Până și trăirea imaginată a atacului de panică poate induce o anxietate de așteptare în ceea ce privește apariția unui nou atac (Lăzărescu et al., 2012).

Atacurile de panică încep cu debutul brusc al unei frici sau terori intense, peste limita de suportabilitate a individului. Ele se asociază cu senzația de moarte iminentă. În timpul atacurilor de panică există mai mult de patru simptome mentale și fizice asociate, potrivit DSM IV, și anume senzația de sufocare/dificultăți de respirație, transpirație și greață, teama de a înnebuni sau de a-și pierde controlul, senzația de irealitate sau disociere vizavi de sine (depersonalizare, pierderea contactului cu realitatea). Potrivit unor statistici recente, aproximativ 5% din populație va avea atacuri de panică în timpul vieții (Dryden-Edwards, 2012).

În marea majoritate a cazurilor, persoana care a suferit un atac de panică a prezentat și unele simptome de agorafobie. De altfel, conform DSM IV, tulburările anxioase coexistă adeseori cu tulburarea de panică (acreditată recent cu statut

psihiatric propriu, constând din repetarea atacurilor de panică), precum și cu tulburarea depresivă. În studiile care au inclus pacienți psihiatrici, agorafobia a fost identificată la 30-40% din pacienții cu tulburare de panică. Prin agorafobie se înțelege frica unei persoane de a se afla în locuri sau situații din care scăparea poate fi dificilă sau jenantă ori în locuri din care nu se poate apela la un ajutor în momentul în care ar apărea un atac de panică. Ca urmare a acestei frici, persoana își reduce deplasările, evită situațiile care ar putea declanșa un atac de panică sau caută un însoțitor. În cadrul agorafobiei se manifestă adeseori fobii sociale, spațiale, precum și elemente ale fobiei de separare. Forma cea mai simplă a agorafobiei este teama puternică privind deplasarea în afara casei, chiar în spații nepopulate. Puternic anxiogene pentru individul care suferă de această tulburare sunt și: zonele suprapopulate, deplasarea cu mijloacele de transport în comun (mai ales dacă sunt aglomerate), deplasarea departe de locurile familiare. Totuși, deplasarea cu automobilul în prezența persoanelor familiare nu ridică probleme (Lăzărescu, 2012). Agorafobia este descrisă, totodată, ca „neplăcere de a străbate spații deschise” sau ca frică de aglomerația din metrou (Romilă, 2004). Numeroasele studii efectuate în acest domeniu au evidențiat, după cum am arătat anterior, asocierea frecventă a atacurilor de panică cu agorafobia.

În ceea ce privește tratamentul medicamentos administrat în cadrul tulburărilor anxioase, acesta poate reprezenta un adjuvant eficient al psihoterapiei. Drogurile care reduc anxietatea sunt denumite anxiolitice. Barbituricele, utilizate frecvent în secolul al XIX-lea și la începutul secolului XX, au fost înlocuite, în 1950, cu alte două clase de substanțe: propranololul și benzodiazepina. Există mai multe tipuri de substanțe farmacologice, ca de exemplu, antidepressivele triciclice, benzodiazepinele, beta-blocante, inhibitori ai monooaminoxidazei și inhibitori ai recaptării serotoninei, care se utilizează cu succes în reducerea tulburărilor anxioase.

Triciclicele și benzodiazepinele au rate mari de succes. Unele studii sugerează că antidepressivele (imipramina) sunt mult mai eficiente atunci când în tabloul clinic regăsim dispoziția depresivă (Opre, 2012).

2. Metodologia cercetării

Din punct de vedere teoretic, conceptual, prezenta cercetare și-a propus relevarea teoriilor asupra tulburărilor anxioase, prezentate în capitolul anterior și elaborarea unor protocoale terapeutice complexe, vizând abordarea de către psiholog a cazurilor de tulburare anxioasă, cu integrarea în aceste protocoale a investigațiilor medicale de profil, respectiv examenul somatic și cel psihiatric.

Din punct de vedere practic, obiectivele cercetării au vizat: găsirea unor modalități de reducere a anxietății pacienților investigați; exersarea unor strategii de dezvoltare a abilităților de rezolvare a problemelor; deprinderea unui stil de comunicare asertiv, capabil să determine la pacienți, în timp, dezvoltarea unor strategii de coping adecvate situațiilor anxiogene.

Ca ipoteză a cercetării, am anticipat că utilizarea unor tehnici de psihoterapie cognitiv-comportamentală poate fi benefică în terapia anxietății.

Am utilizat următoarele probe:

- A) Scala de anxietate Hamilton, un instrument care evaluează severitatea simptomelor de anxietate. Este o scală de evaluare a cărei completare se efectuează pe baza unui interviu semistructurat cu pacientul. Conține 15 itemi, dezvoltati de Hamilton în 1959. Autorul respectiv a selecționat o serie de simptome asociate cu anxietatea și le-a grupat în 15 clase. Analiza factorială a scalei a arătat că itemii cuprinși în aceasta descriu un factor general de anxietate și doi subfactori specifici, unul privind cogniția și altul referitor la simptomele somatice;
- B) Scala de melancolie Beck este un alt instrument specific, care cuprinde 11 itemi completați de evaluator, pe baza unui interviu cu pacientul. Se consideră că această scală reprezintă o extensie a scalei Hamilton, oferind alte informații relevante despre manifestarea și intensitatea tulburărilor anxioase.

3. Rezultate

Rezultatele cercetării sunt evidențiate prin două studii de caz relevante, care vor fi prezentate succint în continuare. Din cele două cazuri se observă că tratamentul psihologic, asociat cu cel medicamentos, oferă rezultate notabile în tratamentul tulburărilor anxioase și depresive. Importanța cooptării psihologului, alături de psihiatru, în echipa terapeutică este astfel demonstrată.

Cazul 1. Gen feminin. Vârsta: 35 de ani. Status marital: divorțată. Status ocupațional: profesoară de română.

Istoric. În luna mai 2011, pacienta a prezentat, în casă, o stare de anxietate, manifestată în principal prin palpitații, tahicardie, amețeli. Simptomele au avut o intensitate crescută, pacienta descriind senzația de disconfort fizic puternic și convingerea că ar putea muri din cauza a ceea ce i se întâmplă. Simptomele invocate de pacientă s-au repetat de două ori, la un interval de o săptămână. Ultima lor manifestare a avut loc în cursul nopții, ceea ce a speriat-o și mai tare pe pacientă, determinând-o să cheme salvarea. Drept urmare, în cadrul asistenței medicale de urgență i s-a recomandat o consultație de specialitate și i s-a administrat xanax de 0,25 mg. Ulterior, simptomele au reapărut de mai multe ori în decurs de două luni, în contexte variabile. Pacienta s-a adresat medicului psihiatru, care a pus diagnosticul de „atacuri de panică” și i-a recomandat tratament cu zoloft/1 tb. pe zi și xanax 0,25 mg/2 tb. pe zi.

Investigații. S-a procedat la un *examen somatic* (pacienta era sănătoasă clinic, dar prezenta obezitate de gradul II), la un *examen psihiatric* (care a relevat o tendință spre izolare socială) și un *examen psihologic*.

Vom insista, în continuare, asupra *rezultatelor psihodiagnozei* și asupra tratamentului psihologic al tulburărilor. Astfel, la proba de melancolie Beck, pacienta a obținut un scor de 15, ceea ce a relevat o depresie medie iar la proba de

anxietate Hamilton a prezentat un scor de 28 la anxietate globală, ceea ce corespunde unei anxietăți de valoare medie (subscala psihică și somatică – mediu).

În *tratamentul psihoterapeutic* am utilizat următoarele tehnici: tehnica respirației controlate, utilizarea jurnalelor pentru notarea gândurilor negative și a convingerilor disfuncționale, desensibilizarea sistematică (în imaginație și în vivo), tehnica hiperventilației, tehnici verbale de modificare a gândurilor negative, tehnica relaxării și tehnici de antrenament asertiv.

După terapie, pacienta a obținut la proba de anxietate Hamilton un scor de 12 la anxietate globală, ceea ce corespunde unei valori scăzute (subscala psihică - 5 și somatică - 7) iar la proba de melancolie Beck a obținut, la reevaluare, scorul 8, ceea ce indică o depresie ușoară.

Cazul 2. Gen masculin. Vârsta: 20 de ani. Status marital: necăsătorit. Status ocupațional: student.

Istoric. Subiectul a raportat, în 2012, cu trei luni înaintea consultului psihiatric și psihologic, stări de greață, amorțeli ale membrelor, senzație de leșin, stare de agitație, dureri de cap. Toate aceste simptome au apărut brusc, în timp ce pacientul se pregătea să plece la cursuri. Ulterior, simptomele au reapărut la interval de câteva zile, cu dureri de cap, amețeli, parestezii și senzație de leșin. Subiectul s-a prezentat la medicul de familie, care a decis să-l îndrume către un consult psihiatric de specialitate. Medicul psihiatru a pus diagnosticul de atac de panică și a recomandat tratament cu xanax, 0,5 mg./2tb. pe zi și psihoterapie.

Investigații. S-a procedat la un *examen somatic* (care nu a evidențiat nicio patologie), unul *neurologic* (rezultatele investigațiilor specifice au fost în limite normale), unul *psihiatric* (au fost evidențiate interacțiunile sociale limitate ale tânărului) și un *examen psihologic*.

Rezultatele psihodiagnozei. La scala de melancolie Beck subiectul a obținut un scor de 14 puncte, ceea ce denotă o depresie medie iar la scala de anxietate Hamilton a obținut un indice global de anxietate de 22 de puncte, ceea ce corespunde unui nivel mediu de anxietate (subscala psihică și somatică – mediu).

În *tratament* am utilizat următoarele tehnici:

1. Proceduri de intervenție la nivel cognitiv;
2. Procedura rezolvării de probleme și a antrenamentului asertiv;
3. Proceduri de intervenție la nivel comportamental;
4. Proceduri de intervenție la nivel biologic;
5. Proceduri eclectice – tehnica jocului de rol și metafora terapeutică.

După terapie, pacientul a obținut la proba de anxietate Hamilton un scor de 11 la anxietate globală, ceea ce corespunde unei valori scăzute (subscala psihică - 6 și somatică - 5) iar la proba de melancolie Beck a obținut la reevaluare scorul 6, ceea ce denotă o depresie ușoară.

4. Concluzii și implicații practice

Prezenta cercetare se încadrează în contextul teoretic și metodologic al domeniului tulburărilor anxioase, înfățișând două studii de caz relevante, la care se asociază rezultatele investigațiilor clinice la care au fost supuși pacienții, pentru o reflectare cât mai clară a simptomatologiei de sorginte psihiatrică aferente celor două cazuri.

Montajul psihoterapeutic realizat și multitudinea informațiilor medicale și psihologice recoltate despre pacienți au permis proiectarea protocoalelor terapeutice riguroase în cele două cazuri și adaptarea/structurarea convorbirii cu aceștia în vederea țintirii psihoterapeutice atât a simptomelor anxietății, cât mai ales a cauzelor acestei tulburări.

În urma demersului psihoterapeutic, pacienții și-au îmbunătățit stima de sine și au dobândit tehnici de comunicare asertivă. În schimb, în ciuda diminuării ritmului atacurilor de panică, în cazul ambilor pacienți se menține un anumit grad de intensitate a anxietății, ceea ce reclamă desfășurarea mai multor ședințe de psihoterapie, cu continuarea restructurării cognitive și a mecanismelor de coping adecvate diverselor situații percepute ca anxiogene.

Bibliografie

- APA, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM)*, Fourth Edition Text Revision, 2000.
- Clinical Research Unit for Anxiety and Depression, *Understanding and managing anxiety*, http://www.psychology.org.au/publications/tip_sheets/anxiety/ consultat la data de 3 martie 2012
- Dryden-Edwards, R., *Anxiety*, http://www.emedicinehealth.com/anxiety/article_em.htmv, consultat la data de 5 martie 2012.
- Ellis, A., (2009). *Cum să vă controlați anxietatea*. București: Editura Meteor Press, p. 30.
- Lăzărescu, M., Bărnănescu, R., (2011). *Psihopatologie descriptivă: semne și sindroame în tulburările mentale*. Iași: Polirom, p. 108, 115.
- Opre, A. (2012). *Inconștientul cognitiv: modele teoretice, suport experimental și aplicații*. Iași: Polirom, p. 188-191.
- Romilă, A. (2004). *Psihiatrie* (ediția a 2-a revizuită). București: Asociația Psihiatrilor Liberi din România, p. 164, 219, 391-395.
- Rudică, T. (2012). *Maturizarea personalității*. Iași: Polirom, p. 177, 178.

PROFILUL PSIHOLOGIC AL ELEVULUI VIOLENT

CAMELIA POPA, ADELA MAGDALENA CIOBANU

The psychological profile of violent pupils. Accurate knowledge of the psychological profile of the violent pupil – and especially of the risk situations yielding to extreme violence – is extremely useful for teachers, owning the current crime wave that has swept the school world. This article outlines a psychological profile of the violent pupil, emphasizing three major coordinates: affectivity, cognition and his or her network of social relations.

Key words: violence, conflicts, school counseling, child psychiatry

1. Introducere

Violența școlară este un fenomen îngrijorător, în fața căruia profesorii se dovedesc a fi neputincioși. Instituțiile de învățământ ar trebui să fie locuri nonconflictuale, în care elevii și profesorii să se simtă în siguranță. Însă, în multe școli din întreaga lume se săvârșesc violuri și tâlhării, se introduc arme de foc cu care sunt doborâți, deopotrivă, elevi și cadre didactice. Mai mult, vârsta actorilor violenței școlare a coborât. Dacă până acum cei mai mulți dintre aceștia proveneau din rândul preadolescenților sau al adolescenților, în prezent recurg la agresiuni și școlarii mici.

Psihologii și psihiatrii susțin că anumite trăsături psihologice pot să-i indice pe elevii violenți din școli, capabili de acte extreme. Sociologii cred că o mai bună cunoaștere a fenomenului violenței școlare – cu raportarea lui la violența socială generală – ar reduce gradul de nesiguranță din unitățile de învățământ. Pedagogii apreciază, la rândul lor, că eforturile școlii și ale societății în ansamblul ei ar trebui să se îndrepte către prevenția violenței, prin reducerea factorilor de risc ai acesteia.

2. Ancorele profilului psihologic al elevului violent

Pentru a pătrunde mai adânc în problematica violenței școlare, am conceput un profil psihologic al elevului violent, cu trei ancore psihocomportamentale: afectivitatea, cogniția și relaționarea socială. Acest profil poate fi util cadrelor didactice, în vederea cunoașterii psihologice a elevilor și pentru a soluționa conflictele din școli.

2.1. Labilitate afectivă, slab control al impulsurilor

Elevul violent se remarcă printr-o afectivitate precară, subsumate acesteia fiind: instabilitatea/labilitatea emoțională, slabul control al impulsurilor (autocon-

trol scăzut), lipsa de empatie, intoleranța la frustrare, hipersensibilitatea, excitabilitatea și chiar indiferentismul afectiv. Aceste trăsături sunt considerate factori individuali de risc ai violenței școlare. Tot în categoria factorilor individuali de risc se regăsesc și factorii biologici, vizând structura neuropsihică a copilului (traumatisme cranio-cerebrale, hiperactivitate cu deficit de atenție/ADHD, debilitate mintală, consumul de substanțe interzise), care îl pot fragiliza din punct de vedere emoțional.

Numeroase cercetări au demonstrat că afectivitatea copilului suferă din cauza expunerii acestuia la violență, în principal în cadrul familiei; ulterior, devine el însuși violent. Un climat familial nociv poate avea unul sau mai multe dintre următoarele atribute: tensiuni și conflicte, violență verbală și fizică (bătăi), un stil parental opresiv, autoritar sau un stil parental indiferent; status deficitar al părinților (nivel scăzut de educație, situație economică precară, deținerea unor slujbe inferioare, prost plătite).

Copiii care trăiesc într-un mediu violent prezintă un risc crescut de a suferi abuzuri emoționale, fizice și sexuale și de a dezvolta mai târziu probleme de comportament (Holt, 2008). Riscul de violență al copilului crește dacă acesta provine din familii dezorganizate sau monoparentale ori din familii în care părinții sau unul dintre părinți suferă de afecțiuni psihice cronice, de toxicomanii, de boli oncologice sau prezintă diferite handicapuri. Kelley (2010) arată, de pildă, că în familiile în care părinții se droghează copilul trăiește emoții negative. De asemenea, copiii mai mici sunt mai sensibili la efectele violenței în familie decât copiii mai mari (Sternberg, 2006).

„Elevii vin la școală marcați de modele de conduită agresivă din familie sau din mass-media, ei au angoasele, frustrările, rivalitățile lor, pe care le rezolvă în unele cazuri prin violență. La școală au asigurate condițiile propice: există victimele (copii mai slabi ca ei), există ocaziile (recreații, activități sportive, locuri nesupravegheate), există motivele (dorința de valorizare, de statut, de atenție etc.), la care se adaugă și educația școlară care promovează forme specifice de violență, tensiuni între profesori și elevi”, subliniază Șoitu (2001).

Abuzurile fizice exercitate de adulți asupra copilului determină, la rândul lor, vulnerabilizarea afectivă a acestuia (Oancea, 2002). Abuzul sexual al copilului în familie este susceptibil să declanșeze o violență extremă la copil, care poate deveni periculos, distructiv. Copilul abuzat are tendința de a abuza, la rândul său, alți copii pentru a-i pedepsi și a se răzbuna pe copilăria sa nefericită. Strøm (2013) arată că violența intrafamilială și abuzul sexual al copilului se asociază semnificativ cu notele școlare mici. Combinarea a doi stresori majori pentru copil, respectiv maltratarea și expunerea la violența domestică, generează cel mai mare risc pentru delincvență, subliniază și Chiodo (2008).

Wolfe (2001) realizează o altă cercetare cu privire la copiii maltratați și concluzionează că aceștia au riscuri mai mari pentru delincvență, inclusiv pentru folosirea armelor de foc, decât copiii care nu au fost maltratați. În cazul primilor se mai remarcă probleme emoționale majore precum depresia, furia, anxietatea și simptomele de stres posttraumatic. În acest context este de menționat faptul că

stresul posttraumatic dezvoltat de copilul expus violenței domestice prezintă numeroase simptome ale depresiei și antrenează scăderea stimei de sine a copilului (Reynolds, 2001). Cercetătorii n-au putut însă identifica însă o relație relevantă între stima de sine scăzută a copilului și comportamentul său violent (Ostrowsky, 2010). Cu toate acestea, există corelații semnificative între stima de sine și consumul de droguri/alcool. Este demonstrat faptul că abuzul de droguri și de alcool predispune la comportamente violente (Friedman, 1998).

2.2. Imaturitate intelectuală

În prim planul trăsăturilor cognitive se impun imaturitatea intelectuală a copilului violent și neluarea în calcul a consecințelor acțiunilor proprii, pe termen mediu și lung.

Imaturitatea intelectuală este susceptibilă să genereze un mod specific de planificare acțională, care vizează obținerea imediată a unei satisfacții sau a unei recompense. Ea nu denotă o rată scăzută a coeficientului de inteligență, ci înseamnă o capacitate redusă de a stabili un raport rațional între pierderi și câștiguri în proiectarea unui act infracțional, susține H. Eysenk (1964). Totuși, unii autori, printre care Ganzer și Sarason (1973), au arătat că minorii violenți se remarcă printr-o inteligență mai scăzută (îndeosebi la itemii verbali), majoritatea provenind din familii dezorganizate sau din cămine de copii. Wilson și Herrnstein (1985), deși au pornit de la ipoteza că inteligența determină modul în care o persoană cântărește câștigurile și pierderile asociate comiterii unui act infracțional, nu au putut însă demonstra că inteligența scăzută este o cauză comună a producerii infracțiunilor. Alți autori (Perkins, 2012) au explorat relația dintre expunerea la violență a copilului și dezvoltarea unor probleme academice (dificultăți de învățare, deficiențe lingvistice), psihice (de sănătate mintală) și neurocognitive.

După cum am arătat, copilul expus la violență este predispus să-și însușească la rândul său violența, ca modalitate de rezolvare a problemelor cu care se confruntă, deoarece nu deține alte strategii de rezolvare. Copilului îi lipsesc atitudinile critice sau autocritice față de situațiile indezirabile social și față de propria-i persoană. Gândirea nerealistă, asociată cu dificultățile de proiectare a viitorului pe termen mediu și lung sunt alte dimensiuni comune pentru comportamentul violent, ca de altfel și pentru majoritatea tipologiilor infracționale. Formarea atitudinilor prosociale depinde nu numai de școală, ci și de mediul familial al copilului. Astfel, numeroase studii au demonstrat că relațiile strânse dintre un adolescent și părinții săi produc efecte benefice asupra sănătății și dezvoltării acestuia (Borkowsky, 2002). Adolescenții care dezvoltă relații pozitive cu părinții lor sunt mai puțin predispuși să se angajeze în comportamente de risc, inclusiv în comportamente de tip adictiv precum fumatul, consumul de alcool și de droguri (Guilamo-Ramos, 2005).

Descurajarea comportamentului violent, prin sancționarea promptă și eficientă, este singura cale de a ajuta copilul, de a-i forma atitudini prosociale, adecvate situațiilor pe care le traversează. H. Eysenck (1989), reprezentant al

teoriei învățării, a postulat că un comportament deviant poate fi modificat sau chiar eliminat prin sancționarea lui eficientă. Un copil pedepsit constant pentru un comportament inadecvat va dezvolta răspunsuri neplăcute, fiziologice și emoționale, ori de câte ori este susceptibilă declanșarea comportamentului respectiv. În timp, sancțiunea determină stingerea comportamentului însuși. Acesta este, în fapt, un proces de condiționare complexă, clasică și operantă, vizând formarea conștiinței.

2.3. Incompetență socială

Copilul violent este definit prin așa-numita „incompetență socială” (Gumpel, 2010), întărită de tulburările lui emoționale și de imaturitatea cognitivă. „Incompetența socială” este exprimată prin: egocentrism accentuat, atitudini antisociale, sub-socializare, complexe de inferioritate și agresivitate.

Egocentricul este o persoană incapabilă să vadă dincolo de propriile-i dorințe, scopuri, interese. Majoritatea cercetărilor efectuate pe deținuți au identificat egocentrismul ca fiind principala trăsătură de personalitate a delincvenților. Chandler (apud. Butoi, 2006) arată că multe comportamente deviante sunt asociate cu o gândire egocentrică.

Copiii violenți, caracterizați prin această trăsătură, reacționează impulsiv, își exprimă puterea prin agresivitate, dobândesc prestigiu și recunoaștere socială prin intermediul forței, au un nivel redus de empatie (Neamțu, 2003)

Formarea atitudinilor antisociale își are rădăcinile într-o educație precară și în mediul familial dezorganizat. Educația acestor persoane a fost necorespunzătoare și, sub influența unor factori de mediu favorizanți, a condus la înrădăcinarea unor deprinderi negative, fondatoare ale comportamentului deviant. Comportamentul penal nu este însă numai un rezultat al educației bazate pe puterea exemplului și pe lipsa sancțiunilor, ci și o reflectare a dezvoltării morale precare sau a lipsei valorilor morale. Din cauza lipsei acestor valori, infractorii au o atitudine negativă față de ceea ce presupun activitățile organizate precum școala sau munca.

Kohlberg (apud. Cole&Cole, 1993) a postulat că oamenii a căror dezvoltare morală este oprită la un moment dat pot deveni delincvenți. Autorul a descris trei niveluri ale dezvoltării morale. *Primul nivel* este în copilărie, când raționamentul moral se bazează pe ascultare și evitarea pedepsei. În acest stadiu, familia are o influență importantă. Din acest motiv, influențele negative din mediul familial conduc la inițierea de comportamente care intră în conflict cu legea penală. *Cel de-al doilea nivel* este atins la sfârșitul copilăriei și se bazează pe așteptările pe care familia și persoanele semnificative le au de la copil. Accentul cade pe educația realizată în familie și în școală. În acest stadiu, insuficienta școlarizare a copilului sau absenteismul, slaba calitate a conținutului activității instructiv-educative, toleranța cazurilor de indisciplină, comportamentele necorespunzătoare față de ceilalți elevi pot favoriza devianța comportamentală. *Cel de-al treilea nivel* apare în timpul maturității timpurii, când indivizii interiorizează valoarea legilor și a normelor sociale și sunt preocupați pentru îmbunătățirea acestora. Cei care nu

progresează prin parcurgerea celor trei niveluri ale dezvoltării morale pot deveni înfractori, concluzionează autorul citat.

Desrichard și colab. (2007) arată că însușirea valorilor morale și prosociale și achiziția regulilor corespunzătoare de comportament de către adolescenți au fost insuficient studiate, deși aceste dimensiuni au puternice legături cu riscul scăzut al delincvenței.

În analiza sferei sociale a profilului copilului violent trebuie luat în calcul și contextul general în care are loc devenirea acestuia. Astfel, vecinătățile supraaglomerate, traiul în cartierele cu o rată înaltă a criminalității și a șomajului, asocierea cu covârșnici consumatori de alcool și de droguri, în bande sau găști, practicarea unor jocuri violente, urmărirea filmelor și a programelor TV cu conținut violent și izolarea socială reprezintă tot atâția factori favorizanți ai violenței, potrivit cercetărilor de profil. De pildă, Van Dolen (2013) a arătat că o creștere a șomajului intensifică apelurile la telefonul copilului privind cazurile de violență domestică. Mobilitatea rezidențială (mutările frecvente cu schimbarea școlii) reprezintă alți factori favorizanți ai comportamentului violent, asociați frecvent cu tulburări mintale și cu rate scăzute de absolvire a liceului (Boynton-Jarrett, 2012).

În același timp, violența, ca formă de afirmare socială, este promovată la posturile de televiziune, în desenele animate și în jocurile pe calculator (regula generală a acestor producții este aceea că învinșii sunt batjocoriți iar învingătorii au diverse beneficii). Krahe și Moller (2004) au studiat relația dintre expunerea și/sau preferința pentru jocuri electronice violente și factorii agresivității, reliefând relații semnificative între atracția pentru astfel de jocuri și acceptarea normelor care scuză agresiunea fizică.

3. Particularități psihocomportamentale

Elevii violenți au o serie de particularități psihocomportamentale definitorii, în funcție de vârsta lor. Prezentăm, în continuare, o sinteză a acestor trăsături, elaborată prin consultarea mai multor surse bibliografice românești (Jigău și colab., 2005; Neamțu, 2003; Oancea, 2002; Șoitu, 2001) și străine (Mounts, Aquilino, 2001; Flewelling, 1990; Adlaf, 1996; Barrett, Jaspers, Wu, 2012; Cookston, 1999; Bartels, 2011; Pattussi, Tick, 2008; Signoretta, 2005; Rönnlund, 2006), care au evidențiat atât comportamentele deviante, cât și pe cele normale ale copiilor.

Astfel, *școlarul mic* violent (7-11 ani) a avut izbucniri de agresivitate (îndreptate împotriva obiectelor, fraților și adulților sau împotriva animalelor) și episoade de mânie intensă exprimate chiar în timpul perioadei preșcolare, când și-a pierdut frecvent cumpătul. Este un copil iritabil și devine frustrat foarte ușor. Copiii cruzi cu animalele au asistat sau au experimentat violența în familie și prezintă riscul de a iniția comportamente violente mai târziu, în adolescență sau în perioada maturității, a demonstrat Faver (2010).

Din cauza ADHD sau a tulburărilor de învățare, corelate cu obținerea unor note sub așteptările părinților, copilul poate dezvolta o fobie școlară, manifestată prin ignorarea cerințelor profesorilor și în cele din urmă prin fuga de la școală (la început, chiulul este practicat din plăcere, apoi el devine o necesitate).

Preadolescentul violent (12-15 ani) face parte din grupuri, bande antisociale, trece prin schimbări fiziologice și psihologice majore datorate pubertății, manifestă grandoare, duritate, aroganță, dominantă, superficialitate, pulsuni sadice, trăsături care vor deveni coordonate majore ale identității sale. De la fraude minore (păcălește, fură, violează alte reguli sociale), el ajunge la săvârșirea unor infracțiuni majore. Începe să fure de acasă bani, alimente, obiecte (așa-numitul furt de compensare) sau să practice furtul în mod organizat, planificat, de unul singur sau în banda lui. Cel care practică furtul de unul singur dorește să-și dovedească masculinitatea și provine, de obicei, din familii în care mama este iubitoare, iar tatăl – autoritar. Furtul este săvârșit adeseori din răzbunare, din generozitate (pe principiile haiducului care ia de la bogați și dă săracilor) ori din dorința de posesiune a unui obiect intangibil în alte condiții.

Adolescentul violent (16-18 ani) are o nevoie crescută de aventură, fuge de acasă pe perioade mai lungi de timp (în școlaritatea mică și preadolescență fuga de acasă se manifesta prin hoinăreală; atunci când existau certuri în familie, copilul gasea un refugiu la bunici sau la alți cunoscuți), dezvoltă relații sexuale marcate de promiscuitate (poate practica violul, ca pedeapsă, asupra unor elevi de genuri diferite), manifestă un interes excesiv pentru distracțiile riscante (condusul unui automobil cu viteză, fără a poseda permis de conducere), are o stimă de sine extrem de scăzută. Labilitatea sa afectivă devine marcantă; el traversează stări de depresie acută, de devalorizare a propriei persoane, poate șantaja cu suicidul și chiar poate executa gestul suicidar. Totodată, poate promova mesaje suicidare și cu conținut homicidar (inclusiv în creații artistice precum desenele, pictura cu grafiti). Adolescentul violent reacționează la dezamăgiri, critici sau hărțuire cu mânie extremă, este animat permanent de o dorință irezistibilă de răzbunare, are fantezii agresive și este fascinat de arme adevărate sau de obiecte care pot servi pe post de armă într-o confruntare. Din păcate, unii dintre adolescenții violenți rămân delincvenți pentru întreaga viață. Diagnosticul care li se pune, mai precis acela de tulburare de conduită, se transformă după 18 ani în diagnostic de tulburare de personalitate antisocială.

Părinții elevilor violenți raportează despre copiii lor că s-au jucat cu focul în copilărie și că suferă de enurezis nocturn, că sunt neliniștiți și tensionați fizic în permanență (au frici puternice, persistente și iraționale), că au un limbaj obscur. Impulsurile lor agresive se nasc din ură, mânie, dușmănie iar exercitarea agresiunii le provoacă trăiri plăcute. Puși în fața faptelor lor, pot doar mima sentimente de părere de rău sau de remușcare, însă acestea nu sunt autentice. Minciuna, produsă prin omisiune sau prin alterarea adevărului, este aproape un mod de viață; copilul crează istorii imaginare în care deține rolul de erou.

În mediul școlar, multe din manifestările psihocomportamentale descrise anterior depășesc aria agresivității, intrând în aria violenței, prin implicațiile lor penale. Printre comportamentele violente se numără: 1. exprimarea inadecvată sau jignitoare – poreclire, tachinare, ironizare, imitare, amenințare, hărțuire; bruscare, împingere, lovire, rănire; 2. viol, consum și/sau comercializare de droguri, vandalism, provocarea de stricăciuni cu bună știință, furt; 3. comportament școlar inadecvat – întârzierea la ore, părăsirea clasei în timpul orei, fumatul în școală și

orice alt comportament care contravine flagrant regulamentului școlar în vigoare (Jigău și colab., 2005).

4. Riscuri de violență extremă

Profesorul trebuie să cunoască situațiile de risc al violenței extreme, pentru a interveni de urgență în cazurile identificate, împreună cu conducerea școlii, părinții elevului, psihologi, psihiatri și polițiști.

Oancea (2002) descrie, punctual, aceste situații de risc: elevul a asaltat recent un alt copil sau a fost bătut; elevul aduce o armă la școală sau este văzut cu o armă într-un alt loc; elevul posedă o armă cu potențial letal acasă; este animat de gânduri distructive sau de răzbunare; are un plan de comportament suicidal sau homicidar (a afirmat că vrea să se sinucidă sau să ucidă alte persoane); elevul și-a identificat țintele; manifestă adeseori o furie oarbă, cu îngustarea conștiinței, invocată de martorii care au asistat la episoade violente care l-au avut drept inițiator.

Folosirea armelor albe sau de foc de către elevi este cercetată în corelație cu trăsăturile psihologice ale acestora, cu consumul de alcool și de stupefiante. Ramirez (2012) găsește, de pildă, corelații între absențele/suspendările elevului de la școală, violența verbală a acestuia și violența săvârșită cu ajutorul armelor de foc. Henrich (2005) arată că adolescenții care au petrecut timp mai mult cu părinții lor, au avut relații armonioase cu mamele și au fost mai mult legați de școală s-au implicat mai puțin în violențele cu arme de foc. Pe de altă parte, Pastore (1996) arată că elevii care au fost martori la schimburi de focuri sau la înjunghieri pot dezvolta tulburări depresive cu idee suicidară sau se pot refugia în consumul de alcool. Flannery (2001) susține că fetele violente au un potențial suicidal înalt. Din cauza traumelor psihologice suferite, ele dezvoltă depresie, anxietate, stres posttraumatic, furie și manifestări disociative.

5. Noi direcții de cercetare

Violența școlară este considerată tot mai mult un risc la adresa sănătății publice, motiv pentru care cercetătorii din întreaga lume o studiază intens. Noile direcții de cercetare vizează: cunoașterea profilurilor psihologice ale agresorilor și victimelor; predicția recidivei comportamentelor violente ale elevilor; protejarea elevilor de abuzurile profesorilor, protejarea și consilierea profesorilor-victime ale violenței; determinarea indicatorilor de abuz sexual al copiilor; adoptarea celor mai potrivite măsuri preventive și de intervenție etc.

Cunoașterea profilurilor agresorilor este necesară pentru creșterea siguranței în școli. Pe lângă profilurile agresorilor trebuie cunoscute și profilurile victimelor, deoarece acestea ar putea avea tulburări psihice mai târziu, consideră Janosz (2008). Absenteismul școlar este o trăsătură comună a profilurilor agresorilor și victimelor (idem).

Problema recidivei comportamentelor violente este la fel de importantă. În primul rând este vorba despre aspectul repetitiv al violențelor din școală care, în

timp, determină fragilizarea psihică a victimelor (Khemiri, 2012), iar în al doilea rând este vorba de săvârșirea actelor criminale, mai târziu în viață, de către elevii violenți. Chang (2003) a examinat predictorii recidivei la adolescenții delincvenți, autori ai violențelor școlare repetate, care au comis jafuri, au furat din mașini și au utilizat arme de foc. Factorii de risc cel mai frecvent asociați cu recidiva au fost: genul, rasa, consumul de droguri, rezultatele școlare slabe, absenteismul și relațiile conflictuale cu părinții. Adolescenții la care acești factori s-au evidențiat ca fiind pregnanți au riscul de a prezenta comportamente delincvente repetitive, au concluzionat autorii citați. În ceea ce privește condusul unui automobil, s-au evidențiat următorii predictorii pentru adolescenții care încalcă în mod repetat regulile de circulație: lipsa supravegherii parentale, comportamentele sexuale precoce și capacitatea mare de asumare a riscurilor (Desrichard, 2007). Alte studii longitudinale, prospective (Ttofi, 2012), au demonstrat existența unei „tendințe antisociale” la unii indivizi; în cazul lor, violența școlară a fost un predictor semnificativ pentru violența săvârșită mai târziu în viață.

Protejarea elevilor de abuzurile profesorilor și consilierea acordată profesorilor-victime ale violenței sunt alte două direcții recente de cercetare. Henrich (2005) susține că victimizarea elevilor de către profesori, inclusiv pedepsele corporale aplicate în numele impunerii disciplinei, generează comportamente inadecvate la elevi – alienare, complexe de inferioritate, agresivitate și în cele din urmă violență – , drept pentru care recomandă pătrunderea unor „agenți de acoperire” în școli, care să observe cum se comportă profesorii cu elevii.

Cu alte cuvinte, nu numai elevii-violenți și elevii-victime trebuie să aibă profiluri psihologice cunoscute de toată lumea, ci și profesorii violenți, respectiv profesorii-victime. *Profesorul violent* este, potrivit literaturii de specialitate, o persoană autoritară, care înspăimântă elevii, blocându-le inițiativele, creativitatea și spontaneitatea; el poate avea gesturi sau priviri amenințătoare, generatoare de confuzie și neliniște; ignoră mesajele elevilor și îi poate marginaliza pe unii dintre aceștia, care devin ținte ale ironiilor. Toate aceste comportamente au efecte devastatoare asupra elevilor, declanșându-le vii sentimente de frustrare și neîncredere în forțele proprii. Demotivarea și scăderea stimei de sine pot conduce, în timp, la eșec și abandon școlar. Elevii în cauză pot dobândi complexe de inferioritate cu efecte pe termen lung, oprimarea sistematică stimulându-le ostilitatea și atitudinile de opoziție față de ceea ce se întâmplă la școală, față de lege, normă și morală. Jaouardi (apud Neamțu, 2003) prezintă și alți declanșatori ai violenței elevilor, legați de personalitatea profesorului: atitudinile de ignorare sau dispreț ale profesorilor față de elevi (care conduc la pierderea încrederii în sine a elevilor); evaluarea neobiectivă a elevului, asociată cu sancțiuni inegale sau pedepse (care denotă discriminarea operată de profesor împotriva unor elevi și aplicarea de măsuri nedrepte); etichetarea copiilor (cărora le este indusă spaima eșecului școlar) și abuzul de măsuri disciplinare. În afara pedepsirii elevilor prin note, profesorul poate avea și alte comportamente jignitoare, zeflemitoare, la adresa elevilor, precum atitudinile ironice, țipetele, injuriile, jignirile, insultele, mergând până la lovirea lor. Drept reacții de răspuns

copilul dezvoltă o serie de conduite ostile: absenteism școlar, fugă de la ore; acte de indisciplină în timpul programului școlar (ieșiri și intrări neautorizate în clasă, generarea de zgomote, ignorarea voită a mesajelor profesorilor); refuzul îndeplinirii sarcinilor școlare; atitudini ironice, sarcastice; agresiune verbală și fizică față de profesor – gesturi sau priviri amenințătoare, injurii și jigniri, lovire și agresiune fizică (Jigău și colab., 2005).

Profesorul-victimă este în general tolerant cu violența școlară, în orice formă se manifestă aceasta. El acceptă tracasările și abaterile de la regulamentul școlar și, drept urmare, poate deveni o țintă a violenței, deoarece elevul îi percepe slăbiciunea. Ținte ale violenței pot deveni, de asemenea, profesorii cu o moralitate scăzută, cei slab pregătiți, precum și cei care îi privilegiază pe anumiți elevi, în defavoarea altora. Türküm (2011) studiază comportamentele profesorilor-victime ale violenței, sugerând asigurarea protecției acestora. Astfel, în timp ce profesorii bărbați, victime ale violenței școlare, au cerut sprijinul colegilor lor atunci când au fost atacați, profesoarele au preferat să fie susținute de soți și de familiile lor. Nici bărbații, nici femeile profesor nu au apelat la conducerea școlii sau la consilierii școlari.

În fine, o altă direcție prolifică de cercetare susține că violența în școală poate fi prevenită, dacă se acționează asupra factorilor specifici de risc. Cele mai cunoscute metode de acțiune sunt: reducerea expunerii copilului la violență (violența intrafamilială, violența mediatică); includerea elevului în programe specifice de psihoterapie. Acestea urmăresc îmbunătățirea abilităților de comunicare verbală ale copiilor, asigurarea controlului impulsurilor (așa numitul management al mâinii), eliminarea consumului de substanțe interzise, reducerea toleranței familiei și a profesorilor față de comportamentul violent și dezvoltarea abilităților de rezolvare a conflictelor.

În demersul psihoterapeutic este indicat să se înscrie și profesorii, în colaborare cu părinții și cu specialiștii în sănătate mintală. Cadrele didactice ar putea iniția la rândul lor programe de sprijin școlar pentru elevii-problemă, în scopul eliminării deficiențelor cognitive și al îmbunătățirii comunicării didactice. Elevii violenți trebuie recuperați și integrați în colective de copii cu comportamente prosociale, cu care să desfășoare activități de interes.

Bibliografie

- Adlaf, E. M., Ivis, F.J., *Structure and relations: the influence of familial factors on adolescent substance use and delinquency*, Journal of Child and Adolescent Substance Abuse, 5, 1-19, 1996.
- Aquilino, W.S., Supple, A.J., *Long-term effects of parenting, practices during adolescence on well-being out-comes in young adulthood*, Journal of Family, 22, p. 289-308, 2001.
- Barrett, A.E., Turner, R.J., *Research Report*, Grant no R01 DA10772 from National Institute on Drug Abuse, <http://www.sociology.fsu.edu/people/barrett/FamilyS...> 2011.

- Bartels, M., Niels van de A., van Beijsterveldt, C., Middeldorp, C.M., Boomsma, D.I., *Adolescent Self-Report of Emotional and Behavioral Problems: Interactions of Genetic Factors with Sex and Age*, Journal of the Canadian Academy of Child and Adolescent Psychiatry, 20, 1, p. 35-52, 2011.
- Borkowsky, J., Ramey, S., Bristol-Power, M., *Parenting and the child's world: Influences on academic, intellectual, and social-emotional development*, Mahwah NJ: Lawrence Erlbaum, 2002.
- Boynton-Jarrett, R., Hair, E., Zuckerman, B., *Turbulent times: Effects of turbulence and violence exposure in adolescence on high school completion, health risk behavior, and mental health in young adulthood*, Social Science & Medicine, In Press, Corrected Proof, Available online 14 September 2012.
- Chiodo, D., Leschied, A. W., Whitehead, P. C., Hurley, D., *Child welfare practice and policy related to the impact of children experiencing physical victimization and domestic violence*, Children and Youth Services Review, 30, 5, p. 564-574, 2008.
- Cookston, J.T., *Parental Supervision and Family Structure: Effects on Adolescent Problem Behaviors*, Journal of Divorce and Remarriage, 32 (1/2), p. 107-122, 1999.
- Currie, C., *Animal cruelty by children exposed to domestic violence*, Child Abuse & Neglect, 30, 4, p. 425-435, 2006.
- Eysenck, H.J., Gudjonsson, G.H., *The causes and cures of criminality*, Contemporary Psychology, 36, 575-577, 1989.
- Faver, A.C., *School-based humane education as a strategy to prevent violence: Review and recommendations*, Children and Youth Services Review, 32, 3, p. 365-370, 2010.
- Flannery, D., Singer, M., Wester, K., *Violence Exposure, Psychological Trauma, and Suicide Risk in a Community Sample of Dangerously Violent Adolescents*, Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry, 40, 4, p. 435-442, 2001.
- Flewelling, R.L., Bauman, K.E., *Family structure as a predictor of initial substance use and sexual intercourse in early adolescence*, Journal of Marriage and the Family, 52, p. 171-181, 1990.
- Friedman, A.S., *Substance use/abuse as a predictor to illegal and violent behavior: A review of the relevant literature*, Aggression and Violent Behavior, 3, 4, p. 339-355, 1998.
- Ganzer, V., J., Sarason, I., G., *Variables associated with recidivism among juvenile delinquents*, Journal of Consulting and Clinical Psychology, 40, 1, p.1-5, 1973.
- Guilamo-Ramos, V., Jaccard, J., Turrissi, R. & Johansson, M., *Parental and School correlates of binge drinking among middle school students*, American Journal of Public Health, 95 (5): 894-899, 2005.
- Gumpel, T., Sutherland, K., *The relation between emotional and behavioral disorders and school-based violence*, Aggression and Violent Behavior, 15, 5, p. 349-356, 2010.

- Henrich, C., Brookmeyer, K., Shahar, G., *Weapon violence in adolescence: Parent and school connectedness as protective factors*, Journal of Adolescent Health, 37, 4, p. 306-312, 2005.
- Holt, S., Buckley, H., Whelan, S., *The impact of exposure to domestic violence on children and young people: A review of the literature*, Child Abuse & Neglect, 32, 8, p. 797-810, 2008.
- Janosz, M., Archambault, I., Pagani, L.S., Pascal, S., Morin, A.J.S., Bowen, F., *Are There Detrimental Effects of Witnessing School Violence in Early Adolescence?*, Journal of Adolescent Health, 43, 6, p. 600-608, 2008.
- Jaspers, de Winter, M. A. F., Huisman, M., Verhulst, F. C. M.D., Ormel, J., Stewart, R. E., Reijneveld, S. A., *Trajectories of Psychosocial Problems in Adolescents Predicted by Findings From Early Well-Child Assessments*, Elsevier, Journal of Adolescent Health, 51, 5, p. 475-483, 2012.
- Jigău, M., Liiceanu, A., Preoteasa, L., *Violența în școală*, Editura Alpha MDN, București, 2005.
- Kelley, M., Klostermann, K., Doane, A., Mignone, T., Lam, W., Fals-Stewart, W., Padilla, M., *The case for examining and treating the combined effects of parental drug use and interparental violence on children in their homes*, Aggression and Violent Behavior, 15, 1, p. 76-82, 2010.
- Khemiri, A.K., Derivois, D., *La violence scolaire du point de vue des professionnels des maisons d'enfants à caractère social: une étude exploratoire*, Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence, 60, 7-8, p. 516-525, 2012.
- Krahe, B., Moller, J., *Playing violent electronic games, hostile attributional style and aggression-related norms in german adolescents*, Journal of adolescence, 27, 1, p. 53-69, 2004.
- Marizen Ramirez, M., Yuan Wu, Kataoka, Y., W., Wong, M., Yang, J., Peek-Asa, C., Stein, B., *Youth Violence across Multiple Dimensions: A Study of Violence, Absenteeism, and Suspensions among Middle School Children*, The Journal of Pediatrics, 161, 3, p. 542-546, 2012.
- Neamțu, C., *Devianța școlară*, Editura Polirom, Iași, 2003.
- Oancea, C., *Tehnici de consiliere/sfătuire*, Editura Medicală, București, 2002.
- Ostrowsky, M.K., *Are violent people more likely to have low self-esteem or high self-esteem?*, Aggression and Violent Behavior, 15, 1, p. 69-75, 2010.
- Pastore, D., Fisher, M., Friedman, S., *Violence and mental health problems among urban high school students*, Journal of Adolescent Health, 18, 5, p. 320-324, 1996.
- Pattussi, M.P., Laloo R., Bassani D.G., Olinto M.A.T., *The role of psychosocial, behavioural and emotional factors on self-reported major injuries in Brazilian adolescents: A case-control study*, Injury, 39, 5, Elsevier, p. 561-569, 2008.
- Perkins, S., Graham-Bermann, S., *Violence exposure and the development of school-related functioning: Mental health, neurocognition, and learning*, Aggression and Violent Behavior, 17, 1, p. 89-98, 2012.

- Reynolds, M., Wallace, J., Hill, T., Weist, M., Nabors, L., *The relationship between gender, depression, and self-esteem in children who have witnessed domestic violence*, Child Abuse, 25, 9, p. 1201-1206, 2001.
- Rönnlund, M., Karlsson, E., *The Relation Between Dimensions of Attachment and Internalizing or Externalizing Problems During Adolescence*, The Journal of Genetic Psychology: Research and Theory on Human Development, 167, 1, p. 47-63, 2006.
- Signoretta S., Maremmanni I., Liguori A., Perugi G., S. Akiskal, H. S., *Affective temperament traits measured by TEMPS-I and emotional-behavioral problems in clinically-well children, adolescents, and young adults*, Journal of Affective Disorders, 85, 1-2, Elsevier, p. 169-180, 2005.
- Sternberg, K., Lamb, M., Guterman, E., Abbott, C., *Effects of early and later family violence on children's behavior problems and depression: A longitudinal, multi-informant perspective*, Child Abuse & Neglect, 30, 3, p. 283-306, 2006.
- Strøm, T., Thoresen, S., Tore Wentzel-Larsen, Grete Dyb, *Violence, bullying and academic achievement: A study of 15-year-old adolescents and their school environment*, Child Abuse & Neglect, 37, 4, p. 243-251, 2013.
- Șoitu, L., Hăvârneanu, C., *Agresivitatea în școală*, Editura Institutului European, Iași, 2001.
- Tick, N. T., van der Ende J., Verhulst F. C., *Ten-year trends in self-reported emotional and behavioral problems of Dutch adolescents*, Social Psychiatry & Psychiatric Epidemiology, 43, 5, p. 349, 2008.
- Ttofi, M., Farrington, D., Friedrich Lösel, F., *School bullying as a predictor of violence later in life: A systematic review and meta-analysis of prospective longitudinal studies*, Aggression and Violent Behavior, 17, 5, p. 405-418, 2012.
- Türküm, A., S., *Social supports preferred by the teachers when facing school violence*, Children and Youth Services Review, 33, 5, p. 644-650, 2011.
- Yen-Tzu, W., Chen, W. J., Wu-Shiun, H. Chen et al., *Maternal-reported behavioral and emotional problems in Taiwanese preschool children*, Research in Developmental Disabilities, 33, 3, Elsevier, p. 866-873, 2012.
- Valois, R., McKeown, R., Garrison, C., Vincent, M., *Correlates of aggressive and violent behaviors among public high school adolescents*, Journal of Adolescent Health, 16, 1, p. 26-34, 1995.
- Van Dolen, W., Charles B., Weinberg, C., Ma, L., *The influence of unemployment and divorce rate on child help-seeking behavior about violence, relationships, and other issues*, Child Abuse & Neglect, 37, 2-3, p. 172-180, 2013.
- Wilson, J.Q., Herrnstein, R., *Crime and Human Nature*, New York: Simon and Schuster, 1985.
- Wolfe, D., Scott, K., Wekerle, C., Pittman, A.-L., *Child Maltreatment: Risk of Adjustment Problems and Dating Violence in Adolescence*, Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry, 40, 3, p. 282-289, 2001.

FACTORI ASOCIAȚI RECIDIVEI ÎN CAZUL PERSOANELOR CONDAMNATE

MIHAI ION MICLE, GABRIEL OANCEA,
DOINA ȘTEFANA SĂUCAN, SIMONA DRAGOMIRESCU

Factors relating to the recidivism for the convicted persons. This research focuses on an important theme for the security of one community; such is the identification of the factors related to the risk of recidivism by the persons under supervision of the Bucharest Probation Service. The study has a pioneering character for Romania, being a pilot research realized by the Probation Service. The major objective of the study was to investigate the way the offender's self-esteem, thinking, mental health, and the solving skills has a contribution and influence the criminal needs and the motivation to quit the criminal behaviour. The authors present the concepts of thinking, self-esteem, mental state, and solving skills as factors considered to influence the recidivism. The results of the research pointed out that the offenders show an incongruent identity but also they have an unstable behaviour, no solving skills. They have a dysfunctional way of thinking, being unable to establish a direction in order to satisfy their needs.

Key words: recidivism risk, mental health, thinking, self-esteem, solving skills

1. Introducere

Prezentul studiu reprezintă o componentă dintr-un proiect derulat de către Ministerul Justiției – Direcția de Probațiune, în parteneriat cu Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu Motru”. Sistemul de probațiune din România are ca principală misiune punerea în executare a hotărârilor judecătorești de condamnare la pedeapsa închisorii, cu suspendarea executării pedepsei sub supraveghere, precum și reintegrarea socială a persoanelor condamnate, menținute în stare de libertate.

Obiectivul acestui proiect îl reprezintă elaborarea unui instrument de evaluare a riscului de recidivă la persoanele aflate în supravegherea serviciilor de probațiune. În România, acest demers are un caracter de pionierat, în condițiile în care, în practica altor sisteme de probațiune (Marea Britanie, Canada, S.U.A.), aceste instrumente de evaluare a riscului au ajuns la cea de-a treia generație (Robinson & Crow, 2009).

În cadrul serviciilor de probațiune, evaluarea riscului de recidivă se realizează într-o manieră subiectivă, clinică, de către consilierul de probațiune. În aceste condiții, pot exista situații în care persoane cu un risc crescut de recidivă nu sunt evaluate obiectiv, astfel încât metodele de intervenție ulterioară nu corespund riscului real, recidiva fiind inevitabilă. Aceasta, cu atât mai mult cu cât, la baza

practicii serviciului, se află modelul Risc-Nevoie-Responsivitate (Andrews & Bonta, 2010), care implică o ajustare a intervenției în concordanță cu nivelul riscului, nevoilor criminogene, precum și cu stilul de învățare al infractorului.

Validarea unui astfel de instrument va face posibilă, credem, tocmai evaluarea obiectivă a riscului de recidivă. Planul de supraveghere a condamnatului va cuprinde: o evaluare a nevoilor criminogene; o formulare realistă a unor obiective care trebuie îndeplinite într-un anumit interval de timp (prin utilizarea unor metode de intervenție); stabilirea și asumarea responsabilităților.

Din punct de vedere managerial și al politicii penale, un asemenea instrument va permite realizarea unui management al informațiilor, în măsură să contureze un model al riscului și nevoilor infractorilor, precum și evaluarea progreselor infractorilor pe durata intervenției. În baza acestor informații pot fi elaborate politici penale realiste, realizându-se și o dimensionare obiectivă a resurselor materiale și umane ale serviciilor de probațiune.

Considerăm necesar ca, mai întâi, să clarificăm conceptele utilizate în construcția și analiza dimensiunilor prezentate mai sus.

2. Delimitări conceptuale

În cadrul acestui articol ne-am propus să prezentăm și să analizăm rezultatele obținute la patru din cele 19 dimensiuni investigate în cadrul chestionarului¹. O persoană cu o *gândire* obiectivă asupra realității, care știe cine este și ce poate să realizeze (*image și stimă de sine*), care dispune de capacități rezolutive (*rezolvare de probleme*) și care prezintă o stare de bine în plan fizic, social și mintal (*sănătate mentală*) este în măsură să ia decizii responsabile, legitime și să evite implicarea în comportamente de risc.

2.1 *Gândire și comportament*

Luarea unei decizii, alegerea unei alternative din mai multe disponibile, reprezintă o componentă a vieții noastre de zi cu zi. Deciziile sunt influențate de modul nostru de gândire. Gândirea este în mare măsură un proces care ne permite să descoperim mai ușor soluțiile, aspectele pozitive ale situațiilor cu care ne confruntăm (Holdevici, 2000). Unii autori (Wade & Travis, 2008) definesc gândirea ca fiind „capacitatea de evaluare a situațiilor și a afirmațiilor în baza unor judecăți obiective, fundamentate pe dovezi și mai puțin pe emoții. Gândirea critică este un stil de gândire care asigură obținerea unor performanțe și satisfacții în rezolvarea problemelor cu care indivizii se confruntă. Este un proces de gândire rațională, care validează capacitatea individului de a rezolva probleme și de a lua

¹ S-au identificat în cadrul chestionarului un număr de 19 dimensiuni (istorie infracțională, analiză infracțională, date despre familia în care s-a născut și a crescut subiectul, date despre familia proprie a inculpatului, situația spațiului locativ, educație, loc de muncă, venituri, grupul de prieteni, influența grupului de prieteni, droguri și alcool, stil de viață, atitudine față de infracțiune, lista de probleme și stabilirea priorităților etc.). Dimensiunile, sunt structurate pe subdimensiuni, variabile și itemi.

decizii conforme cu realitatea. Persoanele cu o gândire critică sunt în măsură să identifice erorile în argumentare și să facă față afirmațiilor nedovedite” (p.7).

Cogniția (sau convingerea/crența/gândul) conștientă și/sau inconștientă este un determinant al răspunsului afectiv-emoțional/subiectiv, cognitiv, comportamental și a unor răspunsuri psiho-fizilogice/biologice, toate inter-relate. Manifestările psiho-patologice sunt rezultatul cognițiilor disfuncționale și/sau iraționale care pot fi însă identificate și schimbate (David, 2006).

La baza comportamentului infracțional se află deficiențele din cadrul procesului cognitiv. Unele cercetări (Yochelson & Samenow, 1976) evidențiază o serie de *structuri cognitive* care facilitează trecerea la actul infracțional (de exemplu: „sunt o victimă; nu contează ce fac, nimeni nu mă va angaja”; „nimeni nu a fost prejudiciat de acțiunile mele, deoarece compania de asigurări va acoperi prejudiciul” etc.).

Modelul lui Ellis, 1962 (modelul A–B–C), care analizează efectul credințelor emoționale asupra răspunsului emoțional la evenimente (A – element declanșator; B – gânduri/convingeri generate de acest element; C– consecințele acestora pe plan emoțional) a fost ulterior dezvoltat de către Beck (1976). Acesta pune în evidență raportul care se stabilește între gândurile negative, comportament și depresie, identificând trei tipuri de gânduri negative adiacente depresiei. Aceste gânduri sunt prezentate într-o triadă și vizează percepția negativă a sinelui („nu sunt suficient de bun”), o perspectivă negativă asupra viitorului („nu se poate întâmpla decât ceva rău”) și asupra lumii înconjurătoare („totul în jurul meu este îngrozitor”).

În acest sens, Cook (1980) consideră că infractorii realizează o analiză superficială cost-beneficii a situației, atunci când se decid să se implice în comiterea unei infracțiuni.

2.2 Capacități rezolutive

O rezultată a funcționării interdependente a mecanismelor cognitive (atenția, memoria, imaginația, creativitatea, procesarea informației vizuale etc.) o reprezintă capacitatea de a găsi soluții la problemele inerente ale vieții (Miclea, 1999).

Rezolvarea de probleme reprezintă una dintre cele mai importante abilități care stă la baza rezolvării într-un mod adaptativ, satisfăcător și eficient, a situațiilor de criză, permițând adoptarea unei decizii responsabile și evitarea implicării în comportamente indezirabile (Petrovai, 2009). Rezolvarea de probleme implică două componente: atitudinea față de problemă și abilitățile rezolutive dezvoltate în cadrul unui proces de învățare socială (Proctor, 2010).

Van Gundy (1981, p. 3) consideră că „o problemă poate fi definită ca fiind orice situație în care există o diferență între o situație concretă și una așteptată”. Pe baza acestei definiții, procesul de rezolvare a problemelor a fost definit ca unul în care o situație, care nu este așa cum ar trebui să fie, este schimbată într-una care a devenit cum trebuie să fie (Proctor, 2010).

Wallas (1926) consideră că algoritmul de rezolvare a unei probleme implică patru etape: pregătirea (individul își definește problema și explorează posibilitățile de soluționare a acesteia), incubarea (atenția este focalizată spre alte lucruri și problema se diminuează ca importanță în sfera conștientului), iluminarea (este descoperită soluția) și verificarea (validitatea noii soluții este testată în situații concrete de viață).

De regulă un infractor cu un înalt risc de recidivă are patru mari nevoi criminogene (Andrews & Bonta, 2010): comportament antisocial, grup de prieteni orientat antisocial, atitudini antisociale și o personalitate antisocială. Personalitatea antisocială, caracteristică infractorilor cu risc înalt de recidivă, corelează semnificativ cu problemele de management al agresivității, cu impulsivitatea și cu abilitățile scăzute de rezolvare a problemelor.

În vederea creșterii capacităților rezolutive și nu numai, în practica serviciilor de probațiune au fost dezvoltate o serie de programe (McGuire, 2002), respectiv Reasoning and rehabilitation sau Straight Thinking On Probation.

În cadrul serviciului de probațiune, persoanele condamnate – care în urma evaluării au fost identificate ca având o serie de nevoi criminogene legate de incapacitatea de a găsi soluții la problemele cu care se confruntă – pot fi incluse în cadrul unor programe de antrenare cognitivă, individuale sau de grup („Unul la unul” sau „STOP – Gândește și schimbă”). Pe parcursul ședințelor programului, infractorii sunt sprijiniți în a formula definiții adecvate ale problemelor, în explorarea soluțiilor alternative ale problemelor, în alegerea soluțiilor adecvate în raport cu gradul de dezirabilitate legală/socială și ținând cont de impactul acestor soluții pe termen mediu și lung.

2.3 *Imagine și stimă de sine*

Psihologia umanistă definește imaginea de sine și stima de sine drept nevoi de bază ale naturii umane, cu rol esențial în comportamentul individului, în raport cu alternativele pozitive/negative cu care acesta se confruntă în viață.

Imaginea de sine se referă la totalitatea percepțiilor privind abilitățile, atitudinile și comportamentele personale, fiind o reprezentare mentală a propriei persoane sau o structură organizată de cunoștințe declarative despre sine, care ghidează comportamentul social (Baban & Petrovai, 2009)

Stima de sine implică componenta evaluativă și emoțională a imaginii de sine. Conceputul a fost introdus în psihologie de către Williams James în 1890. Acesta considera că stima de sine reprezintă raportul dintre realizările și așteptările individului. Încrederea în sine este dată de numărul succeselor și al eșecurilor unei persoane în timpul experiențelor de viață (Mruk, 2010). Stima de sine este o componentă majoră a personalității, implică un element de natură afectivă și un grad mai mare sau mai mic de emoții pozitive sau negative. Este o discrepanță între ceea ce individul dorește să fie (sinele ideal) și ceea ce este el în realitate (sinele real/perceput).

Branden (1994) definește stima de sine din perspectiva conceptelor de competență și valoare, ca un rezultat al modului în care individul reușește să facă față provocărilor vieții într-o manieră responsabilă.

Stima de sine sprijină individul să facă față unor situații de viață precum eșecul, respingerea, pierderea sau, cel puțin, să le facă mai acceptabile. Un nivel crescut al stimei de sine corelează semnificativ cu comportamente precum abilitatea de asumare a riscului, abilitatea de învățare, stabilirea unor relații sănătoase, precum și cu păstrarea convingerilor proprii. O persoană cu o stimă de sine ridicată este mult mai flexibilă, disponibilă în a se schimba și reconfigura la nivelul intereselor, deciziilor și așteptărilor.

O persoană cu o stimă de sine negativă va tinde să gândească, să simtă și să se comporte negativ, trăind sentimente de nefericire, anxietate, rigiditate și chiar probleme de sănătate mentală. În același timp, o persoană cu o imagine și stimă de sine pozitive manifestă siguranță de sine în rezolvarea situațiilor de criză. Din perspectiva lui Covey (2010), siguranța de sine este rezultatul identității de sine, a demnității morale, a unei stime de sănătoase, a unui echilibru emoțional și al capacităților volitive.

Unele cercetări (Oser, 2006) au demonstrat existența unei corelații între activitatea infracțională și nivelul scăzut al stimei de sine. Infractorii stabili emoțional, care sunt mai puțin deschiși la experiențe noi și care au participat la ședințe de consiliere pe durata executării pedepsei, se percep ca având un nivel ridicat al stimei de sine.

2.4 Stare emoțională și sănătate mintală

Din perspectivă individuală, sănătatea mintală poate fi definită (Klineberg, 1981) ca fiind o stare subiectivă de bine, o rezultată a unei dezvoltări armonioase, cognitive și emoționale și care îl face pe individ compatibil cu semenii săi. În conformitate cu definiția Organizației Mondiale a Sănătății, starea de sănătate este definită ca starea de bine fizic, mental, social și spiritual a unei persoane. Sănătatea nu presupune doar absența bolii sau a infirmității (Basavanthappa, 2007).

La baza sănătății mintale stă paradigma prin care indivizii percep, înțeleg și interpretează realitatea, capacitatea acestora de a lua decizii ca urmare a propriei analize, de ale finaliza prin activități performante și satisfăcătoare, capacitatea de a se exprima prin limbaj verbal și non verbal și de a oferi un feed-back obiectiv mesajelor persoanelor cu care interacționează.

Prelipceanu (2013) este de părere că aceste definiții pot fi înlocuite de modelele de sănătate mintală. În acest sens, autorul consideră că unele modele posibile ale sănătății mintale includ trăsături diverse: inteligența emoțională; relațiile obiectuale firești, fericite; starea subiectivă de bine, rezistența la stres; aptitudinea de a controla ambianța, capacitatea de auto-actualizare; orientarea adecvată spre viitor; autonomia; identificarea corectă a nevoilor în concordanță cu identitatea și sentimentele proprii (p. 24).

Consilierii de probațiune au în supraveghere beneficiari care prezintă un amestec de emoții: furie și tristețe, teamă de viitor și o nevoie nesatisfăcută de suport și relații valorizante (Volgelvang, 1996).

În concluzie, starea de sănătate emoțională și mintală a condamnaților aflați în supravegherea Serviciului de Probațiune de pe lângă Tribunalul București reprezintă o dimensiune care trebuie avută în vedere în procesul de evaluare a riscului de recidivă.

3. Metodologie

3.1 Metode

În urma analizei bazei de date (2007-2012), existentă în arhiva Serviciului de Probațiune de pe lângă Tribunalul București, s-a procedat la identificarea și

clasificarea factorilor de risc în cazul condamnaților recidiviști. S-au identificat factorii care au favorizat recidiva la persoanele ale căror dosare au fost închise în termenul de încercare. Această analiză s-a realizat prin studierea dosarelor – procese verbale și planuri de supraveghere (măsuri și obligații impuse de instanță; obiective/nevoi criminogene stabilite de consilierul responsabil de caz) – la persoanele ale căror dosare au fost închise în termenul de încercare.

Factorii de risc al recidivei, astfel identificați, împreună cu cei menționați în literatura de specialitate, au constituit punctul de plecare în vederea elaborării unui chestionar de evaluare a riscului de recidivă.

Vom analiza și interpreta rezultatele obținute, în cazul dimensiunilor gândire și comportament, stare emoțională și sănătate mintală, imagine și stimă de sine și capacități rezolutive. În cadrul fiecărei dimensiuni, evaluarea itemilor (șase itemi în cadrul fiecărei dimensiuni) s-a realizat pe o scală de la -3 la +3 (-3 niciodată, -2 de puține ori, -1 nivel mediu, +2 de cele mai multe ori, +3 întotdeauna). De asemenea, a fost elaborată o scală de evaluare (-18 la +18) în cadrul fiecărei dimensiuni, în funcție de numărul de itemi.

Aplicarea chestionarului/instrumentului s-a realizat pe un eșantion pilot, de 100 de persoane condamnate, selectate aleatoriu din baza de date, aflate în supravegherea Serviciului de Probațiune București la momentul începerii studiului.

În vederea analizei statistice a fost utilizat programul S.P.S.S. 11, program statistic pentru științele sociale.

3.2 Obiective

Obiectivele pe care am dorit să le atingem în cercetarea noastră au fost:

1. Determinarea cantitativă a structurii factorilor fiecărei variabile din cadrul dimensiunilor evaluate;
2. Stabilirea rolului pe care fiecare dimensiune îl are în favorizarea recidivei/evaluarea riscului de recidivă.

3.3 Ipoteze

Ipotezele verificate au fost:

1. Subiecții intervievați nu dispun de capacitatea de a analiza obiectiv consecințele acțiunilor întreprinse;
2. Subiecții se caracterizează, pe de o parte, printr-o stare de confuzie, dezorientare, prin incapacitatea de a-și stabili o direcție, un sens și, pe de altă parte, prin utilizarea propriilor mijloace, neinstituționalizate, în vederea satisfacerii/îndeplinirii nevoilor/obiectivelor;
3. Există o instabilitate comportamentală și unele distorsiuni cognitive (gânduri disfuncționale) în cazul subiecților investigați;
4. Persoanele investigate nu au o perspectivă obiectivă/realistă asupra vieții, nu sunt în măsură să realizeze o analiză cost-beneficii a efectelor actelor infracționale.
5. Persoanele intervievate nu dispun de capacitatea de a selecta informațiile relevante care definesc o anumită problemă, de a stabili relații logice între aspectele problemei, de a dezvolta planuri de acțiune, de a lua decizii logice și prompte și de a evalua posibilele rezultate ale soluțiilor propuse.

3.4 Analiza și interpretarea rezultatelor

În cadrul Dimensiunii „Gândire și comportament” am încercat să surprindem modul în care subiecții investigați percep, înțeleg și interpretează realitatea, precum și comportamentul pe care îl asociază deciziei lor, în sensul implicării sau neimplicării în situații de risc (obiectiv 2). În acest sens, în cadrul itemului „*Înainte de a acționa analizez în detaliu situația cu care mă confrunt*”, 8% dintre aceștia consideră că niciodată nu analizează în detaliu situația cu care se confruntă, 40% o examinează de puține ori, 24% analizează situația la un nivel mediu, în timp ce numai 22% analizează de cele mai multe ori în detaliu componentele problemei cu care se confruntă. Numai 6% spun că au întotdeauna un algoritm de rezolvare a problemelor.

De asemenea, în cazul itemului „*În ce măsură acțiunile mele sunt rezultatul unei analize cost-beneficiu*” se validează într-o mare măsură observațiile anterioare în sensul că, în cadrul procesului decizional, subiecții nu dispun de capacitatea de a analiza obiectiv consecințele acțiunilor întreprinse (Ipoteza 1). Astfel, 16% dintre respondenți consideră că, la baza acțiunilor întreprinse, nu se află „*niciodată*”, o analiză cost/beneficiu; 44% dintre aceștia sunt de părere că „*de puține ori*” analiza cost/beneficiu stă la baza activităților întreprinse; 22% dintre respondenți se poziționează la un nivel mediu; pentru 6% analiza cost/beneficiu este realizată de „*cele mai multe ori*”, în timp ce 12% din persoanele investigate afirmă că „*întotdeauna*”, înainte de a acționa, realizează o analiză cost/beneficiu a viitoarei activități.

Din analiza răspunsurilor subiecților investigați la următorii itemi din cadrul dimensiunii „Gândire și comportament” se validează afirmațiile prezentate mai sus, mai precis faptul că majoritatea subiecților nu acționează în virtutea unei analize prealabile. Astfel în cazul itemului „*Îmi place să risc iar situațiile incitante mă stimulează*”, 32% dintre subiecți sunt de părere că „*într-o mare și foarte mare măsură*” situațiile incitante, de risc îi stimulează; 42% dintre respondenți se poziționează la un nivel mediu, 26% nu reacționează emoțional (nu acționează în condiții de risc, iar situațiile incitante nu-i stimulează, ei acționează după o analiză prealabilă a situației. Atunci când sunt întrebați în legătură cu necesitatea regulilor (itemul – „*Regulile sunt făcute pentru a fi încălcate*”), 38% dintre subiecți sunt de părere că „*de cele mai multe ori și întotdeauna*” regulile sunt încălcate; 32% se plasează la nivel mediu, în timp ce 18% consideră că „*de puține ori*” încalcă regulile, iar 8% nu consideră că regulile sunt făcute pentru a nu fi încălcate „*niciodată*”, comportamentul acestora din urmă fiind aparent conform cu normele și regulile sociale. Comportamentul indezirabil al majorității subiecților investigați, în cazul ultimului item, se validează și din analiza răspunsurilor la itemul „*Îmi place să obțin ceea ce doresc indiferent cum fac acest lucru*”. În acest sens se relevă faptul că 38% dintre subiecți încearcă să își îndeplinească (într-o măsură mare și foarte mare) obiectivele fixate, indiferent de legitimitatea sau nelegitimitatea mijloacelor (Ipoteza 2); 40% se plasează la un nivel mediu; pentru 18% dintre respondenți nelegitimitatea mijloacelor reprezintă o „*problemă mică*”, în timp ce doar 8% dintre aceștia aleg (*întotdeauna*) mijloace instituționalizate în vederea realizării obiectivelor fixate.

Pornind de la faptul că fiecare persoană încearcă să își construiască o anumită reprezentare despre sine, pe care ulterior încearcă să o valideze în planul realității obiective, în cadrul dimensiunii „*Imagine de sine și stimă de sine*”, am încercat să surprindem în ce măsură indivizii din grupul investigat au conștientizat cine sunt (ca identitate) și ce pot să realizeze, indiferent de forma de exprimare (Obiectiv 2).

În acest sens, la itemul „*Sunt conștient de ceea ce pot să realizez în viață*”, 12% dintre subiecți consideră că abilitățile și deprinderile lor sunt la un nivel foarte scăzut, 26% la nivel scăzut, iar 42% – la nivel mediu. Doar 14% consideră că dispun de abilități – în vederea realizării obiectivelor propuse – la un nivel mare și 6% – la un nivel foarte mare.

Din perspectiva încrederii în sine, a capacității de a finaliza ceea ce își propun, răspunsurile subiecților în cazul itemului „*Am încredere în mine, în capacitățile, abilitățile mele. Analizez ceea ce îmi propun*” relevă că 8% dintre aceștia nu manifestă această încredere și nu finalizează (*niciodată*) ceea ce au stabilit să întreprindă, 36% – *de puține ori*, 36% – *nivel mediu*, 12% – *de cele mai multe ori* și doar 8% dintre subiecți consideră că reușesc să finalizeze (*întotdeauna*) ceea ce își propun.

Analiza capacităților volitive (puterea voinței, încăpățânarea, promptitudinea deciziei și curajul), în cadrul itemului „*Mă mobilizez suficient de mult atunci când întreprind o activitate. Am voință*”, relevă că 12% dintre subiecți apreciază la un nivel foarte scăzut această capacitate, 36% – nivel scăzut, 22% – nivel mediu, 16% – nivel mare și 14% – nivel foarte mare.

În ceea ce privește capacitatea de a-și evalua potențialul și de a se proiecta în viitor, în sensul îndeplinirii obiectivelor stabilite (Eul dorit) sau dimpotrivă, în sensul fricii, temerii neîndeplinirii acestora (Eul temut), în cadrul itemului „*Ceea ce am realizat îmi dă încredere în viitor*”, 14% dintre subiecți consideră că *niciodată* nu vor fi în măsură de a finaliza obiectivele fixate, 42% sunt de părere că *de puține ori* se va întâmpla aceasta, 30% sunt la *nivel mediu* și doar 6% cred într-un eu viitor dorit (*de cele mai multe ori*) și 8% *întotdeauna*.

Și în cadrul următorilor itemi referitori la capacitatea subiecților investigați de a-și stabili o misiune, un sens și o direcție în viață (itemul „*Îmi stabilesc o țintă, un plan, o direcție și fac eforturi în vederea realizării lui/ei*”), 48% consideră că *într-o măsură mare și foarte mare* nu își stabilesc o direcție/o misiune, 34% se poziționează la un nivel mediu, 28% sunt de părere că stabilirea unei misiuni în viață reprezintă o problemă mică și foarte mică. În cazul itemului „*Folosesc mijloace legitime pentru atingerea obiectivelor mele*”, 30% consideră că *într-o proporție mare și foarte mare* nu apelează la mijloace instituționalizate iar 42% se poziționează la un *nivel mediu*. În percepția a 6% dintre respondenți alegerea unor mijloace legitime în vederea realizării obiectivelor stabilite reprezintă o *problemă mică*, în timp ce pentru 18% dintre aceștia opțiunea pentru aceste nu constituie o problemă. Și în cadrul acestei dimensiuni se relevă că subiecții, într-o pondere semnificativă, se caracterizează pe de o parte printr-o stare de confuzie, dezorientare, prin incapacitatea de a-și stabili o direcție, un sens iar pe de altă parte, prin

utilizarea de către aceștia a propriilor mijloace, neinstituționalizate în vederea satisfacerii/îndeplinirii nevoilor/obiectivelor (Ipoteza 2).

În cadrul dimensiunii referitoare la „*Starea emoțională și mentală*” a subiecților investigați, pornind de la definiția OMS a sănătății mentale, ca fiind o *stare de bunăstare fizică, mentală și socială completă și nu doar absența bolii și infirmității*, precum și de la concepția lui Beck, care consideră că între stimul, emoții, gândire, comportament și depresie există o interdependență, am încercat să surprindem atât starea emoțională, mentală a subiecților investigați, cât și modul în care aceasta influențează recidiva (Obiectiv 2).

În acest sens (itemul – „*Mă gândesc că nu o să reușesc prea multe în viață*”), 36% de subiecți consideră că de cele mai multe ori le este teamă că nu o să reușească/nu o să realizeze prea multe în viață, 24% sunt la nivel mediu, în timp ce 40% dintre subiecți (variabila „*Am griji și îmi este teamă dar nu știu de ce*”) își fac griji și temeri fără a ști de ce – anxietate fără obiect – (întotdeauna – 2%, de cele mai multe ori – 38% iar 20% percep această anxietate la nivel mediu).

La itemul „*Mă simt ca și cum aș fi un ratat, foarte iritat, într-o pasă proastă fără absolut nici un motiv*”, 24% de subiecți consideră că întotdeauna (2%) și de cele mai multe ori (22%) au o stare de iritare, se percep ca fiind persoane ratate, într-o pasă proastă, fără nici un motiv, 38% percep condițiile exterioare ambientale (itemul – „*Totul în jurul meu este descurajant*”) ca fiind descurajante (4% întotdeauna și 32% de cele mai multe ori) iar 34% au sentimentul că viitorul (itemul – „*Am sentimentul că viitorul nu o să-mi aducă satisfacții*”) nu o să le aducă mulțumiri și satisfacții.

Se evidențiază un dezechilibru emoțional, o instabilitate comportamentală, precum și existența unor distorsiuni cognitive (a unor gânduri disfuncționale) în cazul subiecților investigați, cu atât mai mult cu cât ponderile medii pe itemii investigați variază între 22% și 30% (Ipoteza 3).

În cazul dimensiunii „*Capacitățile rezolutive*” am încercat să surprindem rolul pe care îl joacă capacitatea subiecților de a lua decizii, de a identifica și soluționa problemele cu care se confruntă în reiterarea comportamentului infracțional (obiectiv 2). În acest sens, s-a validat că în cazul itemului „*Analizez în prealabil consecințele viitoarelor acțiuni*”, 58% dintre subiecți (2% – niciodată și 56% – de puține ori) nu iau decizii în baza unei analize a consecințelor actului lor – analiza cost/beneficiu (Ipoteza 4).

De asemenea, din analiza răspunsurilor reiese că 50% dintre subiecți nu sunt în măsură să identifice problema cu care confruntă (Ipoteza 4) (itemul – „*După culegerea informațiilor relevante, identific problema cu care mă confrunt*”), deoarece 52% nu au aptitudini de culegere a informațiilor relevante și de stabilire a relațiilor dintre componente (Ipoteza 5) (itemul – „*Stabilesc relații între componentele problemei cu care mă confrunt*”).

Dificultățile rezolutive se relevă și în faptul că subiecții investigați nu sunt în măsură să evalueze rezultatele posibile ale soluțiilor propuse în cazul problemelor cu care se confruntă (Ipoteza 4) (52%) (itemul – „*Evaluez rezultatele posibile ale soluțiilor propuse*”) nu au exercițiul luării unor decizii logice și bine încadrate în

timp (Ipoteza 5) (52%) (itemul – „*Iau decizii logice și bine încadrate în timp*”) și, bineînțeles, nu dispun de capacitatea de a stabili și implementa un plan de acțiune (56%) (itemul – „*Dezvolt planuri de acțiune*”) (Ipoteza 5).

Incapacitatea de a găsi soluții la problemele cu care se confruntă (vezi triada Beck) se reflectă în faptul că 26% dintre subiecții investigați consideră formele de manifestare ale depresiei ca fiind o problemă mare (8%) și foarte mare (18%), în timp ce 22% apreciază această problemă la un nivel mediu, iar 14% o percep ca pe o problemă mică. Un număr de 38% dintre subiecți nu apreciază depresia ca fiind o problemă cu care se confruntă.

Absența încrederii în propriile capacități se manifestă în cazul a 48% dintre subiecți. Nemulțumirea față de sine este prezentă la 46% dintre subiecți. De asemenea, absența încrederii într-un viitor mai bun (evidențiată la 48% dintre subiecți) generează sentimente de frică, de teamă față de necunoscut, și griji de cele mai multe ori fără un obiect clar identificat (50% dintre subiecți).

În concluzie, o persoană care are o *gândire* neobiectivă asupra realității, care nu știe cine este și ce poate să realizeze (*imagine și stimă de sine*), care nu dispune de capacități rezolutive (*rezolvare de probleme*) și care nu prezintă o stare de bine în plan fizic, social și mintal (*sănătate mentală*) nu este în măsură să ia decizii responsabile, legitime și să evite implicarea în comportamente de risc. Este situația subiecților din lotul investigat. În acest caz se confirmă necesitatea de continuare a cercetării pe un eșantion la nivel național, astfel încât în final să se valideze un instrument care ar permite și în România realizarea unui management al informațiilor în măsură să descrie un profil al riscului infractorilor și să măsoare progresele acestora pe durata intervenției. Având aceste informații, pot fi elaborate politici penale corespunzătoare, pot fi alocate resurse în mod realist și rațional atât la nivelul comunității cât și la nivel individual, în cazul persoanelor vulnerabile.

4. Concluzii

În cadrul procesului decizional, subiecții investigați nu dispun de capacitatea de a analiza obiectiv consecințele acțiunilor întreprinse. Majoritatea subiecților nu acționează în virtutea unei analize prealabile și consideră că regulile sunt legiferate pentru a fi încălcate. Totodată, subiecții investigați încearcă să-și îndeplinească obiectivele fixate indiferent de legitimitatea sau nelegitimitatea mijloacelor.

În cazul dimensiunii „*Imagine de sine și stimă de sine*”, majoritatea subiecților se caracterizează, pe de o parte, printr-o stare de confuzie, prin dezorientare, prin incapacitatea de a-și stabili o direcție, un sens și, pe de altă parte, prin utilizarea propriilor mijloace, neinstituționalizate, în vederea satisfacerii/îndeplinirii nevoilor/obiectivelor

Se evidențiază un dezechilibru emoțional, o instabilitate comportamentală și existența unor distorsiuni cognitive (a unor gânduri disfuncționale) în cazul subiecților investigați, cu atât mai mult cu cât ponderile medii pe itemii investigați variază între 22% și 30%.

Pe de altă parte, persoanele investigate nu au o perspectivă obiectivă/realistă asupra vieții, nu sunt în măsură să realizeze o analiză cost/beneficii a efectelor actului infracțional.

S-a evidențiat incapacitatea multora dintre subiecți de a selecta informațiile relevante ce definesc o anumită problemă, implicit identificarea problemei, a relațiilor logice între componentele sale, de a dezvolta planuri de acțiune, de a lua decizii logice și încadrate în timp și de a evalua rezultatele posibile a soluțiilor propuse.

Bibliografie

- Andrews, D. A., & Bonta, James. (2010). *The psychology of criminal conduct* (5th ed.). Albany, N.Y.: Lexis Nexis/Anderson Pub.
- Basavanthappa, B.T. (2007). *Psychiatric Mental Health Nursing*. New Delhi.
- Băban, A., & Petrovai, D. (2009). Autocunoaștere și dezvoltare personală. In A. Băban (Ed.), *Consiliere educațională. Ghid metodologic pentru orele de dirigentie și consiliere*. Cluj Napoca.
- Beck, Aaron T. (1976). *Cognitive therapy and the emotional disorders*. New York: International Universities Press.
- Branden, Nathaniel. (1994). *The six pillars of self-esteem*. New York, N.Y.: Bantam.
- Cook, P.J. (1980). *Research in Criminal Deterrence: Laying the Groundwork for the Second Decade*. Crime and Justice, 2, 211-268.
- Covey, S. (2010). *Eficiența în 7 trepte sau un abecedar al înțelepciunii*. București: ALL.
- David, D. (2006). *Metodologia cercetării clinice. Fundamente*. Iași: Polirom.
- Ellis, A. (1962). *Reason and emotion in psychotherapy*. New York: Lyle Stewart.
- Holdevici, I. (2000). *Gândirea pozitivă*. București: Dual Tech.
- Klineberg, O. (1981). *Mental health: an interdisciplinary and international perspective*. Austin, TX: Hogg Foundation for Mental Health, Publications Division.
- McGuire, James. (2002). Motivation for what? Effective programmes for motivated offenders. In M. McMurrin (Ed.), *Motivating Offenders to Change: A Guide to Enhancing Engagement in Therapy*. Chichester: John Wiley and Sons.
- Miclea, M. (1999). *Psihologie cognitivă, Modele teoretico experimentale*. Iași: Polirom.
- Mruk, J.C. (2010). Self Esteem. In I. B. Weiner & W. E. Craighead (Eds.), *Corsini Encyclopedia of Psychology and Behavioral Science*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc.
- Oser, C.B. (2006). *The Criminal Offending-Self-Esteem Nexus: Which Version of the Self-Esteem Theory Is Supported?* The Prison Journal, 86(3), 344-363.
- Petrovai, D. (2009). Rezolvarea de probleme. In A. Băban (Ed.), *Consiliere educațională. Ghid metodologic pentru orele de dirigentie și consiliere*. Cluj Napoca: Editura ASCR.

- Prelipceanu, D. (2013). Sănătate mintală vs Tulburare psihică. In D. Bulgaru, V. Astărăstoie și colab. (Ed.), *Expertiză Medico Legală Psihiatrică, Abordare interdisciplinară*. Iași: Timpul.
- Proctor, Tony. (2010). *Creative problem solving for managers : developing skills for decision making and innovation* (3rd ed.). London; New York: Routledge.
- Robinson, Gwen, & Crow, Iain. (2009). *Offender rehabilitation: theory, research and practice*. Los Angeles; London: SAGE.
- Van Gundy, A. B. . (1981). *Techniques of Structured Problem Solving*. New York: Wiley & Sons, Inc.
- Vogelvang, B. O. (1996). *Improving Communication, Co-operation and Responsiveness in Multi-Problem Families*. Who Cares. London: Wiley and Sons.
- Wade, Carole, & Tavis, Carol. (2008). *Invitation to psychology* (4th ed.). Upper Saddle River, NJ: Pearson/Prentice Hall.
- Wallas, Graham. (1926). *The art of thought*. London,: J. Cape.
- Yochelson, Samuel, & Samenow, Stanton E. (1976). *The criminal personality*. New York: J. Aronson.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

SIMPOZIONUL NAȚIONAL „TEOLOGIE ȘI LOGICĂ”

(Arad, 18–19 aprilie 2013)

MARIUS DOBRE

În organizarea Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad și a Institutului de Filosofie și Teologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, a avut loc în aula facultății mai sus menționate simpozionul „Teologie și Logică”.

Alăturarea celor două domenii care au depășit demult aparenta ireconciliabilitate a fost un nou prilej de a arăta unul altuia utilitatea teoretică în cercetarea teologică sau filosofică. Că a fost vorba de o logică speculativă, capabilă să înglobeze cu succes discursul sau faptul religios, de logica obișnuită (fie în varianta clasică, fie în cea modernă), capabilă să structureze (și nu să distrugă) discursul religios, de simpla raționalizare sau analiză conceptuală a dogmelor și enunțurilor de credință, comunicările celor prezenți au fost toate în acord cu ideea expusă mai sus, anume că cele două domenii pot conviețui cu succes, unul dintre ele (logica) putând sta la baza celuilalt (teologia).

Majoritatea participanților au fost profesori de la Facultatea de Teologie din Arad sau cercetători de la Institutul de Filosofie și Psihologie, dar au fost și invitați de la Facultatea de Filosofie a Universității de Vest din Timișoara sau de la diferite instituții monahale locale.

Prima zi, joi, 18 aprilie, a debutat cu un *Te Deum* ținut în Capela Facultății de Teologie. Au urmat Cuvântările de salut: ÎPS dr. Timotei Sevcicu, arhiepiscopul Aradului; prof. univ.dr. Ramona Lile, rectorul Universității „Aurel Vlaicu”; prof. univ. dr. Lizica Mihut, președintele Consiliului Academic al Universității „Aurel Vlaicu”; acad. Alexandru Surdu, directorul Institutului de de Filosofie și Teologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române; pr. prof. dr. Ioan Tulcan, decanul Facultății de Teologie din Arad. După aceste cuvântări a avut loc un scurt concert coral având ca protagoniști câțiva studenți ai Facultății de Teologie, după care au venit cele două reprize de susținere a comunicărilor (întrerupte de dezbaterile de rigoare), având ca moderatori pe Adrian Lemeni (prima) și Mihai D. Vasile, pr. Ștefan Buchiu (cea de a doua). Au susținut comunicări: acad. Alexandru Surdu, *Logica religiei. Realizări și perspective*; Mihai D. Vasile, *Logica*

resemnificării religioase; pr. Ștefan Buchiu, *Argumentația logică a dogmei hristologice în „Dogmatica” Sf. Ioan Damaschin*; Ioan Biriș, *Soluții logice pentru dogmele religioase: de la Lucian Blaga la Constantin Noica*; Cosmin Dumitrescu, *Trinitatea din perspectiva logicii dialectico-speculative*; Adrian Lemeni, *Implicații epistemologice ale teoremelor lui Godel valorificate în relația dintre teologie și logică*; Dragoș Popescu, *Argumentul ontologic la Hegel*; pr. Daniel Buda, *Logica în opera Sf. Eustațiu al Antiohiei*; Ștefan Dominic Georgescu, *Conceptul de Absolut la Hegel*.

În a doua zi a simpozionului, vineri, 19 aprilie, a continuat susținerea comunicărilor, moderate în prima parte de acad. Alexandru Surdu și Cristinel Ioja, în a doua parte de Florea Lucaci și pr. Daniel Buda. Au mai prezentat comunicări: Teodor Dima, *Logică și religie*; Florea Lucaci, *Interpretări logico-filosofice în cuvântările despre Dumnezeu ale Sf. Grigorie Teologul*; pr. Nicolae Brânzea, *Logica dogmelor*; Mihai Popa, *Imaginar istoric și discurs filosofic în „Divanul” lui Dimitrie Cantemir*; Nicolae Georgescu, *Fiorul religios în primele poezii ale lui Mihai Eminescu*; pr. Ioan Tulcan, *Relevanța catafatismului în teologie pentru exprimarea logică a experienței Bisericii*; pr. Ion Popescu, *Elemente de logică în epistolele pauline*; Cristinel Ioja, *Structura logic-paradoxală a dogmei hristologice în „Ambigua” Sf. Maxim Mărturisitorul*; Sergiu Bălan, *Concepția lui Collingood despre religie*; Marius Dobre, *Diferențe conceptuale între ortodoxie și catolicism în viziunea lui Mircea Vulcănescu*; arhim. Teofan Mada, *Raționalitatea credinței în Dumnezeu*.

SESIUNEA ȘTIINȚIFICĂ „SPIRU HARET(1851-1912)”

TRIUMFUL PEDAGOGIEI ROMÂNEȘTI

(București, 17 mai 2013)

MIHAI POPA

Pe data de 17 mai 2013, a avut loc în Aula Academiei Române sesiunea științifică „Spiru Haret (1851–1912), triumful pedagogiei românești”, organizată de Secția de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie și Științele Educației a Universității București. Lucrările au fost moderate de către domnul acad. Alexandru Surdu. Cuvântul de deschidere a fost susținut de președintele Academiei Române, acad. Ionel Haiduc. Au fost prezentate lucrări despre contribuția lui Spiru Haret, în domeniul științelor educației, sociologiei sau învățământului național de către acad. Mircea Malița, *Moștenirea lui Haret*, prof. univ. dr. Ion Negruț-Dobridor, *Concepția sociologică a lui Spiru Haret și fundamentele pedagogiei*, prof. univ. dr. Emil Păun, *Concepția sociologică a lui Spiru Haret despre învățământ, școală și educație*, prof. univ. dr. Viorel Niculescu, *Spiru Haret: pedagogie și umanism*, prof. univ. dr. Ovidiu Pânișoară, *Actualitatea ideilor pedagogice ale lui Spiru Haret*. În cuvintele vorbitorilor au fost subliniate valoarea și actualitatea activității științifice, politice și pedagogice a personalității evocate.

Spiru Haret s-a remarcat după susținerea doctoratului în matematică la Universitatea din Paris, la 18/30 ianuarie 1878, cu o teză despre mecanica cerească, având titlul *Sur l'invariabilité des grands axes des orbites planétaires*. Cariera științifică și-a continuat-o în țară, ca profesor de mecanică al Universității din București, în 1878, și profesor de geometrie analitică la Școala de Poduri și Șosele, în 1881. Ulterior, preocupat de problemele școlii românești, devine, în 1882, membru în Consiliul permanent al instrucției, inspector general al școlilor (1883-1885) și secretar general al Ministerului Cultelor (februarie 1885-aprilie 1888). Datele de mai sus sunt preluate după Traian Lalescu, cel care îl omagia cu ocazia împlinirii a 60 de ani. Tot el îi va prezenta lucrarea *Mecanica socială* într-o recenzie apărută în *Convorbiri literare* (XLV, 1911), un studiu prin care Spiru Haret aplică logic de tip matematic în studierea fenomenelor sociale. Dinamica vieții sociale poate fi studiată, în opinia sa, cu ajutorul postulatelor mecanicii, dacă „se poate stabili pe cale experimentală [...] că aceste postulate sunt adevărate și în societate”.

Plecând de la studiile sale în domeniul matematicii, coroborate cu experiența didactică și administrativă, în urma căreia a căutat să sistematizeze doctrina pedagogică și sistemul de învățământ, Haret introduce în studiul sociologiei o serie

de concepte din domeniul științelor exacte, astfel încât forțele care acționează la nivel social și istoric să fie teoretizate cu ajutorul teoriei matematicii sau mecanicii (mecanica socială). Nu este singulară inițiativa sa, spune Lalescu, Haret putând avea ca exemplu economia politică matematică sau școala matematică a lui Cournot și Quételet, continuată de Panteleoni, Jevons, Vilfredo Pareto și Wolras, care divizează disciplina economică în economie politică și economie politică aplicată. Logica mecanicii sociale nu poate fi însă redusă la cea matematică, la raportul dintre forțele sociale ori la studiul statistic, sociologia „geometrică” trebuind să ia în considerație și fenomenele culturale ca și pe cele istorice, doctrinele politice și studiile etnografice, antropologice ș.a. Este însă o contribuție prin care Haret a prezentat opiniei științifice naționale și europene o ipoteză de studiu sociologic formulată clar și concis, care a fost apreciată ca atare în mediul academic.

Spiru Haret a rămas în conștiința contemporană ca un reformator al Școlii românești, iar majoritatea celor care l-au evocat cu ocazia acestor sesiuni științifice a subliniat modul în care a știut să îmbine pregătirea științifică și activitatea politică. Cercetarea sa în domeniile științelor exacte și a științelor sociale, chiar dacă nu a dus la o definiție „metrică” a omului social sau la aprecierea numerică a valorii morale sau intelectuale a indivizilor, a contribuit, fără îndoială, la dezvoltarea metodelor sociologice și îmbunătățirea educației în școlile noastre începând cu cele sătești și terminând cu învățământul universitar de cel mai înalt nivel.

SIMPOZIONUL NAȚIONAL „CONSTANTIN NOICA”

EDIȚIA A V-A

CUM E CU PUTINȚĂ CEVA NOU

(Timișoara, 24–25 mai 2013)

VICTOR EMANUEL GICA

Organizat anual de Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române și ajuns la a V-a ediție, Simpozionul Național *Constantin Noica* s-a desfășurat în acest an la Timișoara, în zilele de 24 și 25 mai, cu concursul Facultății de Științe Politice, Filosofie și Științe ale Comunicării și Institutului de Cercetări Social-Politice din cadrul Universității de Vest din Timișoara.

Tema ediției – „Cum e cu puțință ceva nou”, inspirată din titlul tezei de doctorat publicată de Constantin Noica în anul 1940, a atras un număr mare de participanți cu comunicări științifice și un numeros public interesat de cugetarea și de personalitatea filosofului român.

În deschiderea oficială a Simpozionului au luat cuvântul prof. univ. dr. Marilen Pirtea, rectorul Universității de Vest din Timișoara, conf. dr. Gheorghe Clitan, decanul Facultății de Științe Politice, Filosofie și Științe ale Comunicării, precum și acad. Alexandru Surdu, directorul Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române.

Lucrările primei zile a Simpozionului au fost moderate, în prima parte, de prof. univ. Dr. Ioan Biriș. Au fost susținute următoarele comunicări: acad. Alexandru Surdu, *Posibilitatea noului în filosofie*; prof. univ. dr. Ioan Biriș, *Logica invenției spirituale și problema inerenței la Constantin Noica*; prof. univ. dr. Ionel Bușe, *Constantin Noica: autobiografia unei idei și logosul verbo-iconic*; prof. univ. dr. Ion Dur, *Între „omul mediocru” și inerția „domnișorului mulțumit”*; prof. univ. dr. Nicolae Georgescu, *Orizonturi mereu noi în eminescologie*; cercetător științific I dr. Ionuț Isac, *Între „Philosophia Perennis” și „Ingenuum Perenne”. Constantin Noica despre cum e cu puțință ceva nou*; conf. univ. dr. Alexandru Petrescu, *Morfologia inițierii și desprinderii lui C. Noica de idealismul german*; conf. univ. dr. Adrian Niță, *Între modernitate și romantism: Noica despre individual*; cercetător științific III dr. Claudiu Baci, *Noul și principiul parmenidian al identității: o abordare noiciană*; lector univ. dr. Lucian Vasile Szabo, *Imagologie, gazetărie și aprecieri inconfortabile la Constantin Noica*.

În finalul primei părți au avut loc două lansări de carte. Cea dintâi a cuprins prezentarea, de către domnul Gheorghe Clitan, a volumului reunind lucrări științifice ale profesorului Constantin Grecu, intitulat *Logica și filosofia interogației*, și a fost urmată de mai multe luări de cuvânt care au omagiat activitatea deosebită a profesorului timișorean.

Domnul Dragoș Popescu a prezentat volumul *Simpozionul Național Constantin Noica, ediția a IV-a. „La început era Cuvântul”* (coord. Alexandru Surdu, ediție îngrijită de Ovidiu G. Grama, București, Editura Academiei Române, 2013).

În partea a doua, destinată comunicărilor și discuțiilor pe marginea acestora, au prezentat: prof. univ. dr. Florea Lucaci, *Platon, după Noica, sau despre geneza noului în ordinea gândirii*; prof. univ. dr. Cornel Haranguș, *Noica despre cultura europeană*; conf. univ. dr. Gheorghe Clitan, *Ipostaze ale lui „Cum e cu puțință ceva nou” în gândirea critică*; c.ș. III dr. Dragoș Popescu, *Noica și Hegel*; lector univ. dr. Claudiu Mesaroș, *Regional, național, universal*; lector univ. dr. Cătălin Stănciulescu, *Nelimitatul care poate fi înțeles este rostirea*; c.ș. III dr. Titus Lates, *Logica lui Hermes și posibilitatea unei logici a invenției*; c.ș. III dr. Marius Dobre, *Cum e cu puțință să-ți iubești condiția de român. Cazul Constantin Noica*; asist. univ. dr. Iasmina Petrovici, *Decadență și responsabilitate. Câteva considerații privind etica lui Constantin Noica*; c.ș. III dr. Mihai Popa, *Cum e posibil ceva nou în știința Renașterii din perspectiva lui Constantin Noica*; dr. Marian Nencescu, *Timpul blând vs kairos – paradigme ale temporalității umanizate*; drd. Doina Rizea, *Excesul ca măsură a încrederii la gruparea „Criterion”*; student masterand Sergiu Spătan, *Despre proprietățile dispoziționale sau cum este cu puțință schimbarea*; c.ș. III drd. Victor Emanuel Gica, *Șase funcții judicative la Constantin Noica*; prof. Raluca Zablatoschi, *Noica: filosofia – „un joc secund mai pur”*; dr. Adrian Mircea Dobre, *Conceptul de cultură la Noica și Rădulescu-Motru*.

Programul celei de-a doua zile a Simpozionului a fost destinat, în prima parte, lucrărilor și discuțiilor, avându-l ca moderator pe academician Alexandru Surdu.

În cadrul acesteia au prezentat: acad. Alexandru Boboc, *Kant în interpretarea lui Noica*; prof. univ. dr. Mircea Lăzărescu, *Constantin Noica și orizontul întrebărilor filosofice*; lector univ. dr. Ion Hirghiduș, *Constructivismul culturii de tip ontologic și spiritul unei mathesis universalis*; cercetător șt. III dr. Mihail M. Ungheanu, *Metafora vie: mediere între vechi și nou*; prof. dr. Ion Filipciuc, *Constantin Noica, în retragerea duhovnicească din Cernăuți (august 1943)*; cercetător șt. Dr. Ștefan-Dominic Georgescu, *Noica despre conceptul de situație logică*; dr. Mihaela Meral Ahmed, *Noul de la Noica la filosofia postmodernă: Rolul tradiției filosofice în reinventarea ineditului*; drd. Johanna Ioana Schweighoffer, *Etnie și națiune – concepte ale unui univers semantic controversat*; prof. dr. Florentina Leucuția, *Despre „...simțind de tânăr că un cuvânt poate fi mângâiat sau compătimit ca o ființă vie”*; cercetător șt. drd. Șerban N. Nicolau, *Cum e cu puțință ceva nou și interpretarea lui Aristotel*; cercetător șt. asoc. drd. Cezar Roșu, *Logica invenției și ieșirea din blocajul tautologic*; Marian Rădulescu (critic de film), *Noica și ochiul interior al cinematografului*.

A doua parte a lucrărilor a inclus vizionarea filmului „Cărările din Păltiniș. O preambulă cu filosoful Constantin Noica”, urmată evocarea unor momente din

viața lui Constantin Noica de către unii dintre participanți, care au avut ocazia să-l cunoască personal pe filosoful român. Au luat cuvântul: prof. univ. dr. Mircea Lăzărescu, prof. dr. Ion Filipciuc, conf. univ. dr. Ilona Bîrzescu, prof. univ. dr. Dan Negrescu, prof. univ. dr. Adriana Babeți, prof. univ. dr. Constantin Grecu.

În ultima parte, destinată comunicărilor și discuțiilor pe marginea acestora, au prezentat: acad. Teodor Dima, *Explicația în logica lui Hermes*, prof. univ. dr. Anton Adămuț, *Despre cum e cu puțință ceva nou – cazul Diotima și problema ironiei*; cercetător șt. III dr. Mona Mamulea, *Ce aduce nou filosofia românească?*; conf. univ. dr. Marin Diaconu, *Colaborarea lui Noica la Gazeta literară și România literară*; prof. univ. dr. Mihai D. Vasile, *Arheitate și noutate în Cuvântul dintru început* și cercetător șt. drd. Ovidiu G. Grama, *Despre progres în filosofie*.

Comunicările științifice prezentate în cadrul lucrărilor vor alcătui cuprinsul volumului *Simpozionul Național Constantin Noica, ediția a V-a. „Cum e cu puțință ceva nou”*.

Diversitatea abordărilor reflectată prin subiectele comunicărilor, care nu s-au limitat la domeniul strict al filosofiei, a fost în mod evident încurajată și de tema ediției Simpozionului, „Cum e cu puțință ceva nou” – o temă deschisă către domenii variate ale culturii, însă această diversitate dovedește interesul deosebit de care se bucură și astăzi opera și personalitatea lui Constantin Noica.

Alături de lucrările specifice sesiunilor de comunicări științifice, ediția a V-a a Simpozionului *Constantin Noica* a prilejuit și alte manifestări și evenimente: Sesiune de eseuri ale studenților de la specializarea Filosofie a Universității de Vest din Timișoara și ale elevilor care au câștigat concursul „Din lumea Sofiei” (24-25 mai); expoziția de grafică și artă plastică a lucrărilor elevilor de la Liceul de Artă Plastică din Timișoara, coordonator prof. Adela Kun (24 mai); *Vitrina cu cărți* – expoziție de ediții princeps Constantin Noica, realizată de studenții specializării Științe ale Informării și Documentării din cadrul Facultății de Științe Politice, Filosofie și Științe ale Comunicării, coordonator: lector univ. dr. Maria Micle.

Interesul deosebit față de evenimentele prilejuite de Simpozion a fost reflectat și în afara spațiului propriu-zis de desfășurare a acestuia, în presa și în mass-media locală, domnii academicieni Alexandru Surdu și Alexandru Boboc fiind invitații speciali ai unei emisiuni de televiziune dedicată evenimentului.

COLOCVIUL INTERNAȚIONAL „EMIL CIORAN”

EDIȚIA A XVIII-A

TRANSFIGURATIONS

(Sibiu–Rășinari, 16–18 mai 2013)

MARIUS DOBRE

Pe meleagurile natale ale lui Emil Cioran s-a reluat anul acesta colocviul internațional dedicat acestuia (după o pauză de un an, datorată dispariției dintre cei vii, în 2012, a principalului organizator al acestei manifestări științifice, Eugène van Itterbeck, director al Centrului de Studii Cioran și editor al publicației „Cahiers Emil Cioran. Approches critiques”).

Colocviul a fost organizat de Facultatea de Litere și Arte a Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, Departamentul de Studii Romanice, Colectivul de Studii Franceze și Francofone în colaborare cu Biblioteca „Astra”, Centrul Cultural Interetnic „Transilvania” din Sibiu, Primăria Rășinari. Partener media a fost Radio România Târgu Mureș, reprezentat de Margareta Pușcaș.

În prima zi a colocviului, pe 16 mai, la Facultatea de Litere și Arte, a avut loc mai întâi un atelier de traducere sub direcția lui Nicolas Cavaillès (tânăr traducător din română în franceză) și a Mihaelei Gențiana-Stănișor, cu participarea lui Fernando Klabin din Brazilia. A urmat prezentarea comunicărilor studenților, ședință mediată de Doina Constantinescu, și prezentarea revistei „Europa” din Novi Sad (Serbia) de către Pavel Gătăianțu, directorul revistei.

Lucrările celei de a doua zi a colocviului au avut loc în corpul nou al Bibliotecii „Astra” și au început cu un cuvânt de deschidere al Alexandrei Mitrea, decan al Facultății de Litere și Arte. Conferința inaugurală a fost susținută de Nicolas Cavaillès (Franța): *Scandale et déception*. Au urmat trei reprise de comunicări ale invitaților. Au conferențiat: Aurélien Demars (Franța) – *Le mal de la transfiguration*; Sara Danièle Bélanger Michaud (Canada) – *La conversion comme paradigme d’une dialectique écriture-lecture*; Caroline Laurent (Franța) – *Contre les Lumières, deux lumières de Cioran*; Pierre Garrigues (Tunisia) – *Transfigurations: défiguration, „Des gueules, des gueules partout”*; Sorin Lavric (România) – *Cioran et Noica. La rétrospective d’une amitié*; Gabriel Popescu (România) – *En traversant „une poétique/poétique de l’ambiguïté” cioranienne vers une herméneutique de celle-ci: l’ambiguïté de Cioran comme trans-figuration*

de sa peur politique – selon le modèle de Gracián; Marin Diaconu (România) – *Emil Cioran și Petru Comarnescu*; Josef Schovanec (Franța) – *Transfigurer le langage: Cioran et la réécriture de Heidegger*; Rodica Fofiu (România) – *Cioran à propos de la „Transfiguration de la Roumanie”. Extraits de correspondance*; Mihaela Gențiana-Stănișor (România) – *„Aveux et anathèmes” ou la transfiguration de la philosophie*; Mircea Lăzărescu (România) – *La question du doute chez Cioran et sa relation avec le scepticisme spirituel du XXe siècle*; Marius Dobre (România) – *La transfiguration d’un amour, l’amour du pays*; Mihai Popa (România) – *Art et transfiguration humaine chez Cioran*; Doina Constantinescu (România) – *Les nostalgies de Cioran – une schéhérezade insomniaque*; Ana Selejean (România) – *Emil Cioran dans un tableau de génération*; Carmen Opreșor (România) – *Emil Cioran: masque qui rit, masque qui pleure*. Comunicările au fost susținute în limba franceză și în limba română.

În cea de a treia zi, activitățile colocviului s-au mutat la Rășinari. În sala de consiliu a Primăriei Rășinari, primarul Bucur Bogdan a ținut o alocuțiune de deschidere, urmată de câteva lansări de carte: Cioran, *Oeuvres*, ediție 2011, în Collection de la Pléiade, editată de Nicolas Cavaillès și Aurélien Demars; Cioran, *Opere* (lucrările românești), editată de Marin Diaconu; Mircea Lăzărescu, *Chin, extaz și nebunie înaltă în secolul XX. Cronica a trei zile, prilejuate de comemorarea centenarului nașterii lui Cioran, povestită de un psihopatolog*; Sara Danièle Bélangier Michaud, *Cioran ou les vestiges du sacré dans l’écriture*. În continuare, a avut loc un spectacol de teatru cu texte inspirate din Cioran, *Din Rășinari spre marginea lumii*, oferit de actrița Genoveva Preda. A fost dezvelit și un bust Emil Cioran în fața casei de Cultură din Rășinari, așezat alături de bustul lui Octavian Goga. Manifestarea s-a încheiat ca de obicei, cu vizita satului natal al lui Cioran și a locurilor lui dragi: Coasta Boacii, Biserica veche, cimitirul, Școala „S.P. Barcianu”.

NOTE DE LECTURĂ

Alexandru Surdu, *A sufletului românesc cinstire*, Editura Renaissance, București, 2011.

Filosof și scriitor cu o bogată activitate științifico-filosofică și publicistică, academicianul Alexandru Surdu s-a obișnuit să ne ofere pentru lectură în ultimii ani, din când în când, câte un volumaș de eseuri, plăcute la lectură și elegante, ca ținută editorială. Bine scrise, cu multă expresivitate și delicatețe lingvistică, eseurile din *Comentarii la rostirea filosofică* (2009), *Dragobetele, povestea iubirii la români* (2010) și *Izvoare de filosofie românească* (2010) – nu sunt apariții editoriale obișnuite, ele trecând dincolo de „canoanele” statornicite ale speciei literare: un fin filon de înțelepciune poate fi perceput cu ușurință, de oricine, ca străbătând de la un capăt la altul conținuturile lor. Nu altfel este conceput ultimul volum publicat din această serie – *A sufletului românesc cinstire* (Editura Renaissance, București, 2011). Recunoaștem aici un „stil” de a face eseistică specific filosofilor, prefigurat în cărțile lui Lucian Blaga și Vasile Băncilă și continuat în lucrările lui Mircea Vulcănescu și Constantin Noica – scrieri unde ideea este frumos logodită cu metafora iar neologismele sunt măiestrit împletite cu limbajul vechilor „scripturi”. O undă discretă de parfum ardelenesc, marcat de adâncă chibzuință și de cuminte așezare a gândului peste gând, impregnează toate cele 16 caligrafieri pe teme diverse ale volumului.

Încă din „Prefață” autorul arată descumpănirea sufletească la care a ajuns românul în această epocă a globalizării, când s-a trezit peste noapte depozat de bunuri, sărăcit și umilit iar, apoi, avem reprezentarea schițată a unei *patrii* care nu le mai poate oferi ocrotirea necesară fiilor săi, câtă vreme pe străzile orașelor aleargă dulăi hămesiți „care se strâng în haite, iar pe deasupra lor trec stoluri negre de ciori și de corbi în căutare de hoituri, în timp ce cloșanii ies chițăind de prin munți de gunoaie lăsate la dospit... Vezi pretutindeni ruine de fabrici și uzine, ziduri de hale prăbușite, silozuri goale și ruginite scârțâie în vânt și atârână parcă din nori macarale părăsite ca niște spânzurători uriașe, pe care le sparg apoi nevoiașii cu barosul, ca să tragă din ele sârme și fiare coclite. Ogoarele care se întind năpădite de pir, de rogoz și scaieți, arse pe alocuri de foc și năpădite de soare, se nisipesc treptat semănând a pustie. Porcii, caii și toate vitele au fost lăsate să moară de foame, rozând la zăbrele de cușcă, ca și găinele care se mâncau unele pe altele sau erau arse cu rațe și găște cu tot în crematorii de către călăii îmbrăcați în salopete de cosmonauți...” (pp. 8-9). Înstrăinat și îndepărtat de tot ceea ce era valoros și curat în obiceiurile, în tradițiile și-n viața lui cotidiană, statornicită

de-a lungul veacurilor, aflat acum într-o situație mai mult decât stânjenitoare, românul a ajuns pribeag fără de rost și fără de voie printr-o Europă crizată și neurastenică, fiind pe cale de a-și pierde limba, configurația sa etnică și însăși identitatea. Din astfel de stări de lucruri sunt „rupte” aceste reflecții, eseistul precizând că el nu a făcut altceva decât să consemneze „o parte din tânguirile sufletului românesc sau ale duhului nostru, căruia am încercat după puterile noastre să-i aducem cinstirea cuvenită” (p. 12).

Coborând către izvoarele sufletului românesc, scriitorul stăruie asupra importanței elementului educațional în „formarea” individului uman și a conviețuirii lui în cetate, care, în dobândirea de cunoștințe noi, mai ales a celor de natură tehnică, poate fi socotită chiar echivalentul supraviețuirii în străvechile așezări traco-getice – mărturie în acest sens stând armele de apărare și de atac, precum „celebrele rapiere de tip Boiu, fabricate în Transilvania și cunoscute până în țările nordice” (p. 14). Toate acestea demonstrează că strămoșii noștri îndepărtați stăpâneau știința prelucrării metalelor, așa-zisa *ignotehnică*, armele menționate având „pe mânere însemnul spiralei, marca faurilor daci, care se închinau la zeitatea Ignis, a focului și a soarelui dogoritor” (Ibidem). Înfrânți de legiunile romane prin numărul covârșitor de soldați al acestora, geto-dacii care stăpâneau meșteșugul prelucrării fierului au fost uciși sau luați în prizonierat la Roma, în locul lor fiind aduși meșteri străini, din Iliria și Dalmația. Apoi, după două secole de stăpânire romană în Dacia, armata și meșterii imperiali au fost retrași în sudul Dunării, în timpul împăratului Aurelian (271-275 d. Chr.), autohtonii fiind lăsați în voia sorții, fără posibilitatea practică de a-și fabrica armele de apărare, atât de trebuincioase în vremea frământată a marilor migrații ale popoarelor, din această parte a bătrânului continent.

Dar trebuie să subliniem că procesul educațional, implicând inclusiv acumularea unor cunoștințe tehnice, era în antichitate un proces complex, grupurile de tineri și de adolescenți fiind selecțate și instruite în așa-zisele „case ale bărbaților” (*andreion*), în baza unor criterii foarte riguroase, autorul amintind, în acest sens, de *telchini* și de *cabiri*, cei din urmă fiind „reprezenți pe monumente ca purtători de ciocane (însemne ale faurilor). Practică menținută uneori și la jocurile noastre de călușari” (p. 15). Așadar, pe la 12 ani, în comunitatea românească timpurie băieții erau luați și duși la stână pentru a deprinde meseria păstoritului, urmând ca de la 20 de ani să treacă în „clasa” junilor, căpătând „atribuții social-organizatorice, matrimoniale și festivalice: păzeau comunitatea, judecau abaterile, organizau petrecerile, nunțile, jocurile...” (p. 16).

Sub semn creștin, odată cu „creșterea” culturală înregistrată în evul mediu, când la noi s-au impus scrierile religioase în limba slavonă, este amintită, în anul 1495, „sfânta biserică și școala” din Șcheii Brașovului, care funcționa pe două „cicluri” de învățătură: „unul primar, cu termen redus, și unul superior, pentru viitorii dascăli și preoți, la care se învăța slavona, dar și greaca și latina” (p. 21). Perioada de glorie a primei școli românești, aceea de pe lângă Biserica Sf. Nicolae, din Șchei, a fost, conchide autorul, cea a „tiparului coresian”, ea continuându-și, apoi, activitatea câteva secole la rând, dar intrând în penumbră în veacul al

XIX-lea, când se înființează Gimnaziul ortodox român, care se va numi Liceul „Andrei Șaguna”.

Pe urmele reflecțiilor lui Lucian Blaga și Constantin Noica, care se arată în scrierile lor uimiți de „biserițele” maramureșene, academicianul Alexandru Surdu se referă și el cu admirație la zestrea spirituală și naturală a satelor din nord, „pierdute printre dealuri și văi, pe care le recunoști de la mare distanță după turlele imense de biserici, cum nu se mai văd pe alte meleaguri. Un fel de turnuri Eiffel ale românității creștine (p. 23). Dar aceste descrieri plastice constituie doar un pretext pentru a relata o întâmplare mai puțin obișnuită, petrecută la începutul secolului XX, când „pe un deal de lângă satul Ieud, în turla unei astfel de biserici, a unei mănăstiri străvechi (din 1364), preotul Artemiu Anderco a găsit un sbornic (miscelaneu), o culegere de texte manuscrise și tipărite, cu 211 file, de format în 4° (20x16 cm). Manuscrisul a fost adus, în anul 1921, de către Andrei Bârseanu, atunci vicepreședinte al Academiei Române, la Biblioteca Academiei, unde a fost prezentat sub denumirea de *Codicele de la Ieud*. Dar *Sbornicul* sau *Miscelaneul ieudean* avea să fie „rupt în bucăți, ce-i drept nu cu toporul, cum au făcut-o găsitorii Tezaurului de la Pietroasa, dar tot în patru bucăți, cu cote diferite, în depozite diferite” (p. 25). Această „sfășiere” a lucrării a îngreunat cercetarea manuscrisului, în integralitatea lui, cele patru părți fiind studiate separat, adică în următoarea formă descompusă: două părți din *Manuscrisul de la Ieud* (în slavonă de mână și de tipar, dar și în chirilică românească), *Pravila* și *Legenda Duminicii*. Dar filosoful devine entuziast când, în cele din urmă, intră și în posesia copertelor: „avem... și copertile de lemn, acoperite cu piele afumată, între care s-a găsit cândva și miezul cărților înstrăinate azi” (p. 25). Apoi a urmat o perioadă fastă pentru această comoară a spiritualității noastre: interesul stârnit de *Codex* a dus la fondarea *Festivalului Național „Codicele de la Ieud”* care, în 2010, înregistra cea de-a XVI-a ediție!

În această manieră, deosebit de limpede în expunere și de plăcută la lectură, abordează eseistul și alte aspecte interesante ale vieții spirituale românești. Dintre aceste „episoade” eseistice vom aminti: descoperirea *Primului paremiar românesc*, în 1967, de către preotul doctor Vasile Oltean – directorul Muzeului celei dintâi școli românești din Șcheii Brașovului, datând cu 200 de ani dinainte de paremiile mitropolitului Dosoftei al Moldovei; cazul echivalențelor în limba română a categoriilor logicii lui Aristotel în *Compendiolum*-ul de logică al lui Dimitrie Cantemir, cu folosirea unei terminologii deosebit de sugestive (ca *ceință* sau *estime*, *câtință* și *feldeință* – în loc esență, cantitate și, respectiv, calitate); rememorarea unor pagini din istoria creștinismului autohton, unele învăluite într-o ușoară aură de legendă, prilejuite de bicentenarul Mitropolitului Andrei Șaguna; jubileul de un veac și jumătate de la înființarea Asociațiunii Transilvane pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român (1861-2011) constituie prilejul evocării unor mari bărbați ai spiritualității noastre care, în vremuri de restriște, „au încercat și chiar au reușit, adesea cu sângele lor, să spele rușinea timpului” (p. 80); scoaterea la lumină, din penumbrelor milenare ale timpului, a „cetății cu nume de regină” – Cidonia (Codlea); varianta unui spațiu cultural distinct al românilor,

Spațiul Bărăganului, în viziunea filosofului „astral” Vasile Băncilă, ca o replică la *Spațiul mioritic*, fapt recunoscut și de marele gânditor Lucian Blaga, în însemnările sale, unde se referea la *Dunărea împărătească*. Apoi, în continuarea lecturii, aflăm cu mirare că limba în care vorbește Dumnezeu cel mai bine, cel puțin în primul verset al *Evangheliei după Ioan* („La început a fost cuvântul...”), este chiar limba română, aceasta în baza descoperirii lui Noica prin care alăturarea românească a lui *întru* cu *rostire* sugerează spontan ideea că „întru obârșie era rostirea”, prin care *Logosul* și *Începutul* sunt nu doar cosubstanțiale, dar și simultane în planul acțiunii; iar fermecătorul povestitor George Ungureanu, aflat în preajma centenarului, „un colindător prin timp, cu vreo viteză numai de el știută...” (p.112), fiind situat mereu în lăuntru întâmplării pe care o povestește, este botezat, simplu și convingător: „povestășul de la Câmpulung.” Alte glose sunt consacrate unor cărți, ca aceea a lui In Itu – *Pe culmile bucuriei. Jurnalul zidirii* –, unde comentatorul surprinde interesul ființei umane de „a pătrunde, dacă nu cu adevărat, cel puțin cu ochii minții, în tainele acestei construcții, care este zid și om, facere și desfacere...” (p.116). Mai implicat este eseistul când vine vorba de scrierile din tinerețe ale lui Constantin Noica, acesta, fiind „cam agitat” de felul lui, „se urca și cobora din mers în tranvaiele cu cai”, tot atunci publicând o carte de filosofie extrem de originală – *Mathesis sau bucuriile simple* –, care era o pledoarie pentru o viață trăită fără excese și cu măsură în toate, cam după dictonul grecilor antici, datorită ființei umane fiind de a evita apriori cele șapte păcate „gnoseologice”; iar comentariul dedicat aspectelor morale ale existenței omenești continuă, într-un anumit fel, în microseul „Petre Andrei despre fericire”, cu referiri la o lucrare despre fericire a acestuia, evident de inspirație aristotelică, dacă ne gândim cât de mult se aseamănă ideile acestuia cu reflecțiile Stagiritului din *Etica nicomahică*: „ca și bucuria, fericirea este legată în mod evident de plăcere, durerea și suferința fiind opuse acesteia...” (p.137). „Duhul sărbătorii” și „Povestea iubirii la români” – sunt alte cercetări iedite, dedicate acum specificului spiritualității românești de odinioară, ținând de normele nescrise ale tradițiilor noastre ancestrale, semnalate anterior și de Vasile Băncilă, după cum „circuitul complex al iubirii la români începea cu dragostea de mamă, trecea firesc prin dragostea de frate și de soră în sânul familiei, care era extinsă apoi spre toată comunitatea prin fărtați și prin surate, ajungând la confruntarea dramatică a logodnei din dragoste, urmată apoi de logodna reală și de căsătorie, după care se încheia pentru o vreme tot cu dragostea de mamă, cea roditoare de pruncie, și cu deschiderea unui alt ciclu, pe fundalul permanent al dragostei pentru întreaga natură și pentru Maica Domnului, care le-a ascultat rugăciunile” (p.184).

Avem, așadar, în aceste tablete filosofice, câteva gânduri din care se configurează sufletul colectiv al acestui neam – suflet asupra căruia au reflectat și Blaga, și Băncilă, și Noica și multe alte spirite alese ale Panteonului nostru cultural. Pe urmele acestor vrednici înaintași a purces și filosoful de la Brașov, scriind nu doar frumos, ci și credibil, am putea spune chiar că ținând o mână pe pană și alta pe inimă, de unde au rezultat aceste caligrafii mirifice: „Oricum ne-am imagina sufletul nostru, ca spirit sau ca duh, el este legat de locurile acestea: de munți, de

plaiuri și de ape, de bărăgane și de mări, din care s-a ridicat, cu voia Bunului Dumnezeu, și în care se va întoarce...” (p. 195).

Iar cu acest gen de reflecții, în care ne regăsim cu totul contopiți cu sufletul neamului nostru, de care, în ultima vreme, ne-am cam îndepărtat, nu putem fi decât solidari!

Eugeniu Nistor

Gheorghe Novac, *Tratat de praxiologie analitică*, Editura Dealul Melcilor, Brașov, 2012

Doi termeni din titlul lucrării, ambii legați de praxiologie, atrag în mod deosebit atenția, tratat și analitic. Primul are un statut paradoxal. El sugerează că această știință socială, ce nu are încă un statut universitar recunoscut, aflată în curs de constituire, ar fi ajuns la o deplină maturitate, încât să permită realizarea unui ansamblu enciclopedic de cunoștințe. Ceea ce implică ideea că lucrarea cuprinde și achizițiile praxiologilor de până acum, în special cele din opul lui Tadeusz Kotarbinski, *Tratat despre lucrul bine făcut* (1955). Autorul se referă într-adevăr la el, cu precizarea că acesta este o praxiologie filosofică, un fel de înțelepciune, care privește însă numai două din componentele acțiunii sociale, actul elementar și produsul. Celălalt termen pare să aibă, dacă am înțeles bine intențiile autorului, trei semnificații: una de logică aristotelică, alta structurală și una vizând analiza acțiunii și interacțiunii sociale.

Conform celei dintâi lucrarea d-lui Novac cuprinde nu două, ca la filosoful antic, ci trei analitici, care constituie și cele trei părți ale *Tratatului*, cea referitoare la întregul elementar numit *praxem* (cf. gr. *praxis*, acțiune, activitate), altfel spus interacțiunea socială, cea privind componentele acestuia, în număr de 16, numite actoni (cf. lat. *actio*, acțiune, faptă) și aceea despre stările acțiunii, în număr de 32 (cele luate în calcul). Dimensiunea logică nu apare însă în modalitatea ei formală, ci numai într-una descriptivă, de pildă, când expune felul în care obiectul interacțiunii se leagă de alți câțiva actoni (§ 10.4) sau modul în care se articulează regula actului elementar ori a praxemului (§§ 15.7-8). Sensul structural are în vedere toate cele trei părți: alcătuirea întregului, multiplele aspecte sub care sunt tratați cei 16 actoni, dintre care cinci sunt acte elementare cu o organizare bine precizată (de opțiune, de executare, pretențional, de judecare și de plată), un fel de nucleu în jurul căruia se mișcă toate celelalte 11 componente, și cele 32 de stări praxionomice care definesc simultan, din diverse perspective, sau succesiv modalitățile de existență ale acțiunii, interacțiunii și ale părților acestora. A treia semnificație se relevă ca un veșmânt care învăluie și dezvăluie totul, întreaga lucrare nefiind decât o lungă examinare, explicare și interpretare a tuturor componentelor și stărilor acțiunii sociale.

Acum, cuvântul *praxem* este o invenție a autorului, prima, dar nu ultima, întrucât lucrarea sa cuprinde, cum arată *Vocabularul de praxiologie* de la finele ei, un număr de 131 de concepte, dintre care, dacă le-am evaluat bine, 81 noi, iar 50

cunoscute, redefinite însă din perspectiva epistemologică originală în care e scris întregul *Tratat*. Întrebare firească: la ce bun această pletoră de termeni noi? Putea fi ea evitată? Răspunsul e, fără nici o prejudecată sau îndoială, negativ. De ce? Fiindcă ea a fost generată, în fond, de un singur concept care, o dată acceptat și înțeles, nu mai poate feri autorul sau cititorul de cunoașterea și a altora. E vorba de sintagma care instituie și constituie noua orientare metodologică a lucrării: *deplasare praxiologică*. Adică trecerea inevitabilă, independentă de voința, preferințele sau capriciile agentului, a unor componente ale acțiunii, de regulă un mijloc de acțiune sau produsul, din sistemul de referință al agentului, în care sunt sau au fost folosite ori realizate, în cel al regentului, cel care suferă efectele acestora și care răspunde celui dintâi, după ce le-a judecat în funcție de tipul lor (pozitive sau negative), cu o plată adecvată acestora. Nu e greu de observat că simpla definire a noțiunii fundamentale a acestui gen de praxiologie implică în chip necesar folosirea a încă șapte concepte, dintre care unul nou (regent) și șase cunoscute. Acestea din urmă sunt însă parțial sau total (sistem de referință) redefinite, întrucât au căpătat dimensiuni noi, necunoscute până acum. Același lucru se întâmplă și când sunt utilizate celelalte concepte specifice praxiologiei analitice.

Mecanismul deplasării unor componente ale acțiunii dintr-un sistem de referință în altul constituie schema ontologică și, în același timp, epistemologică prin care pot fi descrise, explicate și înțelese toate faptele sociale, indiferent de tipul lor. Autorul aplică acest model atât unor acțiuni foarte simple, de pildă, un indian își confecționează un obiect de podoabă, Maria cumpără o pâine sau A îl împușcă pe B, unora ceva mai complicate, bunăoară cearta dintre un secretar de ambasadă și șeful său direct, ori unora foarte complexe cum e cariera unui om de afaceri, Karl Wittgenstein, tatăl marelui filosof vienez. Nu știu dacă intenționat sau nu, el alege aceste acțiuni din diferite domenii, epoci și culturi. Acest fapt pare să sugereze că avem de-a face cu o metodă al cărei potențial descriptiv și explicativ este incontestabil, verificabil și universal. Ceea ce înseamnă că ea poate fi utilizată și de specialiștii din multe alte științe sociale. Or, asta e o contribuție de prim rang la analizele pe care le fac ei și, deopotrivă, la înnoirea și dezvoltarea lor metodologică.

Conexiunea subtilă dintre concepte, fie noi, fie vechi, coerența și consistența lor, creează un discurs original și un univers profund inteligibil, deși foarte complex. Asta face din *Tratat* o adevărată mină de noutăți. Nu e locul aici, evident, nici măcar să le enumerăm. Așa încât voi încerca să prezint doar câteva, cele care mi s-au părut mai relevante. De primă urgență cred că e înțelegerea mai aplicată, fie și sumară, a ceea ce înseamnă *sistem de referință*. Acesta nu e doar un mediu, cadru, situație, sistem de acțiune sau de valori, cum e cunoscut până azi, ci o diviziune a câmpului social, un spațiu-timp ordonat cultural și funcțional în care agenții și regenții își desfășoară acțiunile specifice după anumite principii și reguli, în funcție de ceea ce autorul numește *coordonate de sistem*, în număr de cinci (persoană, nevoi, scop immanent, proprietăți, adică bunuri materiale și spirituale, și putere operațională). Ordinea în acesta e instituită sau moștenită și menținută de regent, agentul dominant în acest cadru, iar *sensul de mișcare* al tuturor acțiunilor

oricărui agent e prescris ca ordin de executat în funcție de unele din elementele coordonatelor sale de sistem. Dacă acesta e în favoarea coordonatelor sale, acțiunile sunt aprobate sau, cel puțin, îngăduite, în cazul contrar ele fiind dezaprobatate sau interzise. Principiile, regulile și normele după care se desfășoară acțiunile formează, ele însele, un sistem numit *referențial praxionomic*, adică ansamblul instituit, agreat sau aprobat de regent, format, după calculele autorului, din șapte coduri de bază, indiferent de statutul lor social (scrise-nescrise, oficiale-neoficiale, legale-ilegale etc.): obiecte, adică acțiuni și produse, juridic, moral, tradiții, directive de creare, de proiectare și cel informal. Din păcate, nu e loc aici pentru alte amănunte.

Alte două noțiuni semnificative, oarecum înrudite, sunt *matrice analitică* și *matrice de stare*. Prima numește un tabel format din cinci linii, corespunzător celor cinci acte elementare din structura praxemului, și 11 coloane, după numărul părților fiecărui act elementar (spațiu, timp, agent, acțiune, obiect, motiv, scop, mijloace, regulă, produs și valoare). Intersecția dintre ele delimitează așa-numitele *căsuțe analitice*, în cadrul cărora sunt precizate, în notații simbolice, întreaga cunoaștere pe care un analist praxiolog o poate dezvolta despre fiecare din cei 16 actoni. E un fel de fișă contabilă a cunoașterii privind o interacțiune socială concretă sau ipotetică. Cu totul altul e conținutul unei matrici de stare. Acesta e format dintr-un ansamblu de termeni ce îndeplinesc rolul unor atribute de stare. De remarcat că acestea sunt sinonime ale atributului central ce definește o stare praxionomică, de pildă, liber, imaginar, revoltat, dependent etc., unele numite de autor *conceptuale*, existente în dicționarele de sinonime, altele *empirice*, identificabile doar în exprimările vorbitorilor unei limbi, mai ales la nivelul limbajului comun. Noutatea adusă de această diferență este sinonimia factuală, ca să spun așa, de care nici lingviștii, nici specialiștii în alte științe sociale, nu au aflat încă. Două anexe la lucrare (IIA și IIB) conțin materia celor 32 de matrici pentru stările analizate.

Aceste anexe relevă unul din cuplurile esențiale de modalități în care există acțiunea socială. E vorba de *stările α* sau generale, așa cum se găsesc în textele despre acțiuni, interacțiuni, procese sau fenomene sociale, și *stările β* sau speciale, generate de particularitățile celor cinci tipuri de acte elementare. Pe lângă cele menționate, numite de autor elementare, stările au fost clasificate în încă patru categorii duale: slabe sau tari, cu trecere descendentă între polii lor, cu trecere ascendentă sau cu trecere de echilibru, particulare sau universale, principale sau secundare. Toată partea a treia din *Tratat* se constituie astfel ca o amplă noutate, în care se pot afla o mulțime de lucruri inedite și pertinente privind acțiunile sociale. Așa sunt, bunăoară, conceptele *legătură praxionomică* și *baze de legare*, dezvoltate în capitolul 30. Prima reprezintă conexiunea dintre doi actoni simpli (cei 11) sau complecși (cei 5) care conferă acțiunii socio-umane coerență, consistență, unitate și logică. A doua constă în suportul practic, socio-cultural, al legăturii praxionomice. Bazele de legare sunt de trei feluri: *structurale*, cele care țin de structura praxemului și modelele de acțiune transmise de la un agent la altul și de la o generație la alta, *teoretice*, în număr de 10, de pildă, natura umană, imperativul

categoric sau regula de aur, interesele agentului, regulile morale sau drepturile, și *empirice*, în total 74, consideră autorul, cum ar fi nevoi, decizii, scopuri, instincte, emoții, pasiuni, virtuți, vicii, familie, prieteni, grup social, firmă, comunitate, societate etc.

Există, numeroase alte noutăți în cuprinsul *Tratatului*. Dezvoltate în diverse pasaje ale lucrării, ele afectează în mod direct o serie de discipline sociale cum sunt sociologia, psihologia, științele juridice, cele politice, etica, lingvistica, axiologia, filosofia etc., constituind tot atâtea contribuții la patrimoniul cognitiv al acestora. Dar contribuția majoră a autorului la aceste științe e cuprinsă în cele trei pagini și ceva de *Concluzii generale*, un adevărat *finis coronat opus*. Ele sunt o descriere concisă a metodei de cercetare specifice praxiologiei analitice, inexistentă în oricare altă disciplină sau știință socială. Aceasta e formată din șase etape, din care trei sunt cele trei Analitici amintite, apoi o fază pregătitoare și una de încheiere, *Raportul final*. Etapa a V-a, Analitica rețelilor praxionomice, adică a lanțurilor de praxeme care definesc un anumit fragment de activitate, nu a fost dezvoltată în *Tratat* decât în linii generale, pe un caz ipotetic, întrucât, spune autorul, nu a găsit modele descriptive ale unei astfel de realități. Cercetarea oricărei interacțiuni concrete poate fi făcută însă și fără aceasta, întrucât ea solicită mai degrabă un studiu separat, cu tematică distinctă, cu toate că, împreună cu ea, ar fi mai complexă și împlinită.

Faptul că autorul publică o lucrare de amploare cum e acest *Tratat* fără să fi înfățișat specialiștilor, în mod treptat, diversele sale descoperiri, în special cea a praxemului, atestă o înclinație spre solitudinea cercetării, cu toate riscurile ei. Se ascunde, poate, în aceasta și o atitudine mai ieșită din comun. Aceea de a face publice numai ideile sigure și verificabile, nu diverse ipoteze riscante. Nu e din cei care asaltează continuu revistele și editurile cu textele sale, ci un ardelean scump la vedere care gândește încet, vorbește puțin, dar când o face e cu temei și cu miez. Dovadă puținele lucrări publicate până acum, aproape toate după pensionare. Debutează cu un serial de 23 articole despre praxem, început cu „Despre lucrul bine făcut”, în Revista Astra Brașov, nr. 3/1998, și terminat cu „Obiectul interacțiunii sociale”, în nr. 9/2000. Au urmat două articole ceva mai ample: „O întrebare absentă din științele sociale”, Revista de teorie socială, nr.1/2000, și „Două specii de praxiologie”, Revista de filosofie, nr. 1-2/2002. Demnă de remarcat este evoluția cercetărilor despre interacțiunea socială. Procesul începe în anul 2000 cu o carte de mici dimensiuni, *Praxemul sau unitatea elementară de interacțiune socială*, Editura Orientul Latin Brașov (format 12,5/19 cm. 266 p.), continuă cu *Teoria praxemului. O introducere în analiza praxionomică*, Editura Universității Transilvania din Brașov, 2005 (20,5/26,5 cm., 751 p.), pentru a ajunge în 2012 la *Tratat de praxiologie analitică*, Editura Dealul Melcilor Brașov, 2 volume (17,5/26 cm., în total 1463 p.). Se poate urmări astfel drumul ascendent, dar tot mai extins și profund, al dezvoltării unei teorii și, în același timp, al noii discipline generate de ea, praxiologia analitică.

Victor Emanuel Gica