

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

Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI

FILOSOFICO-PSIHOLOGICE



Anul II

Nr. 1

august 2010

**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: Prof. univ. dr. Margareta DINCĂ

Secretari de redacție: C.S. dr. Bogdan DANCIU

Membri: Prof. univ. dr. Grigore NICOLA; Prof. univ. dr. Titi PARASCHIV;
Prof. univ. dr. Adrian NECULAU; Prof. univ. dr. Mihai VASILE;
Prof. univ. dr. Irina HOLDEVICI; Prof. univ. dr. Dumitru CRISTEA;
Prof. univ. dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU; C.S. gr. III dr. Ana-Maria MARHAN

Redactori: Claudiu BACIU; Marius DOBRE; Victor Emanuel GICA; Ovidiu GRAMA;
Mona MAMULEA; Dragoș POPESCU

Responsabili de număr: Claudiu BACIU; Victor Emanuel GICA

COMITETUL CONSULTATIV

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

Membri: Prof. univ. dr. Ulrich HOYER (Münster); Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln);
Prof. univ. dr. Alexandru BOBOC, m.c. al Academiei Române;
Prof. univ. dr. Teodor DIMA, m.c. al Academiei Române;
Prof. univ. dr. Zissu WEINTRAUB (Ierusalim);
Prof. univ. dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv);
Prof. univ. dr. Thomas David OAKLAND (Gainsville, Florida);
Prof. univ. dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois);
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:** ifilosofie@yahoo.com

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

Anul II, Nr. 1 – august 2010

**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: Univ.-Prof. Dr. Margareta DINCĂ

Redaktions-Sekretäre: WM Dr. Bogdan DANCIU

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Grigore NICOLA; Univ. Prof. Dr. Titi PARASCHIV;
Univ. Prof. Dr. Adrian NECULAU; Univ. Prof. Dr. Mihai VASILE;
Univ. Prof. Dr. Irina HOLDEVICI; Univ. Prof. Dr. Dumitru CRISTEA;
Univ. Prof. Dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU; WM Dr. Ana-Maria MARHAN

Redakteurs: Claudiu BACIU; Marius DOBRE; Victor Emanuel GICA; Ovidiu GRAMA;
Mona MAMULEA; Dragoș POPESCU

Verantwortliche für die Ausgabe: Claudiu BACIU; Victor Emanuel GICA

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

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

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Ulrich HOYER (Münster); Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln);
Univ. Prof. Dr. Alexandru BOBOC, k.M. der Rumänischen Akademie;
Univ. Prof. Dr. Teodor DIMA, k.M. der Rumänischen Akademie;
Univ. Prof. Dr. Zissu WEINTRAUB (Jerusalem);
Univ. Prof. Dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv);
Univ. Prof. Dr. Thomas David OAKLAND (Gainesville, Florida);
Univ. Prof. Dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois);
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:** ifilosofie@yahoo.com

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

II. Jahrgang, Nr. 1 – August, 2010

**CERCETĂRI
FILOSOFICO-PSIHOLOGICE**

Anul II

august 2010

Nr. 1

SUMAR

STUDII ȘI CERCETĂRI

ALEXANDRU SURDU, Considerațiuni despre fundamentele psihologiei ...	7
HANS LENK, Motive und Leistungsmotivation im Wettkampfsport unter besonderer Berücksichtigung des Rennruderns	11
MICHAEL J. STEVENS, Freedom is the lifeblood of psychology	35
MARIA PROTOPAPAS-MARNELI, <i>Logos</i> et raison selon les stoïciens	43
MIHAI D. VASILE, Întemeierea metafizicii creștine	49
DRAGOȘ POPESCU, Despre dualismul recesiv la Mircea Florian.....	57
MARIUS DOBRE, Mircea Vulcănescu despre augustinism și tomism în filosofia medievală	63
NICOLAE GEORGESCU, Mit, eponimie, paronomasie în literatura română, Arhivă de personaje, teme, locuri	71
LUCIAN TRĂȘĂ, Formula introductivă a basmului. O perspectivă psihanalitică	87
MATEI STÎRCEA-CRĂCIUN, Revoluții darwiniene. Încercare de situare culturologică a creației lui Constantin Brâncuși	93
MARIUS DUMITRESCU, Cultura ca factor de inhibiție a agresivității	103
ANA DINULESCU, Diferențe în interacțiunea parasocială determinate de stilul de atașament	109
IOANA PANC, TEOFIL PANC, Un instrument de apreciere a performanțelor în sistemul medical românesc	133
CAMELIA POPA, GHEORGHE NEACȘU, DELIA STRATILESCU, IOAN BRADU IAMANDESCU, CARMEN RĂPIȚEANU, Un profil de personalitate al studentului român.....	143
ALEXANDRU D. IORDAN, Devieri cognitive și emoționale în luarea deciziei	151
OANA GHEORGHIU, Familie și identitate	161
BRÂNDUȘA ORĂȘANU, Metoda psihanalitică și formularea problemei .	171
IRINA-GABRIELA BUDA, Despre <i>qualia</i> . Este important faptul de a simți?	179

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

Al IX-lea Congres Internațional al Societății de Studii Kantiene de Limbă Franceză. <i>Kant, știința și științele</i> , Lyon, 8-12 septembrie, 2009 (Rodica Croitoru)	185
Al XI-lea Congres Internațional Kant. <i>Kant și filosofia în sens cosmopolit</i> , Pisa, 22-26 mai, 2010 (Rodica Croitoru)	191

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv: ALEXANDRU SURDU, <i>Filosofia pentadică I. Problema transcendenței</i> , Editura Academiei Române, București, 2007, 220 p.	
MARIUS DOBRE, <i>Problema transcendenței în actualitate</i>	199
CLAUDIU BACIU, <i>Datul transcendent</i>	205

NOTE DE LECTURĂ

Mihai D. Vasile, <i>Neoplatonismul creștin</i> , București, Editura Academiei, 2008, 484 p. (Alexandru Surdu)	211
Alexandru Boboc, <i>Cultură modernă și „tradiție culturală”</i> , Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2008 (Claudiu Baci)	217
Dragoș Popescu, <i>Logică naturală și știința logicii în filosofia lui Hegel</i> , Editura Pelican, Giurgiu, 2009, 264 p. (Victor Emanuel Gica)	224

STUDII ȘI CERCETĂRI

CONSIDERAȚIUNI DESPRE FUNDAMENTELE PSIHOLOGIEI

ALEXANDRU SURDU

Considerations on the basis of the psychology. In author's opinion, the building up of psychology as a scientific discipline goes through the five steps pattern of formation related to any science: (1) the prescientific stage; (2) the shaping stage; (3) the methodological improvement and the enlargement of the researching field; (4) the methodological crisis stage; (5) the founding stage. The shaping stage of psychology begins with the Aristotle's inquiries to be found in *De Anima*. The main notions of Aristotelian psychology (sensation, perception, representation, intuitive thought, discursive thought) and their interrelations make up the judicative network of this science which lies on the basis of arguments and proofs concerning the sphere of the psychic. The founding stage implies serious investigation on both personal and neighbouring scientific fields, pluri- and multidisciplinary research, as well as restoring the relationship with philosophy and especially with logic. The founding stage of psychology can be traced starting from the first decades of 20th century.

Key words: building up of scientific disciplines; founding of scientific disciplines; crisis of scientific disciplines.

Istoria științelor a pus în evidență faptul că fiecare știință trece prin mai multe faze sau etape, reductibile la următoarele cinci: 1) faza preștiințifică; 2) faza de constituire; 3) perfecționarea metodologică și extinderea domeniului de cercetare; 4) faza de criză metodologică și 5) faza de fundamentare. Durata acestora sunt variabile, de la milenii și secole la decenii. Făcând abstracție de presupusele civilizații superioare dispărute, ale căror urme descoperite accidental denotă cunoștințe superioare celor actuale, este evident că toate științele antice, greco-romane, au suferit un recul serios în perioada migrațiilor, necesitând „renașterea”, redescoperirea sau reinventarea lor. Ceea ce înseamnă repetarea, nu identică, firește, chiar de mai multe ori, a unora dintre fazele dezvoltării științelor. Aceasta, bineînțeles, în anumite zone, în altele existând și posibilitatea dispariției unor științe sau a decăderii acestora, ca și a populațiilor care le-au cultivat. La care se pot adăuga interdicțiile religioase sau politice.

Psihologia nu reprezintă o excepție. După o lungă perioadă preștiințifică, de câteva milenii înainte de Hristos, în care s-au obținut unele rezultate remarcabile, cel puțin după relatările și reprezentările, mai ales picturale, privind aspectele terapeutice ale unor metode psiho-tehnice și neurofiziologice, de tipul sugestiei și al hipnozei. Despre medicina traco-getă, salmoxiană, relatează filosoful Platon în

dialogul *Charmides*. Medicul salmoxian trata bolnavii cu metode homeopate, urmărind vindecarea părților corporale prin tratarea întregului organism și, mai ales, tratarea trupului prin vindecarea prealabilă a sufletului, iar aceasta se făcea prin sugestie verbală, dar și prin sugestie sonoră, în genere, și muzico-terapie, în special; priceput fiind și vestit pentru aceasta regele Traciei, Orpheus, care îmblânzea, cântând la liră, și animalele sălbatice.

Dar constituirea ca atare a psihologiei se face abia prin elaborarea sistematică, logico-teoretică, filosofico-speculativă a cunoștințelor despre suflet în lucrarea lui Aristotel *De anima*. Astfel de cunoștințe se găsesc și în dialogurile lui Platon și se găseau, de bună seamă, și în lucrările lui nedialogate, despre senzații, percepții, reprezentări și gânduri. Ceea ce lipsea era, în termeni moderni, nu obiectul cercetării, ci metoda de investigație, de exprimare și de sistematizare a cunoștințelor despre suflet (*psyche*). Aristotel folosește, ca instrument (*organon*) al construcției științifice în genere, logica rațiunii (*logos*), teoria noțiunii, judecății și raționamentului. Aplicarea acestei logici la obiectele din domenii referențiale diferite după anumite reguli generale constituie *metodologia* (de la *methodos* = cale de urmat). Noțiunile principale ale psihologiei sunt: senzația, percepția, reprezentarea, gândirea intuitivă și gândirea discursivă. Relațiile dintre acestea și, respectiv, noțiunile subordonate acestora (obiecte, proprietăți, relații, organe de simț, receptor, emițător etc.) constituie rețeaua judicativă, nomologică a psihologiei, pe baza căreia pot fi alcătuite raționamente și, respectiv, demonstrații referitoare la toate fenomenele încadrabile în domeniul psihicului. Se poate afirma, de exemplu, că nu putem avea percepția, să zicem vizuală, a unui obiect decât atunci când acesta, aristotelic vorbind, se găsește în câmpul vizual al ochilor noștri sau, în zilele noastre, al instrumentelor optice de care dispunem. Aceasta, deoarece întotdeauna când avem o percepție trebuie să existe un obiect perceptibil ș.a.m.d., în conformitate cu un silogism demonstrativ din figura întâi, modul *Barbara*, adică un raționament cu premise universale, afirmative și adevărate. Raționament valabil până în zilele noastre pentru adepții concepțiilor psihologice de tip pavlovian.

Rezumativ, se poate spune că, după etapa constitutivă a psihologiei, din secolul al IV-lea î.Hr., a urmat o dezvoltare, nu întotdeauna sistematică, a metodologiei cu extinderea și diversificarea obiectului de studiu, adică al fenomenelor psihice, considerate clasice, respectiv încadrabile în sfera perceptivă, afectivă, volitivă etc., cu respectarea legilor sau principiilor logicii tradiționale: a identității, non-contradicției, terțului exclus și rațiunii suficiente. A urmat un recul serios al psihologiei din Evul Mediu până în perioada Renașterii, după care, abia în secolul al XIX-lea începe diversificarea concepțiilor psihologice: asociaționiste, structuraliste, comportamentiste etc., care nu sunt altceva decât variante metodologice referitoare la aceleași fenomene psihice cu extinderi obiectuale relative, datorate interferențelor interdisciplinare: psiho-anatomice, psiho-fiziologice, psiho-patologice, psiho-genetice sau psiho-sociale, fără salturi spectaculare, fără inovații majore, fără revizuri și infirmări grave, ca cele referitoare la localizările, mai mult sau mai puțin precise, pe creier a funcțiilor psihice, în cazul frenologiei, cu discuții

contradictorii, dar acceptabile în cadrul aceleiași viziuni logico-clasice asupra întregului angrenaj metodologic al psihologiei.

Situația tinde să se prezinte cu totul altfel, cel puțin înainte de primul război mondial, când încep să fie experimentate și studiate fenomene psihice ignorate până atunci sau apărute și proliferate inexplicabil tocmai în plin avânt al materialismului și ateismului contemporan: somnambulismul, magnetismul animal, hipnoza, sugestia, telepatia ș.a. Întrerupte în timpul conflagrațiilor mondiale, cercetările fenomenelor, numite parapsihice, cunosc în zilele noastre o extindere considerabilă. Datorită perfecționării aparaturii de reanimare devin frecvente cazurile de reveniri din moarte clinică, perioade în care pacienții au frecvente percepții extrasenzoriale, decorporări, depersonalizări, citiri ale gândurilor și multe alte fenomene psihice a căror desfășurare încalcă în mod flagrant principiile logicii clasice. Ele sunt inexplicabile și, ca atare, inacceptabile.

Verdictul acesta nu poate fi însă acceptat, iar motivele sunt multiple. Poate că cel mai important îl constituie eficiența terapeutică a unora dintre ele care sunt preluate în practica medicală științifică, dar și în cea populară, cu discreditarea uneori explicită a celor care le contestă. Abandonarea lor, fără posibilitatea de a le stopa sau interzice, nu înseamnă decât abandonarea responsabilității profesionale și prilejuirea de falsuri grosolane fără nici un control, pe care le pot comite oricând persoane fără calificare psihologică.

Un alt aspect, la fel de neplăcut, îl constituie, ca și în alte domenii științifice, practicarea în secret a cercetărilor în scopuri antipopulare și chiar antiumanitare, militare sau politice.

Având în vedere exemple mult mai supărătoare din alte științe, chiar din matematici sau din fizică, cazuri la fel de flagrante de încălcări ale principiilor din logica tradițională, considerăm că și psihologia se găsește astăzi într-o fază de criză științifică. S-a procedat la fel în matematici când au fost descoperite paradoxele din teoria mulțimilor. Au fost ignorate, au fost evitate, ca până la urmă să fie necesară o nouă fundamentare a matematicii care să fie capabilă să explice toate formațiunile numerice, finite sau transfinite, în cadrul unei logici de tip dialectico-speculativ. Ceva asemănător s-a petrecut și în fizica modernă. Apariția crizelor științifice nu se datorează incapacității cercetătorilor și nu este un prilej de întristare, chiar dacă nu este unul de bucurie.

Fundamentarea unei științe presupune însă investigații serioase ale domeniului științific propriu și ale domeniilor învecinate, cercetări multi- și pluridisciplinare și refamiliarizarea psihologiei cu filosofia și, mai ales, cu artileria grea a filosofiei care este logica. Începutul de secol XX a fost și unul de inițiere a psihologilor în noua logică matematică, pe linia psihologiei genetice, chiar cu unele exagerări, de genul excluderii logicii tradiționale. Că n-au făcut-o toți psihologii și că s-a rămas uneori la vechea psihologie a gândirii, dublată de vorbirea colocvială, iar unii, iubitori de animale, au rămas cu amintirea plăcută a câinilor lui Pavlov, nu i-a împiedicat pe alții să cocheteze cu mijloacele supermoderne de gândire și comunicare.

Petrecându-se în zilele noastre, când rezultatele, științifice de importanță strategică mondială rămân secrete chiar și în cadrul instituțiilor de cercetări din țările supradezvoltate, este posibil ca pasul hotărâtor al fundamentării psihologiei, sau cel puțin *către* această fundamentare, să fi fost deja făcut, căci astăzi, chiar dacă nu vrem sau nu putem s-o recunoaștem, nu mai gândim liniar, noutățile fiind mereu altele, dar gândirea aceeași. Omul contemporan, respectiv, savantul, a și început să *gândească altfel*. Contradicția, antinomicul și paradoxul au devenit locuri comune care nu mai pot fi ignorate sau ascunse și, în plus, încep să fie regândite altfel chiar și problemele sau fenomenele obișnuite ale vieții care necesită și ele o nouă fundamentare.

MOTIVE UND LEISTUNGSMOTIVATION IM WETTKAMPFSPORT UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DES RENNRODERNS

HANS LENK

Motive and achievement motivation in championships, with a special analysis of the nautical sports. The study examines motivation in competitive sports, especially in nautical competitions. Most sportsmen don't reflect upon their activities. Therefore, in his attempt to disclose their real motivation, the author begins by considering more abstract questions, which draw the sportsmen's attention to problems they didn't think of. Hence, they provide conventional and extremely ideological answers. On the basis of specialized literature, the author elucidates the meaning of concepts such as: motivation, achievement motivation, and value motivation. He also presents the theory of cognitive dissonance.

Key words: motivation; achievement motivation; value motivation; theory of cognitive dissonance.

Entwicklung und Selbstdeutung der Motive bei Ruderern

Spezialuntersuchungen zur Motivation der Leistungssportler, zumal der Leistungsmotivation von Rennruderern, gibt es bisher nur sehr wenige¹ — und diese beschränken sich (mit Ausnahme der Arbeiten *Bouets* und *Steinbachs*) auf

¹) **Rösler, H.-D.:** Motive des Rennruderns. In: Rudersport 1957, S. 40 f. **Lenk, H.:** Aufgabe von Wertbindungen bei westdeutschen Hochleistungsrunderern unter soziodramatisch fingiertem Streß. Einige Motiv- und Einstellungsbefragungen von Rennruderern enthalten auch: **Richter, R.:** Ein Ruderclub und seine Beziehung zur Fluktuation seiner jugendlichen Mitglieder. Unveröffentlichte Studienarbeit an der Akademie für Wirtschaft und Politik. Hamburg 1963. **Lennarz, H. A.:** Die Renngemeinschaften. In: Rudersport 1966, S. 652 f.

Die ausführlichsten empirischen Untersuchungen zur Motivation der Sportler allgemein sind bisher: Bouet, M.: Les Motivations des Sportifs, Paris 1969, und Beisser, A. R.: The Madness in Sports, New York 1967. Steinbach, M.: Pathocharakterologische Motivationen sportlicher Höchstleistungen bei mehrdimensionaler Betrachtung maßgeblicher Bedingungen. (Bisher unveröffentlichte, zum wissenschaftlichen Wettbewerb um die Carl-Diem-Plakette 1968 vorgelegte Arbeit, Mainz 1967—68, hektographiert.) Ferner Steinbach, M.: Pathocharakterologie menschlicher Höchstleistung. (Medizinische Habilitationsschrift, Mainz 1967, unveröffentlicht.) Vgl. auch Stogdill, R. M.: Team Achievement under High Motivation. Columbus/Ohio 1963. Auf all diese Werke kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden. Literatur speziell zur Leistungsmotivation, doch nicht in Anwendung auf den Sport, vgl. Anm. 3.

wenige Athleten und wenige Fragen. Außer einem soziodramatischen Experiment handelt es sich bei den Motivationsuntersuchungen unter *Ruderern* um bloße *Befragungen* nach Motiven oder nach den ausschlaggebenden Anlässen, die die Ruderer zum Leistungsrudern oder überhaupt in den Club gebracht hatten. Mit abstrakten Fragen wird man aber bei den Athleten — insbesondere bei Jugendlichen — kaum die wirkliche Motivation erfahren. Die meisten Sportler neigen wenig zu genauem begrifflichen Unterscheiden und zum theoretischen Nachdenken über ihr Verhalten. So wirken die Fragen oft suggestiv: Sie weisen auf etwas hin, das der Athlet noch gar nicht durchüberlegt und noch nicht für sich beantwortet hat. Deshalb nimmt es nicht wunder, daß man fast ausschließlich ideologische, stereotype Antworten auf die Frage nach den Motiven und Werten oder dem Sinn ihrer Sporttätigkeit erhält: „Nicht die Person, sondern die Mannschaft steht im Vordergrund. Egoismus kann nicht gefördert werden.“ Das Leistungstraining sei „im positiven Sinne charakterbeeinflussend“. „Die sportliche Tätigkeit ist mir außerdem Ausgleich und eine wertvolle Ergänzung zu meiner beruflichen Tätigkeit“ (Frage nach dem *Wert* und *Sinn*, den Mitglieder des späteren Vizeeuropavierers mit Steuermann 1965 ihrer sportlichen Tätigkeit beimaßen). Daneben gaben aber mehrere aus derselben Mannschaft an, daß sie sich der Trainingsgemeinschaft aus dem Leistungs- und Geltungsmotiv angeschlossen haben: „Um festzustellen, welcher Leistung ich fähig (bin)“.

Kann man von Studenten eher eine zutreffende abstrakte Motiventhüllung erwarten? Ein Student aus derselben Mannschaft (in der zur Hälfte Studenten ruderten) hat sich der Trainingsgemeinschaft angeschlossen, „um überhaupt eine Möglichkeit zum Rudern im Mannschaftsboot mit Gleichwertigen zu haben“. Den Sinn seiner sportlichen Tätigkeit sieht er in der „Befriedigung“ seines „persönlichen Ehrgeizes“ und in der „Freude an der eigenen Höchstleistung“.

Im Weltmeisterachter von 1966 wurde auf die Frage: „Welchen Sinn siehst Du in Deiner leistungssportlichen Betätigung?“ geantwortet: „Ich will wissen, wieviel ich leisten kann.“ „Ich möchte wissen, zu welcher Leistung ich im Sport fähig bin. Darüber hinaus erhoffe ich durch diese Betätigung eine positive selbsterzieherische Wirkung, die zum Beispiel im Beruf Anwendung finden kann.“ „Begeisterung. Prüfung meiner physischen Leistungsfähigkeit. Kennenlernen von ›Land und Leuten‹.“ „Überwindung des ›inneren Schweinehundes‹.“ „Freude an der Bewegung, Selbstbeweis, nicht zuletzt, um Selbstbeherrschung zu üben oder Konzentrationsfähigkeit zu steigern. Keine nachträgliche Hineindeutung eines Sinnes.“ „Die Fähigkeit zu erlangen, sich für eine lohnenswerte Sache vollkommen einsetzen zu können. Im Sport spielt für mich der Kontakt zu Gleichgesinnten verschiedener Nationalität eine wesentliche Rolle.“ „Kameradschaft, körperliche und geistige Ertüchtigung, Anerkennung.“ „Ausgleich zum Beruf.“ Dieser Strauß an Sinndeutungen und Selbstinterpretationen über die entscheidenden Motive kann als einigermaßen repräsentativ gelten; eine ganz ähnliche Zusammenstellung hatte sich auch beim Olympiasiegerachter von 1960 ergeben. (Einer aus dieser Mannschaft wollte außerdem ganz bewußt den „Jugendlichen zum Ansporn dienen, gleiche oder ähnliche Leistungen zu vollbringen“.)

Die hervorstechende Betonung des Leistungsmotivs findet sich ebenso bei Berliner Rennruderern in der Befragung *Röslers* (1956): Dort ruderten 13 von 22 Senioren im Wettkampftraining nur „um des Erfolges willen“. Von 36 befragten Rennruderern (davon 18 männlichen) nannten 26 beziehungsweise 18 „Wertschätzung“ der Clubmitglieder und des Trainers sowie „öffentliche Anerkennung“ — weit vor allen anderen Motivationen (Risiko, Abwechslung: 10, Reisen, Ausland: 5, Bewunderung in der Familie: 3, Haß gegen einen chronischen Gegner: 3, Freude an der Steigerung der Körperkraft, Gesunderhaltung: 1). Nach ihrer Selbstdeutung waren diese Ruderer jedoch ursprünglich keineswegs aus Leistungs- und Geltungsmotivation in den Club gelangt, sondern sie strebten „ins Freie, ans Wasser“ (16) und in eine „Gemeinschaft junger Menschen“ (15)², oder sie suchten einfach „körperlichen Ausgleich“ (16), Abwechslung von der Langeweile“ (8). Anlässe ihres Vereinsbeitritts waren Geschwister, Freunde, Kollegen (16 hatten sporttreibende Geschwister) oder ärztlicher und elterlicher Rat (5). Entscheidend war auch die Nähe des Bootshauses zur eigenen Wohnung (19). Den meisten von ihnen war der Sport in der Schule gleichgültig oder sogar unliebsam (10) gewesen. Nur 11 hatten Freude am Schulsport, und höchsten 9 besaßen Leistungswillen auf anderen Gebieten. Bloß 2 waren aus dem „Bestreben, im Wettkampf die Kräfte zu messen“, beigetreten. Die Leistungsmotivation spielte also kaum eine Rolle beim Vereinsbeitritt. 29 „mockierten“ sich sogar in ihrer Ausbildungs- und Wanderruderzeit über das Rennrudern. Bis auf die erwähnten zwei und einen weiteren Leistungsmotivierten entschlossen sich alle anderen 33 erst nach Aufforderung des Trainers zu einem Renntraining, und zwar 17 allein aus dem „Bedürfnis nach Gesellschaft“. 16 fühlten sich durch das Angebot des Trainers ausgezeichnet und ein wenig durch die Erfolgschance gereizt.

Erst durch die ersten Rennerfolge wurde ein entscheidender Motivwandel bewirkt: Freude am Wanderrudern wurde nun demonstrativ abgestritten, ja 9 Senioren verhöhnten das Wanderrudern. (Nur die 14 Jungmannen und Junioren verspürten noch Lust am „zweckfreien Rudern“ — die Eindeutigkeit der Trennung ruft die Frage hervor, ob deren Trainingspensum erheblich geringer war.) Wie gesagt: 13 der Senioren ruderten jetzt „nur noch um des Erfolges willen“.

Rösler faßt zusammen: „Vermittelt durch mannigfache Anlässe wie Bekanntschaft und Wohnort, gesucht aus Hunger nach Bewegung, frischer Luft und Gesellschaft, war unseren Ruderern die sportliche Betätigung anfangs naive

²) Für die Verbreitung dieser Gemeinschaftsmotivation bei jugendlichen Ruderern spricht auch die Untersuchung **Richters**: Aus einem Hamburger Ruderclub trat jedes Jahr ein Sechstel bis ein Viertel der Jugendlichen aus — nach einer Mitgliedschaft von durchschnittlich 19 Monaten —, überwiegend mit den Gründen: „Es gab zuviel Cliques ... und ... zu wenig Gemeinschaft“ (7 von 19), „man hat sich zu wenig um uns gekümmert“ (7 von 19). Zwei Drittel der ausgetretenen Jugendlichen hatten keinen Anschluß gefunden, ein Fünftel war völlig isoliert. Wären die Jugendlichen rechtzeitig in eine Trainingsgemeinschaft eingefügt worden, so wären sie sicherlich nicht ausgetreten, schon gar nicht mit den genannten Begründungen.

Lebensfreude, Steigerung des Kraftgefühls und Körperbewußtseins. Der mehr oder weniger zufällige Übergang zum Renntraining brachte das Motiv der Erhöhung des sozialen Ansehens, des Selbstgefühls vorerst nur hinzu. Mit den ersten Erfolgen wird es aber immer mächtiger und verdrängt die harmlose Muskelfreudigkeit.“ „Mit den ersten Wettkampferfolgen tritt also der Leistungsehrgeiz klar hervor und wird als Bedürfnis nach öffentlicher und interner Anerkennung das Hauptmotiv der weiteren sportlichen Betätigung.“

Die „prägnante Leistungshaltung“ hat sich also offensichtlich in dem „meist zufällig erreichten leistungsanspornenden Milieu erst entwickelt“.

Die Leistungsorientierung und -bewertung der neuen sozialen Umwelt (Trainingskameraden, Trainer, Vorbilder, Gegner, Vereinsmitglieder) und das Erfolgserlebnis haben also den Motivationswandel herbeigeführt. Sind diese Ergebnisse repräsentativ — und dagegen spricht nichts —, so stellt die Leistungsmotivation (verbunden mit dem Geltungsmotiv und dem Streben nach einem „akzeptablen Selbstwertgefühl“ [Steinbach]) den stärksten und fast ausschließlichen Antrieb der Rennruderer in den Seniorenklassen dar, und diese Leistungsmotivation ist stark abhängig davon, ob ein leistungsförderliches soziales Milieu (Vereinsatmosphäre) die Ruderer beeinflußt (hat).

Rösler befragte nicht international erfolgreiche Ruderer. Die Frage ist, ob bei Spitzenruderern mit sehr viel größerem Trainingspensum und repräsentativen Erfolgen auch das Leistungs- und Erfolgsmotiv (Geltungsmotiv) so stark im Vordergrund stehen. Vermutlich hier erst recht. Der Prozentsatz der schon früher Leistungsorientierten und der am Schulsport Freude Findenden scheint unter heutigen Spitzenruderern größer zu sein. Das Leistungsmotiv ist bei ihnen oft früher angestoßen worden, und/oder sie haben meist früher mit dem Rudern begonnen. Ob aber die Hoffnung auf Wettkampferfolge und die Leistungsmotivation mehr als andere Motive den jungen Ruderer, der einmal ein Spitzenkönner werden wird, antreiben, einem Verein beizutreten und ein Training aufzunehmen, das ist nicht zu entscheiden, weil die Untersuchungen fehlen. Und das muß auch bezweifelt werden. Insofern scheinen Röslers Untersuchungen auch für spätere Spitzenruderer wenigstens die Motive richtig aufzuzählen und mit nur etwas vergrößerten Anteilen an schon Leistungswilligen und Erfolgsuchenden zuzutreffen.

Wie steht es aber mit der Rolle der Leistungsmotivation und dem individuellen Geltungsmotiv bei dem Ruderer, wenn er bereits zur internationalen Spitzenklasse gehört? Könnten hier nicht die Motivationen nationalen Stolzes oder nationaler Repräsentation oder der Vereinsvertretung eine überwiegende Rolle spielen und Röslers Ergebnisse einschränken?

Von 88 in Gesprächen und Interviews befragten Rennruderern erklärten nur 5 (5,7%), sie ruderten „für“ ihren Verein oder ihre Heimatstadt. „Für Deutschland“ starteten 2 (4,5%) aus einer halb so großen Anzahl international erfolgreicher Ruderer. Zusätzlich wurden die Ruderer aus dem Weltmeisterachter von 1966 im letzten Trainingslager kurz vor der Weltmeisterschaft befragt, ob sie „Wert darauf“ legten, beim kommenden Start „als Vertreter“ der Nation, der Heimatstadt, des

Vereins zu gelten. Es war auch die Möglichkeit gegeben, anzukreuzen, daß man „für sich selbst“ rudere (Mehrfachankreuzungen waren zulässig). Wie nicht anders zu erwarten, starteten alle acht in erster Linie, für sich selbst. Darüber hinaus war es genau *einem* wertvoll, für seinen Verein und seine Heimatstadt zu starten. (Er hatte allerdings wahllos alle Punkte angekreuzt.) Immerhin legten jedoch *vier* der acht Weltmeisterruderer Wert darauf, als Vertreter der Nation zu gelten. Einer von ihnen schränkte in vorsichtiger, negativer Formulierung ein: „Ich würde es nicht ablehnen, in diesem Moment als Vertreter der Deutschen gesehen zu werden.“

Im Verhältnis zu den früheren Befragungen überrascht dieses Ergebnis. In allen früher befragten Mannschaften fand sich keinerlei Wunsch zum nationalen Engagement (mit einer Ausnahme aus dem Olympiasiegerachter von 1960 und einer aus dem olympischen Silbermedaillenachter von 1964). Sollte dieser Umschwung mit dem Wiederaufleben national(istisch)en Gedankengutes in Deutschland zusammenhängen? Allerdings konnte bei der Befragung des Weltmeisterachters 1966 nicht strikt die individuelle Geltungsmotivation (es ist eine erstrebte Ehre für den einzelnen, in der Nationalmannschaft zu rudern) von „Nationalgefühlen“ getrennt werden. Mißverständnisse der Fragen können sich eingeschlichen haben oder Täuschungen bei der Selbstdeutung. Andersartige Untersuchungen einer Hälfte dieses Achters zeigen, daß die nationalen Beweggründe keineswegs so gewichtig das Verhalten dieser Ruderer bestimmten, wie es hier den Anschein hat.

Mit diesem Ergebnis und der Befragung von vier weiteren Ruderern ist bisher insgesamt ein Prozentsatz von 10,5% (≈ 6) der 57 befragten international erfolgreichen Ruderer ermittelt, die Wert darauf legten, als sportliche Vertreter ihrer Nation zu gelten. Nationale Beweggründe spielen bei international erfolgreichen Ruderern eine zwar geringe, aber merklich größere Rolle als bei Ruderern tieferer Leistungsklassen.

Das konservative Beharren auf Vereinsinteressen nimmt sich in der Meinung der Ruderer oft lächerlich aus — und ist ziemlich erfolglos. Ruderer wenden nichts gegen die Bildung leistungsstarker Renngemeinschaften ein (es sei denn, sie selbst würden dadurch ausgeschlossen oder um einen Erfolg gebracht). Dann werden eventuell sogar vereinsideologische Gründe angeführt — eigentlich vorgetäuscht. Die Vereinsideologie dient nun zur Rationalisierung, zu vernünftelnden Ausreden. Zwar meinten zwei Ruderer aus dem Weltmeisterachter von 1966, die „Clubinteressen“ und das „Vereinsinteresse am Regattageschehen“ würden eingeschränkt durch die Bildung starker Renngemeinschaften. Dennoch schrieb einer von ihnen: „Trotzdem ist der Einfluß der Clubvorstände noch zu groß“. Man lobte dagegen die „reelle Chance für Einzelrunderer aus kleinen Vereinen, erfolgreich zu werden“. Ein anderer meint, gegen die Renngemeinschaft sprechen „Vereinsmeierei und Vereinsegoismus, sonst nichts; ohne Renngemeinschaft wäre ich nie in die Spitzenklasse vorgedrungen, hätte also auch keine Meisterschaft gewonnen, hätte dann wahrscheinlich 1963 schon mit dem Rudern aufgehört“.

Insgesamt ist jedenfalls durch alle diese neueren Befragungsergebnisse der Vorrang der individuellen Leistungs- und Geltungsmotivation auch bei international erfolgreichen Spitzenrunderern ausnahmslos bestätigt worden.

Befragungen werden im allgemeinen individuell verzerrte Ergebnisse erzeugen. Eine kleine Untersuchung, die geeignet sein könnte, die Täuschungen bei der Selbstdeutung, die Ausdrucks- und Formulierungsschwierigkeiten und auch die bewußte Vortäuschung oder Anpassung von Antworten auszuschalten oder wenigstens zu verringern, wurde im Jahre 1966 durchgeführt.

Leistungsmotivation

Bereits an vielen Stellen wurde deutlich, eine wie zentrale Bedeutung der Leistungsmotivation für Mannschaften und Rennen zukommt. Wie kann sie erfaßt und wie kann sie gesteuert werden? *Atkinson* hat die erste ausführliche einheitliche, quantifizierbare und bisher bestbestätigte Theorie der Leistungsmotivation entwickelt. Sie läßt sich hier nicht im einzelnen vorstellen. Doch einige skizzenhafte Bemerkungen dazu sind unerläßlich; weil der Trainer über die Leistungsmotivation orientiert sein sollte und weil die Theorie noch nicht in deutscher Übersetzung und nicht mathematisierter Form zugänglich ist³.

Motivation ist „die Tendenz“ oder „der erregte Zustand einer Person, nach einem bestimmten Ziel zu streben“ — in einer bestimmten Situation und unter besonderen Bedingungen. Ein *Motiv* dagegen ist eine „relativ allgemeine und stabile Persönlichkeitsdisposition, die ... eines der Bestimmungsglieder der Motivation ist“. Motive sind also personspezifisch und beständig, Motivationen situationsbedingt und veränderlich.

Das *Leistungsmotiv* ist das für eine Person relativ konstante Bedürfnis (Motiv), sich hohe Ziele zu stecken und diese Erfolge zu erreichen, sich selber anzuspornen und seine bisherigen Leistungen zu übertreffen. Die Stärke des Leistungsmotivs kann man nach *McClelland* recht gut messen, indem man nach dem Thematischen Apperzeptionstest (TAT) in (eventuell nach Vorlagen) erfundenen Geschichten die relative Häufigkeit der Hinweise auf Leistungs-, Erfolgs- und Mißerfolgserlebnisse feststellt. — *Leistungsmotivation* ist die Tendenz, nach einem bestimmten Ziel zu streben, einen bestimmten Erfolg zu erreichen dann, wenn das Leistungsmotiv diese Tendenz entscheidend bestimmt.

³) Für ein genaueres Studium wird verwiesen auf: **Atkinson, J. W.:** Introduction to Motivation. Princeton u. a. 1964. — **Atkinson, J. W.** (Hrg.): Motives in Fantasy, Action and Society. Princeton u. a. 1958. — **Atkinson, J. W., Feather, N. T.** (Hrg.): A Theory of Achievement Motivation. New York u. a. 1966. — **Heckhausen, H.:** Hoffnung und Furcht in der Leistungsmotivation. Meisenheim 1963. — **Heckhausen, H.:** Artikel „Leistungsmotivation“ im Handbuch der Psychologie, Bd. II (Hrsg.: **Thomae, H.**), Göttingen 1965, S. 602—702. Vgl. a. die engl. Bearbeitung: The Anatomy of Achievement Motivation. New York—London 1967. **McClelland, D. C., Atkinson, J. W., Lowell, E. L., Clark, R. A.:** The Achievement Motive. New York 1953. — **McClelland, D. C.:** Die Leistungsgesellschaft. Stuttgart 1966.

Sehr eng hängt mit dem Leistungsmotiv das *Geltungsmotiv* zusammen. Dabei werden auch Leistungen angestrebt — aber nicht um ihrer selbst willen, sondern, um die Wertschätzung oder Geltung des eigenen Ich vor sich (Selbstwertstreben) und anderen (Geltungsstreben im engeren Sinn) zu bestätigen oder zu erhöhen⁴. Das Geltungsmotiv ist in sich noch gegliedert, und es stellt in einer seiner Formen ein Grundmotiv für andere Motive — auch etwa für das Leistungsmotiv — dar. Das Motiv, Mißerfolge zu vermeiden (*Mißerfolgsmeidungsmotiv*), und das Motiv, die Vorgänge in der Wirklichkeit richtig einzuschätzen und nüchtern, angemessen zu bewerten (*Realitätsanpassungsmotiv*), sind ebenfalls wichtig für den Leistungssport.

Nach *Atkinson* hängt nun die Leistungsmotivation (die Tendenz, die jemanden veranlaßt, daß er ein Leistungsziel zu erreichen sucht) nicht nur positiv vom personenspezifischen, recht konstanten Leistungsmotiv ab, sondern ebenso auch von der Wahrscheinlichkeit, mit der die Erreichung des Ziels erwartet wird (oder werden kann) (*Erfolgswahrscheinlichkeit*), und von dem *Anreiz* und der *Wertschätzung*, die der Handelnde dem erfolgreichen Verwirklichen des Zieles beimißt (*Erfolgsattraktivität*) (*Grundsatz I*).

Bedingung für die Erfassung des letzteren ist, daß ein Bewertungsmaßstab oder wenigstens eine Vorzugsrangfolge vorhanden ist. Da der Anreiz eines angestrebten Zieles um so höher ist, je geringer die Erreichungswahrscheinlichkeit ist — und umgekehrt (ein Olympiasieg gilt mehr als eine Kreismeisterschaft), so schränken beide einander ein. Der subjektive Erlebenswert des Erfolges bei einer Aufgabe steigt übrigens außer mit der vorweggenommenen Anreizstärke der Leistung auch mit der Stärke des Leistungsmotivs (*Litwin*) und auch damit, ob und wie lange einem der Erfolg bisher vorenthalten wurde, wie lange und schwer man um ihn kämpfen, für ihn arbeiten mußte. So sind Athleten, die noch keinen (internationalen oder nationalen) Meistertitel errungen haben — trotz langjährigen Trainings — viel höher motiviert, jenen Erfolg zu erreichen als altgediente Meister. Desto stärker, je dichter sie schon einmal vor dem Erfolg standen. Die hohe Leistungsmotivation des Weltmeisterachters von 1966 resultierte nicht zuletzt daraus, daß sechs Vizeeuropameister in ihm saßen, die noch keinen internationalen Meistertitel errudert hatten — und um so mehr einem solchen entgegenfieberten.

⁴) Besonders der Komponente ›kompensatorisches Selbstwertstreben‹ kommt unter Hochleistungssportlern große Bedeutung zu — ganz deutlich bei den zahlreichen introvertierten, affektlabilen, selbstunsicheren Leptosomen, aber auch bei den häufig zu findenden verkrampften, in sich unabgeschlossen ›Extratensiven‹ (Extravierten), wie **Steinbachs** Ergebnisse zeigen. Diese ausschließlich an *Einzelwettkämpfen* gewonnenen Resultate lassen sich freilich nur sehr bedingt auf Ruderer übertragen, also auf Mannschaftssportler, unter denen die athletischen Typen (nach **Kretschmer**) überwiegen. Dennoch dürften sich im wesentlichen nur die Prozentsätze unter den Reaktionstypen ändern — und natürlich die Art der sozialen Austragung und Verarbeitung der Reaktionen (in der **Mannschaft**). Das Grundmuster der kompensatorischen Selbststabilisierung und auch der Typ des vorwiegend Mißerfolge meidenden Athleten sind auch hier typisch und häufig.

Aus dem geschilderten Ansatz folgt bereits mathematisch:

1. Bei gleichbleibender Erfolgswahrscheinlichkeit einer Aufgabe ist die Neigung, die Aufgabe tatsächlich anzugehen, desto größer, je stärker das Leistungsmotiv ist: Unter sonst gleichen Umständen entscheidet das stärkere Leistungsmotiv über die Höhe der Leistungsmotivation. Zu erwähnen ist noch, daß hohe Leistungsmotivation nicht *notwendig* sich in tatsächlich hoher Leistung dokumentieren muß, obwohl es sehr oft so ist, wie der statistisch gesicherte, aber nicht allzu hohe Zusammenhang zwischen Leistungsmotivation und Leistungsstärke beweist.

2. folgt, was auch bei sportpsychologischen Untersuchungen, wie Besteigungsversuchen am Mount Everest, bekannt wurde (*Emerson*), daß bei deutlich Leistungsmotivierten der Antrieb, eine Leistung zu vollbringen, am größten ist, wenn die Schwierigkeit der Aufgabe weder allzu groß, noch sehr klein ist, sondern wenn der Ausgang verhältnismäßig ungewiß ist: Ohne Risiko ist eine Aufgabe langweilig, ohne jede Erfolgswahrscheinlichkeit bietet sie ebenfalls keinen Anreiz: Der Gewinn einer Kreismeisterschaft wird einen Olympiasieger kaum zu einer besonderen Höchstleistung motivieren; und so fallen Weltrekorde auch eher bei Olympischen Spielen als bei Kreismeisterschaften, obwohl viel mehr und häufiger Kreismeisterschaften veranstaltet werden als Olympiaden. Die Leistung ist höher, wenn man einen Gegner ernst nehmen muß, das heißt wenn das Resultat unsicher ist. Unterschätzung des Gegners mindert die Leistung!

Man hat dieses Überwiegen der Motivation zu mittleren Schwierigkeitsgraden ‚*Vorliebe zur Risikoübernahme*‘ (*Atkinson*) genannt. Daher gilt für eine Gruppe: In schwierigen Situationen ist die Stimmung einer hoch leistungsmotivierten Mannschaft eher optimistisch, in leichteren eher pessimistisch. Auch werden erfolgsversprechende Nachrichten oder Äußerungen der Kameraden oder anderer mehr in pessimistischer, Mißerfolg verheißende mehr in optimistischer Richtung umgedeutet und beurteilt. Die Kommunikation tendiert also dazu, die Unsicherheit der Erfolgserwartung zu erhöhen (Mount-Everest-Mannschaft, *Emerson*). Auch läßt sich deutlich ein ‚*Schub zum Risiko*‘ (*Burnstein*) feststellen, der risikoreichere Entscheidungen in der Gruppe durchsetzt, als sie die einzelnen Gruppenmitglieder treffen würden.

Die Leistungsmotivation wird bei ihrem Einfluß auf die psychische Gesamt-tendenz, eine Aufgabe zu lösen, oder ein Ziel zu erreichen, gebremst durch die Neigung, diese Aufgabe zu meiden aus Angst vor Mißerfolg. Das person-spezifische und verhältnismäßig konstante Motiv, Mißerfolge zu vermeiden, hemmt die Handlungsbereitschaft und ist so der direkte Gegenspieler des Leistungsmotivs. [Auch dieses läßt sich messen (*Mandler, Sarason*: Test Anxiety Questionnaire).]

Deshalb unterscheiden sich die Ergebnisse, die sich aus der Theorie der Leistungsmotivation herleiten, danach, ob sie sich auf vorwiegend leistungsmotivierte, weniger ängstliche, aktive, ‚optimistische‘, ‚offensive‘ und risikobereite Personen beziehen oder auf überwiegend den Mißerfolg meidende, ängstliche, ‚defensive‘, passive, ‚pessimistische‘. Diese beiden Typen des vorwiegend

Leistungsmotivierten und des eher ‚Ängstlichen‘ (Mißerfolge Meidenden) müssen voneinander unterschieden werden; denn die motivierten Handlungen und die Motivationen verlaufen bei motivs und entsprechend der Wahrscheinlichkeit, mit der ein Mißerfolg erwartet beiden sehr oft entgegengesetzt.

Analog den Gesetzmäßigkeiten über die reine Leistungsmotivation wächst die Neigung, Mißerfolge zu meiden, entsprechend der Stärke des Mißerfolgsmeidung wird (werden kann), sowie mit dem subjektiv geschätzten Abschreckungswert des Mißerfolgs (*Grundsatz II*).

Die Mißerfolgswahrscheinlichkeit ist am größten, wenn die Erfolgswahrscheinlichkeit am kleinsten ist [beide ergänzen (summieren) sich zur Sicherheit (= Wahrscheinlichkeit 1)]. Der subjektive Abschreckungswert entspricht seiner Stärke nach genau der Erfolgswahrscheinlichkeit, aber mit umgekehrten Vorzeichen: Bei besonders leichten Aufgaben ist die Scheu vor Mißerfolgen und Blamagen größer!

Entsprechend wie bei der Leistungsmotivation ergibt sich hier durch mathematische Ableitung:

3. Bei gleichbleibender Mißerfolgswahrscheinlichkeit (und somit bei konstanter Erfolgswahrscheinlichkeit) ist die Neigung, eine Aufgabe nicht auszuführen, sie zu meiden, desto größer, je stärker das Mißerfolgsmeidungsmotiv ist, also je ‚ängstlicher‘ der Betreffende ist.

4. Ist das Motiv, Mißerfolge zu vermeiden, merklich stark, so ist die Tendenz, einem Mißerfolg auszuweichen, am größten, wenn es sich um eine Aufgabe von Mittlerer Schwierigkeit handelt, das heißt wenn die Mißerfolgs- und die Erfolgswahrscheinlichkeit von mittlerer Größe sind, also der Ausgang unsicher ist. Ängstliche Personen ziehen Aufgaben mit eher sicherem Ausgang vor. Sie meiden besonders Aufgaben mit unsicherem Ausgang.

Jeder unterliegt *beiden* Motiven, dem Leistungsmotiv *und* dem Mißerfolgsmeidungsmotiv — freilich unterschiedlich stark.

Die Gesamtneigung, eine Aufgabe auszuführen, einen Erfolg zu erringen, setzt sich als Summe aus der Leistungsmotivation und der Mißerfolgsmeidungsmotivation zusammen, wobei eventuell noch andersartige Motivationen hinzugefügt werden müssen (im Leistungssport etwa das Motiv, die Chancen realistisch einzuschätzen, Aggressivität, Geltungsmotive, die allerdings bereits den beiden Hauptmotiven zugrunde liegen können) (*Grundsatz III*).

In mathematischer Formulierung lassen sich die genannten drei Grundsätze also in eine Formel zusammenfassen: Die Leistungsmotivation T_L ist positiv abhängig nicht nur von der Stärke des Leistungsmotivs M_L , sondern auch von der subjektiven Erfolgswahrscheinlichkeit W_E (Erfolgserwartung) und dem Anreiz A_E des Erfolges, wobei $A_E = 1 - W_E$ (Anreiz wächst mit der Seltenheit des Erfolges). Die subjektive Wertschätzung $M_L \cdot A_E$ steigt mit der Schätzung der Leistungen in der sozialen Umgebung. — Entsprechend ist die Motivation (Tendenz) T_{Mf} , Mißerfolge zu vermeiden, abhängig von dem Mißerfolgsmeidungsmotiv M_{Mf} , von der Mißerfolgswahrscheinlichkeit W_{Mf} und dem Abschreckungswert A_{Mf} des Mißerfolges, wobei $A_{Mf} = - W_E$ (je leichter die Aufgabe, desto größer das

Zurückschrecken vor Mißerfolg und Blamage). Da jeder *beiden* Motiven unterliegt, ist die Gesamttendenz zu einer Leistung:

$$G_L = T_L + T_{Mf} + T_{ext} = M_L \cdot W_E \cdot A_E + M_{Mf} \cdot W_{Mf} \cdot A_{Mf} + T_{ext}$$

oder:

$$G_L = (M_L - M_{Mf}) \cdot (1 - W_E) \cdot W_E + T_{ext}$$

(T_{ext} ist dabei die hier nicht zu berücksichtigende externe, andersartige Motivation; $W_{Mf} = 1 - W_E$; A_{Mf} und somit $T_{Mf} < 0$).

Je nachdem, ob Personen überwiegend leistungsmotiviert (offensiv, aktiv, risikobereit, optimistisch) sind: $M_L > M_{Mf}$, oder ob sie vorherrschend mißerfolgsmeidungsmotiviert (defensiv, passiv, ängstlich, pessimistisch) sind: $M_{Mf} > M_L$, verlaufen die Motivationsprozesse und Handlungen (Entscheidungen) gerade umgekehrt.

Es muß allerdings beachtet werden: Nur als eine Vergleichstheorie des „Mehr oder Weniger“ (*hoch* gegenüber *niedrig* Leistungsmotivierten) ist die Theorie von *Atkinson* sehr brauchbar und für sichere Abschätzungen verwendbar. Ihre grobe, übervereinfachte mathematische Formulierung täuscht eine größere Präzision und Verlässlichkeit der Werteberechnungen vor, als sie derzeit eingelöst werden können. Nicht als quantitativ-metrische, wohl aber als komparativ-topologische Theorie ist sie gesichert. Deshalb wird die metrisch-quantitative Formulierung der Theorie hier auch nur beiläufig angegeben. Für die Anwendung auf den Leistungssport reicht aber die komparative Form auch schon aus; sie und ihre Folgerungen können mit Hilfe von Ungleichungen oder wie im folgenden verbal dargestellt werden.

Die resultierende Gesamtmotivation hängt entscheidend davon ab, ob wir es mit einem überwiegend leistungsmotivierten oder einem vorherrschend „ängstlichen“ Athleten zu tun haben. Sind beide Motive etwa gleich stark oder gleichen sich die hinzukommenden Situations- und Bewertungsfaktoren etwa aus, so gerät das Individuum in einen ‚Entschließungs-Vermeidungs-Konflikt‘ oder ‚Anreiz-Hemmungskonflikt‘, also in einen Konflikt zwischen seinen Erfolgs- und Sicherheitswünschen.

Folgende bisher hochbestätigte Hypothesen leiten sich weiterhin aus der Theorie her:

5. Der Anreiz hochgeschätzter Erfolge ist für höher leistungsmotivierte Personen größer als der geringer eingeschätzter Erfolge und auch größer als für weniger Leistungsmotivierte.

6. Dementsprechend ist bei höher Leistungsmotivierten die Risikobereitschaft angesichts von Aufgaben mit unsicherem Ausgang größer als bei geringer leistungsmotivierten Individuen.

7. Auch die Freude am erreichten Erfolg ist bei höher Leistungsmotivierten größer (*Winterbottom, McClelland*).

8. Höher Leistungsmotivierte zeigen in einer einheitlichen, stärker leistungsorientierten Gruppe eine stärkere Leistungstendenz als in einer uneinheitlichen oder weniger leistungsorientierten Gruppe oder als geringer leistungsmotivierte

Personen. Auch die soziale Wertschätzung der Leistung überhaupt beeinflusst deren Anreizwert (Wichtigkeit der leistungsförderlichen sozialen Umgebung).

9. Höher Leistungsmotivierte strengen sich in einer leistungsbetonten Situation (Wettkampf) stärker an als in einer entspannten Atmosphäre und mehr als geringer Leistungsmotivierte — und sie vollbringen dann durchschnittlich höhere Leistungen als in entspannten Situationen und als weniger Leistungsmotivierte.

10. Höher Leistungsmotivierte lassen sich weniger von Ängstlichkeit beeinflussen als geringer Leistungsmotivierte.

11. Weniger auf Vermeidung von Mißerfolgen ausgerichtete Personen (das heißt höher Leistungsmotivierte) unternehmen bei Bedrohung des Erfolgs mehr Anstrengungen als solche, die eher Mißerfolge vermeiden wollen. Sie sind anstrengungsfreudiger.

12. Als ein Mittel, sich gegen die Angst vor dem Mißerfolg zu schützen, wird von hoch Leistungsmotivierten oft ein höheres Anspruchsniveau aufgebaut, als es realistischer Beurteilung der Aufgabe und der eigenen Leistungsfähigkeit entspricht („Überschätzung“ oder „Aufbauschung“ des Anspruchsniveaus). Dies kann leicht zu einem Konflikt führen, der aus dieser Diskrepanz zwischen der Einschätzung der eigenen Fähigkeiten und der für die geplante Leistung erforderlichen Leistungsfähigkeit entspringt.

13. Mit der Anzahl an Erfolgen gleicher Schwierigkeit erhöht sich die Erfolgserwartung: War die Erfolgswahrscheinlichkeit ursprünglich klein, so wächst die resultierende Leistungsmotivation der Leistungsorientierten mit der Zahl der Erfolge so lange, bis die Erfolgserwartung im Laufe der fortdauernden Erfolgsserie den mittleren Bereich unsicheren Ausgangs überstiegen hat; dann allerdings sinkt sie ab. War die Erfolgswahrscheinlichkeit ursprünglich hoch, so sinkt die Leistungsmotivation mit Erhöhung der Erfolgswahrscheinlichkeit ab (weil die Attraktivität des Erfolges nachläßt). Andere schwierigere Aufgaben werden in den Bereich unsicherer Ausgangserfolgswahrscheinlichkeit „hineingeschätzt“ und dann gewählt. Die Leistungsmotivation verlagert sich gleichsam auf einen angemesseneren Bereich (Höhersetzen des Anspruchsniveaus, *Hoppe, Lewin* u.a.).

14. Umgekehrt wird durch vermehrte Mißerfolge die Erfolgswahrscheinlichkeit herabgesetzt. War diese ursprünglich groß (leichte Aufgabe), so vermehrt der Leistungsmotivierte zunächst seine Anstrengungen. War die Erfolgswahrscheinlichkeit schon klein, so sinkt die Motivation oder verlagert sich auf Aufgaben von geringerer Schwierigkeit („Herabsetzen des Anspruchsniveaus“).

15. Bei sehr „ängstlichen“ Personen, die eher Mißerfolge vermeiden als risikoreiche Leistungen vollbringen wollen, verlaufen die eben genannten Vorgänge umgekehrt, weil bei ihnen im mittleren Bereich ungewissen Ausgangs die Tendenz, eine Aufgabe zu meiden, am größten wird. Das gilt selbst in jenem Falle, wo eine ursprünglich geringe Erfolgswahrscheinlichkeit ansteigt — hier neigen „Ängstliche“ dazu, sich zufriedenzugeben. Die Unterschiede und Wechsel in der Motivation sind hier sogar stärker als bei stark Leistungsmotivierten.

16. Den Konflikt zwischen Erfolgs- und Sicherheitswünschen versuchen ‚Ängstliche‘ oft dadurch zu lösen, daß sie öffentlich das Anspruchsniveau recht vorsichtig — ja nicht zu hoch — festlegen, während sie insgeheim ein höheres ‚privates‘ Anspruchsniveau setzen und Erfolgshoffnungen hegen (Spaltung des Anspruchsniveaus, *Heckhausen*). Dagegen versuchen stark Leistungsmotivierte, Mißerfolgserlebnisse und die mit ihnen verbundenen Frustrationen und Konflikte dadurch ‚abzubauen‘, daß sie die Mißerfolge übersehen, verdrängen oder mit Scheinargumenten und Ausreden bemänteln (Rationalisierung).

17. Auch die Übergänge zu Alternativaufgaben oder -leistungen sind bestimmt von ähnlichen Vergleichen zwischen den Tendenzen, die einzelnen Aufgaben in Angriff zu nehmen (*Feather*): Höher Leistungsmotivierte weisen bei hoher Erfolgswahrscheinlichkeit einer Aufgabe und bei eintretendem Mißerfolg die größte Beharrungstendenz auf. Bei hohen Ausgangserfolgswahrscheinlichkeiten und Mißerfolgen bleiben Leistungsmotivierte eher bei der Anfangsaufgabe als Ängstliche. Der Mißerfolg ruft erhöhte Anstrengung hervor. Erst wenn die Erfolgswahrscheinlichkeit weiter abgesunken ist — unter den Punkt ungewissen Ausgangs und weit unter die Erfolgswahrscheinlichkeit der Alternativaufgabe —, wird die Neigung größer, die Alternativaufgabe zu lösen. — Ist die Erfolgswahrscheinlichkeit von vornherein klein, so sinkt die Neigung, bei dieser Aufgabe zu bleiben, sofort.

18. Auch hier verlaufen die Vorgänge bei Personen, die zu allererst Mißerfolge vermeiden wollen, umgekehrt: Bei kleiner Ausgangserfolgswahrscheinlichkeit und Mißerfolgen kleben sie eher an der übernommenen Aufgabe als bei absinkenden hohen Ausgangserfolgswahrscheinlichkeiten: Im letzteren Falle gehen sie zu einer anderen Aufgabe über. Ja ‚Ängstliche‘, die zuerst Mißerfolge vermeiden wollen, kleben bei Mißerfolgen länger an schweren Aufgaben mit niedrigen Erfolgswahrscheinlichkeiten als höher Leistungsmotivierte (*Feather*). Es tritt hier also der paradoxe Fall ein, daß die Tendenz zum Aushalten bei einer relativ schweren Aufgabe trotz Mißerfolgen unter ‚Ängstlichen‘ größer ist als unter stark Leistungsmotivierten (wohl weil ihnen die Alternativaufgaben noch bedrohlicher erscheinen). — Manche ‚Ängstliche‘ mit starker Gesamtmotivation und inneren Konflikten treten auch eine „Flucht nach vorn“ an, indem sie sich und ihren hochfliegenden Erfolgswünschen unrealistisch hohe Ziele setzen (*Heckhausen*). Solche paradoxen Fälle lassen sich aufgrund des bloßen „Fingerspitzengefühls“ weder erklären noch vorhersagen, noch beherrschen.

Auch diese Hypothesen sind, wie alle vorher angeführten, aus der Theorie ableitbaren Hypothesen hochbestätigt durch Versuche an Schulklassen, Studentengruppen, Diskutierclubs, Rätsellösungsaufgaben, Rechentests und an sportlichen Leistungen (wie Ringwerfen auf Objekte in bestimmter Entfernung, teilweise auch bei Bergsteigergruppen).

Trainingspraktische Folgerungen

Die einheitliche Theorie der Leistungsmotivation trägt noch den Stempel des Entwurfs: Sie ist verhältnismäßig allgemein und gestattet nur, Grundzüge des Ver-

haltens zu erfassen. Sie deckt auch nicht jedes Detail, das im Motivationsverhalten von Leistungssportlern auftritt. Dennoch ist sie bereits imstande, viele Motivationsvorgänge und motivierte Handlungen theoretisch einzuordnen, zu erklären und vorherzusagen. An einigen Beispielen soll daher gezeigt werden, wie bekannte Erfahrungen aus dem Rudertraining sich mit Hilfe von Sätzen der Theorie deuten lassen und wie man anhand der Theorie Hypothesen entwickeln kann dafür, auf welche Weise die Leistungsmotivation zu steigern ist. Daß diese Folgerungen noch größtenteils vorläufigen oder gar spekulativen Charakter besitzen, versteht sich von selbst. Man steht erst am Beginn der systematischen Erforschung der Leistungsmotivation.

Im Rudersport ist man erst seit wenigen Jahren auf die entscheidende Rolle der Leistungsmotivation und die Wichtigkeit, sie zu beeinflussen und zu steuern (steigern), aufmerksam geworden. Die höhere Leistungsmotivation gab den Ausschlag bei allen international entscheidenden Achterendläufen der letzten Jahre, da die besten Mannschaften alle ziemlich gleiche Leistungsstärke besaßen, durchschnittlich gleich gut veranlagte Ruderer umfaßten, nach Pensum und Methoden etwa gleich wirksam trainiert und taktisch ähnlich zweckmäßig beraten und annähernd gleich routiniert waren. Der Spitzentrainer ist daher gezwungen, sich mit dem vorerst letzten Faktor von rennentscheidender Ungleichheit zu befassen: Der Leistungsmotivation.

Will der Trainer sich nicht nur auf sein Fingerspitzengefühl, also auf seine begrenzte und täuschbare Einzelerfahrung verlassen, will er imstande sein, auch neuartige, ihm bisher nicht bekannte Vorgänge im Verhalten und in dessen Motivation planmäßig zu behandeln oder erst einmal zu verstehen, so tut er gut daran, sich zusätzlich zu seinen Erfahrungen an die psychologisch hochbestätigten Sätze und Voraussagemöglichkeiten der Theorie von *Atkinson* [und auch der von *Festinger*] zu halten und diese für seinen Bereich auszudeuten. Das bedeutet natürlich nicht, daß er die Ergebnisse sklavisch zu übernehmen hat. Die Theorie könnte ja gerade bei der Anwendung in diesem Bereich Mängel aufweisen. Der Trainer muß, selbst wenn er die Theorie zu Hilfe nimmt, ihr gegenüber kritisch bleiben. Wenn aber „die Struktur der Leistung auf allen Gebieten gleich ist“ (*Adam*), das heißt wenn verschiedenartige Leistungen große Ähnlichkeiten und Entsprechungen in ihrem Verlauf, ihren Zielsetzungen und in den Begleitgefühlen und -Überlegungen aufweisen, so gilt dies erst recht für die Leistungsmotivation. Daher steht zu erwarten, daß der Trainer Vorteile aus der allgemeinen Theorie auch für seinen speziellen Leistungsbereich ziehen kann.

Die wichtigste Folgerung aus der Theorie ist zunächst: Da die Stärke der Leistungsmotivation nicht nur von dem Leistungsmotiv abhängt, sondern auch von der Erfolgswahrscheinlichkeit und von der subjektiven Wertschätzung beziehungsweise dem subjektiven Anreiz des Erfolgs, kann man die Leistungsmotivation systematisch erhöhen. Sie ist manipulierbar, da der Anreiz von der Wertschätzung der Leistung in der sozialen Umgebung abhängt. Das Leistungsmotiv selbst ist allerdings für eine Person relativ konstant und demgemäß kaum oder nur schwer

und langwierig zu verändern. Doch können die anderen Einflußgrößen leichter und schneller verändert werden, indem man auf die Situation, das Milieu, die Erfolgswahrscheinlichkeit und die subjektive Wertschätzung und Anreizwirkung einwirkt. Situationen lassen sich meist leichter manipulieren oder programmieren als Personen.

Die skizzierte eine Untersuchung von *Rösler* illustriert das deutlich und befindet sich in voller Übereinstimmung mit den Sätzen der Theorie: Die jungen Ruderer, die weit überwiegend aus leistungsfremden Beweggründen in den Ruderclub und in das Training fanden, entwickelten in einer sozialen Umgebung, die Leistungen hochschätzte und die Leistungsfähigkeit zu fördern suchte, allmählich eine starke Leistungsmotivation. Durch Wertschätzung der Vereinsmitglieder, der Betreuer und des Trainers wurde das gleichsam ‚schlafende‘ Leistungsmotiv erst geweckt, indem es immer wieder angesprochen wurde (Sätze 7, 8, 13). Mit den ersten Erfolgen wuchs die Wertschätzung, also die Attraktivität des Erfolges und daher die Leistungsmotivation (Grundsatz I). Das systematische Training erhöhte dann die ursprünglich äußerst geringe Erfolgswahrscheinlichkeit, die Freude am Erfolg, das Anspruchsniveau und wiederum die Leistungsmotivation (Sätze 7, 9, 13, Grundsatz I).

Eine leistungsfreundliche, leistungsförderliche Atmosphäre im Verein, bei der Altherrenschaft ist also der günstigste Nährboden für das Entwickeln von Leistungsmotivation. Das unmittelbar sichtbare Vorbild kann hierbei eine große Rolle spielen, wenn es in seiner sozialen Umgebung hoch geschätzt wird: Olympiasieger *Schröder* berichtet, wie sehr in seinen Lehrgängen zu Ratzeburg (auswärtige) Schülerruderer „von dem Anblick der ... Weltmeisterschaft (von 1962, der sie beim Training zusahen) beeindruckt waren und mit welcher Begeisterung sie dem Vorbild nacheiferten“, als sie einmal mit den schwarz-rot-goldenen Riemen in einem Achter rudern durften, der „schon eine Europameisterschaft gewonnen hatte“. Die subjektive Wertschätzung eines rudersportlichen Erfolges, der Wunsch danach und die spezifische Leistungsmotivation, ein solches Ziel zu erreichen, werden hierdurch erhöht. Zum großen Teil trug eine ähnliche Erhöhung der subjektiven Leistungswertschätzung, welche *Adam* den jungen Ratzeburger Schülern einzuimpfen verstand, zu der entscheidenden Verstärkung der Leistungsmotivation im Rudern (und nicht nur dort) und somit zu den Ratzeburger Rudererfolgen wesentlich bei. Hier liegt ein Hauptantrieb der Ratzeburger Ruderer — weder ein Geheimrezept, noch ein Wundermittel des ›Hexenmeisters!‹ Begeisterung zu wecken, ist sicherlich die entscheidende Aufgabe für einen Lehrer und auch für den guten Trainer. Ohne diese Begeisterung wäre mit Sicherheit keiner der Ratzeburger Rudertitel errudert worden, einfach weil die Leistungsmotivation nicht in der nötigen Stärke entwickelt worden wäre. Durch die begeisterungsweckende pädagogische Anregung, später unterstützt durch die Vorbildwirkung und verständnisvolle Förderung der sozialen Umgebung (Verein, Stadt, Kreis) wurde die erhöhte subjektive Wertschätzung des Erfolgs im Rudern institutionalisiert und öffentlich bestätigt. So entstand in kurzer Zeit eine lokale Tradition und eine Ruder-Hochburg. In einem ähnlichen Wechselspiel von

individueller Initiative, Anfangsbegeisterung und institutionalisierter sozialer Wertschätzung wurzelt vermutlich das Entstehen jeder Hochburg im Sport. — Kein Wunder, daß traditionsbewußte Rennvereine, deren Tradition nicht erstarrt ist unter dem verwelkten Lorbeer vergangener Heroenzeiten, mit leistungsbegünstigter und -begünstigender Vereinsatmosphäre immer wieder bedeutende Erfolge erzielten.

Negative Beispiele beleuchten die These, daß die Leistungsmotivation vom Vereinsklima abhängt, ebenso deutlich: Leitpersonen eines an einer international erfolgreichen Renngemeinschaft beteiligten Vereins empfanden die Rennruderei eher als „störend für die kameradschaftliche Atmosphäre“ (sprich: für die spießbürgerliche Beschaulichkeit). Eine Eminenz des Vereins nannte den Amateurtrainer einen „Dummkopf“, weil er soviel Arbeit und Zeit ohne Entgelt an etwas „verschwende, was im realen Leben nichts zählt“. Ohne das gehörige finanzielle Rückgrat „sei für ihn“ jeder Meisterruderer, und habe er sonst noch berufliche Hochleistungen vollbracht — eine Null“ (telefonisches Interview). Ersichtlich ist diese von jenem Herrn geprägte Vereinsatmosphäre nicht sehr leistungsförderlich, und das fand auch seine Auswirkung: Man intrigierte (Nachreden, Generationenkonflikte) und behinderte das Training durch alle nur denkbaren Verbote und Boykottversuche gegen das Eingehen einer überregionalen Renngemeinschaft) — kurz, es wurde nahezu alles von der Vereinsleitung unternommen, einen großen, gar internationalen Erfolg zu verhindern. Eine Weltmeisterschaft wurde dem Verein sozusagen gegen seinen Willen verpaßt, hinterher jedoch als großer Vereinserfolg gefeiert (und der Vorsitzende erhielt schließlich den Orden eines anderen Vereins für seine Verdienste um den internationalen Renngemeinschaftserfolg!). Nachdem die vorhergehende, verständnisbereite Vereinsleitung gegen viele Schwierigkeiten die den Grundstode bildende Renngemeinschaft inaugurirt hatte, war dieser Wechsel nur zu überstehen, indem die Ruderer und ihr Trainer kräftige Aggressionen gegenüber der Vereinsleitung entwickelten. Mit dem: Trotzdem! Jetzt gerade! Wir wollen es denen aber zeigen!“ wurden mit Hilfe fast unglaublicher Improvisationen deutsche und internationale Titel errungen.

Man ersieht daraus: In Deutschland müssen hier wie in der Wissenschaft Leistungen oftmals *gegen* erhebliche Widerstände und ohne Unterstützung der gesellschaftlichen Leitpersonen errungen werden. Wenn vielfach sportliche (aber auch wissenschaftliche) Leistungen auf die private Initiative gegen die Interessen der sozialen Umgebung angewiesen sind und die Organisation solcher Leistungen in die Freizeit abgeschoben wird, so leben wir nicht in der vielbeschworenen *Leistungsgesellschaft*, sondern bloß in einer Erfolgsgesellschaft, in der nicht so sehr die wirkliche Leistung als eher die soziale Wirkung, die Publizität einer Person oder oft nur vermeintlichen oder angeblichen Leistung zählt. Daß eine solche Gesellschaft nicht besonders leistungsförderliche Impulse gibt, nicht dazu anregt, echte Leistung (vor dem gesellschaftlichen Scheinen) hochzuschätzen, ist unmittelbar klar. Maßnahmen zur Förderung der Leistungsmotivation durch

Erhöhung der Leistungswertschätzung können in Deutschland nur sehr schwer ihre volle Wirksamkeit entfalten.

Aber zurück zu jenem Verein: Dieses negative Beispiel lehrt, einen wie maßgeblichen Einfluß die Vereinsleitung darauf hat, ob ein leistungsförderliches Verständnis und ein gutes Verhältnis zu den Trainingsleuten vorherrscht oder nicht. Eine einzige Wahl eines neuen Vorstandes kann das gesamte leistungsbegünstigende Klima urplötzlich in sein Gegenteil verkehren. Ferner ist offenbar, wie andersartige Motivationen (Aggression) eine leistungsunünstige Atmosphäre überspielen können (Grundsatz III) — aber auch, daß dies nur mit einem erheblichen Mehraufwand an psychischer Energie und Widerstandskraft zu leisten ist. Für Amateurtrainer ist diese Zusatzbelastung nur eine sehr begrenzte Zeit durchzuhalten: Der Amateurtrainer jenes Vereins verließ nach Erringung des höchsten internationalen Titels, ohne ein Wort des Dankes zu erhalten, enttäuscht den Verein. Leistungsstarke und -begeisterte Nachwuchsruderer traten aus jenem Verein nicht mehr hervor...

Jeder Trainer wird nach einiger Beobachtungszeit in der Wettkampfsaison nahezu jeden einzelnen Trainingsmann danach einordnen können, ob er vorwiegend motiviert ist dazu, Mißerfolge zu vermeiden, also eher ein ‚ängstlicher‘ Typ, der defensiv ‚auf Sicherheit geht‘, oder ob das Leistungsmotiv bei ihm so stark ist, daß er aktionslustig und risikobereit neue Aufgaben und Prüfungen ‚in Angriff nimmt‘ und auch Niederlagen nicht scheut. Diese in der Theorie der Leistungsmotivation und für deren Anwendung sehr wichtige Unterscheidung zwischen ‚Ängstlichen‘ und überwiegend Leistungsmotivierten ist recht leicht in der Praxis durchzuführen. (Unklare Einzelfälle dürften die Ausnahme bilden.) Und diese Unterscheidung ist angebracht: Denn es gibt gerade auch unter den Spitzensportlern überraschend viele affektlabile, introvertierte, selbstunsichere, ängstliche, gehemmte, oft neurotisch disponierte Persönlichkeiten, die sich im Sport ein Bewährungsfeld suchen, um ein inneres Schwächebewußtsein zu verdecken oder zu kompensieren und ihr Selbstwertgefühl zu stabilisieren (*Steinbach*).

Da Leistungs- und Mißerfolgsmeidungsmotive relativ konstante Persönlichkeitsdispositionen darstellen (nach den Grunddefinitionen), da also auch das Stärkeverhältnis von Leistungsmotiv zu Mißerfolgsmeidungsmotiv sich verhältnismäßig wenig ändert, kann der Trainer mit Hilfe der Theorie über die Leistungsmotivation recht einfach Voraussagen über das Verhalten von Athleten beider Typen machen. Er kann vorkommende oder vorausgesagte Verhaltensunterschiede mit der Theorie erklären und aufgrund dieser Erklärung in vielen Fällen wirksame Maßnahmen gegen ein unerwünschtes Absinken der Leistungsmotivation ergreifen, indem er die äußere Situation oder die subjektive Wertschätzung zielbewußt verändert. Nachdem der Trainer die Unterscheidung in vorwiegend ‚Ängstliche‘ und mehr Leistungsmotivierte vorgenommen hat, muß er sich in normalen Situationen (außer im paradoxen Fall von Satz 18) in erster Linie um die Steigerung der Leistungsmotivation bei den Mitgliedern der Mannschaft kümmern, die zuoberst Mißerfolge zu meiden suchen (Sätze 1, 3, 8, 9, 10, 11, 15, 16). Denn hier findet sich im Schnitt die schwächste Gesamtmotivation zur

Leistung — der Leistungswille der gesamten Mannschaft wird aber mehr durch eine unterdurchschnittliche Leistungsmotivation beeinflusst als durch überdurchschnittliche (Satz 15): Eine Kette ist nur so stark wie ihr schwächstes Glied, eine Illustration, die *Adam* auch in anderen Bereichen des Trainings erfolgreich anwendete. Hier liefert die Theorie eine Erklärung.

Manche sehr wirkungsvollen Maßnahmen zur Herabsetzung der Hemmschwellen (insbesondere bei ‚Ängstlichen‘) sind dem Trainer allerdings aus ethischen Gründen und aufgrund des Fair-play-Gebots oder der Regeln untersagt: Die Anwendung von Dopingmitteln (Amphetamine führten zu durchschnittlich 13,5%iger Leistungssteigerung — nicht beim Rudern gemessen!, die Hypnose zu 26,5%iger Leistungssteigerung, *Steinhaus, Ikai*). Man mag darüber streiten, wie wirksam Bikini-Badenixen auf dem Zielsteg der Trainingsstrecke und das Wissen, daß sie zuschauen, die Intervallzeiten beeinflussen und ob dieses Mittel nicht eher auf ‚offensive‘ Charaktere wirkt — einige praktische Erfahrungen beim Intervallstreckenfahren im Kleinboot und einige Untersuchungen von Sportmedizinern mit Maximalkraftmessungen (bei Sportstudenten) sprechen für einen gewissen kurzfristig leistungssteigernden Einfluß. Doch da das momentane Imponiergehabe sicherlich auf einen gleichförmigen häufigen Reiz in dieser Hinsicht ohne irgendeine nachfolgende Belohnung nicht anspricht und diese Methode auch bei (entscheidenden) Wettkämpfen nicht anwendbar ist, dürfte diesem legitimen ‚optischen Doping‘ keine sehr große Zukunft zu prophezeien sein.

Erlaubte Möglichkeiten zur Steigerung der subjektiven Wertschätzung des Erfolgs und der Leistungsbereitschaft mögen das autogene Training (*Schultz*) und die Autohypnose darstellen, im Zustand allzu starken Vorstartfiebers können auch Ablenkung und Autosuggestion leistungssteigernd wirken (*Puni*). Französische Skiolympiakämpfer schwören auf Yoga-Entspannungs- und -Konzentrationsübungen. Die Wirksamkeit dieser Methoden ist umstritten und bisher nicht genügend wissenschaftlich kontrolliert. Außerdem eignen sich in Mannschaften sicherlich nur wenige Mitglieder als gute Medien dafür. Und die Trainer verfügen nicht über genug Zeit, Fähigkeiten und Erfahrungen, um diese Methoden in wirksamem Umfange anwenden zu können.

Der Trainer ist also auf traditionellere Maßnahmen verwiesen, die Situation (die Erfolgswahrscheinlichkeit) oder die subjektive Erfolgsschätzung zu manipulieren. Bei den ‚Ängstlichen‘ empfiehlt es sich, durch die Auswahl relativ sicher zu gewinnender Rennen die Erfolgswahrscheinlichkeit aus dem unsicheren Bereich herauszubringen oder herauszuhalten (Satz 15). Hoch Leistungsmotivierten hingegen sollte der Trainer auch Rennen mit sehr unsicherem Ausgang als Anreiz zur Erhöhung der Leistungsmotivation bieten (Sätze 13, 5).

Schwierig wird die Angelegenheit freilich dadurch, daß eine Mannschaft sich oft aus Sportlern beider Typen zusammensetzt. Dann muß zunächst ermittelt werden, welche Motivation überwiegt und die Stimmung der Mannschaft beherrscht. Danach ist die Auswahl der Rennen und leistungsmotivationssteigernden Maßnahmen zu treffen. Sodann müßte der Trainer versuchen, die

Vertreter des nichtberücksichtigten Typs auf andere Weise von der Attraktivität des Ziels zu überzeugen (etwa durch Hinweise auf das gesteigerte Selbstwerterleben nach einem solchen Erfolg, durch kleine ideelle Belohnungen usw.). Vielleicht kann die ›demokratische‹ Diskussion in der Mannschaft jenen zusätzliche Wertschätzung vermitteln. Haben die Ruderer das Gefühl, selbst (durch Mitbestimmung) einen taktischen Plan oder ein Trainingsprogramm mitgestaltet zu haben, so identifizieren sie sich stärker damit, als wenn ihnen beides ›autoritär‹ diktiert wird. Die Verwirklichung des Erfolges wird daher vom ›demokratisch‹ beteiligten Athleten in höherem Maße als sein eigenes selbstgestaltetes und -geplantes Werk erlebt und subjektiv höher bewertet. Deshalb steigt gegenüber ›autoritärer‹ Planung die Leistungsmotivation (Grundsatz I). Und deshalb wirkt auch die ›demokratische‹ Diskussion über die Renntaktik am Vorabend eines entscheidenden Wettkampfes unmittelbar förderlich auf die aktuelle Leistungsmotivation ein. Ebensolches gilt von der Konzentration auf ein großes Rennen: Hält sich die Mannschaft abseits von dem Meisterschaftsgeschehen auf und erlebt von den Endläufen nur ihren eigenen mit, so unterstreicht dies die subjektive Wertschätzung für ihren eigenen Start — außer der Konzentration erhöht sich die unmittelbare Leistungsmotivation.

In einer sozialen Umgebung, in der sportliche Hochleistungen als Auszeichnung der Nation, der Gesellschaft gelten und den Akteuren dauerhafte persönliche allgemeine Wertschätzung einbringen (wie etwa in sozialistischen Ländern), könnte der Trainer gegebenenfalls die subjektive Wertschätzung des Erfolgs bei Spitzensportlern erhöhen durch den Verweis auf die Ehre, die sich mit dem Erringen einer internationalen Meisterschaft verbindet. In unserer Gesellschaft war dieser Ausweg bisher versperrt, wenn der Trainer nicht unglaublich werden will. (Es scheint sich hier allerdings eine Umorientierung anzubahnen.) Die leistungsförderliche und leistungsschätzende Atmosphäre in der kleineren sozialen Umgebung, im Verein oder in der eingeschränkten Öffentlichkeit des entsprechenden Sportverbandes kann bei uns mit Erfolg gestärkt werden (Vorbilder, Anerkennung, Hochburgbildung).

Die geschilderte Methode, Aggressionen gegen Außenstehende (Funktionäre, Gegner, Neider) zur Steigerung der Leistungsmotivation auszunutzen, kann als Einfluß eines Fremdmotivs, aber zugleich als Änderung der subjektiven Wertschätzung des demonstrativen Erfolges gedeutet werden. Sie ist ethisch durchaus problematisch und außerdem auf ihre Wirksamkeit nicht hinreichend analysiert.

Mit dem Erreichen eines Spitzenerfolges läßt die Motivation, ihn (nochmals) zu erkämpfen, stark nach (Grundsatz I), weil die zukünftige Erfolgswahrscheinlichkeit überschätzt wird und die subjektive Wertschätzung nachläßt, die sich größtenteils aus dem Fehlen dieses Erfolges speiste (Dominanzrolle eines Mangels, *Hofstättter*). Daher sind unbetitelte gleichstarke Athleten unter sonst gleichen Bedingungen den nicht mehr so stark leistungsmotivierten alten Meistern vorzuziehen.

Im Training muß sich der Trainer immer wieder ›Tricks‹ einfallen lassen, um die Leistungsmotivation nicht bei dem zu überwindenden starken Unlustleben, das mit dem hohen Pensum heute notwendig eintritt, absinken zu lassen —

und auch zur Verhinderung des addisonoiden Übertrainings. Dabei ist Abwechslung vonnöten — etwa durch geschickte Terminpolitik für die Wertkämpfe, durch Variationen im Training (Langstreckentraining, Fahrtspiel, Intervallstrecken mit Wechsel der Streckenlänge, verschiedene Mannschaftszusammensetzungen, im Rudern auch etwa unterschiedliche Bootsgattungen); denn ein immer wieder vorgesetzter Anreiz, eine Aufgabe, die regelmäßig erfüllt wird und keine besonderen Schwierigkeiten oder Überraschungsmomente mehr birgt, läßt die entsprechende Teilerfolgswahrscheinlichkeit zu hoch steigen und die subjektive Wertschätzung sinken (Überdruß) — damit sinkt aber die Leistungsmotivation (Grundsatz I).

Eine wichtige Methode zum Erhalten der Leistungsmotivation ist, die im Laufe der Saison immer besser werdenden Intervallstreckenzeiten oder Teilzeiten auf langen Strecken in Diskussionen vor dem Training auf Zeiten des ernst zu nehmenden Gegners zu beziehen und der Mannschaft stets nach der Strecke die erreichte Zeit zuzurufen. Außer der Tempogefühlsschulung erzielt man so, daß jeder in der Mannschaft dauernd die Zeit mit der Orientierungszeit vergleicht und seine Anstrengungen erhöht, diese zu erreichen oder zu halten. (Allerdings funktioniert das nur, wenn die Orientierungszeit realistisch ist, von der Mannschaft erreicht werden kann.)

Noch raffinierter ist folgender ›Trick‹ (*Adam*): Das Streben der Athleten, die subjektive Unlust der großen Trainingsanstrengung zu vermeiden oder zu vermindern, dieses zumindest gern spielerisch vorgeschobene Streben (um die vollbrachte Trainingsleistung als höher zu erleben oder auszugeben) läßt sich für die Leistungssteigerung und die Motivationssteigerung selbst ausnutzen: Alternativangebote für das Trainingsprogramm des Tages kann der Trainer mit den zu erreichenden Zeiten koppeln: Dieses „Handeln“ ist im Ratzeburger Rudertraining beliebt. Es bietet eine Abwechslung im Trainingseinerlei und erhöht die Motivation, die höhere Leistung von geringerem Pensum zu erzielen: Außer dem Unlusterleben und dem Streben zu einem möglichst kleinen Pensum wird nämlich auch die Unsicherheit erhöht (Satz 2), etwa ob der Achter die 560 m tatsächlich viermal in 1:32 Minuten schafft und dann auf die zwei weiteren Strecken der jeweils nächstniederen Angebotsstufen (6 Strecken in 1:34 oder 8 Strecken in 1:36) verzichten darf. Um das stärkste Leistungsstreben zu erzeugen, muß der Trainer imstande sein, genau den mittleren Bereich der größten Unsicherheit herauszufinden: Wasser- und Windverhältnisse sowie den Konditionsstand der Mannschaft hat er treffend einzuschätzen, sonst wird das Angebot zu hoch oder im anderen Falle zu leicht. Entweder ist dann die Motivation der Ruderer, das (zu hohe) Angebot zu erfüllen, gering, oder die zu erbringende Trainingsleistung reicht nicht aus.

Die Ungewißheit des Erfolges wird auch durch die Maßnahmen des Trainers erhöht, daß er in der eigenen Trainingsgemeinschaft eine ernst zu nehmende Konkurrenzmannschaft aufbaut, einen Sparringspartner, der den Vorrang der Mannschaft echt gefährdet. Damit steigen die Leistungsmotivation und der Trai-

ningseifer jedes einzelnen Sportlers in der Mannschaft an. Das Geltungsmotiv und das Bedürfnis, im unmittelbaren Vergleich besser zu sein als der Vergleichspartner, sind zugleich angesprochen. Auf deren stete Ansprechbarkeit kann man sich bei stark Leistungsmotivierten verlassen. — Natürlich gilt das Gesagte auch für den Vergleich zwischen den einzelnen Athleten der Mannschaft. Die Binnenkonkurrenz erhöht die Leistungsmotivation, schon indem sie die Unsicherheit, ob man in der Mannschaft bleibt und sich durchsetzt, verstärkt. Athleten mit recht geringen Leistungsunterschieden untereinander sollten im Training möglichst häufig gegeneinander ›matchen‹ (Fahrtspiel oder Streckenarbeit). Die leistungssteigernde Wirkung der Binnenkonkurrenz in einer Mannschaft beruht zum größten Teil auf einer Steigerung der Leistungsmotivation und findet hier ihren Platz in der Theorie der Leistungsmotivation.

Daß der Trainer, will er die Leistungsmotivation schnell erhöhen, die Erfolgswahrscheinlichkeit oder die subjektive Wertschätzung und den Anreiz des Erfolges verändern oder/und entsprechende Gegenmaßnahmen gegen das Überhandnehmen der Mißerfolgsmeidungsmotivation treffen muß, das ergab sich als Konsequenz der Theorie. *Wie*, durch welche und wie viele Maßnahmen und Alternativmaßnahmen im *einzelnen* Fall diese Faktoren manipuliert werden können, damit die Leistungsmotivation steigt, das hängt auch von den besonderen Bedingungen dieses einzelnen Falles ab. Hier gibt es noch viele Möglichkeiten, die mit den angeführten Beispielen nicht erschöpft sind. Eine vollständige Kasuistik kann eine Theorie der Leistungsmotivation nicht geben — und auch nicht diese Arbeit. Es ist von beiden nicht zu verlangen, daß sie dem Trainer oder Beobachter die genaue Diagnose der Situation und ihrer Bedingungen abnehmen. Ist die Diagnose erfolgt und steht fest, ob die betreffenden Sportler vorwiegend dem Leistungsmotiv oder dem Mißerfolgsmeidungsmotiv folgen, dann lassen sich mit den angeführten 18 Sätzen und den Grundsätzen I—III sowie mit der nachfolgend skizzierten Theorie der ‚kognitiven Dissonanz‘ oftmals Voraussagen über künftiges Verhalten und künftige Motivationen machen. Aufgrund dieser Informationen kann der Trainer viele Steuerungsmaßnahmen als ungeeignet ausschließen und eventuell mehrere Steueraktionen (die ihm freilich einfallen müßten) an Hand der Theorie als geeignet erkennen. Die Theorie befreit aber den Trainer weder davon, Einfälle zu haben noch von allen Entscheidungen. Sie kann ihm nur manche Entscheidungen erleichtern und bei der Kontrolle der Einfälle auf deren Anwendbarkeit hin helfen. Die Theorie ist kein automatisierter Roboter, sondern nur ein Hilfsinstrument.

Anhang: Theorie der ›kognitiven Dissonanz‹

Begründet oder ergänzt werden die beschriebenen Vorgänge der Motivationsänderung in leicht ersichtlicher Weise durch eine andere hochbestätigte sozial-psychologische Theorie: Durch die Theorie der ›kognitiven Dissonanz‹ (*Festinger, Brehm, Cohen*). Diese besagt: „Immer dann, wenn ein Mensch über Informationen oder Meinungen verfügt, die — für sich allein betrachtet — ihn nicht dazu veranlassen würden, eine bestimmte Handlung zu vollziehen, besteht eine Dissonanz zwischen diesen Meinungen oder Informationen und der tatsächlich

ausgeführten Handlung. Wenn eine solche Dissonanz besteht, wird der Mensch versuchen, sie herabzumindern, indem er entweder sein Handeln oder seine Überzeugungen und Grundsätze ändert“ — etwa dadurch, daß er „Aspekte der Situation aufbauscht, die mit seinen Handlungen übereinstimmen“, oder gegenteilige (eventuell nachträglich) unterschätzt oder herabwertet (*Festinger*). Daraus folgt auch: „Wenn Menschen eine Entscheidung getroffen haben, suchen und finden sie gewöhnlich Wege, ihr Verhalten in verstärktem Maße zu rechtfertigen“ (*Festinger*) — besonders stark dann, wenn die möglichen Alternativen vor der Entscheidung annähernd gleich attraktiv erschienen.

Die Dissonanzminderung wird herbeigeführt, indem „man sich vor Augen hält, wie groß ... der Nutzen war, den man gewonnen hat, oder wie peinlich die Unannehmlichkeiten gewesen wären, denen man aus dem Wege gegangen ist. Man kann sich aber auch dadurch zusätzlich rechtfertigen, daß man seine eigene Meinung über die Sache ändert.“ Insbesondere wenn man „seine Handlungen nicht ändern kann, wird ein Meinungswandel eintreten“. Wenn Individuen unter äußerem Druck *entgegen* ihren eigenen Vorstellungen handeln, so neigen sie dazu, entweder ihre Wünsche dem offenen Verhalten anzugleichen oder irgendwie die Bedeutung des für ihr Handeln erhaltenen Lohnes oder die vermiedene Strafe unrealistisch hoch einzuschätzen. Und zwar ist diese Tendenz desto stärker, je kleiner dieser Lohn und diese Strafe ausfallen (würden).

Oft versucht man auch, eine Dissonanz zu mindern oder die eigene Dissonanzminderung sozial zu bestätigen und Unsicherheit dabei zu kompensieren dadurch, daß man sich ›Schützenhilfe‹ (zusätzliche Rechtfertigungsgründe) holt: Man hält den Kameraden und dem Trainer dauernd die unrealistische eigene Bewertung oder die geänderte Meinung vor — in der Hoffnung, daß diese zustimmen.

Insgesamt tendiert man also dazu, Dissonanzen zwischen eigenen Erwartungen und erkannten Resultaten oder zwischen psychischem Aufwand und erlebtem Ertrag subjektiv zu verkleinern.

Diese Dissonanzminderung tritt auch beim Leistungssport in negativer und positiver Richtung auf:

Athleten, die aufgrund von Leistungstests aus einer Mannschaft ausscheiden mußten oder sich nicht für diese qualifizierten, werteten subjektiv die Wichtigkeit dieses Verlustes ab, indem sie rationalisierten: „So wichtig ist der Sport ja doch nicht, mein Beruf, mein Examen sind viel wichtiger, ich hätte mir sowieso dieses Opfer an Zeit gar nicht mehr leisten können!“ Dies widerspricht im Grunde dem aktuellen Bewertungserleben, vermindert aber den Zwiespalt und sorgt für eine nachträgliche Rechtfertigung.

Eine ähnliche Tendenz zum Ausgleichen einer Dissonanz zwischen Wunsch und Erfüllbarkeit äußerte sich zum Beispiel bei Ruderern des Olympiasiegerachters von 1960, die nach dem Olympiasieg wehmütig gestimmt den Rennriemen in die Ecke stellten und angesichts der einander ausschließenden Chancen, auch im Beruf Überdurchschnittliches zu leisten oder bis zur Weltmeisterschaft in zwei Jahren

weiterzutrainieren, sich selber einredeten, eine Weltmeisterschaft sei ja doch nicht soviel wert wie ein Olympiasieg. (Schon die im aktuellen Erfolgserleben des Olympiasieges unterstellte Sicherheit, man würde selbstverständlich auch diese Weltmeisterschaft gewinnen, beruhte auf einer Dissonanzminderung: Man überbewertete den erreichten Erfolg, als liefere er eine sichere Garantie auf seine Wiederholbarkeit nach längerer Zeit.)

Das Rationalisieren (Bemänteln, Satz 16) und das Herabsetzen des Anspruchsniveaus bei Mißerfolgen (Satz 14) sind typische Anwendungsfälle der Lehre von der »kognitiven Dissonanz« — ebenso aber auch die subjektive Überschätzung oder Hochsetzung des Anspruchsniveaus (Sätze 12, 13). Positiv gleichen Athleten nämlich eine Dissonanz zwischen dem großen psychophysischen Aufwand an Energie und Zeit, den ein Spitzentraining heute erfordert, und der »realen« Bedeutung des Erreichten aus, indem sie den sportlichen Erfolg sozusagen als die „wichtigste Sache der Welt empfinden“ (*Adam*), ihre Gedanken, Wertschätzungen usw. nur auf dieses Ziel ausrichten — wenigstens für einen beträchtlichen Teil ihrer Aktivenzeit. Spitzenerfolge sind in vielen Sportarten (Ausdauerdisziplinen oder Feinkoordinationsdisziplinen) fast nur noch unter dieser Bedingung zu erreichen. Die Dissonanz zwischen Aufwand und Ertrag versucht man psychisch dadurch auszugleichen, daß man den Erfolg subjektiv überschätzt. Das ruft zwar die Gefahr von Konflikten und Enttäuschungen beim Abtreten des Sportlers hervor, doch wird *in* der Aktivenzeit zunächst einmal die Leistungsmotivation dadurch erhöht (Grundsatz I). Die subjektive Dissonanzminderung dient hier also der Leistungsmotivation und der Leistungssteigerung.

Diese innerpsychischen Ausgleichsvorgänge und Dissonanzminderungen sind Abwehr- und Selbstsicherungsmechanismen, wie man sie überall im Leben findet: Der Volksmund hat dafür Sprüche bereit des Inhalts: „Trauben, die zu hoch hängen, erscheinen sauer“, „Brot, das man im Schweiß seines Angesichts verdient hat, schmeckt besser“, usw. Die negative Bewertung des Leistungssports in unserer Gesellschaft und sogar in manchen Sportvereinen ist ein allgemeineres Beispiel aus dem Sportbereich — ebenso wie die Überheblichkeit mancher etwas dümmlicher Spitzenstars im Sport.

Manchmal können sogar gruppendynamische Konflikte dadurch entstehen, daß Mannschaftsmitglieder sich selbst innerlich durch einen solchen Ausgleichsmechanismus absichern und dafür bei den Kameraden »Schützhilfe« suchen: etwa, indem ein relativ schwacher Athlet betont die Führungsrolle zu spielen versucht, hierdurch überkompensiert und sich selbst seine Unersetzlichkeit für die Mannschaft beweist, aber in Konflikt mit einem qualifizierten anderen in evtl. (potentieller) Leitposition gerät. — Ein anderes Beispiel aus dem Rudersport: ein leichterer Mannschaftsteil versucht die überheblichen »Dicken« in der Mannschaft davon zu überzeugen, daß man auch »mit Köpfchen« rudern müsse. Diese jedoch kehren um so übertriebener ihre angebliche Überlegenheit hervor und beschwören den Konflikt herauf. Hier werden sogar auf beiden Seiten Dissonanzen subjektiv manipuliert. — Auch wenn ein schwächerer Athlet unbewußt rationalisierend, aber mit dem Gewicht ehrlicher Überzeugung den Trainer davon

zu überzeugen sucht, daß die angekündigten Ausscheidungswettkämpfe um die Mitgliedschaft in der Mannschaft aus dem und dem ganz bestimmten Grunde nichts einbrächten oder sogar schädlich für die Mannschaft seien, können die Dissonanzminderungsmechanismen gruppodynamische Konflikte hervorrufen.

Beispiele für solche Dissonanzminderungen kennt jeder Trainer zu Dutzenden aus der eigenen Erfahrung. Er kann sie nunmehr leicht selbst als solche subjektiven Ausgleichs-, Selbstsicherungs- und Verteidigungsmechanismen nach der Theorie der ›kognitiven Dissonanz‹ deuten, verstehen, oftmals vorhersehen — und dann regeln, lenken oder entschärfen⁵.

Nur ein typisches Beispiel werde noch skizziert: das sog. addisonoide Übertraining. Das Erfinden von Ausweichgründen, weshalb die im Training schon oft erbrachte Leistung nicht mehr geschafft wird — insbesondere nicht im Rennen, obwohl physiologisch alles in Ordnung ist, das Suchen nach der Schuld bei anderen Mannschaftsmitgliedern, beim Trainer oder in anderen Faktoren — nur nicht bei sich selber — oder das charakteristische Herabschätzen von Rennerfolg und Training: „Ich bin ja dumm, mich hier auszupeinern! Was alles an Angenehmerem könnte ich unternehmen und genießen! Und wozu diese Quälerei — bloß wegen so eines lächerlichen Silberbecher| oder wegen des 53. Sieges?“ All dies sind typische Ausgleichsmechanismen der geschilderten Art, die über eine Erniedrigung der subjektiven Wertschätzung von Erfolg und Leistung auch die Stärke der Leistungsmotivation zum Schwinden bringen (Grundsatz I) und zugleich die Motivation erhöhen, drohende Mißerfolge (harte Rennen) zu meiden (Grundsatz II). So fügen sich die psychischen Erscheinungen und Reaktionen beim addisonoiden Übertraining nahtlos in die Theorie der Leistungsmotivation ein, wenn man die Theorie der ›kognitiven Dissonanz‹ hinzunimmt. Insbesondere erklärt sich durch die letztere auch, weshalb gutes Zureden: „Reiß dich zusammen! Dann winkt der Erfolg!“, weshalb Argumente und Gründe in ähnlicher Richtung bei addisonoid Übertrainierten auf taube Ohren treffen: Überredungsversuche „bleiben wirkungslos“, wenn sie „die Dissonanz nur steigern“. Sie „sind sehr wirksam, wenn sie eine Dissonanz vermindern“ (*Festinger*). Versucht der Trainer den addisonoid Übertrainierten zu überzeugen, daß Ruhe und Trainingspausen nötig seien, so wird manch ein Athlet dieses Argument sofort einsehen⁶.

⁵) Interessenten seien auf die beiden Hauptwerke verwiesen: **Festinger, L.:** A Theory of Cognitive Dissonance. Evanston/Ill. 1957. **Brehm J. W. — Cohen, A. R.** (Hrg.): Exploration in Cognitive Dissonance. New York — London 1962. Ein deutschsprachiger allgemeinverständlicher Kurzbericht: **Festinger, L.:** „Die Lehre von der ›kognitiven Dissonanz‹“. In: **Schramm, W.** (Hrsg.): Grundfragen der Kommunikationsforschung. München 1964, S. 27—38.

⁶) Zu neueren Deutungen mit Hilfe der Theorie der Kausalattribution (der nachträglichen kognitiven Zuschreibung von Erfolgs- bzw. Mißerfolgsursachen) nach Weiner vgl. man in Anwendung auf Fragen des Ruderleistungstrainings: **Lenk, H.:** „Zur Sozialpsychologie der Trainingsmannschaften“ in: **Adam, K.; Lenk, H.; Nowacki, P.; Rulffs, M.; Schröder, W.:** Rudertraining. Bad Homburg 1976.

FREEDOM IS THE LIFEBLOOD OF PSYCHOLOGY

MICHAEL J. STEVENS

The author aims to provide a more direct and compelling demonstration of the relationship between the well being of psychology and the economic and political conditions in which the aforementioned discipline is situated. He is also interested in testing the hypothesis that the relationships of economic and political freedom to the disciplinary well being of psychology would be mediated by level of national development.

Key words: economic freedom; political freedom; disciplinary well being; national development.

The worldwide growth of psychology is evident in the increasing numbers of psychologists, the proliferation of scientific and applied specializations, and the expansion of psychological journals, organizations, and training programs (Nair, Ardila, & Stevens, 2007; Stevens, 2007; Stevens & Wedding, 2004a). This trend parallels, and may even be subsumed by, the overarching process of globalization, which is characterized by the transnational movement of goods and capital, human beings, and information, as well as the rise of free-market democracies that have codified their respect for human rights (Morandau & Stevens, 2002). Psychological research and practice has also experienced a resurgence in countries and regions that have transitioned economically and politically (e.g., Brazil, Poland). Although psychology became established and has evolved in a variety of economic and political contexts (Brock, 2006; Kugelman & Belzen, 2009), the status and expansion of psychology in these countries have been tied to stable economic and political systems that emphasize and safeguard the freedom of the individual (Jing, 2000; Rose, 1999). Such economic and political systems tend to have well-established structural conditions and a civic culture that supports a more or less demand economy and some form of representative government, respectively. The link between economic and political conditions and the status of psychology is due in part to the expectations of governments, business and industry, and the general public that psychology can play an important role in overcoming national challenges and in cultivating personal well being (Jing, 2000; Stevens & Wedding, 2004a). Given these expectations, psychology is likely to be strengthened by the favorable allocation of resources, creation of jobs, and legislation that legitimizes and sustains the profession (Stevens, 2007; Stevens & Wedding, 2004b). The citizens of democratic countries with free-market economies often experience an increase in personal wealth sufficient to propel them into a post-material mindset to improve their quality of life by discovering or creating more intangible and

psychologically meaningful avenues for fulfillment (Rose, 1999; Sullivan & Transue, 1999). This individual and collective quest for growth is further supported by the type and level of education often found in countries with decentralized economies and representative governments that nurture the acquisition of knowledge and development of skills with which to mobilize autonomous decision making, as well as by exposure to and valuing of diverse worldviews that often exist in such open and interconnected societies (Sullivan & Transue, 1999).

Economic and political transitions seldom occur in isolation of one another. Mark Rosenzweig (1982) found that the membership in psychological organizations serving as national representatives to the International Union of Psychological Science (IUPsyS) increased from 53,219 to 101,521 between 1970 and 1980, with new members belonging mostly to industrialized countries. Qicheng Jing (2000) showed that the number of psychologists per million population was higher in developed than in developing countries (513 vs. 130, respectively), a finding that dovetails with earlier research (Fu & Jing, 1994). Not surprisingly, Gross National Product (GNP) per capita as an index of overall national development was positively correlated with the ratio of psychologists per million population in 32 countries with national representation in the IUPsyS, $r = .44$ (Jing, 2000). The United Nations Human Development Index (HDI) is based not only on the market value of all goods and services produced within a country per population, but also on life expectancy and adult literacy, making HDI a measure of national development that is less likely to be confounded by disparities in wealth distribution and more indicative of how wealth serves to improve citizens' lives (United Nations Development Program, 2009). Of the 43 countries ranked high on the HDI in 1998, 36 (84%) had national representation in the IUPsyS, whereas of the 37 countries ranked low only one (3%) had national representation (Jing, 2000). Furthermore, the correlation between the HDI and ratio of psychologists per million population in 32 IUPsyS member countries was $r = .51$ (Jing, 2000). Finally, the 10 IUPsyS member countries with the highest number of psychologists per million population were both economically robust and politically democratic. Notwithstanding the weaknesses in these data (e.g., limited representation of developing countries), they affirm the positive association of a free market and democratic political system to the status of a country's psychology.

In an effort to update and expand upon Jing's (2000) findings, I identified the 71 countries that currently hold national membership in the IUPsyS. I then gathered the following contemporary data for each of the 71 IUPsyS member countries: Gross Domestic Product index (GDPi) (i.e., purchasing power parity against the U.S. dollar), HDI, and population (United National Development Program, 2009); the ratio of psychologists per million population (World Health Organization, 2005); and the number of psychology publications abstracted in the PsycINFO database. I chose to use GDPi rather than GNP per capita because domestic measures of national development reflect economic productivity within in a country, whereas national measures include income earned from abroad. I should also note that, although most psychologists worldwide are engaged in various types

of applied work (Nair et al., 2007; Stevens & Wedding, 2004a), the World Health Organization's estimates of psychologists per million population draw heavily on data that document the number of psychologists employed in health settings. Lastly, I conducted a PsycINFO institutional search of the authors of books, book chapters, and journal articles abstracted in 2007, which is a more accurate method than an address search for identifying the national affiliation of published authors. As an aside, 63% of the literature abstracted in PsycINFO is published in non-U.S. outlets and 17% in a language other than English (Psychology International, 2009).

To provide a more direct and compelling demonstration of the relationship between the well being of psychology and the economic and political conditions in which the discipline is situated, I identified indices of economic and political freedom for the 71 member countries of the IUPsyS. Specifically, I obtained 2007 data for each IUPsyS member country on its level of economic freedom, based on ten components of economic freedom (e.g., freedom from corruption, labor mobility, property rights) that are averaged to yield an overall score for each country (Heritage Foundation and Dow Jones & Company, 2007). Similarly, I obtained 2007 data for each IUPsyS member country on its level of political freedom, as determined by the combination of political rights (e.g., electoral process, functioning of government, political pluralism and participation) and civil liberties (e.g., associational and organizational rights, freedom of expression and belief, rule of law) in each country (Freedom House, 2007).

Of the 38 countries ranked high on the HDI in 2007, 28 (74%) had national representation in the IUPsyS, whereas none of the 24 countries ranked low on the 2007 HDI were represented in the IUPsyS. These findings closely resemble those of Jing (2000) a decade earlier. Tables 1-4 contain data for the countries with the highest and lowest ratio of psychologists per million population and the highest and lowest ratio of publications per million population. GDPi was positively correlated only with publications per million population, $r(68) = .37, p < .005$, whereas HDI was positively correlated with both psychologists per million population, $r(60) = .43, p < .0005$, and publications per million population, $r(68) = .60, p < .0005$. Not only do GDPi and HDI serve as indicators of national development as well as disciplinary health (Jing, 2000), they also predict distinct dimensions of disciplinary well being: size of occupational membership and research productivity. Level of economic freedom was positively correlated with psychologists per million population, $r(60) = .28, p < .05$, and publications per million population, $r(68) = .63, p < .0005$. Level of political freedom also was positively correlated with psychologists per million population, $r(61) = .37, p < .005$, and publications per million population, $r(69) = .47, p < .0005$. The strong associations between indices of freedom and measures of disciplinary well being provide for the first time direct evidence to support the previously made assertion that free-market economic systems and representative forms of government are a boon to psychology (Jing, 2000; Rose, 1999).

Table 1. *Countries with the Highest Ratio of Psychologists per Million Population*

<i>Country</i>	<i>Psychologists Population</i>	<i>GDPi</i>	<i>HDI</i>	<i>Economic Freedom</i>	<i>Political Freedom</i>
Argentina	106.00	0.82	0.87	54.0	2.0
Denmark	85.00	0.98	0.96	77.0	1.0
Finland	79.00	0.98	0.96	74.0	1.0
Sweden	76.00	0.99	0.96	69.3	1.0
Norway	68.00	1.00	0.97	67.9	1.0
Germany	51.50	0.98	0.95	70.8	1.0
Austria	49.00	0.96	0.96	71.6	1.0
Switzerland	40.80	1.00	0.96	78.0	1.0
Israel	35.60	0.93	0.94	64.8	1.5
Canada	35.00	0.98	0.97	78.0	1.0

Table 2. *Countries with the Lowest Ratio of Psychologists per Million Population*

<i>Country</i>	<i>Psychologists Population</i>	<i>GDPi</i>	<i>HDI</i>	<i>Economic Freedom</i>	<i>Political Freedom</i>
Bangladesh	0.002	0.42	0.54	46.7	4.0
Nigeria	0.02	0.50	0.51	55.6	4.0
India	0.03	0.55	0.61	53.9	2.5
Morocco	0.03	0.62	0.65	56.4	4.5
Ukraine	0.06	0.71	0.80	51.5	2.5
Vietnam	0.06	0.54	0.73	49.8	6.0
Sudan	0.17	0.51	0.53	---	7.0
Albania	0.20	0.71	0.82	61.4	3.0
Pakistan	0.20	0.54	0.57	57.2	5.5
Indonesia	0.30	0.60	0.73	53.2	2.5

Table 3. *Countries with the Highest Ratio of Publications per Million Population*

<i>Country</i>	<i>Research Population</i>	<i>GDPi</i>	<i>HDI</i>	<i>Economic Freedom</i>	<i>Political Freedom</i>
Israel	274.64	0.93	0.94	64.8	1.5
Australia	274.11	0.98	0.97	81.1	1.0
Canada	263.62	0.98	0.97	78.0	1.0
New Zealand	258.10	0.95	0.95	81.4	1.0
Netherlands	247.33	0.99	0.96	75.5	1.0
United Kingdom	234.09	0.98	0.95	79.9	1.0

Sweden	223.26	0.99	0.96	69.3	1.0
United States	222.56	1.00	0.96	81.2	1.0
Norway	220.64	1.00	0.97	67.9	1.0
Switzerland	204.53	1.00	0.96	78.0	1.0

Table 4. *Countries with the Lowest Ratio of Publications per Million Population*

<i>Country</i>	<i>Research/ Population</i>	<i>GDPi</i>	<i>HDI</i>	<i>Economic Freedom</i>	<i>Political Freedom</i>
Georgia	0.00	0.64	0.78	69.3	3.0
Indonesia	0.12	0.60	0.73	53.2	2.5
Sudan	0.12	0.51	0.53	---	7.0
Yemen	0.13	0.53	0.58	54.1	5.0
Bangladesh	0.23	0.42	0.54	46.7	4.0
Pakistan	0.32	0.54	0.57	57.2	5.5
Philippines	0.34	0.59	0.75	56.0	3.0
Vietnam	0.37	0.54	0.73	49.8	6.0
Ukraine	0.43	0.71	0.80	51.5	2.5
Dominican Republic	0.51	0.70	0.78	56.8	2.0

Note. For Tables 1-4: GDPi = purchasing power per capita as a proportion of the \$US; HDI < 0.5 represents low national development whereas HDI ≥ 0.8 represents high development; Economic Freedom: 0 = least free, 100 = most free; Political Freedom: 1 = most free, 7 = least free.

I was also interested in testing the hypothesis that the relationships of economic and political freedom to the disciplinary well being of psychology would be mediated by level of national development (see Figure 1). That is, I anticipated that indices of economic and political freedom would each have an indirect relationship to the ratios of psychologists per population and to research productivity per population. If national development is the process whereby freedom exerts influence on disciplinary well being, then the introduction of HDI should reduce the direct association of economic and political freedom with the ratios of psychologist per population and research productivity per population. The four conditions for mediation were met (Baron & Kenny, 1986): (1) confirmation of a relationship between economic and political freedom and disciplinary well being that can be mediated, $R^2 = .14$, $F(2, 59) = 4.62$, $p < .01$ and $R^2 = .41$, $F(2, 67) = 22.79$, $p < .001$, respectively; (2) a relationship between national development (i.e., HDI) and indices of disciplinary well being, $R^2 = .19$, $F(1, 60) = 13.59$, $p < .001$ and $R^2 = .36$, $F(1, 68) = 38.79$, $p < .001$, respectively; (3) a unique relationship

between HDI and psychologists per population and publications per population with the effect of economic and political freedom on HDI removed, $R^2 = .20$, $F(3, 57) = 4.59$, $p < .01$, $pr(57) = .26$, $p < .05$ and $R^2 = .50$, $F(3, 65) = 21.88$, $p < .001$, $pr(65) = .37$, $p < .005$, respectively; and (4) significant Sobel tests that showed diminished direct relationships between indices of freedom and measures of disciplinary well being with HDI as a mediator. Sobel tests specifically revealed mediation by HDI of the level of economic freedom on psychologists per million population, $z = 2.51$, $p < .05$, and on publications per million population, $z = 2.91$, $p < .005$, and of the level of political freedom on psychologists per million population, $z = -2.05$, $p < .05$, and publications per million population, $z = -3.52$, $p < .001$. The discovery that national development, as measured by citizens' literacy, longevity, and standard of living, mediates the relationship of economic and political freedom to disciplinary well being should give critics pause. The above statistical analyses of transnational empirical data have generated preliminary support for a causal model of how certain economic and political conditions may impact the status of psychology, one which promises to yield a rich vein of research that will further articulate this intricate and important relationship.



Figure 1. Mediation by national development (HDI) of the relationship between economic/political freedom and disciplinary well being (psychologists and publications per million population)

Some have argued that any relationship of psychology to free markets and representative government is spurious, and that those who advocate such a relationship confuse correlation with causation (Brock, 2006). These critics must be reminded that the empirical evidence for such a relationship is credible and that statistical demonstrations of mediation imply causality (Baron & Kenny, 1986). Second, these same critics have incorrectly identified various countries' form of government and then falsely claimed that, because psychology has a weak presence there, a relationship between free-market democracy and disciplinary well being does not exist. Finally, critics have concluded erroneously that any country without a demand economy or representative government, yet boasts a thriving discipline of psychology negates any argument, empirically supported or merely logical, in favor of a relationship between economic and political freedom and the status of psychology. Such reasoning belies dichotomous and unscientific thinking. Naturally, there are exceptions to the tendency to find psychology well positioned in free-market democracies, as in the cases of Germany during the Nazi era and the Islamic Republic of Iran today. For example (see, Stevens, Overmier, & Overmier,

2009) before the 1959 revolution, psychology as a profession did not exist in Cuba. Psychologists' training in Cuba began with the foundation of the school of psychology at the Central University of Las Villas in 1961, followed in 1962 by the school of psychology at Havana University. Graduate programs and specialized training are offered by schools of psychology, pedagogical institutes, and training centers in various ministries and government agencies. Psychologists are nationally licensed and abide by a code of ethics. In 2005 Cuba had nine psychologists per million population, higher than the ratio in Australia, France, and Japan, and equal to that of the United Kingdom (World Health Organization, 2005). Among the developing countries in the Caribbean, Cuban psychologists have published the most research based on a five-year search of abstracts indexed in PsycINFO (Sanchez-Sosa & Riveros, 2007). Clearly, psychology in Cuba defies the general economic and political trends found in the current study. However, in view of the overall evidence, any success that can be attributed to Cuban psychology, which appears to serve as handmaiden to a centralized economy and repressive government, with research and practice directed toward "the regulation of everyday life" (Brock, 2006, p. 158), is but a curious anomaly.

References

- Baron, R.M., & Kenny, D.A. (1986). *The moderator-mediator variable distinction in social psychological research: Conceptual, strategic, and statistical considerations*. *Journal of Personality and Social psychology*, 51, 1173-1182.
- Brock, A.C. (2006). „Psychology and liberal democracy: A spurious connection?” In A.C. Brock (Ed.), *Internationalizing the history of psychology* (pp. 152-162.). New York: New York University Press.
- Freedom House. (2007). *Freedom in the world 2007*. Retrieved September 11, 2009, from <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=366&year=2007>
- Fu, X.L., & Jing, Q.C. (1994). The relation between psychology and the development of economy, science and technology. *Acta Psychologica Sinica*, 26, 208-218.
- Heritage Foundation and Dow Jones & Company. (2007). *2007 index of economic freedom*. Retrieved September 11, 2009, from <http://www.heritage.org/Index/Download.aspx>.
- Jing, Q. (2000). „International psychology”. In K. Pawlik & M.R. Rosenzweig (Eds.), *The international handbook of psychology* (pp. 570-584). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Kugelmann, R., & Belzen, J.A. (2009). „Historical intersections of psychology, religion, and politics in national contexts”. *History of Psychology*, 12, 125-131.
- Morandau, D., & Stevens, M.J. (2002). „Direcții și tendințe ale procesului de globalizare: Percepția globalizării”. *Acta Universitatis Cibiensis*, 1, 17-20.

- Nair, E., Ardila, R., & Stevens, M.J. (2007). „Current trends in global psychology”. In M.J. Stevens & U.P. Gielen (Eds.), *Toward a global psychology: Theory, research, interventions, and pedagogy* (pp. 69-100). Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Psychology International. (2009). „PsycINFO database nearing 3 million record”. *Psychology International*, 20(4), 14.
- Rose, N. (1999). *Governing the soul: The shaping of the private self* (2nd ed.). New York: Cambridge University Press.
- Rosenzweig, M.R. (1982). „Trends in development and status of psychology: An international perspective”. *International Journal of Psychology*, 17, 117-140.
- Sanchez Sosa, J.J., & Riveros, A. (2007). „Theory, research, and practice in psychology in the developing (majority) world”. In M.J. Stevens & U.P. Gielen (Eds.), *Toward a global psychology: Theory, research, interventions, and pedagogy* (pp. 101-146). Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Stevens, M.J. (2007). „Orientation to a global psychology”. In M.J. Stevens & U.P. Gielen (Eds.), *Toward a global psychology: Theory, research, interventions, and pedagogy* (pp. 3-33). Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Stevens, M.J., Overmier, J.A., & Overmier, J.B. (2009). „Psychology throughout the world: A descriptive tour and national contacts”. In D. Wedding & M.J. Stevens (Eds.), *Psychology: IUPsyS global resource* [CD-ROM] (10th ed.). Hove, UK: Psychology Press.
- Stevens, M.J., & Wedding, D. (2004a). „International psychology: A synthesis”. In M.J. Stevens & D. Wedding (Eds.), *Handbook of international psychology* (pp. 481-500). New York: Brunner-Routledge.
- Stevens, M.J., & Wedding, D. (2004b). „International psychology: An overview”. In M.J. Stevens & D. Wedding (Eds.), *Handbook of international psychology* (pp. 1-23). New York: Brunner-Routledge.
- Sullivan, J.L., & Transue, J.E. (1999). „The psychological underpinnings of democracy: A selective review of research on political tolerance, interpersonal trust, and social capital”. *Annual Review of Psychology*, 50, 625-650.
- United Nations Development Program. (2009). *Human development report*. Retrieved September 11, 2009, from <http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2009/>
- World Health Organization. (2005). *Mental health atlas* (rev.). Retrieved September 11, 2009, from <http://apps.who.int/globalatlas/default.asp>

LOGOS ET RAISON SELON LES STOÏCIENS

MARIA PROTOPAPAS-MARNELI

Logos and reason according to the stoics. The author approaches the problem of *Logos* and cosmic reason in stoicism, in relationship to the previous Greek philosophy. The originality of stoicism consists of the idea that the Divine Reason is spread throughout the entire world, and the stoic sage is capable of comprehending the rationality of the natural laws that ensure the good functioning of the universe and of his own life.

Key words: *Logos*; cosmic reason; stoic philosophy.

Lorsqu'on aborde la question du *Logos* dans la philosophie stoïcienne, deux questions s'imposent d'emblée. (a) Comment peut-on accéder à la raison humaine à travers le *Logos* cosmique, sans pour autant toucher à l'ample vision de l'univers que cette philosophie introduisit aux antipodes de la déclin des écoles socratiques?¹ (b) Faut-il l'étudier uniquement en sa relation à la raison cosmique?

D'habitude les interprètes étudient le Stoïcisme dans son rapport avec les philosophies antérieures. Platon, par exemple, dans le *Sophiste*, donnait la définition du *logos*, qui, divisé en langage intérieur (*logos endiathetos*) et langage proféré (*prophorikos*) prenait tantôt une fonction de pensée tantôt une fonction de discours: «(*logos* est) le courant qui émane de l'âme et sort par la bouche en émission vocale»². Le *logos*, comme pensée exprimée et la *dinoia* comme discours interne, à savoir l'idée d'un double *logos*, en double fonction, c'est ce que Platon lègue à la tradition ultérieure.

Mais l'univers politique des Stoïciens diffère pleinement de celui de Platon. L'homme de cette époque s'appuie exclusivement à ses capacités intellectuelles. Ces capacités pouvaient être posées au service d'un organisme politique qui n'avait pourtant aucun rapport à celui de la *polis* de l'époque classique. Le grec de l'époque hellénistique faisait confiance uniquement à lui-même; l'état lui offrait désormais le lieu de sa demeure mais non plus le contenu de la vie³. Quant à la philosophie, elle se présente sous un aspect totalement autre, compte tenu des nouvelles écoles de l'époque, telles les Épicuriens et les Stoïciens, totalement

¹ Cf. É. Bréhier, *Histoire de la philosophie, I, Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Quadrige/P.U.F., 2001⁹, pp. 264-284.

² PLATON, *Sophiste*, 263e 7-8., Cf. M. C. Chiesa, *Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens*, *Revue Internationale de Philosophie*, 1991, v. 3, n. 178, pp. 301-321, notamm. pp. 301 et 312-313.

³ Cf. M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, v. 1, p. 12.

différentes des courants antérieurs. En ce qui concerne les Stoïciens, eux, ils ne se sont pas intéressés à l'étude de l'homme, telle qu'elle était jusqu'alors. Motivés par l'étude du comportement humain ils esquisaient le portrait d'un nouveau type d'homme idéal, toujours capable de maîtriser ses sentiments et d'agir à tout moment contre tout événement de la vie, selon la raison: c'est le sage stoïcien. Pour créer cette nouvelle personnalité, Zénon, le fondateur du Stoïcisme et Chrysippe, son disciple, se sont dirigés vers les philosophies antérieures, bien avant Aristote et Platon. En effet, avec Platon, la sagesse devient contemplative tandis que le savoir faire de l'artisan et de l'artiste⁴, et l'acquisition de la pratique manuelle comme celui qui connaît les règles de son art, le *technitēs*, est vivement condamné surtout dans la *République*, par le philosophe. Mais les Stoïciens s'approchèrent à l'ingénuité de la pensée du 5^{ème} siècle pour s'arrêter finalement à la sagesse d'Homère, où sagesse s'appliquait à un savoir organisé, avec ses règles et ses procédés, transmis d'une génération à l'autre, dans des corps de métiers comme les forgerons et les charpentiers.⁵ «Ainsi les Stoïciens réintroduisent dans la philosophie le souci de la connaissance raisonnée»⁶. L'art, selon Zénon, est défini comme un système composé de connaissances acquises, pour être utiles à la vie⁷. Cette connaissance raisonnée constitue la vertu du sage qui n'est ni l'assimilation à Dieu que rêvait Platon, ni la vertu civique et politique qu'enseignait Aristote; elle est l'acceptation de l'œuvre divine et la collaboration à cette œuvre grâce à l'intelligence qu'en prend le sage⁸.

L'originalité du stoïcisme consiste justement en l'acceptation de la Raison divine répandue dans tout le monde et à la faculté du sage à comprendre la logique des lois imposées par la nature pour le bon fonctionnement de l'univers et de sa propre vie. Ainsi Nature, *Logos*, Raison, destinée, divinité, nécessité des choses, Dieu et âme de Zeus, sont tous des prédicats de Dieu, selon un fragment du traité, *De vera sapientia*, de Lactance: «la raison ordonne toutes les choses de l'univers»⁹. Le *Logos*, dans le monde matérialiste des Stoïciens, est un pneuma mobile, un esprit chaud et technique; il est l'artiste de l'univers, qui pénètre la matière et par sa capacité d'agir et de créer, lui donne la vie; en d'autres mots, il est la force organisatrice de toute chose. «Par cette idée Zénon donne la première formulation panthéiste de la philosophie européenne»¹⁰. Et du moment où ce souffle vital chaud et divin s'unit avec la matière immobile pour créer le monde, il communique avec tous les êtres leur ayant donné le germe de la vie en qualité de Raison spermatique.

⁴ Cf. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, (tr. grecque G. Giatromanolakis), Athènes, M. Kardamitsa, 1978², p. 199.

⁵ M. Detienne - J. P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, p. 302.

⁶ É. Bréhier, *op. cit.*, p. 254.

⁷ Olympiod., *In Plat. Gorg.*, pp. 53, 54 (=S.V.F., I, 73).

⁸ É. Bréhier, *op. cit.*, pp. 264-256.

⁹ S.V.F., I, 160.

¹⁰ L. Couloubartsis, *Aux origines de la philosophie européenne, de la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1992, p. 536.

Selon Cicéron, toute nature qui n'est pas solitaire et simple, mais qui est unie et liée à une autre, doit avoir en elle un principe dominateur¹¹. Ce principe dominateur, c'est l'*hégémonikon*, la partie de l'âme qui en chaque espèce d'être, ne peut, insiste le philosophe, ni ne doit avoir rien qui lui soit supérieur. Ce *hégémonikon*, est le lieu où toutes les autres parties se concentrent. Comme on le sait, c'est l'*hégémonikon* qui produit les représentations (*to poioun tas phantasias*) et assentiments (*synkatatheseis*), les sensations (*aistheseis*) et les inclinations (*hormas*)¹². Les Stoïciens qui identifient l'*hégémonikon* à la raison, renvoient à l'image du poulpe pour décrire son fonctionnement et son rapport avec les autres sept parties de l'âme: les cinq sens sont des *pneumas*, nés d'elle (*ekpephykota*), étendus dans le corps, identiques aux bras du poulpe. Les autres parties de l'âme, sont la partie spermatique et la partie de la voix; quant à la partie hégémonique, elle, elle loge dans la tête sphéroïde, brillante comme le soleil qui éclaire le monde¹³. Cette dernière représentation atteste la suprématie que des Stoïciens attribuent à la logique, puisque comme exercice spirituel dominant, nous fait critiquer à chaque instant nos représentations. Car parce que la pensée met en jeu des notions issues de représentations, s'identifie à la Raison. Le terme grec *Logos*, est un terme en plusieurs significations, telles parole, langage, raison, rassemblement, et se prête au glissement des sens¹⁴. Voilà le lien, très étroit d'ailleurs, que les Stoïciens établissent entre la pensée et le langage: le sage, en utilisant la parole pour transmettre par le langage les pensées formulées dans la raison, il rassemble ses idées, et tout en les mettant en ordre, il exprime son *logos* intérieur (*endiathetos*); étant donné que l'exercice de méditation consiste à garder un ordre et à tout moment avoir recours à cet ordre, voire critiquer à chaque instant nos représentations¹⁵. Le but de cette procédure consiste dans l'établissement d'une harmonie entre la Raison cosmique et la raison humaine, qui constitue la fin de la vie du sage. Zénon ayant élaboré la notion des choses « selon la nature » (*ton kata physēn*), l'incorpora à la thèse selon laquelle la fin de la vie vertueuse consiste dans le vivre selon la nature (*homologoumenōs tē physei zein*)¹⁶. Cette *homologia* sous-entend une analogie (un rapport) entre les choses qui arrivent dans la nature et la faculté du sage à s'y adapter. Pour ce faire, enseigne Chrysippe, lui est nécessaire d'acquérir l'expérience des choses naturelles¹⁷; et cette expérience se réalise par la

¹¹ Cicéron, *De la nature des dieux*, II, XI, 29.

¹² Aätius, *Plac.*, IV, 21 (=S.V.F., II, 836).

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ L. Couloubartsis, *op. cit.*, p. 546.

¹⁵ Cf. P. Hadot, *Philosophie, discours philosophique, et divisions de la philosophie selon les Stoïciens*, *Revue Internationale de Philosophie*, v. 3, 1991, n. 178, pp. 205-219, pp. 216 et 218.

¹⁶ A.A. Long, *Socrates in the Hellenistic Philosophy*, *Classical Quarterly*, n. 38, 1978, pp. 150-171.

¹⁷ Diogène Laërce (Désormais D.L.), *Vitae Philosophorum*, H.S. LONG (ED.), OXONII, 1964, VII, 87.

collaboration des sensations avec la logique. On constate donc que les Stoïciens accèdent à la formation d'une théorie sensuelle fondée sur la raison. Zénon, à en croire Cicéron, pour décrire cette collaboration des sens avec la logique, procède à une représentation gestuelle des différentes étapes d'élaboration logique des représentations qui envahissent l'âme humaine: «Zénon montrait sa main ouverte, les doigts étendus: «voici la représentation», disait-il; puis, il contractait légèrement les doigts: «voici l'assentiment». Puis, il fermait la main et serrait le poing, en disant: «voici la compréhension; c'est d'ailleurs d'après cette image qu'il a donné à cette acte un nom n'existant pas auparavant, celui de la *katalepsis*; puis, avec la main gauche, qu'il approchait, il serrait fortement le point droit en disant: «voici la science que personne ne possède sinon le sage»¹⁸. La sensation (*aisthesis*) comme l'on constate de son nom (*eis-thesis*) fonctionne en quelque sorte comme logement, où les choses déjà vues ou vécues reviennent dans l'intellect (*epeispherei tô nô*)¹⁹. Et l'intellect, comme une caisse ou un hôtel reçoit et encaisse tout ce qui est produit par les organes des sens²⁰. Chrysippe décrit le fonctionnement capital de l'intellect par cette belle image: «...comme dans la chaire de la pomme existent la douceur et l'odeur ensemble, de la même façon dans l'intellect il y a la représentation, l'assentiment, l'inclination et la raison»²¹. C'est donc à l'homme de donner son assentiment à la représentation ou bien de le lui refuser; et la décision dérive d'une élaboration mentale: c'est la réflexion qui se met en acte. Le mot réflexion, par son étymologie même, renvoie à l'acte de l'intellect qui tourne en arrière, retourne par la pensée aux connaissances déjà existantes, imprimées et systématisées dans l'*hégémonikon*, tout en imposant à cette nouvelle représentation à se soumettre à la logique. D'ailleurs à l'homme uniquement est accordée la faculté de produire des impressions par inférence et combinaison²² et la logique, comme exercice spirituel lui permet de critiquer à chaque instant ses représentations²³. C'est justement par l'intermédiaire de cette élaboration intellectuelle que l'on peut atteindre la sagesse. Tous les hommes pourtant, ne sont pas capables d'agir ainsi. La plupart d'entre eux accordent leur assentiment à des représentations fausses. Alors, motivés d'un événement fictif et, privés qu'ils sont de sagesse (étant des ignorants), ils se trompent à leurs jugements (*kriseis*). Pour les Stoïciens un faux assentiment provient d'un mouvement de l'âme déraisonnable et contraire à la nature, ou bien une inclination exagérée²⁴. Selon Zénon, cette réaction qui trouble l'âme, la remue d'une façon exagérée s'est la passion. Le point culminant de la philosophie stoïcienne se résume justement à cette affirmation: les jugements sont des passions ou, inversement, que toute passion est un jugement. Cette thèse a provoqué tant de problèmes que de discussions. Selon Bréhier est difficile

¹⁸ Cicéron, *Pr. Acad.*, II, 144; cf. Sénèque, *Épîtres*, 113, 18.

¹⁹ Phil., *Leg. Alleg.*, II, § 22 Vol. I, p. 95,8 Wendl. (=S. V.F., II, 458).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Jambl., *De anima apud Stobaeum*, ecl., I p. 368, 6 W. (=S. V.F., II, 826).

²² Cf. M.C. Chiesa, op. cit., p. 304.

²³ P. Hadot, op. cit., p. 218.

²⁴ D.L., VII, 110.

d'admettre qu'une procédure logique, celle d'un jugement, puisse provoquer en même temps, une rupture avec la logique et faire surgir la passion, qui a un caractère irrationnel, étant une impulsion irrationnelle²⁵. La confusion par affirmation stoïcienne est due justement sur le fait de l'acte proprement psychologique, la capacité de juger et le fonctionnement de cette capacité, à savoir, de juger correctement. «On ne saurait donc confondre entre ce que *nous* entendons par «intelligence» et ce que les Anciens entendaient par logos jusqu'à l'innovation stoïcienne. ... Avec les stoïciens le logos perd son infaillibilité traditionnelle. ... L'*hégémonikon* est une instance décisive, parce que c'est là où tout se juge, mais cela se juge différemment, selon qu'il s'agisse du Sage ou du Méchant»²⁶. Chrysippe dans un exemple très descriptif donne la définition de la passion: «la passion, dit-il, ressemble au coureur qui, même s'il atteint la fin de la course, et qu'il connaît qu'il doit s'arrêter de courir, ses jambes ne lui obéissent pas, en faisant encore quelques pas».

²⁵ É. Brehier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, P.U.F. et Gordon et Breach, 1971, pp. 245-246.

²⁶ M. Daraki, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, Paris, La découverte, 1989, p. 70.

ÎNTEMEIEREA METAFIZICII CREȘTINE

MIHAI D. VASILE

Grounding of the Christian metaphysics. The author's aim is to underline the constancy of the alliance between Greek philosophy and the Church Fathers' theology. Fathers' theology, based upon Gospel and Apostolic tradition, founded, drew up and developed the Christian doctrine. Later, the ecumenical synods settled down the outcome of the constructive effort of the first Christian ages.

Key words: Gospel tradition; dogma; ancient morality; Christian morality.

Filon din Alexandria a fost marele scolarh iudeu capabil să reunească filosofia greacă cu tradițiile religioase mozaice, dovedind un spirit suplu, deschis tuturor speculațiilor, familiarizat cu toate metodele de reflecție filosofică și teologică, capabil să platonizeze cu ușurința unui discipol al lui Socrate, rămânând în același timp fidel religiei și tradiției sale.

Și totuși, chiar în opera lui Filon s-a putut observa că *alianța* dintre teologia orientală și filosofia greacă nu este omogenă. Teologia Părinților Bisericii creștine era mult mai în măsură să realizeze această *alianță*. Născută dintr-o religie care a avut Iudeea ca leagăn de formare, dar care a cucerit lumea printr-o rapidă expansiune, teologia creștină nu mai era înlănțuită, asemenea școlilor iudaice de exegeză, de tradiția lui Moise. Și dacă originea creștinismului se leagă totuși de mozaism, principiul noii religii o separă în mod profund de tradiția mozaică, deoarece legea creștină este mult mai largă și mai fecundă decât iudaismul, capabilă să cuprindă, să absoarbă și să integreze toate celelalte credințe religioase.

Există, în general, o perspectivă falsă asupra rolului teologiei Părinților Bisericii în creștinism, deoarece teologia lor a fost prea adesea considerată ca o demonstrație sau o explicație a unei doctrine primitive ajunsă la o dezvoltare completă și la o formulă definitivă. Faptul istoric se prezintă însă în mod diferit. Teologia Părinților Bisericii, inspirată de tradiția evanghelică și apostolică, a fundamentat, a dezvoltat și a formulat doctrina creștină; în timpul primelor trei secole ale erei sale, creștinismul a avut o dublă sarcină de îndeplinit. În primul rând, să se autofundeze, să se apere, să se dezvolte și să se orienteze între ceea ce acceptă și ceea ce exclude. De aceea, după ce și-a fixat dogmele și a cucerit lumea, a propovăduit imutabilitatea dogmelor sale – nu imobilitatea lor – pentru a orienta sufletele și a le conduce la mântuire. La începuturi însă, doctrina creștină s-a dezvoltat și s-a transformat fără încetare; pe măsură ce își extindea imperiul terestru, în aceeași măsură își aprofunda și își îmbogățea gândirea. Tot ceea ce speculația a cunoscut mai profund și mai elevat în materie de metafizică, tot ceea

ce bunul simț a descoperit mai sigur și mai eficace în morală, creștinismul a adoptat și a asimilat. De aceea, cel mai adesea filosofia creștină a fost considerată la originea tuturor erorilor și a ereziilor care au infestat Biserica.

În consecință, în al doilea rând, Părinții Bisericii au fost nevoiți să clarifice originea tuturor marilor adevăruri care compun partea superioară și cu adevărat metafizică a creștinismului. Și dacă această lucrare a generat erezii, ea a formulat – totodată – dogmele Simbolului de credință.

Ceea ce au făcut primele sinoade ecumenice a fost să consacre concluziile imensei și magnificei deveniri a gândirii creștine care se dezvoltă sub influența filosofiei grecești¹. Sinoadele de la Niceea, Constantinopol și Calcedon au tranșat cele mai subtile și mai abstracte dificultăți ale unei metafizici elaborate de Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, Athenagora, Clement, Origen și Sfântul Athanasie cel Mare din Alexandria, Sfântul Grigorie de Nyssa ș.a. Sinoadele nu au adoptat, desigur, toate concepțiile rezultate din munca uriașă de purificare teoretică, ci au respins erorile evidente și învățăturile contrare duhului însuși al creștinismului. Sinoadele au eliminat și speculațiile temerare care, fără a fi opuse spiritului noii învățături, se potriveau mai bine cu filosofia decât cu religia. Dar, până la sfârșit, sinoadele au ales și au închis în formulele simbolului creștin, întreaga substanță a înțelepciunii Părinților Bisericii. Sub acest aspect, înțelepciunea Părinților Bisericii este inseparabilă de dogmă. De aceea este necesară regresia până la principiile credinței Părinților Bisericii, până la învățătura creștină primară pentru a aprecia în mod corect caracterul superbului edificiu creștin – Biserica – și a discerne împrumuturile pe care le-a făcut teologia creștină din filosofia greacă. În consecință, primul punct de lămurit este de a pune în evidență stadiul la care se găsea gândirea creștină în momentul în care Părinții Bisericii s-au angajat să o dezvolte, să o modeleze și să o canonizeze în forme dogmatice. De aici necesitatea de a reface doctrina creștină *in statu nascendi*.

Învățătura creștină primară este intrinsec legată de întruparea Cuvântului-Dumnezeu, ca și de viața, misiunea și lucrarea Sa prin persoana lui Iisus Hristos, în contextul așteptării mesianice a poporului lui Israel. Iisus nu a venit ca un simplu profet trimis de Dumnezeu pentru a converti poporul și pentru a-i aminti călcarea legământului. El se definește pe Sine ca Fiu al lui Dumnezeu Însuși, care S-a coborât din ceruri pentru a revela oamenilor voința Tatălui Său. Și tot ceea ce el posedă ca perfecțiune și putere vine de la Tatăl Său: „*De ce mă numești bun? Numai Dumnezeu este bun.*” (Marcu, 10: 18); „*Nimeni nu-L cunoaște pe Fiul decât Tatăl, după cum nimeni nu-L cunoaște pe Tatăl, decât Fiul și acela căruia Fiul vrea să i-l facă cunoscut.*” (Matei, 11: 27).

În același timp Iisus, se numește pe Sine fiu al lui David și rege al lui Israel. El este acela care va împlini toate promisiunile lui Dumnezeu făcute poporului Său. Numai că aceste promisiuni au fost până la venirea lui Hristos greșit înțelese. Regatul lui Israel, unde poporul lui Dumnezeu va fi repus în glorie și triumf, deasupra tuturor popoarelor, nu este din această lume (Matei, 16: 19).

¹ E. Vacherot, *Histoire Critique de l'École d'Alexandrie*, 3 vol., Paris, Librairie Philosophique de Ladrangue, 1846–1851, vol. I, (1846), p. 169.

La întrebarea, cum va fi această nouă împărăție, Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan și Părinții Bisericii răspund că ea este un simbol al vieții spirituale. Dar această interpretare depășește gândirea *Evangheliilor* sinoptice. Formula celei de a treia Fericiri: „*Fericiți cei blânzi, căci ei vor moșteni pământul*” (*Matei*, 5: 5), a fost înțeleasă, în mod real, ca un regat nou pe pământ după un cataclism care trebuie să-l purifice, dar pe un pământ transfigurat prin revenirea lui Hristos. În acest regat al dreptății, al păcii și al fraternității universale, poporul lui Dumnezeu va merge în fruntea noroadelor sub „jugul lui Hristos”. Toți oamenii vor muri pentru a reînvia, și după înviere, toți vor fi nemuritori, cei păcătoși pentru suferință eternă, iar cei buni pentru fericire eternă. Cei aleși vor avea corpuri strălucitoare de lumină și vor fi ca îngerii lui Dumnezeu din cer (*Matei*, 22: 30).

Misiunea lui Iisus este să dea vestea cea bună iudeilor. În rest, El nu a venit să strice nici Legea și nici profeții, ci să-i împlinească. Legea a pierit sub formalismul ceremoniilor preoților ate. Legii trebuie să i se redea spiritul, libertatea și viața. Fiindcă, așa cum va spune Apostolul, litera ucide, iar duhul dă viață.

Pe de altă parte, învățătura lui Iisus, Cuvântul Său, întreaga Sa viață au constituit un protest continuu împotriva fariseismului. Gândirea predicii Sale este impregnată cu o profundă înțelepciune, aceea a Legii în spiritul și în adevărul ei. Discursul Său respinge formulele și tiparele tradiționale, ca pe un veșmânt incomod și se desfășoară simplu și liber, în parabole și în povestiri. Vorbirea sa nu este afectată de subtilitățile științei retorice sau hermeneutice, și nici de rigorile austerității practicate de farisei. Cu rădăcini adânci în știința înțelepților, El a căutat calea cea mai dreaptă către inima și sufletul celor săraci cu duhul: „*Lăsați copiii să vină la mine*”, îi muștră El pe apostoli. Mai sever în ceea ce privește puritatea și castitatea decât Legea care nu condamna decât actul, fără să atingă dorința și intenția, Iisus cuprindea în milostenia Sa toate stările, toate condițiile și toate erorile: „*Fiul Omului a venit mâncând și bănd și voi spuneți: este un om petrecăreț și căruia îi place vinul; este prietenul păcătoșilor și al oamenilor de nimic*” (*Luca*, 7: 34). Iisus a vorbit unei samarinene; a trăit alături de plebe; a salvat femeia adulterină printr-o pildă sublimă, tulburătoare pentru farisei; a vindecat bolnavi în zi de sabat. Hristos nu a predicat numai o doctrină nouă, ci în plus a trăit-o și a întrupat-o prin cuvântul Său, prin viața Sa și prin persoana Sa.

Tradiția evanghelică este mai mult decât o dogmă, este un nou spirit, un nou principiu de viață. Lumina și cunoștința vin mai târziu. Acest spirit nou nu distruge numai formalismul fariseu, ci transformă Legea însăși. Legea lui Moise era o lege dreaptă, strâmtă și mai ales primitivă. Hristos o interpretează printr-un astfel de sentiment de bunăvoință și de fraternitate încât o convertește într-o lege a devotamentului și a iubirii: a-L iubi pe Dumnezeu și pe aproapele, acestea sunt cele două porunci care cuprind toată Legea și profeții (*Matei*, 22: 37–40).

Cu deosebire, în *Predica de pe munte* se vedește opoziția între vechiul și noul spirit al Legii. Aici Iisus evidențiază tot ceea ce cărturarii disprețuiau și disprețuiește tot ceea ce ei slăveau. Iisus reabilitează simplitatea duhului și a inimii, umilința și sărăcia: „*Dacă nu veți deveni asemenea copiilor, nu veți intra în împărăția cerurilor*” (*Matei*, 18: 3)... „*Chiar dacă voi ați ascuns aceste lucruri înțelepților și preavăzăto-*

rilor, Dumnezeu le-a arătat celor simpli, și celor mici... Fericiți cei săraci cu duhul, căci a lor va fi împărăția cerurilor. Fericiți cei blânzi, pentru că ei vor moșteni pământul. Fericiți cei ce plâng, căci aceia vor fi mângâiați” (Matei, 5: 2–12).

Ceea ce este nou în aceste cuvinte, se arată în condițiile perfecțiunii: „Ați învățat că s-a spus celor vechi: să nu ucizi; dar Eu vă spun că oricine se va mânia pe fratele său merită să fie condamnat la judecată. Ați învățat că s-a spus celor vechi: să nu comiți un adulter; dar Eu vă spun că oricine va privi o femeie dorind-o, deja a comis un adulter în inima sa. Ați învățat că s-a spus: ochi pentru ochi și dinte pentru dinte. Dar Eu vă spun, nu vă împotriviți răului care vi se face, ci dacă cineva v-a palmuit un obraz, întoarceți-l și pe celălalt. Ați învățat că s-a zis: iubește-ți aproapele și urăște-ți dușmanul; dar Eu vă spun, iubiți-vă dușmanii, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei care vă persecută” (Matei, 5: 21–44). Ca exemplu practic, Iisus îl mustră pe Petru că a scos sabia împotriva celor ce au venit să-L prindă, și chiar pe cruce se roagă pentru călăii Săi (Matei, 26: 51–54). Este cu adevărat o lege nouă, străină iudaismului și necunoscută – poate doar în mică parte, prin istoria lui Socrate – antichității grecești și romane.

Grecia și Roma cunoscuseră și practicaseră dreptatea, devotamentul, egalitatea, fraternitatea, dar numai în limitele strâmte ale cetății. Nu în om, ci în cetățean era văzut un egal și un frate. Antichitatea a cunoscut mila, și chiar simpatia pentru cel slab și sărac, dar n-a lăudat și nici nu a iubit slăbiciunea sau sărăcia. Dacă grecii și romanii iertau injuriile, o făceau din sentimentul forței lor sau datorită devotamentului pentru cetate, dar n-au mers niciodată până acolo încât să binecuvânteze mâna care îi lovește, sau să iubească inima care îi urăște.

Morala lui Socrate, cea mai pură și mai perfectă din câte a cunoscut societatea greacă, nu este totuși decât o morală a cetății. Socrate însuși, acest tip întrupat al perfecțiunii antice, este un cetățean pătruns de ideea Justiției, un artist îndrăgostit de frumos. Virtutea antică, deși include religia și filosofia, este încărcată totuși de originea sa. Ea este înainte de toate forța (în sens de virtute), *arete*, iar dreptul antichității este totdeauna un erou, adică un atlet. Această influență se simte și la Sfântul Pavel care se numește pe sine „*un atlet al lui Hristos*”. Trebuia ca această societate, atât de trufașă în instituțiile sale, atât de mândră de virtuțile sale politice, să-și contemple mizeria și neputința pentru a aspira spre alte virtuți și spre un alt tip de societate. Trebuia ca ea să moară ca cetate pentru a renaște ca umanitate. Deja filosofia stoică începuse să înțeleagă unitatea genului uman și să viseze o republică universală; ea proclama dragostea față de oameni, nu ca o lege a interesului, ci ca un sentiment al inimii, inerent naturii umane. Meditațiile lui Marc Aureliu respiră în același timp un profund sentiment de tristețe și de puritate². Filosofia lui Seneca are cuvinte pline de compasiune pentru sclavi³. Dar, cu rare excepții, este exprimat sentimentul mizeriei comune care îi inspira pe filosofi și pe poeții timpului.

² Marc Aureliu, *Meditațiunile lui (Marc Aureliu)*. Către sine însuși, IX, 32, în: *Antologie filosofică. Filosofia antică*, 2 vol., ediție revăzută și adăugată de Octavian Nistor, București, Editura Minerva, 1975, vol. 2, p. 17.

³ Seneca, *Scrisori către Luciliu*, trad. de Gheorghe Guțu, București, Editura Științifică, 1967, *Scrisoarea a XLVII-a*, p. 111 ș.u.

Pentru a reveni la *Evangelhie*, trebuie precizat că există o mare distanță între justiția stoică, apreciată ca gradul suprem la care a ajuns morala antică, și legea lui Hristos așa cum este ea formulată în *Predica de pe munte*. În legea lui Hristos, principiul virtuții este schimbat, nu mai constă în energia personală, nu mai este un atribut al celor puternici, ci al celor blânzi și al celor slabi; el rezidă în iubire. Nu este vorba de erosul platonian din *Simpozionul*, ci de iubirea ca izvor al întregii puteri și al întregii perfecțiuni. Virtuțile iubirii înlocuiesc virtuțile forței; orgoliul și impasibilitatea sunt înlocuite cu bunătatea, blândețea, devotamentul. Principiul războiului este distrus; noua lege trebuie să aducă domnia păcii, a egalității și a binevoirii între oameni.

Tot ceea ce creștinismul conține ca metafizică și ca morală, învățăturile sale profunde despre Dumnezeu și despre Cuvântul Său, despre lume, despre sufletul uman și destinul său, vin din tradiția ebraică și din filosofia greacă. Dar sentimentul sublim cuprins în *Predica de pe munte* constituie esența și spiritul însuși al creștinismului, spirit nemuritor ca și umanitatea însăși, care va supraviețui și va învinge toate învățăturile și toate instituțiile. Nu există nici o lege morală superioară iubirii și nici o doctrină socială superioară dogmei fraternității⁴. Multe doctrine vor îmbătrâni și se vor petrece în istoria umanității, dar morala sublimă din cuvintele lui Hristos, niciodată: „*Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece niciodată.*”

Fariseismul a păstrat tradiția în interiorul națiunii, la Ierusalim. Dar fermentația spiritelor, sub acțiunea noilor idei era puternică în toate provinciile imperiului. Înainte de venirea lui Hristos, Iudeea a fost martora producerii unor doctrine și a unor instituții noi. Deja, o sectă celebră datorită lui Filon, secta esenienilor, practica, în numeroase comunități, multe din fericirile *Predicii de pe munte*, ca: disprețul pentru bogății, iertarea greșităilor, castitatea în obiceiuri și în gânduri, iubirea, pacea, egalitatea, fraternitatea între oameni⁵. Pe acest *teatrum mundi*, astfel pregătit pentru liniile Proniei, s-a săvârșit taina din care s-a născut o nouă lume, adică întruparea *Logosului* divin în persoana lui Iisus Hristos. Ziua în care Rațiunea divină, care n-a încetat niciodată să guverneze lumea⁶, care a inspirat întreaga înțelepciune a Orientului și toată știința Greciei, a găsit un trup neîntinat și un suflet curat demne de ea, S-a întrupat și a adus la lumină revelația divină desăvârșită.

Biserica din Ierusalim, prin instituirile sale practice și prin tendințele sale exclusiviste, reducea creștinismul la dimensiunile restrânse ale unei secte iudaice, ca și esenienii. Legea lui Hristos, destinată să cucerească lumea, avea nevoie de o interpretare mai largă. În loc să se închidă și să se înmormânteze în leagănul său,

⁴ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și catolicism*, București, România Creștină, 1999, p. 71.

⁵ Constantin Daniel, *Două mențiuni revelatoare despre esenienii de la Marea Moartă*, în: Constantin Daniel, *Orientalia Mirabilia*, 1, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 182, sq.

⁶ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, trad. Petru Drăghici și Radu Stoichiță, București, Editura Academiei, 1968, p. 15–16.

Biserica *in statu nascendi* trebuia să dezvolte mai mult cuvintele și spiritul Legii celei noi, decât vechile tradiții pozitive.

S-a întâmplat că atunci cel mai aprig dușman al noii religii, decăzut din rangurile sale fariseice după ce s-a străduit în zadar să combată dominația spiritului iudaic în Biserica din Ierusalim (*Galateni*, 2: 11), s-a dus să facă cunoscut cuvântul lui Iisus în toate provinciile Imperiului. Sfântul Pavel este adevăratul apostol al neamurilor, nu numai pentru că el le-a predicat noua învățătură, ci mai ales pentru că a depășit practicile Legii lui Moise. Adevăratul iudeu, după Sfântul Pavel, era cel interior; adevărata circumcidere era aceea a inimii care se făcea prin duh și nu prin literă. Nu contează a fi circumcis sau nu; totul este respectarea poruncilor lui Dumnezeu. Dumnezeu iudeilor este și Dumnezeu neamurilor. Predicând neamurilor cuvântul și comuniunea în Hristos, Sfântul Pavel a anulat primatul iudeilor: „*Tăierea împrejur nu este nimic, și netăierea împrejur nu este nimic, ci păzirea poruncilor lui Dumnezeu*” (*I Corinteni*, 7: 19).

Sfântul Pavel face și mai mult pentru a elibera lumea de jugul Legii celei vechi, el o separă net de Legea cea nouă. Înainte de venirea lui Hristos, neamurile erau fără Dumnezeu și fără lege în această lume. Numai iudeii aveau și una și alta, dar erau neputincioși fără credință. Pentru a face din nou eficace legea, trebuia ca Dumnezeu să-L trimită pe propriul Său Fiu, întrupat asemenea trupului păcatului. Nu există decât un Dumnezeu care absolvă prin credință pe cei circumciși și care, tot prin credință, absolvă și pe cei necircumciși. Astfel, *credința justifică, cuprinde și absoarbe Legea*⁷.

Credința nu este o superstiție, nici săvârșirea exemplară a cutumei, ci înseamnă credința în Iisus crucificat, în adevărul viu și întrupat. Numai credința în Hristos dă viață și lumină. Dumnezeu, văzând că lumea, ajutată de înțelepciunea omenească, nu L-a cunoscut din lucrările înțelepciunii Sale, s-a hotărât să-i salveze pe cei care cred în El. Iudeii și neamurile caută adevărul acolo unde nu este: primii cer miracole, iar ceilalți invocă înțelepciunea umană. Creștinii au găsit acest adevăr în Iisus crucificat, care este un scandal pentru iudei și o nebunie pentru neamuri: „*Căci întrucât lumea cu înțelepciunea ei, n-a cunoscut pe Dumnezeu în înțelepciunea lui Dumnezeu, Dumnezeu a găsit cu cale să mântuiască pe credincioși prin nebunia propovăduirii crucii. Iudeii, într-adevăr, cer minuni, iar Grecii caută înțelepciune, dar noi propovăduim pe Hristos cel răstignit, care pentru iudei este o pricină de poticnire și pentru neamuri o nebunie.*” (*I Corinteni*, 1: 21–23).

Distincția între lege și credință este principiul și fondul întregii doctrine a Sfântului Pavel: pretutindeni el opune credința legii, făcând să țâșnească la lumină neputința legii și virtutea credinței. „*Credința și nu legea, iată deci principiul mântuirii*”.⁸ Legea era un principiu al servituții și al dezbinării; credința singură eliberează și reunește popoarele: „*Căci Iisus Hristos este pacea noastră care din doi a făcut unul, și a surpat zidul de la mijloc care îi despărțea, și în trupul Lui, a*

⁷ Moshe Idel, *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare*, trad. Horia Popescu, Iași, Polirom, 2004, p. 51–53.

⁸ L. Venard, *Les origines chretiennes*, în: *Où en est l'histoire des religions*, 2 vol., Paris, Letouzey et Ané, Éditeurs, 1912, vol. I, p. 213.

înlăturat vrăjmășia dintre ei, Legea poruncilor, în orânduiriile ei, ca să facă pe cei doi să fie în El însuși un singur om nou” (Efeseni, 2: 14–16).

Astfel, fără să zdrobească lanțul tradiției, Sfântul Pavel desprinde de ea legea cea nouă și o asigură pe propriile sale fundamente. Iar legea cea nouă constă în a crede în Iisus Hristos, nu într-o doctrină, ci în adevărul însuși, viu și întrupat. „Ce este adevărul?” și „cine este Hristos?”, sunt întrebările cu adevărat importante din punct de vedere doctrinar, pe care le dogmatizează Sfântul Pavel. Tradiția creștină primară nu a explicat nici natura Tatălui, nici esența Fiului și nici raporturile care îi unesc. Iisus spusese numai atât: „*Tatăl nu poate fi cunoscut decât numai prin Mine*”.

Sfântul Pavel este primul care definește natura și funcțiile Fiului în raport cu Tatăl, și pune fundament teologiei creștine⁹. Un singur Dumnezeu, Tatăl, din care toate lucrurile își trag ființa și care a creat totul pentru El; un singur Domn, Iisus Hristos, prin care toate „*lucrurile s-au făcut, mediator unic între Dumnezeu și oameni*” (I Timotei, 2: 5–6); Hristos, născut înaintea tuturor creaturilor, este Fiul prea-iubit, infinit superior îngerilor, însuși chipul vizibil al lui Dumnezeu, splendoarea slavei Sale, caracterul substanței Sale, „*întipărirea Ființei lui*”. Nu numai că Iisus Hristos este instrumentul întregii creații, ci El este acela care o susține prin puterea și Cuvântul Său: „*El, care este oglindirea slavei Lui, și întipărirea ființei Lui, și care ține toate lucrurile cu Cuvântul Puterii Lui, a făcut curățirea păcatelor*” (Evrei, 1: 3). Astfel, credința în Iisus Hristos, ca chip vizibil al lui Dumnezeu invizibil, devine în gândirea Sfântului Pavel, știința întregului adevăr, înțelepciunea universală. Iar credința și mărturisirea că Iisus este Domnul, nu poate veni decât prin Sfântul Duh. La fel cum sufletul omului nu cunoaște decât ceea ce este omenesc, numai Sfântul Duh cunoaște ceea ce este în Dumnezeu. Dumnezeu a făcut cunoscută oamenilor înțelepciunea Sa prin Sfântul Duh care totul pătrunde și cercetează totul, chiar și lucrurile adânci ale lui Dumnezeu. Duhul îl face cunoscut pe Fiul, după cum Fiul îl revelează, pe Tatăl. Numai Duhul dă harul, și o dată cu harul libertatea, știința, mila, pacea și toate virtuțile, toată înțelepciunea, toată fericirea. Unde suflă Duhul, vine harul, care face inutilă orice lege și orice doctrină.

Sfântul Pavel ignoră Legea și exaltă harul; el merge până acolo încât spune că mântuirea nu este decât pentru aceia pe care îi vizitează harul, pentru copiii predestinați ai lui Dumnezeu. Numai Duhul dă viață și sfințenie. Carnea în care locuiește Duhul devine sfântă. Comunitatea credincioșilor în Biserica însuflețită de Sfântul Duh, devine însuși corpul lui Hristos. Toți creștinii sunt mădulare ale acestui corp și participă la aceeași viață. Credința, speranța și iubirea sunt în mod egal virtuțile Sfântului Duh; dar cea mai mare este iubirea (I Corinteni, 13: 13). Știința universală, chiar înțelepciunea îngerilor, darul profeției, credința care mișcă munții, facerea de bine, sacrificiul de sine, toate acestea, fără iubire, sunt „*aramă sunătoare sau chimval zăngănitor*”.

Se poate constata că lucrarea Sfântului Pavel este imensă în fundamentarea creștinismului. El predică Cuvântul la neamuri; depășește practicile Legii lui

⁹ V. Rose, *Etudes sur la théologie de Saint Paul*, în: „Revue biblique”, 1903, p. 339.

Moise; desprinde legea cea nouă de originile sale și o așază pe propriul său principiu; fundamentează teologia creștină pe dogma precisă, deși incompletă, a Sfintei Treimi, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh deosebiți după natura și funcțiile lor. În același timp cu emanciparea noii învățături de tradiția mozaică, el respinge toate inovațiile care se abat de la cuvântul evanghelic. El condamnă în aceeași măsură ascetismul care interzicea căsătoria și mâncarea de carne; misticismul gnozei pe cale de a se naște; tendințele ultra-democratice ale unor secte creștine din Iudeea (*Coloseni*, 3: 11–13); inspirația și învățătura nerăbdătoare a altor secte care așteaptă zilnic *parousia* (*II Timotei*, 2: 11–13). Ceea ce a făcut Sfântul Pavel pentru Biserica Apostolică depășește orice tentativă de evaluare. El a întemeiat și a organizat pretutindeni în călătoriile sale misionare comunități creștine. Când el a murit, sămânța Cuvântului creștin rodea peste tot, în Asia, în Grecia, la Roma, și nu a avut decât să crească pentru a deveni arborele ce va adăposti lumea.

Din punct de vedere teologic, Sfântul Pavel a definit raportul Fiului cu Tatăl, prezentându-L pe Fiul ca icoana vizibilă a lui Dumnezeu invizibil, ca instrument al creației universale și ca mediator între Creator și creatură. El a exprimat cu forță și profunzime legătura care unește creatura cu Dumnezeu, atunci când a spus: „*Numai în Dumnezeu noi avem viața, ființa și mântuirea*”. În sfârșit, printr-o interpretare cu totul metafizică a cuvintelor Cinei, a conceput noua Biserică drept corpul însuși al lui Hristos, și pe toți creștinii, ca mădulare ale corpului mistic al Cuvântului. Această doctrină puternică și precisă asupra a trei probleme vitale ale creștinismului, a însemnat începutul metafizicii creștine.

DESPRE DUALISMUL RECESIV LA MIRCEA FLORIAN

DRAGOȘ POPESCU

On Mircea Florian's recessive dualism. The present study casts a critical outlook upon the significance of the "recessivity" notion, forged by the Romanian philosopher Mircea Florian (1888-1960) in his posthumous work *Recesivitatea ca structură a lumii* [Recessivity as structure of the world]. According to Florian's viewpoint, the "recessivity" notion is meant to outline the relationships between the most general notions – i.e., the categories. Recessivity is a form of opposition, more specifically a contrary, and not a contradictory one. The notions engaged in a recessive rapport build up couples, one of the terms being dominant, and the other dependent. However, the rapport is not at all rigid: there are circumstances in which the dominant notion could turn into the dependent one. The necessary link that binds the notions in a recessive rapport conveys the general structure of the world; we are not dealing with a synthetic connection, though.

Key words: categories; opposition rapports; synthesis; dialectics.

Recesivitatea ca structură a lumii este una dintre cele mai extinse lucrări filosofice românești¹. Mircea Florian prețuia enciclopedismul; el a fost însă conștient de faptul că o lectură susținută a cărții sale nu va fi ușor de întreprins. Astfel că așează la începutul a ceea ce denumește concepția sa „ezoterică” – dacă nu chiar „postumă” – diviziunea intitulată *Aspect fundamental*, care ușurează semnificativ orice demers de înțelegere a reconstrucției sale. Găsim expuse, în partea de început a *Recesivității...*, motivele care l-au determinat să propună noțiunea de recesivitate, precum și precizarea teoretică a semnificației acesteia. Pe drept cuvânt, se poate spune că, pornind numai de la *Aspect fundamental*, înțelesul recesivității este recuperabil pentru o analiză critică. De aceea, în continuare, ne limităm la această secțiune a *Recesivității...*, luând cunoștință de faptul că Florian alcătuiește un tot ale cărui părți „se articulează fără pretenția de ordonare deductivă”². Acest mod de al expunerii, lipsit de rigoarea decurgerii deductive – obișnuință aproape transformată în reflex a expunerilor filosofice tradiționale – îl obligă pe orice interpret al textului filosofic al lui Florian să nu procedeze, la rândul său, ca și cum s-ar găsi în fața unei deducții, adică, o dată însușite principiile și regulile urmate de filosof, să le transforme, la rândul său, într-un raționament de tip deductiv, verificându-le validitatea, fără a mai ține seama de conținut. Florian accentuează

¹ Articolul de față a apărut, într-o primă formă, în „Astra”, Revista Asociațiunii Transilvane pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român, anul II, nr. 12 (16), Brașov, 1999.

² Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. 1, Editura Eminescu, București, 1983, p. 41.

dimensiunea *critică* a filosofiei, moderând continuu tendințele *sistematice* ale acesteia. Respectând această restricție metodologică, vom proceda astfel: 1. vom identifica tezele față de care Florian se delimitează și alternativele propuse de el; 2. vom analiza noțiunea de recesivitate, pornind de la prezentarea autorului; 3. vom compara conceptul recesivității cu cel al dialecticii, cu care Mircea Florian consideră că se învecinează; 4. în final, formulăm câteva observații cu privire la concepția vizată.

1. Conceptul de „sinteză” și recesivitatea

Ideile lui Mircea Florian privind recesivitatea se bazează pe studii întreprinse înaintea redactării lucrării pe care o avem în vedere. Acestea sunt integrate „în mod firesc” în ea, cum aflăm din *Prefață*. Consecința lor este o poziție îndreptată împotriva monismului filosofic care, în esență, se sprijină pe expresia kantiană de „unitate sintetică”. Monismul consideră că „unitatea sintetică” este o expresie tautologică. Florian crede că, în realitate, lucrurile nu stau deloc așa. Devine evident că dovedirea acestui fapt este esențială pentru orice dezvoltare ulterioară, pentru că, dacă avem cu adevărat de-a face cu o expresie tautologică, dualismul lui Florian se dizolvă.

Pentru a arăta că nu putem avea de-a face cu o tautologie, Florian începe prin a susține că nu orice unitate necesită sinteza. „Doi termeni pot fi uniți, fără să fie nevoie de o sinteză unificatoare, de un al treilea termen care își asumă funcția de a «unifica»”³. Termenul de unitate suferă, în utilizarea lui filosofică, de două scăderi: o falsificare și un echivoc.

Kant este autorul falsificării, el susținând că, pentru a unifica diversul furnizat de sensibilitate, gândirea depune o „activitate”. În tradiția neocriticistă, datul sensibil a fost asimilat unor „conținuturi”, iar activitatea gândirii – aplicării „formelor” logice acestor conținuturi. Or, raportul dintre formă și conținut, pe care neocriticismul încearcă să-l clarifice, duce, în cele din urmă, la iraționalism, pentru că, susține Florian, ori lucrurile posedă unitate în mod originar, și atunci nu le este impusă dinafară, ori, dacă nu o posedă, nu avem „căderea să le-o impunem, nici puterea de a o face”⁴. Dacă rațiunea unifică, atunci varietatea întâlnită în realitate va apărea ca irațională. Obiecția lui Florian față de kantianism se sprijină însă pe o simplificare: rațiunea, la Kant, nu se raportează niciodată direct la lucruri, ceea ce înseamnă că, de fapt, iraționalismul pe care el îl vizează e oricum inconsecvent când „renunță la rațiune pentru a salva realitatea”⁵. De fapt, nu la nivelul rațiunii ar trebui căutată, de către acest iraționalism, nedreptățirea realității prin unificarea forțată a diversității, ci la nivelul intelectului, facultate de cunoaștere distinctă de rațiune. Florian alege însă respingerea acestui „iraționalism”, modificând conceptul rațiunii și permițându-i acesteia să primească în orbita ei multiplu, alături de unitate. Se petrece aici o dizolvare a granițelor dintre sensibil și inteligibil în ambele direcții: unitatea, care era asumată doar de inteligibil, se regăsește și în lucruri, iar multiplicitatea, rezervată sensibilului, avansează până pe domeniul rațiunii. Astfel apare un gen de continuitate care exclude nevoia unui termen sintetic.

³ *Ibidem*, p. 48.

⁴ *Ibidem*, p. 49.

⁵ *Ibidem*.

Echivocul unității constă în coexistența, în istoria filosofiei, a două sensuri ale acestui termen. Un sens, restrâns, se referă la legătura dintre un individual și o proprietate generală a sa, pe de o parte, și între două proprietăți de generalitate inegală, pe de alta. Acest sens al unității nu necesită intervenția sintezei. După celălalt sens, mai larg, „unitatea este *relația* sau *raportul*”⁶. Termenii relației aici nu sunt legați necesar, precum individualul și proprietatea sa, ci au existență independentă atât înainte, cât și după ce relația sau raportul încetează. De aceea, aici, accentul este variabil: el poate cădea fie pe raportul dintre termeni, ca în sensul restrâns, fie pe termenii înșiși. Florian dă următorul exemplu: cauzalitatea este *relația* dintre cauză și efect, dar cauza este un *relativ*, ceva de sine stătător, ca și efectul.

Ambele sensuri își au propriile interpretări eronate: sensul restrâns conduce la o cosmologie antropomorfică, în vreme de al doilea sens, cel larg, pune la baza lumii relația, conexiunea. În acest caz, consideră Florian, pentru a reflecta cum se cuvine realitatea, conexiunea nu trebuie considerată drept existență nemijlocită: „nu orice schimbare afectează toate celelalte existențe”⁷. Însă, în acest caz, ne găsim aproape în situația unei mutilări categoriale. La Kant, în grupa relației a tabelii categoriilor, pe lângă cauzalitate-dependență și comunitate (acțiune reciprocă între activ și pasiv), se găsea și categoria inherenței-subsistență (*substantia et accidens*), pe care Florian pare a o elimina ca urmare a remanierii la care supune unitatea, restrângând mult și semnificația categoriei comunității.

Există un temei adânc, după Florian, care face necesară sinteza: *isostenia*, adică postularea egalității tezei și antitezei. Or, consideră el, teza și antiteza nu sunt egale, sunt *anisostenice*. Astfel că este respinsă nu numai ipoteza celui de-al treilea termen sintetic, ci și ipoteza unui termen terț continuu, care ar crea un *hiatus irrationalis*, întrucât nu avem nici un motiv pentru a introduce numai un singur termen intermediar, ci oricât de mulți, ceea ce conduce la situația regresului la infinit.

Respingerea synechismului este mult mai ușor de realizat de către Florian decât respingerea triadei. Pentru a-și realiza scopul, Florian remarcă o caracteristică a schemei triadice: „păstrează antinomia, dar o depotențează, îi tocește ascuțișul”⁸, ceea ce este corect în cazul synechismului, unde numărul indefinit de termeni intermediari slăbește opoziția tezei și antitezei. Dar în cazul triadei sintetice, al treilea termen este rezultatul tocmai al *potențării* opoziției, nicidecum al depotențării datorate conflictului termenilor opuși, ceea ce se poate realiza nu numai la nivel ontic, ci și ontologic. De exemplu, atunci când sunt susținem o teză împotriva contradictoriei sale, căutăm să o formulăm cât mai bine, să-i precizăm sensul și forța în raport cu antiteza prin sporirea determinațiilor și a extensiunii, nu să o slăbim; același lucru se petrece și cu antiteza, deci procesul nu este unilateral. Hegel, pe care chiar Florian îl consideră autorul care a contribuit cel mai mult în direcția fundamentării sintezei (desigur, după Kant, inițiatorul programului) arată

⁶ *Ibidem*, p. 50.

⁷ *Ibidem*, p. 53.

⁸ *Ibidem*, p. 65.

că termenii nu sunt, ci *devin* identici, și nu prin slăbire reciprocă, ci prin potențare. Cum spune chiar Hegel: „Fiecare parte a filosofiei este un întreg filosofic, un cerc care se închide în el însuși (...). Fiecare cerc, fiind în sine o totalitate, depășește limitele elementului care-i este propriu și pune baza unei sfere mai largi”⁹. Acest mod de a vedea filosofia exclude depotențarea opușilor. Are, în plus, virtutea de a unifica – fără a o nedreptăți – realitatea, căci unificarea nu are loc în chip artificial, printr-un decret al rațiunii. Florian respinge totuși această viziune: „Ideea de sinteză sau este de prisos, adică are caracter tautologic, sau este contradictorie”¹⁰, și, de asemenea: „Toate opozițiile *necesare*, fundamentale, cu rădăcini adânci în fapte, se dispensează de sinteză”¹¹. Pentru aceasta, el analizează cu atenție natura opoziției, din care răsare ideea recesivității.

2. Recesivitatea și raportul de opoziție

„Recesivitatea este o formă a opoziției”, spune Florian¹². Recesivitatea presupune inegalitatea opușilor. El deosebește riguros – ceea ce constituie un merit al filosofiei sale – între opoziția contrară și opoziția contradictorie. Aceasta din urmă este considerată, pe bună dreptate, mai precisă, având însemnătate pentru fixarea clară a tezei și antitezei. Dar locul ei este „discursul”, logica, și nu realitatea. Din punct de vedere logic, în relația de contradicție, una din propoziții este adevărată, cealaltă fiind obligatoriu falsă, cu angajarea atât a calității, cât și a cantității judecăților opuse contradictoriu. În cazul noțiunilor, contradicția permite o mediere, prin intermediul negației. Contradicția nu admite însă sinteza.

Cu toate virtuțile contradicției, pomenite mai sus, Mircea Florian optează pentru raportul de contrarietate. Opoziția contrară nu pretinde ca ambele propoziții opuse să fie simultan adevărate, însă permite ca ambele să fie false. Dar contrarii, spre deosebire de contradictorii, au și aspecte pozitive. Este locul evidențierii, aici, a importantei idei a lui Florian, susținută și de Goblott¹³, cu privire la cele două sensuri ale negației: **a.** suprimarea unui termen pozitiv, sens care susține opoziția contradictorie și **b.** dezvăluirea termenului pozitiv opus, negație caracteristică opoziției contrare. Raportul de recesivitate este o specie de opoziție contrară, bazată pe ideea ambivalenței negației.

Se pot face, în contextul distingării sensurilor negației, câteva observații. Mai întâi, pornind de la constatarea lui Florian că Hegel dă sens pozitiv termenilor contradictorii, ca și când ar fi contrari. Dacă nu ar proceda așa, dialecticianul german ar avea de înfruntat exact situația pe care Florian o acceptă: contrarietatea nu poate asigura adevărul simultan al opușilor, ci, cel mult, falsitatea lor. Or, în cele din urmă, la capătul procesului dialectic, ambele laturi ale fostei opoziții se dovedesc adevărate, în

⁹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice*, Partea întâi, *Logica*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 51.

¹⁰ M. Florian, *op. cit.*, p. 69.

¹¹ *Ibidem*, p. 70.

¹² *Ibidem*, p. 75.

¹³ *Ibidem*, p. 59.

sinteză. Și atunci, deși este corectă remarca privind sensul pozitiv al contradicțiilor hegelieni, trebuie completată cu cea potrivit căreia Hegel nu poate opta, de fapt, pentru raportul de contrarietate. Justificarea acestei situații, numai aparent paradoxale, este oferită de Hegel: opoziția clasică contradictorie, de origine aristotelică, și cea pe care o avem în vedere aici au numai numele în comun. Avem de-a face, în realitate cu *două* logici. Cea tradițională, căreia Hegel îi recunoaște meritele și necesitatea și cea speculativă care, deși nu o exclude pe prima, e diferită de ea¹⁴. Pe aceasta din urmă Florian nu o poate accepta din principiu, deoarece la baza ei stă noțiunea de sinteză. Este o situație care amintește de „contradicția unilaterală” a lui Noica, în care unul dintre termeni îl contrazice pe celălalt, fără să fie, la rândul lui, contrazis de acesta, idee care aduce o nuanță în plus înțelesului speculativ al contradicției.

Revenind la recesivitate, ca specie de opoziție contrară, constatăm că termenii ei generali, contrari, pozitivi (datorită negației contrare) și necesar legați, nu acceptă unitatea sintetică¹⁵. O listă completă a lor nu este cu puțință. De asemenea, sunt anistostenici, în relația lor unul este determinant și celălalt dependent – dar, uneori, raportul poate fi inversat. Raportul determinație-dependență nu este, la rândul lui, recesiv, deoarece perechile recesive sunt originare, nu se pot reduce la altele, mai generale. În sfârșit, raportul recesiv se „încadrează” în cauzalitate.

Ne găsim în fața unei situații interesante. Mai întâi, ea propune senin o mare renunțare. Proiectul kantian a unui sistem complet al noțiunilor prime este abandonat. Noțiunile prime, alcătuind totdeauna o listă incompletă, deschisă, stau dinaintea reflecției critice sub forma unor cupluri, raportul lor fiind guvernat de cauzalitate, care, în fond, este ea însăși o noțiune primă. Ceea ce înseamnă că, până la urmă, principiul suprem este pentru Florian cauzalitatea. Există riscul unei reveniri la monismul de tip spencerian, pe care filosoful îl respingea. Conștient de posibilul impas, Florian distinge între o înțelegere cauzală și o înțelegere structurală. Recesivitatea, ca propunere de reconstrucție filosofică, este o înțelegere structurală¹⁶, iar acest mod de înțelegere este complex, „așa cum este realitatea”¹⁷. Numai că termenul de „complex” nu este sinonim cu „compus”. Complexitatea presupune totuși unitatea, dar nu ca unic rezultat al interacțiunii cauzale, unde, așa cu spunea și Florian, elementele își păstrează independența¹⁸. Complexitatea lumii, a realității, nu poate fi explicată exclusiv cauzal, iar interpretarea structurală fără sinteză redă lumea ca un *compositum*.

3. Dualismul recesiv și dialectica

Dacă nu este luat în seamă un fapt care, latent, apare în toate considerațiile de până acum, și anume că dualismul recesiv ia în serios antinomiile kantiene, afirmația

¹⁴ Vezi Al. Surdu, *Noțiunea clasică și Conceptul hegelian*, în „Probleme de logică”, vol. VII, Editura Academiei, București, 1977, p. 41.

¹⁵ M. Florian, *op. cit.*, p. 59.

¹⁶ *Ibidem*, p. 55.

¹⁷ *Ibidem*, p. 56.

¹⁸ *Ibidem*, p. 51.

lui Florian că dialectica și recesivitatea sunt idei apropiate¹⁹ ne va surprinde; ceea ce le separă este *doar* opțiunea diferită: pentru contradicție, respectiv contrarietate. Florian formulează o regulă care face cu puțință convertirea unuia dintre cele două tipuri de opoziție în celălalt: „Termenii recesivi sunt contrarii (...) ori de câte ori termenii opuși pot fi legați, contradicția face loc contrarietății, în sfârșit că ori de câte ori termenii opuși legați *în mod necesar*, contrarietatea devine contrarietate recesivă care exprimă o structură generală a lumii”²⁰. Această regulă înlocuiește toate variantele sintezei dar are, așa cum am arătat mai sus, slăbiciunea că necesitatea legăturii este impusă de cauzalitate sau este inexplicabilă.

Deși dialectica a ales calea opoziției contradictorii, care este o sursă de confuzii, ea are totuși meritul de a fi scos opoziția din statutul minor în care o lăsase Aristotel. Meritul acesta Florian i-l recunoaște lui Hegel²¹. El a lărgit astfel considerabil competențele rațiunii, dar tocmai în acest gest se ascunde pericolul – expunerea rațiunii față de eroare. Alternativa este opoziția recesivă, care înlocuiește sinteza prin „simpla unitate sau intimă conexiune” a elementelor dualității recesive, din care este eliminat orice subiectivism de sorginte kantiană. Pentru elementele raportului recesiv, Florian preferă să nu folosească denumirea de „categorii” deși, într-un înțeles propriu, ele chiar asta sunt²².

4. Valoarea filosofică a recesivității

În *Prefața* lucrării sale ultime, Florian exprimă convingerea că gândirea călăuzită de iubirea pentru adevăr nu poate cădea pradă unui eșec integral. Această convingere este, poate, consecința modului propriu de a concepe realitatea îmbrățișat de filosof. Nu i se poate contesta acestui mod dreptatea sa. Probabil că principala sa virtute este repulsia față de dogmatism. Dualismul recesiv are o funcție purificatoare, îndreptată împotriva acelui tip de dogmatism care se încapățânează să vadă peste tot sinteze, nestăruind asupra chestiunii posibilității lor. El a dus în final la compromiterea filosofiei lui Hegel și a întregului program început o dată cu Kant.

Totuși, nu se poate nega că retragerea operată de Florian este prea mare. Revenirea la tratarea „rapsodică” a categoriilor nu este acceptabilă din punct de vedere filosofic, ca și reducerea la cauzalitate a explicării unității lumii. Dacă acceptăm soluția propusă de Florian, nu putem ocoli întrebări la care cu greu le-ar putea răspunde: Avem oare nevoie de filosofie pentru a constata diversitatea realității? Oare nu fac științele această constatare mult mai bine decât filosofia, căci ele au și mijloacele de a *observa* mai bine, filosofia nedispunând decât de gândire? Care mai este rolul filosofiei? Numai relevarea raporturilor recesive? Este o misiune ingrată, care ar putea fi cedată în cele din urmă, fără probleme, tot științelor.

¹⁹ *Ibidem*, p. 77.

²⁰ *Ibidem*, p. 79.

²¹ *Ibidem*, p. 80.

²² *Ibidem*, p. 83.

MIRCEA VULCĂNESCU DESPRE AUGUSTINISM ȘI TOMISM ÎN FILOSOFIA MEDIEVALĂ

MARIUS DOBRE

Mircea Vulcănescu on Augustinianism and Thomism in the medieval philosophy. The following paper presents the opinions of the Romanian philosopher Mircea Vulcănescu (1904-1952) on the Middle Age worldview, as they are expressed in his study *Două tipuri de filosofie medievală* [Two types of medieval philosophy]. According to Vulcănescu's belief, Augustinianism and Thomism were the definite philosophising types of the Middle Age thought, occasionally dividing the medieval worldview in two opposite directions. Augustinianism is a philosophy of subjectivity, while Thomism is oriented mostly to the outer world. Mircea Vulcănescu analysed the answers offered by both trends to problems such as: the existence of God, the Cosmological question, the individuation, the moral philosophy, the political view, the redemption. There is also presented here the parallelism between Augustinianism and Thomism drew by Mircea Vulcănescu in *Logos și eros în metafizica creștină* [Logos and Eros in Christian metaphysics].

Key words: prime cause; ontological argument; *intellectus possibilis*; *intellectus agens*; *moral perfection*; *dispute* over universals.

1. Mircea Vulcănescu a fost mult preocupat de problema existenței filosofiei creștine și de formele în care ea se desfășoară. În afara sistematizărilor domeniului, clarificărilor conceptuale, vine deseori cu soluții proprii, fecunde, care îi trădează în unele cazuri apartenența la ortodoxie. Parcurgând studiile sale de filosofia religiei, se mai poate întrevădea și faptul că el își propune rezolvarea problemelor de filosofie creștină în funcție (în principal) de două mari împărțiri teoretice: filosofie creștină apuseană–filosofie creștină răsăriteană, iar în cadrul primeia, augustinism–tomism. În cele ce urmează, vom expune o schiță a celei de a doua grile de interpretare a filosofiei creștine.

2. Un studiu relevant în acest sens este *Două tipuri de filosofie medievală*, elaborat pe linia de gândire a lui Etienne Gilson, motiv pentru care s-a putut spune că „este un rezumat, elegant și sistematic, al ideilor și tezelor lui Gilson, cu sursa trecută sub tăcere”¹.

Aici, creștinul Mircea Vulcănescu folosește un „ton” ce îi trădează admirația pentru o epocă esențial religioasă, despre care a declarat că n-a fost o epocă de întuneric, ci una a luminii². Este o admirație pentru o vreme când universul era „o

¹ Marta Petreu, articol despre *Două tipuri de filosofie medievală*, în *Dicționarul operelor filosofice românești*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 47.

² Mircea Vulcănescu, *Creștinul în lumea modernă*, p. 55; idem, *Două tipuri de filosofie medievală*, în vol.: *Logos și eros*, Editura Paideia, București, 1991, p. 94.

țesătură de semnificații”, nu „o plasă de apariții fără noimă” ca astăzi, admirație pentru o vreme când lucrurile erau semne ce trebuiau interpretate și înțelese, cu grade diferite de realitate, într-o structură ierarhică „de sfere și planuri suprapuse, care se conțin unele pe altele, susținându-se firesc, una pe rațiunea celeilalte” (ca atunci când spunem că viața e parte din cosmos ale cărei legi le respectă sau că sufletul e parte din viață ale cărei legi le respectă)³. Fenomenalitatea, faptul brut nu are nici un sens în sine, ci numai înțelesul pe care îl poate căpăta într-o „vastă hermeneutică”. Lucrul nu este o simplă apariție aici și acum ca pentru modern, el poate exista deplin, dar și doar pe jumătate, el poate exista și dacă este mai puțin aparent (modernul n-ar admite că, de pildă, „ființa cea mai existentă ar putea fi tocmai cea mai puțin aparentă”); veacul de mijloc nu cântărea doar lucrul văzut, ci căuta mai ales ceea ce este ascuns, înțelesul⁴. Concepția asupra existenței în Evul Mediu presupune și că lucrurile toate sunt creația lui Dumnezeu, făcute după un plan și un scop, având un rol providențial, spre deosebire de concepția despre lume modernă, mult „împuținată” în înțelesuri⁵; voința și gândul lui Dumnezeu sunt legi ale lumii, „instrumente prin care lucrurile se fac și se desfac”; lucrurile sunt manifestări ale intențiilor divine – „a fi înseamnă deci (...) a fi în înțelegerea lui Dumnezeu, a fi gândit și voit de Dumnezeu, și a nu fi înseamnă că Dumnezeu și-a luat fața de la tine”⁶. De asemenea, viziunea medievală asupra existenței mai presupune că Dumnezeu a creat lumea din iubire („sâmburele experienței creștinești”), că scopul creației divine este omul, dotat cu libertatea de a se salva, de a se mântui, sau de a se nimici prin păcat (drama omului rezultă, paradoxal, din libertatea sa)⁷.

3. Acestea fiind caracteristicile generale ale viziunii despre existență medievală, putem trece la a arăta care este specificitatea fiecăruia dintre cele două mari curente filosofice ale timpului, ale celor două „cununi dantești”⁸ – augustinismul și tomismul – sau, luând propriile cuvinte ale lui Vulcănescu, la a arăta care „este tipul deosebit de filosofare ale fiecăreia din cununile dantești, felul lor de a pune problemele și resorturile adânci care mișcă gândurile fiecărui tip într-o direcție mai curând decât într-alta”⁹, luând în calcul șapte probleme filosofice¹⁰:

³ Idem, *Două tipuri de filosofie medievală*, p. 88-93.

⁴ *Ibidem*, p. 90-93.

⁵ *Ibidem*, p. 93-95.

⁶ *Ibidem*, p. 93-95.

⁷ *Ibidem*, p. 95-99.

⁸ În Cântul X, cartea *Paradisul*, din *Divina Comedie* a lui Dante, sunt prezentate cele două cununi: una îl are în frunte pe Toma de Aquino, cu întreaga tradiție tomisto-aristotelică (sunt înșiruiți aici Albertus Magnus, Grațian, Paul Orosie, Dionisie Areopagitul, Pertus Lombardus, Boethius, Isidor din Sevilla, Beda, Richard Victorinul, Siger din Brabant), cealaltă, pe Bonaventura, urmat de augustinieni (Hugues Victorinul, Petrus Hispanus, Ioan Gură de Aur, Raban Maurul, Anselm de Canterbury, Ioachim din Flora) – vezi capitolul *Rațiune și mistică*, din Mircea Vulcănescu, *Două tipuri de filosofie medievală*.

⁹ Mircea Vulcănescu, *Două tipuri de filosofie medievală*, p. 99-100.

¹⁰ Idem, *Două tipuri de filosofie medievală*, p. 100-134.

Orientarea generală a preocupării filosofice.

Augustinismul este îndreptat către înăuntrul omului, către sufletul său, de unde acesta va extrage și realitatea lumii, și realitatea lui Dumnezeu: „Din ideile pe care omul le află în cugetul lui, ba chiar din ceea ce nu află în cugetul lui, dar dorește, sufletul scoate realitatea lumii și realitatea lui Dumnezeu. Gândesc, prin urmare, Dumnezeu este – e calea oricărei mărturii augustinienne. (...) Filosofarea augustiniană va fi deci mai mult o vorbire a sufletului cu sine, despre Dumnezeu, decât o filosofie obiectivă. Înțelegem acum sensul temei augustinienne după care drumul către Dumnezeu trece prin sufletul omului”. Această concepție nu deosebește decât formal filosofia de rațiune, rațiunea de rugăciune; înțelegerea e supusă credinței; Dumnezeu singur este deținătorul adevărului, iar „adevărul e descoperirea lui Dumnezeu în lucruri”.

Tomismul se îndreaptă către lumea exterioară: „Punctul de plecare al reflecției e constatarea existenței lucrurilor, existența lumii externe. Iar idealul cunoașterii (...) este acel «*accordatio mentis et rei*», care impune cugetului supunerea desăvârșită față de obiect, ba chiar, într-un sens, prefăcerea lui virtuală în obiect, pentru a-l putea cuprinde”. Toma a impus în filosofia medievală „respectul față de lucruri așa cum sunt”¹¹. Acestea sunt captate prin simțuri, iar intelectul le abstrage esența¹². Filosofia este, pentru tomism, un domeniu al gândirii, deosebit de cel al teologiei, iar rațiunea are un câmp de acțiune diferit de cel al credinței.

Legătura dintre Dumnezeu și lume sau problema cosmologică.

Pentru ambele orientări, lumea este creația lui Dumnezeu, „plăsmuirea unui gând dumnezeiesc, devenit formă sensibilă, materială”.

Există totuși și diferențe. Augustinismul susține că lucrurile sunt produse fie direct de Dumnezeu, „printr-o hotărâre a voinței sale, fără nici o rațiune distinctă – rațiunea lor de a fi fiind chiar această expresiune creatoare care este inteligența divină” (după unii agustinieni târzii pe filieră arabă), fie prin „germeni predeterminativi (...) ca tipare ale ființelor”, așezați de Dumnezeu în materia din care sunt făcute (școala lui Bonaventura). Lucrurile nu sunt autonome, fiind sub vrerea, sub intențiile creatorului, „semne” ale lui. Chiar acolo unde voința divină lipsește (în păcat, de pildă), „prezența lui e indicată de neființa care paște lumea neluminată de fața lui și lucrarea lui are puterea de a scoate binele chiar din păcat (*etiam peccata*) și de a întoarce răul în bine”.

Tomismul refuză lucrurilor statutul de creații directe și controlate (pentru a evita responsabilitatea lui Dumnezeu în privința răului – dacă Dumnezeu ar fi autorul a tot ceea ce se întâmplă, atunci el ar fi și autorul lucrurilor rele), acordându-le existență autonomă – este aici o reacție nu atât la augustinism, ci mai

¹¹ Vezi și idem, *Ideea de Dumnezeu în filosofia Tomei din Aquino*, în vol. *Bunul Dumnezeu cotidian*, p. 192.

¹² Vezi și idem, *Realism tomist și idealism fenomenologic*, în vol. *Bunul Dumnezeu cotidian*, p. 210.

degrabă la panteismul avicennizant. Dumnezeu e cauza primă a lumii, dar nu orice lucru îl are drept cauză primă, intercalându-se o serie de alte cauze. Dumnezeu însuși vrea ca lumea să se guverneze după cauze firești.

Existența lui Dumnezeu.

Augustinienii susțin dovada lăuntrică, divinitatea, ca ființă perfectă, e „o ființă care nu poate fi gândită decât ca fiind”, căci neființa ar fi o imperfecțiune a ei (argumentul lui Anselm). Obiecția binecunoscută, adusă și de tomiști, la timpul lor¹³, că „gândirea existenței nu e totuna cu existența de fapt”, trecerea fiind nelegitimă, nu e convingătoare pentru augustinieni, întrucât Dumnezeu e ființa necesară descoperită prin iluminare, „ceea ce arată că proba (...) ontologică este mai mult o mărturisire de credință, decât un argument valabil logicește, cum s-ar putea să fie la Descartes”.

Tomiștii ajung la Dumnezeu mediat, prin raționament, ridicându-se „din concluzie în concluzie”. În loc de augustinianul dicton „gândesc, deci Dumnezeu este”, pentru tomiști, este valabil dictonul „lucrurile sunt, [deci] Dumnezeu este” sau „lucrurile sunt, deci ele au o cauză”. Se înaintează din cauză în cauză până la prima cauză, care depășește procesul cauzăției, fiind transcendentă. Pe o asemenea structură se desfășoară și cele cinci probe ale lui Toma. Mai precis, specificitatea celor cinci căi spre Dumnezeu se desfășoară pe următoarele coordonate: „(1) *Toate au o bază empirică*, pornind de la constatarea unui *fapt*, deosebindu-se prin aceasta de dovezile augustiniene și anselmiene. (2) *Toate aplică principiul cauzalității*, conchizând de la aceste fapte la *cauza* lor, folosind, în acest scop, puterea inteligenței de a surprinde în lucrurile concrete esențele participante, subzistând curate în exemplarele inteligenței divine și menținând deosebirea clară dintre Creator și creatură. (3) *Toate presupun o rânduială ierarhică de cauze*, rânduie în ordinea perfecțiunii ființelor subzistente prin cauze secundare; dar neexplicate deplin decât prin cauze prime...”¹⁴

Problema individuației.

Ilustrată pe baza „înțelegerii omenești”, această problemă ia următoarea formă: distincția aristotelică dintre *intellectus possibilis* și *intellectus agens* conduce la ideea că, datorită primului, care își suspendă uneori activitatea (în somn, inconștiență), fiind o potență, conștiința omenească pare a avea și alt suport, separat și impersonal, un fel de suflet al tuturor oamenilor. În această accepție, *intellectus agens* ar fi chiar Dumnezeu. În continuare, dacă sufletul nu există în mod individual, cade și problematica mântuirii. Pentru tomiști, de aceea, este necesară afirmarea unui *intellectus agens* propriu omului, ceea ce ar salva „individualitatea reală a ființei concrete, pe care cealaltă doctrină o destrăma în întâlnirea pur trecătoare a materiei individuate a trupului cu forma generală a unui suflet impersonal”.

¹³ Pentru această idee, vezi și idem, *Ideea de Dumnezeu în filosofia Tomei din Aquino*, p. 195-196.

¹⁴ Vezi și Mircea Vulcănescu, *Ideea de Dumnezeu în filosofia Tomei din Aquino*, p. 201-202.

Dificultatea se transferă și în discuția asupra îngerilor. Ce îi individualizează pe îngeri? Dacă materia este principiul de individuație, atunci îngerii devin entități diferite doar prin legătura cu trupul (augustinismul), dar astfel nu se poate salva spiritualitatea lor distinctă. Tomismul încearcă să salveze această spiritualitate, afirmând că acțiunea însăși e individuantă; „deosebirea îngerilor poate fi înțeleasă și fără intervenția materiei și îngerii pot fi concepuți ca fiind spirite pure”.

Filosofia morală.

Augustinismul leagă morala de voința divină, neacceptând o morală naturală, ci doar codul normativ al celor zece porunci și al prediciei de pe munte. Binele și răul nu au sens decât în funcție de voința divină; voința omului, precară cum este, nu poate face binele decât prin harul lui Dumnezeu; binele, dreptatea nu au o natură proprie, ci numai una derivată; astfel, nu există un „drept natural” sau o „morală naturală” rezultate din natura umană sau din natura lucrurilor, ci numai codul de prescripții indicate de Dumnezeu însuși. Această viziune riguros determinată nu aparține neapărat lui Augustin, cât augustinienilor târzii, care accentuează din morala augustiniană ideea inexistenței unei morale independente de religie și de transcendent, a inexistenței neutralității morale. Prin această concepție, însă, augustinismul „va păstra totdeauna sentimentul acut al păcatului, al prezenței răului în lume și al deficienței creaturii în fața misiunii ei suprafirești”; „(...) sentimentul unei asemenea răni de nevindecă fără ajutorul harului dumnezeiesc” va conduce periodic la anumite forme de pesimism.

Tomismul, „fără a desface morala de orice legătură cu religia, (...) va tinde s-o constituie oarecum ca pe ceva de sine stătător, distinctă de «trăirea vieții de har»”. Precum este posibilă o cunoaștere diferită de cea revelată, tot astfel se poate constitui o morală omenească și un drept lumesc, cu consistență proprie, chiar dacă nu se va renunța niciodată la „ajutorul lui Dumnezeu”. Dacă ființa umană este considerată în sine, consistentă față de Dumnezeu, atunci este posibilă și o morală omenească. Chiar dacă omul nu va ajunge niciodată la perfecțiunea morală, el poate elabora un asemenea cod de conviețuire, ce va avea totuși conformitate cu voința divină.

Concepția politică.

În doctrina politică creștină în general, cărmuitorul „stăpânitorul temporal, regele sau împăratul este prepusul lui Dumnezeu pentru cărmuirea oamenilor care trăiesc împreună, spre binele tuturor”; misiunea acestuia deci are drept scop realizarea binelui obștesc; în măsura în care nu reușește, divinitatea poate stârni împotriva lui un opozant sau un înlocuitor. Dar creștinul este cetățean a două lumi, cea de aici și cea de dincolo, și împărțirea îndatoririlor lui între cele două planuri de către Biserică, cât și exercitarea puterii politice pe Pământ au constituit puncte de divergență în Evul Mediu.

Vulcănescu discută acum diferențele privitoare la dificultatea arătată mai sus prin soluțiile găsite de Răsărit și Apus, fiindcă „aici nu mai stau față-n față

tomismul și augustinismul. Stau însă sigur (...) spiritele lor”. În Răsărit, biserica nu s-a amestecat în afacerile puterii lumești, mai mult chiar, împăratul se amesteca în treburile credinței. Biserica intervine în afacerile veacului doar când cârmuitorul acționează împotriva regulilor credinței, dar aceasta nu înseamnă că Biserica are o „întâietate temporală”.

În Apus, de vreme ce se acordă omului un rost propriu în veac, cârmuitorul temporal se subordonează bisericii, de unde în istorie au apărut mai multe conflicte pentru supremație între puterea religioasă și cea lumească. Sunt identificate trei faze istorice în lupta pentru întâietate: prima privea dreptul statului sau al Bisericii de a numi episcopi (protagoniști principali: papa Grigore al VII-lea și împăratul german Enric al IV-lea), a doua privea întrebarea dacă domnitorii sunt supuși papei sau direct lui Dumnezeu (papa Inocențiu al III-lea și împăratul german Frederic Barbă Roșie), a treia privea cearta pentru veniturile Bisericii (papa Bonifaciu al VIII-lea și regele Franței Filip al IV-lea). Problema supremației politice a avut la nivel doctrinar trei răspunsuri: (1) Biserica are „toată puterea în cer și pe pământ”, papa e urmașul pe Pământ al lui Hristos, iar o putere pământească este legitimă dacă e recunoscută de Biserică și îi este supusă; (2) cârmuitorul temporal nu este subordonat Bisericii, el „nu-și ține coroana decât de-a dreptul de la Dumnezeu și de la spadă”; (3) Biserica poate interveni în treburile lumești în cazul abuzurilor cauzate de păcat la nivelul puterii politice, dar puterea pământească e suverană.

Problema salvării.

În această problemă, nu mai există opoziție între augustinism și tomism, mântuirea fiind văzută în ambele orientări ca obținută de către om prin faptele lui.

Va exista totuși mai târziu o dezbatere pe această temă ce va deriva din conflictul tipologic expus mai înainte; este vorba despre dezbaterile dintre jansenism și molinism, în cadrul căreia primii vor vedea mântuirea ca depinzând de harul divin, iar ceilalți ca depinzând de fapta omenească.

4. Cearta universalilor nu este relevantă pentru Vulcănescu raportată doar la filosofia medievală, ci la întreaga filosofie europeană, chiar dacă, admite el, „această opoziție nu rămâne fără urmări pentru problematica creștină care încearcă să traducă tot veacul de mijloc când în limbajul uneia, când în limbajul celeilalte, concepțiile ei fundamentale: înțelegerea treimii, a întrupării, a creației, a libertății, a bisericii și a mântuirii”. Cearta dintre nominalism și realism nu este relevantă pentru toate conflictele tipologice arătate până acum: se poate observa, de pildă, caracterul realist al doctrinei morale tomiste, dar în privința teoriilor cunoașterii, augustinismul cuprinde gnoseologii realiste (Anselm), nominaliste (Duns Scottus, William Occam), iar tomismul are o soluție medie conceptualistă.

5. Abordarea paralelistă – augustinism-tomism – apare și în studiul *Logos și eros în metafizica creștină*.

Dinspre tomism, raportul dintre logos și eros va fi unul „de sinteză”: „Tomismul va acorda supremația absolută intelectului asupra voinței în ordinea

speculativă, o supremație prin esență, *subordonând însă inteligența voinței în tot ce privește ordinea acțiunii*. Într-adevăr, spun tomiștii, obiectul inteligenței este superior obiectului voinței, căci obiectul inteligenței este binele în general, luat în esența lui, deci un obiect mai pur, (...) mai spiritual decât obiectul voinței care are drept obiect bunurile particulare. Inteligența caută să prindă lucrurile în esențele lor (...), în vreme ce obiectul voinței este binele luat în existența lui concretă. Toată ordinea vine din inteligență, continuă ei, și chiar Duhul Dragostei se capătă prin unirea cu Fiul, cu Logosul (...). Iar viața veșnică constă tocmai într-un moment de cunoaștere, într-o vedenie a lui Dumnezeu față către față, în care vom fi într-un singur cuget cu Dumnezeu. Dragostea și fericirea nu sunt pentru tomiști decât consecințe ale acestei viziuni unificatoare¹⁵. Această sinteză se sprijină pe câteva presupoziii, pomenite deja în alt mod mai sus¹⁶: (1) distincția dintre lumina naturală a inteligenței, capabilă să cunoască esența lucrurilor și pe Dumnezeu, și lumina suprafirească a revelației, prin care Dumnezeu se dă pe sine așa cum este, o cunoaștere prin consubstanțialitate, prin asocierea firii omenești cu firea divină; (2) distincția dintre natural și supranatural – natura poate fi cunoscută separat de domeniul supranatural prin abordarea de către rațiune a cauzelor secundare, independent de cele primare; (3) cele de mai sus implică astfel și distincția dintre teologia naturală (sau teodiceea, studiul lui Dumnezeu cu mijloacele naturale ale rațiunii) și cea revelată (speculația rațională pe datele oferite de revelație)¹⁷.

Augustinismul, chiar până în secolul XX, la Blondel, va avea o poziție ierarhizantă: „Împrumutând metoda de cunoaștere a misticii, Blondel cere cunoașterii adevărate să depășească discursivitatea, lumea conceptelor, a simbolurilor, (...) și să se adâncească în noaptea neștiinței spre a intui dincolo, adevărurile pe care inteligența le ascunde. *Cunoașterea nu mai poate înainta decât subordonându-se iubirii*”¹⁸. Consecința, din punct de vedere al tomiștilor, este că Dumnezeu nu mai poate fi cunoscut pe cale rațională, compromițându-se distincția dintre teologia naturală și cea revelată, dintre mistică și filosofie.

¹⁵ Idem, *Logos și eros în metafizica creștină*, în vol. *Logos și eros*, p. 28.

¹⁶ *Ibidem*, p. 30-31.

¹⁷ Pentru distincția dintre teologia naturală și cea revelată, vezi și idem, *Jacques Maritain – gânditorul și artistul*, în vol. *Bunul Dumnezeu cotidian*, p. 221.

¹⁸ Idem, *Logos și eros în metafizica creștină*, p. 38.

MIT, EPONIMIE, PARONOMASIE ÎN LITERATURA ROMÂNĂ. ARHIVĂ DE PERSONAJE, TEME, LOCURI

NICOLAE GEORGESCU

Myth, eponymy, and paronomasia in Romanian literature. Archive of characters, topics, and places. The article suggests the benefits of a systematic approach of the Romanian literary onomastics in the context of world literature.

Key words: eponymic hero; folk etymology.

Semnificația onomasticii literare a fost analizată fragmentar la noi, oarecum întâmplător, dar sunt create condițiile unei abordări sistematice a domeniului în context teoretic actual mai larg, european și mondial. Astfel, în domeniul literaturii populare numele lui Toma Alimoș din baladă a fost pus în legătură cu „aliman”, vultur, luându-se în discuție asemănarea dintre cuvinte, iar cel al lui Manea cu *mana câmpurilor*¹, numele Mioriței s-a discutat încă de către Al. Odobescu în legătură cu „Moiră” grecească², sau H. Sanielevici vedea în epitetul „ortoman” numele persan Artamenes³.

Studiile lui G. Ibrăileanu despre semnificația numelor proprii în teatrul lui I.L. Caragiale sunt îndeobște cunoscute, iar una dintre concluziile sale ne va ghida în cercetarea de față: „Noi credem însă că niciun creator adevărat nu-și poate gândi opera dacă nu știe numele ființelor pe care le creează. Scriitorul care pune personajului un nume oarecare la întâmplare, sau, în cazul cel mai bun, un X ori un nume provizoriu, cu gândul să găsească numele potrivit mai pe urmă, dă dovadă că nu vede personajul, că nu e creator și că face o simplă compoziție literară. Se zice că Balzac, când avea de scris un roman, cutreiera mai întâi străzile Parisului câteva zile ca să se inspire de la firmele negustorilor. Pentru un creator personagiile sale există. Același Balzac vorbea despre eroii lui ca de niște cunoștinți din viața reală. Iar cunoștii noștri au pentru noi o sumă de însușiri, din care una esențială e numele”⁴. Despre numele Hyperion din poemul „Luceafărul” de M. Eminescu s-a scris în mai multe rânduri, atât în privința etimologiei („cel care merge pe

¹ V. Bogrea, *Cercetări de literatură populară*, în „Dacoromania”, II (1921-1922), p. 122; 242-244; alte opinii la Al. Graur, *Nume de persoane*, 1965; B.P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*; Iorgu Iordan, *Dicționar al numelor de familie românești*, 1983 etc.

² Al. Odobescu, *Răsunete ale Pindului în Carpați*, în „Revista română”, 1861.

³ H. Sanielevici, *Miorița sau patimile unui Zamolxis*, în „Adevărul literar și artistic”, nr. 552/1931.

⁴ G. Ibrăileanu, *Numele proprii în opera comică a lui Caragiale*, în „Viața românească”, Iași, nr. 12, decembrie 1926.

deasupra”, de la *yper*, deasupra și *ion*, cel care merge, din grecește), cât și ca semnificație în economia poemului (eroul care se abstrage din lume)⁵. Recent, Aurelia Rusu analizează pe larg semnificația numelui personajului Gruie Sânger din piesa de teatru cu același nume de M. Eminescu⁶. Există, în literatura română, câteva dicționare de personaje de autori foarte utile, care sunt, în general, micromonografii construite după metoda monografică gustiană⁷ – dar acestea sunt repertorii, nu înregistrează semnificația deosebită a personajului în operă, concepția autorilor despre numele personajelor lor, nu fac racordarea la literatura universală etc. De la *Istoria ieroglifică* a lui Dimitrie Cantemir și *Țiganiada* lui Ion Budai-Deleanu până la *Scrinul Negru* de G. Călinescu ori *Moromeții* și *Intrusul* lui Marin Preda, un întreg tezaur onomastic își așteaptă revalorificarea și în zona antropologiei culturale, ca un bun de preț ce trebuie protejat.

De pildă, personajul principal din romanul *Intrusul* de Marin Preda se numește *Călin Surupăceanu*, iar viața sa literară se derulează între două mituri: cel al Meșterului Manole (tot ce încearcă să clădească se dărmă, se „surpă”) – și cel al Zburătorului (după 7 ani de șantier, întorcându-se acasă, se întâlnește la ușa imobilului cu propriul său copil, care-i răspunde, la întrebarea cum îl cheamă: „Ca pe tatăl meu: Călin”). Numele încifrează și poartă în el mit, determinare, iar autorul intră conștient în dezbateră pe tema „anankologiei” (știința despre destin, *ananke*, termenul științific fiind creat și explicat de A. Szondy)⁸. Tot astfel, numele lui Lefter Popescu din nuvela *Două loturi* de I.L. Caragiale simbolizează mitul degradat al independenței, autorul construind subtil verigile necesare unei astfel de înțelegeri. *Lefter* vine din gloriosul *Eleutheriu*, care înseamnă „omul liber”, „care și-a spart lanțurile sclaviei” – iar personajul își semnează astfel, cu mândrie, demisia când crede că a câștigat la loterie. În fond, de ce a devenit Lefter Popescu... lefter? De ce, cu alte cuvinte, independența înseamnă lipsă de bani? Ruperea de cordonul trofic al metropolei poate însemna și acest risc – iar când eliberarea se obține la joc, la loterie, riscul este aproape sigur. Sextil Pușcariu explică, în *Dicționarul Limbii Române*, expresia „a-și mânca lefteria”, care se referă la robii eliberați ce s-au vândut la stăpân, și-au mâncat libertatea⁹.

Pe lângă aceste două exemple, din I.L. Caragiale și Marin Preda, sunt atâtea altele care propun o meta-lectură a literaturii române, o orientare către semnificațiile culturale mai largi și mereu actuale (pentru că țin de antropologie) ale numelor de personaje.

Asemenea abordări s-au efectuat în literatura engleză, franceză sau germană – și sunt foarte frecvente în literatura latină și elină. Iată, de pildă, pe scurt,

⁵ Vezi bibliografia la D. Murărașu, *Mihai Eminescu. Viața și opera*, 1983, p. 355-360.

⁶ A. Rusu, *Eminescu. Orizonturi succesive*, Cluj-Napoca, Editura Clusium, 2005, p. 19-70.

⁷ P. Marcea, *Numele personajelor lui Sadoveanu*, 1986; C. Cubleşan (coord.): *Numele personajelor lui Caragiale*, 2006 etc.

⁸ Vezi mai pe larg la N. Georgescu, *Eponimia la Marin Preda*, în „Academica”, nr. 5/1994.

⁹ Vezi mai pe larg la N. Georgescu, *Recife*, Editura Floare albastră, p. 260-267, 2005.

discuțiile pe marginea numelui propriu Othello la Shakespeare: Anne Barton¹⁰ consideră că *Othello* este o anagramă parțială pentru numele *Thorello*, soțul gelos din piesa de teatru *Every man in his humor*¹¹, piesă în care a jucat Shakespeare. După opinia lui F.N. Lees¹², *Othello* provine din *Othoman*, iar terminația *-ello* este specifică diminutivelor italienești. Trebuie însă să luăm în considerare faptul că numele personajului a fost scris în două feluri, mai exact <-th-> și <-tt->, iar Shakespeare a utilizat cea de-a doua scriere (*Othello*, ediția New Variorum). John Ruskin¹³ scrie că *Othello* înseamnă *grijuliu*, dar nu oferă o demonstrație etimologică. Editorii săi, E.T. Cook și A. Wedderburn¹⁴, completează, spunând că numele vine din greacă și are drept origine cuvântul οθη (grijă). T. Sipahigil¹⁵ sugerează că Shakespeare avea cunoștință de numele italian *Othell(i)o*, dar nu detaliază. L. Macey¹⁶ crede că numele are origine teutonică și înseamnă bogat.

Dincolo de asemenea etimologii însă, interesantă este relația mitică pe care o implică (presupune) perechea Othello–Desdemona. Numele ei sugerează „dez-demonizarea”, iar sacrificiul ei izbăvește Cetatea, oaspetele (hospes) devenit ostil (hostis) se îmbunează (numele lui conține cel puțin în anagramă semnificația – iar culoarea neagră, puterea etc. – duc tot către atributele demonului), cetatea redevine „hotel”. Drama lui Shakespeare se poate citi și în această cheie, iar semnificația mai adâncă este că și prin iubire până la sacrificiu poate fi convertit răul în bine. Este același tipar, în fond, ca cel din basmele românești cu zmeul sau uriașul din fântână, care cere zilnic hrană și o fecioară ca să lase comunitatea în pace: neexistând Făt-Frumos care să anihileze zmeul, funcția este preluată de către fiica împăratului (Dogelui).

Termenii de bază ai unei discuții de acest fel sunt: *eponimie* și *paronomasie*. Tiparul cultural (antropologic) se regăsește plenar în literatură, iar metoda de cercetare îmbină filologia, lingvistica mai ales, cu stilistica și hermeneutica.

Eponimia (de la *epi* = pe, peste, și *onoma* = nume) a fost studiată și de Ferdinand de Saussure, fișele sale fiind editate cu un comentariu adecvat de J. Starobinski în cartea *Les mots sous les mots*, 1956 (vezi mai jos), de la care au pornit numeroase studii de lingvistică, dar și de antropologie culturală. F. de Saussure analizează versurile saturniene latinești, dar și numeroase pasaje din *De rerum natura* de Lucretius, ajungând la concluzia că repetarea strict de câte două ori a unor secvențe grafice (fonetice) face parte din tehnica poetului „vates” latin.

¹⁰ A. Barton, *The Names of Comedy*, Oxford, Clarendon Press, and Toronto, University of Toronto Press, 1990, p. 122.

¹¹ Piesă scrisă de Ben Jonson în anul 1598.

¹² F.N. Lees, *Othello's name*, în „Notes and Queries” 206, 1961, p. 139-41.

¹³ J. Ruskin, notă în „Fraser's Magazine”, republicată în „Munera pulveris”, 1863, p. 134.

¹⁴ E.T. Cook și A. Wedderburn, *The works of John Ruskin*, vol. 17, Londra, George Allen, 1905, p. 257.

¹⁵ T. Sipahigil, *Othello's name, once again*, în „Notes and Queries” 216, 1971, p. 147-8.

¹⁶ S.L. Macey, *The naming of the protagonists in Shakespeare's „Othello”*, în „Notes and Queries” 223, 1978, p. 143-8.

De la acest studiu al său se vorbește, îndeobște, despre *poietică*, altceva decât *poetică*: pe când termenul consacrat redă o concepție despre arta poeziei, cel de *poietică*, venind din gr. *poieo*, *a face*, desemnează această tehnică bine asimilată de numitul „poeta vates”, ce constă în repetiții eponimice. În sens mai larg culturologic, eponimia mai cuprinde numele reprezentative dintr-un context, personajele care-și lasă numele în acțiunile lor („arhonte eponim” etc.), numele proprii care sunt acoperite cu sensul substantivului comun care le desemnează, poreclele semnificative, etimologiile populare legate de un nume etc. În literatura greacă, Eschil este acela care folosește metafora eponimă, mai ales în piesa de teatru *Cei șapte contra Thebei*, dar și în *Rugătoarele* ori *Agamemnon*. Eponimia creează climat cultural regăsindu-se în toate literaturile, la nivel popular mai ales, dar și în registru elevat.

Eponimia și paronomasia

Semnificația numelor de personaje se discută în literatura elină mai ales în legătură cu Eschil. O bogată literatură de specialitate s-a dezvoltat în jurul pasajului din *Agamemnon*, v. 690-707, pe care-l redăm:

Τίς ποτ' ὠνόμαζεν ᾧδ' ἐς τό πᾶν ἐτητύμος—/ μή τις ὄντιν' οὐχ ὀρώμεν
προνοί—/ αἰσι τοῦ πεπρωμένου/ γλῶσσαν ἐν τύχαι νέμων; —/ τᾶν δορίγαμβρον
ἄμφινει—/ κῆ θ' Ἑλέναν; ἐπεὶ πρεπόντως/ ἑλένας, ἑλάνδρος, ἑλέ—/ πτολις, ἐκ
τῶν ἀβροτίμων/ προκαλυμμάτων ἐπλεθσεν/ ζεφύρου γίγαντον αὔραι/
πολύανδροι τε φεράσπιδες κυναγοὶ/ κατ' ἵχνος πλατᾶν ἄφαντον/ κελσάντων
Σιμόεντος ἄκ—/ τὰς ἐπ' ἀεξιφύλλος/ δι' Ἑριν αἵματοεσσαν.

Traducerea lui Paul Mazon: „Qui donc, sinon quelque Invisible qui, dans sa prescience, fait parler à nos lèvres la langue du Destin, donna ce nom si vrai à l'épousée qu'entourent la discorde et la guerre, à Hélène? Elle est née en effet pour perdre les vaisseaux, les hommes et les villes, celle qui, soulevant ses luxueuses courtines, s'est enfuie sur la mer au souffle puissant du zéphyr, cependant qu'innombrables, d'étranges chasseurs armés du bouclier s'élanceaient sur la trace évanouie de sa nef, pour aborder aux rives verdoyants du Simois, instrument de la Querelle sanglante?”¹⁷.

Comentând expresia *γλῶσσαν ἐν τύχαι νέμων* (*glossan en tyhai nemon*, „fait parler à nos lèvres la langue du Destin”, traducerea latinească: „Ex fati praescientia/ Linguam de fortuitis regens”; de fapt: „punând limba, vorba, cuvântul în destin”), Thomas Stanley¹⁸ îl mai citează cu opinii asemănătoare și pe Pitagora, după care arată: „Eschilus convertit opinionem illa aetate pervulgatam, nomina propria non sine futurarum rerum quadam significatione hominibus imponi”

¹⁷ Eschyle, Tome II, Texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 34-35.

¹⁸ Aeschyli tragoediae quae supersunt. ex editione Thomae Stanley. Cantabrigiae. Tom. IV, M.DCCC.XI, /1811/, p. 216; trad. lat., p. 105.

(„Eschil preia părerea general populară în epoca aceea după care numele proprii au fost date oamenilor nu fără o oarecare semnificație viitoare”).

Aici se află și ceea ce numim îndeobște „etimologie populară” – dar și credința că numele conține destin, că omul poartă, în numele său, un destin care cândva în viață se va arăta, se va transpune în act. Eschil derivă din numele Elenei, printr-o mică schimbare de sunet (literă), destinul Troiei: Elena a devenit *ελενας* – „helenaus” (incendiatoare de corăbii, de la *helein*, a distruge, și *naus*, corabie), *ἑλάνδρος* – „helandros” („distrugătoare de bărbați”, de la același verb și *aner*, *andros*, bărbat), *ἑλέπτολις* – „heleptolis” („distrugătoare de cetăți”, de la același verb și *ptolis*, *-eos*, cetate; la G. Murnu: „Elena, pulber de cetate”).

Această opinie general populară că numele oamenilor au semnificație creează o adevărată mentalitate la Eschil. În *Rugătoarele* sau în *Cei șapte contra Thebei*, eponimia devine viziune asupra lumii. Nepoatele zeiței Io, în *Rugătoarele*, fug din Egipt și vin ca străine în Argos, țara străbunicii lor, unde, pentru a li se recunoaște dreptul de azil și apoi pentru a fi încetățenite, roagă toți zeii să reprezinte cu adevărat ceea ce spun numele lor ca zei, adică să fie „eponimi”, se comportă ca și când ar fi pe vremea lui Io, pretind că, așa cum peisajul nu s-a schimbat de cinci generații câte au trecut de la fuga lui Io din Argos (aceeași pajiște în care păștea Io transformată de Hera în junice etc.) – nici neamul junicii nu s-a schimbat. Danaos, cel care le-a condus în Argos, le cere să ducă buchete de flori albe la statuia lui *Zeus Aidoios* (Zeus al Respectului) – și să spună numai vorbe respectuoase (*αἰδοῖα*, *aidoia*), pentru a fi în concordanță, în potrivire (*συνωνύμων*, *synonymon*) cu gesturile și situația¹⁹. Ele se revendică din Epafos, fiul lui Io cu Zeus născut în Egipt în chip de vițel: Zeus a atins-o (*ἐφάψει*, *efapsei*) pe Io, care nu putea să nască – iar vițelul care s-a născut a primit, în mod firesc (*ἐπώνυμαι*, *eponimai*) numele Epafos²⁰ (v. 46-48): iată un caz de paronomasie (*efapsei* – *epafos*) – și de etimologie populară, pentru că grecii traduceau astfel numele bouului Apis, încercând să-l explice în limba greacă.

Piesa de teatru în care eponimia creează, la Eschil, mentalitate, chiar viziune despre lume, este însă *Cei șapte contra Thebei*. Chiar de la început, acțiunea este pusă sub semnul lui *Ζεὺς Ἀλεξήτιριος*, *Zeus Alexeterios*, care este invocat să devină eponim pentru cetatea lui Kadmos (*ὦν Ζεὺς Ἀληξήτιριος/ ἐπώνυμος γένοιτο Καδμείων πόλει*, on *Zeus Alexeterios/ eponymos genoito Kadmeion polei*; *apud* Paul Mazon, *op. cit.*, Tom I, p. 111, v. 8-9). Aici, Eteocles, ca rege și mare preot al cetății, organizează apărarea în fața celor șapte asediatori strănși de fratele său geamăn, Polinice. Modelul este acesta: crainicul anunță un asediator, spunându-i

¹⁹ V. 192-193; pentru *synonymon*, unele ediții vechi au, după manuscrise, *eunymon*, ceea ce înseamnă „mâna stângă”, dar Stanley, *op. cit.*, Tom II, 1809, p. 113, consideră nefiresc să ducă florile în mâna stângă și propune lecțiunea *synonymon*, pe care o traduce „reverenda”, etimologizant, de la *re vera*, lucru adevărat; Paul Mazon, *op. cit.*, Tom I, 1920, p. 20, nota 1, păstrează *eunymon*, considerând că, de regulă, ramurile rugătorului sunt purtate pe brațul stâng, prin acest „de regulă”, „en général”, eludând discuția.

²⁰ V. 46-48.

numele, descriindu-i blazonul și intențiile ucigașe – iar Eteocles interpretează numele și blazonul desființându-le, adică trimițând răul asupra purtătorului prin metoda apotropaică (de la *apo* – înapoi, și *trepo* – a învârti), atât de cunoscută și rezistentă în descântecele populare. *Zeus Alexeterios* înseamnă „Zeus cel care îndepărtează, respinge”, dar ideea abstractă are chiar o concretetă: traducerea latinească tradițională a acestui epitet eschilean este „Jupiter/ Avernuncus”, și se bazează pe informația lui Varro, *De lingua latina*, VI: „a vertendo, averruncare: ut Deus qui iis rebus praest Averruncus: itaque ab eo precari solet ut pericula avertat”²¹; „De la *vertendo*, *averruncare*: pentru că zeul care stă în fruntea acelor întâmplări/ se numește/ *Avernuncus* și astfel se obișnuiește a ne ruga la el să înlăture (învârtă înapoi) pericolele”. Varro derivă de la *verto*, *vertere* – a (se) învârti, cu alfa privativ, care dă sensul „a se învârti înapoi, fără puțință de a mai schimba mișcarea” – fiind dominat tocmai de formula apotropaică, a învârtirii, întoarcerii răului către purtător.

Samuel Buttler, care-l editează pe Th. Stanley și adaugă la comentariile acestuia comentariile sale, are aici o notă mai amplă, și vom găsi la el formula „nomen est omen” explicată: „Heatius vertit *quorum Jupiter sit Averruncus, cognomen hoc merito adeptus Cadmeorum civitati*. Anonymus anglus vero (in Edit. Burgess.) *Quorum Jupiter propulsator vel averruncus hoc cognomen adspicatur*; seu, quae Jupiter a nobis propulset, et ideo hoc nomine in posterum colatur. Neuter satis accurate. Nam Jupiter *alexeterios* hoc nomine jam colebatur inter Thebanos, et *eponymos genoito* nihil aliud est nisi hoc; et *omen illud nominis sui firmet atque impleat*, non nomine tantum sed et omine nobis averruncus sit”²².

„Heatius traduce: căroră Jupiter să le fie *averruncus*, acest cognomen fiind pe merit potrivit cetății Cadmeenilor. Anonimul englez însă (în Edit. Burgess) traduce: căroră Jupiter să le fie cel care împinge pericolul, sau *averruncus*, acest cognomen [astfel] se înțelege; sau [lucruri] pe care Jupiter le împinge de la noi, și de aceea cu acest nume a fost după aceea cultivat. Niciunul nu este destul de clar. Căci *Jupiter alexeterios* era deja cultivat între Thebani, și *eponimos genoito* nu e nimic altceva decât acest lucru; și augurul [*omen*²³] acela al numelui său să-l întărească și să-l umple; nu numai cu numele, ci și cu augurul să ne fie nouă *averruncus*.” Comentatorii „eponimiei” înțeleg, astfel, că această formulă trezește „omenul” din nume, destinul cel bun pe care-l poartă numele în sine însuși. Repetarea cuvântului este o invocație către el, o rugă pentru a-și materializa semnificația.

²¹ *Apud Thomam Stanleium, op. cit.*, Tom III, 1811, p. 159.

²² *Op. cit.*, Duplici commentario illustrata, p. 140-141; atenție, cartea are dublă paginatie.

²³ Pentru *omen*, acceptăm ideea de „augur”, nu cea de „semn prevestitor” din Plaut. Bréal-Bailly, în *Dictionnaire étymologique latin*, 1898, p. 232, s.v., arată că Cicero și Varro derivă *omen* de la *os, oris*, gură: „augurium quod ore fit” („augur ce se face prin cuvânt, cu gura) – dar consideră că vine din *augeo, -ere*, a mări (*augmen*, apoi prin închiderea lui *au* la *o*: *ogmen*, și prin căderea lui *g*: *omen*). Din punct de vedere al mentalității, vom reține opinia ciceroniană, care leagă destinul cuvântului de rostirea lui.

Pentru a rezuma schema discursului în *Cei șapte contra Thebei*, amintim primul asediator, pe Tydeus, care vrea să năvălească plin de furie asupra Porții Proitide, dar profetul Amfiaraos îl oprește pentru că semnele îi sunt încă potrivnice. Tydeus poartă un coif înspăimântător cu trei creste imense și are un scut de care atârnă clopote mari de bronz ce sunt scuturate în continuu. Și-a desenat pe scut blazonul: cerul plin de stele, iar în mijlocul lor luna strălucitoare ca o regină. Eteocles răspunde acestei descrieri, interpretând blazonul: noaptea se va așterne peste ochii lui, și acest blazon orgolios se va adeveri exact: γένοιτ' ἄν ὀρθῶς ἐνδίκος τ' ἐπώνυμον,/ καὶ τὸς καθ' αὐτοῦ τήν δ' ὕβριν μαντεύσεται; genoit' an orthos endikos t' eponymon,/ kautos kat' autou ten d' ybrin manteusetai²⁴. Traducerea latinească: „Esset recte justeque denominatum/ Et ipse in semet opprobrium vaticinaretur”²⁵ – „ar deveni pe drept și după justiție eponim și el însuși își va fi profetizat asupra lui hybrisul”. Corul reia replica lui Eteocles, întărind-o.

Un alt hybristes, Kapaneus, strigă că fulgerele lui Zeus nu sunt altceva decât o căldură mai mare, ca de miezul zilei, și are desenat pe blazon un om gol cu o torță în mână. El însuși poartă o torță aprinsă în mână, pentru a-și întări blazonul, și strigă că va arde cetatea. Eteocles procedează la fel, întorcând răul asupra purtătorului și rugându-l pe Zeus să-i împlinească spusele. La fel se procedează cu toți, până la ultimul, Polinice. Jocurile de cuvinte în care sunt prinse numele personajelor au fost, până acum, presărate în replici mai mult aluziv. Acum însă, Eteocles va trebui să se opună fratelui său geamăn, Polinice, care o are în blazon pe însăși zeița Dike (Dreptatea), ducându-l de mână în cetate. „Se va vedea în curând unde duce (*telos*, scopul) acest blazon” – spune Eteocles, insistând: „Despre Polineikos vorbesc, al cărui nume are o eponimie atât de puternică” (Ἐπωνύμοι δὲ κάρτα, Πολυνείκει λέγω; Eponymoi de karta, Polyneikei lego; *apud* Paul Mazon, p. 133, Tome I, v. 658-659). Numele este format din două cuvinte (δίς τ' ἐν τελευτέι τούνωμ' ἐνδατοῦμενος, dis t'en teleutei tounom' endatoumenos, *op. cit.*, p. 139, v. 578, cum explicase mai înainte și profetul Amfiaraos, folosind același termen, *telos*, scop ultim: în două părți cu scop este împărțit acest nume) – *poly*, mult, și *neikos*, ceartă, luptă, deci purtătorul lui este un certăreț, își ia Dreptatea drept aliat – dar aceasta nu i-a dat niciodată dreptate, iar acum, dacă ar fi de partea lui: „ar însemna că Dike este cu totul un pseudonim, își trădează cu totul numele său dacă se unește cu un om ce nu dă înapoi de la nimic” (ἢ δ' ἦτ' ἄν εἰέ πανδίκως πсевδώνυμος / Δίκη; e det' an eie pandikos pseudonymos/ Dike; *apud* Paul Mazon, p. 133, v. 670-671). Avem, aici, antonimul eponimiei: *pseudonimia*; Stanley traduce în latinește redundant, pentru a fi mai înțeles: „Revera esset justissime falso nominata justitia”²⁶.

²⁴ *Apud* Paul Mazon, *op. cit.*, Tome I, p. 124, v. 405-406.

²⁵ *Apud* Th. Stanleium, III, p. 131.

²⁶ *Apud* Th. Stanleium, Tom II, p. 139.

În final, Eleocles și Polinice vor muri fiecare de lancea celuilalt, dar cetatea va fi salvată. *Zeus Alexeterios* a avut grijă să întoarcă răul fiecăruia asupra purtătorului, cum a cerut conducătorul cetății întărit de cor – dar mitul, povestea, se desfășoară până la capăt. Eschil discută mitul introducând cauzalitate în fragmentele lui, prin discuția despre destinul fiecărui personaj.

Desigur, după Eschil, eponimia și paronomasia se regăsesc la ceilalți tragici greci, și mai ales în comedie, la Aristofan. În Atena clasică, eponimia intră ca bun comun în administrație: arhonte cetății dă numele anului în care a condus-o (arhonte eponim). În sens mai larg, se vorbește de „Epoca lui Pericle”, eponimia trecând asupra unui nume istoric reprezentativ. Numele lui Pericle acoperă, într-adevăr, sau semnifică, simbolizează marile cuceriri ale spiritului elen din timpul său.

În sens mai larg, se poate vorbi de erou eponim²⁷, operă eponimă, autor eponim – termenul fiind întrucâtva sinonim cu „reprezentativ”, dar semnificând mai adânc calitățile cuiva ca un cumul de calități ale mai multora (un grup, un neam, un popor etc.)²⁸.

Ca retor, Cicero consideră paronomasia „genus (...) quod habet parvam verbi immutationem” („mică mutație internă a cuvântului”) și dă exemple, după Cato Maior, de felul „Nibilior Mobilior” – „mai nobil [deci] mai cunoscut”²⁹.

Quintilian traduce gr. „paronomasia” prin „adnominatio”³⁰ – iar figura retorică denumită astfel se obține, după el, în mai multe moduri. Mai întâi, declinând un cuvânt spus anterior, ca în exemplul „Mulier omnium rerum imperita, in omnibus rebus infelix”³¹ (Femeie fără experiență în niciun lucru, nefericită în toate lucrurile”, Domitius, „Pro Cloatila”). Apoi, repetând un cuvânt, dar cu alt sens: „Quando homo, hostis homo”³² – exemplu dat și pentru emfază. În oratorie, unde figurile retorice se folosesc pentru „a înviora” stilul, pentru a face discursul plăcut și atractiv, se ajunge adesea la definiții mai stricte, amănuntele și subdiviziunile câștigând întâietate. Cu vorbele sale: „Oratorii vechi căutau mult să

²⁷ Eschil (*Rugătoarele*, 251-152, P. Mazon, Tom 2, p. 22) explică astfel eroul eponim: primul rege al acestei țări s-a numit Pelasgos, iar poporul său s-a numit pelasg în mod eponim (*eulogos eponimon*). La fel, de la numele lui Romulus și-a luat numele cetatea Roma, prin eponimie. Procedul este general în toponimie – și se regăsește, desigur, în numeroase opere literare. Pe teritoriul literaturii latine a supraviețuit „paronomasia” ca figură stilistică. Dar eponimia s-a dizolvat în alți termeni, vorbindu-se de figură etimologică, acuzativul intern etc. – deși principiul ei se regăsește plenar, de exemplu în ceea ce latinii numesc „cognomen”, cel de-al treilea nume al persoanei. Acesta era, de regulă, mai cunoscut decât celelalte – și este numele cu care scriitorii romani au rămas în istorie: Cicero, Caesar etc.

²⁸ Vezi mai ales cartea lui I. Bădescu, *Timp și cultură*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.

²⁹ Cicero, *De oratore*, II, 63, 256; Ed. Dr. Karl Wilhelm Piderit, Leipzig, 1873, p. 274-275.

³⁰ Vezi M. Fabius Quintilianus, *Arta oratorică*, Traducere și note de Maria Hetco, București, Editura Minerva, B.P.T., vol. III, 1974, p. 78-85.

³¹ Idem, IX, 3, 66; ed. cit., p. 79.

³² Idem, IX, 3, 67; ed. cit., p. 79.

placă întrebuințând cuvinte asemănătoare sau opuse. Gorgias, în această privință, nu a păstrat măsura. Isocrate a recurs la acest procedeu foarte des, mai ales în tinerețe. Chiar M. Tullius l-a folosit cu mare plăcere, dar el a utilizat cu măsură acest procedeu care, în definitiv, nu displace dacă nu este exagerat, și a turnat gândire viguroasă într-o formă care prin sine ar fi fost slabă. Ceea ce prin sine nu este decât afectare rece și goală, când se aplică la idei solide primește un farmec care pare natural, nu împrumutat”³³.

Quintilian, pe de altă parte, dă numeroase exemple care în sensul ciceronian („parva verbi immutatio”) sunt din zona paronomasiei – dar definește altfel fiecare figură în parte. Uneori chiar recomandă evitarea unor figuri retorice, atunci când nu sprijină „idei solide”. De pildă, când cuvântul care se repetă are o vocală scurtă, se obțin semnificații deosebite – dar, spune autorul: „dau exemple de acest gen mai curând pentru a le ști evita decât pentru a le imita”³⁴. Astfel: „Amari jucundum est, si curetur ne quid insit amari” („E plăcut să fii iubit dacă ai grijă să nu fie la mijloc ceva amar”) (Aici, primul „amari” este infinitiv perfect pasiv de la *amo*, -are, iar al doilea este genitiv de la *amarum*, -i; în latinește există și jocul de cuvinte: „Amarum est amare” – „a iubi este amar”). Nu e de mirare că lui Quintilian nu-i place un joc de cuvinte ca acesta: el îl consideră gratuit, pentru că vede că se bazează doar pe cantități silabice diferite: „Avium dulcedo ad avium ducit”³⁵. („Farmecul păsărilor ne duce pe drum neumblat” (primul „avium” este genitiv plural de la *avis*, -is, cel de-al doilea este compus din *a-* cu sens negativ și *via*, *ae* – drum: *avium*, format după *trivium*, de pildă, înseamnă drum-nedrum. Prima formă literară de negare a numelui prin alfa privativ este la Homer, care-l numește pe *Paris* – *Aparis*). Niciun vers din Ovidiu, ca acesta: „Cur ego non dicar, Furia, te furiam?”³⁶ (Furia, de ce să nu te numesc furie?) nu-i place lui Quintilian, din aceleași considerente, pentru că în numele femeii apare *u* lung, iar în cel al eponimului – *u* scurt (aici fiind vorba de eponimie). Pronunțându-se diferit, retorului i se pare că sunt cuvinte diferite, asemănarea este forțată.

Când vorbește despre „folosirea cuvintelor asemănătoare”, Quintilian dă exemple unde paronomasia se regăsește mai clar: „Puppisque tuae pubesque tuorum”³⁷ („Și ale tale corăbii și tovarășii tăi”) – și recomandă mai ales „părți din frază care se termină la fel, cuvinte având aceleași silabe finale”³⁸. „Homeoteutonul” (finalul identic al cuvintelor) stă la baza rimei în poezie – pe care anticii n-o folosesc, preferându-i aliterațiile, chiar asonanțele – dar care în Evul Mediu va începe să definească, împreună cu ritmul, însăși poezia ca specie – de unde deducem că eponimia și paronomasia ca forma mentis (în registru antropologic) stau, repetăm, împreună cu ritmul, la baza poeziei moderne.

³³ Idem, IX, 3, 74; ed. cit., p. 81.

³⁴ Idem, IX, 3, 70, ed. cit., p. 80.

³⁵ Idem, loc. cit.

³⁶ Idem, loc. cit.

³⁷ Idem, IX, 3, 75, ed. cit., p. 81-82.

³⁸ Idem, loc. cit.

F. de Saussure s-a ocupat, cu intermitență, între 1906 și 1909, dinspre lingvistică, de literatură – iar rezultatele cercetărilor sale s-au păstrat într-un mare număr de caiete (circa 100) la Bibliothèque Publique de Genève, fiind comentate și editate parțial de Jean Starobinski³⁹ în 1971. Saussure analizează vechea poezie sacră latină (versurile saturniene) – dar și poemele vedice, și poezia latină clasică, precum și vechea poezie germană și poezia medievală în limba latină – încercând să descrie modelul, resortul care i-a împins pe indo-europeni să formalizeze în chip de versuri enunțurile. În final, el va elabora teoria „hypogramelor”, a literelor dedesupt, a literelor implicate în discurs – o teorie care-l fascinează, dar pe care n-o poate explica până la capăt. Observă, după sute de exemple, că acel *poeta vatres* indo-european folosea o tehnică foarte sofisticată a eponimiei și paronomasiei, observă, de asemenea, că această tehnică se regăsește și în poezia clasică – și o consideră un secret de meserie pe care nu-l poate explica: „Comment Naevius, Ennius, Pacuvius, Attius conservaient encore une tradition qui pouvait sembler inviolable à leur époque imitative, je le comprends encore. Comment un Virgile avec son souffle de poésie original malgré tout, un Lucrèce avec sa préoccupation intense d'idée, un Horace avec son bon sens solide sur toutes les choses, pouvaient-ils s'astreinte en revanche à garder cette relique incroyable d'un autre âge? C'est là se qui m'échappe, je l'avoue, absolument. Je ne vois autre chose à faire qu'a présenter l'énigme telle qu'elle s'offre”⁴⁰.

Astfel, în invocația către zeița Venus de la începutul poemului *De rerum natura* de Lucretius, el descoperă, în 14 versuri, numele grecesc al zeiței, Afrodite – Ap(h)rodite, mascat între litere, repetat de nenumărate ori fie în secvențe silabice, fie prin paronomasie, și deduce că una dintre regulile poeziei sacre este aceasta: de a intercala și repeta numele zeului către care se face ruga, până la sațietate⁴¹. Numele devine, astfel, un „manechin” care se difuzează în discurs, permițându-ne încă o dată concluzia, în sensul studiului de față, că eponimia este o viziune asupra lumii.

Coborând către poezia sacră propriu-zisă, Saussure observă că asemenea procedee se regăsesc mai ales în texte mici, de câte 4-8 versuri. „Par leur objet, ces pièces étaient ou des formules magiques, ou des prières, ou des vers funéraires, ou peut-être des vers chorégique, toutes choses qui tombent, comme par hasard, dans notre classification lyrique”⁴².

³⁹ J. Starobinski, *Les mots sous les mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure*, Essai, Gallimard, 1971.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 135, „Cum păstrau încă Naevius, Ennius, Pacuvius, Attius o tradiție ce putea să pară inviolabilă în epoca lor de imitație, asta o înțeleg. Cum, însă, un Virgilius, cu suflul poeziei sale originale, înainte de toate, un Lucretius, cu preocuparea sa intensă pentru idee, un Horațiu, cu bunul său simț solid în toate – au putut să se abțină și să păstreze această relicvă incredibilă dintr-o altă epocă? Acest lucru îmi scapă cu desăvârșire. Nu văd altceva mai bun de făcut decât să prezint enigma așa cum mi se arată.”

⁴¹ Exemplele, la p. 81-107.

⁴² *Ibidem*, p. 60: „Prin conținutul lor, aceste texte erau fie formule magice, fie rugăciuni, fie versuri funerare fie, poate, de cor – toate acestea regăsindu-se, ca din întâmplare, în clasificarea noastră, la capitolul lirică.”

Iată, de pildă, un exemplu de vers funerar din elogiul lui Scipio, analizat de Saussure: *Subigit omne Loucanam opsidesque abdoucit* (a supus toată Lucania și a luat ostatici):

„on voit 2 fois *ouc* (*Loucanam*, *abdoucit*)
 2 fois *d* (*opsidesque abdoucit*)
 2 fois *b* (*subigit*, *abdoucit*)
 2 fois *it* (*suibigit*, *abdoucit*)
 2 fois *i*~(*subigit*, *opsides-*)
 2 foiss *a*~(*Loucanam*, *abdoucit*)
 2 fois *o*~(*omne*, *opsides-*)
 2 fois *n* (*omne*, *Loucanam*)
 2 fois *m* (*omne*, *Loucanam*)”

Pourquoi pas *omneM Loucanam*? C’est ici justement que je crois pouvoir prouver, par une grande série d’exemples, que les inexactitudes de forme qui ont quelquefois passé pour des archaïsmes dans la poésie saturnienne épigraphique, sont voulues, et en rapport avec les lois phoniques de cette poésie. *Omnem* eût rendu le nombre des *m* impair⁴³. Saussure notează cu majuscule maxima latinească NUMERUS DEUS PARI GAUDET⁴⁴. („Pe zei îi bucură numerele pare”) – și crede a fi găsit aici una dintre explicațiile acestui „secret de meserie” care este apanajul poetului vates indo-european (el găsește „munți de exemple” asemănătoare pentru poezia vedică – și abordează, de asemenea, poezia veche germană, ceea ce-i permite să vorbească de indo-europeni în general). O altă explicație constă în eufonia vocalică, apoi în ritm, accente etc. – astfel că autorul poate vorbi de „une suite de traditions indo-européennes relatives aux procédées à suivre en poésie pour confectionner un carmen, en tenant compte des formes du nom divin”⁴⁵.

Intrând în discuție cu autorul pe care-l editează, Jean Starobinski insistă că asemenea cercetări nu se pot finaliza pe teren lingvistic, datorită lipsei perspectivei teoretice (a mărturiilor etc.) – dar interesant este că el compară, la un moment dat, concluziile lui Saussure, din 1906-1909, cu cele ale lui Claude Lévi-Strauss din 1962: „Dans la recherche des hypogrammes, Ferdinand de Saussure se livre à cette activité de *redistributions* d’éléments *préfabriqués*, que Claude Lévi-Strauss a analysé sous le nom de bricolage. «Regardons le bricoleur à l’oeuvre: excité par

⁴³ *Ibidem*, p. 33-34; traducem doar nota: „De ce nu *omneM Loucanam*? Tocmai aici cred că pot dovedi printr-o lungă serie de exemple că inexactitudinile de formă care au trecut uneori drept arhaisme în poezia saturniană epigrafică – sunt de fapt forme voite și în raport cu legile fonice ale acestei poezii. *Omnem* ar fi făcut numărul *m*-urilor impar”. Se referă la regimul acuzativului: aici este evitat *Lucanam*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 23.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 38, „o suită de tradiții indo-europene relative la procedeele de urmat în poezie pentru a confecționa un carmen ținând cont de formele numelui divin”.

son projet, sa première démarche pratique est pourtant rétrospective: il doit se retourner vers un ensemble déjà construit, formé d'outils et des matériaux; en faire ou en refaire, l'inventaire; enfin et surtout engager avec lui une sorte de dialogue, pour répertorier, avant de choisir entre elles, les réponses possibles que l'ensemble peut offrir au problème qu'il lui pose.» (*La Pensée sauvage*, Paris, 1962, p. 28). La pensée mythique bricole au moyen d'images préexistantes. Ici, le linguiste en vient à supposer que les poètes composent leurs vers à la façon dont la pensée mythique (selon Levi-Strauss) compose son système d'images...⁴⁶.

Saussure însuși notează marginal că trebuie să se ocupe mai intens de paronomasie pentru a intra în detaliile acestor distribuiri de sunete în cuvânt: „Introduire paramime en s'excusant de ne pas prendre paronyme [...]. Il y a au fond du dictionnaire une chose qui s'appelle la paronomase, figure de rhétorique qui [...]. La paronomase s'approche de si près par son principe de [...]”⁴⁷, iar Jean Starobinski, editând acest text marginal cu gânduri neduse până la capăt, comentează: „Il est singulier que Saussure, qui c'est préoccupé de la différence entre l'allitération et les «règles» suivies par le vers saturnien, n'a pas fixé plus longuement son attention sur paronomase. Peut-être redoutait-il, plus ou moins consciemment, que cette figure de mots ne mit en danger tout l'aspect de *découverte* qui s'attachait pour lui à la théorie des anagrammes. Peut-être lui paraissait-il essentiel de distinguer l'imitation phonique survenant librement, dar le cours du text (la paronomase) et l'imitation obligatoire qui, selon lui, en règle la genèse”⁴⁸. După cum vedem, Jean Starobinski are două contraargumente la teoria saussuriană: unul ținând de antropologia structurală a lui Claude-Lévi Strauss, privind „teoria bricolajului”, și celălalt ținând de paronomază ca aliteratie, ca întâmplare naturală în interiorul textului. Teoria lui Ferdinand de

⁴⁶ *Ibidem*, p. 151, „În cercetarea hypogramelor, Ferdinand de Saussure se lasă în voia acestei «redistribuirii» de «prefabricate» pe care Claude Lévi-Strauss a analizat-o sub numele de bricolaj: «Priviți bricoleurul la munca lui: prins de proiectul final, prima lui activitate practică este, totuși, retrospectivă: trebuie să se întoarcă continuu la un ansamblu deja constituit, format din unelte și materiale; să facă și iar să facă inventarul; în fine – mai ales să stea cu acest ansamblu într-un fel de dialog continuu pentru a inventaria mai înainte de a alege între ele răspunsurile posibile pe care ansamblul le poate oferi problemei pe care și-o pune la un moment dat.» Gândirea mitică bricolează cu ajutorul unor imagini preexistente. Aici, lingvistul vine și adaugă supoziția că poezii, și ei, își compun versurile așa cum gândirea mitică (după Lévi-Strauss) compune un sistem de imagini...”

⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 32: „A se introduce „paramim”, cu scuze că nu s-a luat „paronim” [...]. Există în fondul dicționarului ceva care se cheamă „paronomază”, figură a retoricii care [...]”. Paronomaza se apropie foarte mult prin principiul ei de [...]”.

⁴⁸ Idem, *ibidem*, p. 32, „Este deosebit faptul că Saussure, care s-a preocupat de diferențele dintre aliteratie și „regulile” urmate de versul saturnian, nu și-a fixat prea mult timp atenția asupra paronomazei. Poate se temea, mai mult sau mai puțin conștient, că această figură de cuvinte îi pune în pericol orice aspect de descoperire care se lega pentru el de teoria anagramelor. Poate i se părea esențial să distingă între imitația fonică ce survine liber pe parcursul textului (paronomaza) și imitația obligatorie care, după el, reglementează geneza saturnianului”.

Saussure poate fi, însă, susținută în mod egal dinspre eponimie ca formă antropologică de manifestare a limbajului. Când la baza eponimiei stă repetiția, cifra doi repetată ca atare, trebuie să înțelegem că avem de-a face cu o viziune largă despre lume ce se regăsește în toate manifestările omenești, deci și în limbaj. Un cuvânt care se repetă se întărește; altfel spus, cu termenii din titlul cărții despre care vorbim, cuvântul de deasupra (al doilea, cel repetat) îl întărește, îl regăsește pe cel de dedesupt, îi dă tărie. Asta se întâmplă în situații curente. Când spunem, de pildă, despre cineva că este bolnav – poate că nu suntem crezuți. Când spunem, însă: „E bolnav, bolnav” – suntem crezuți sigur. Urările din colindele populare sunt eponime: un enunț de tipul „Să vă fie casa casă, să vă fie masa masă” este într-un totu asemănător, ca intenție, cu situația descrisă în cazul lui Eschil: „Zei să devină cu adevărat eponimi ai numelor pe care le poartă”. Termenul „eponim” este pus la lucru, teoria este pusă în practică. La fel, în salutul reciproc: când zici cuiva „Bună ziua” și ți se răspunde: „Bună ziua”, este o dorință reciprocă, întărită de celălalt după ce ai exprimat-o tu, ca ziua să fie cu adevărat bună. Ne dăm seama, apoi, de importanța rimei în poezia de după Antichitate: în acel „mic babilon lingvistic” rezultat prin romanizare, de pildă, când cuvintele ajung să-și piardă sensul de bază, să câștige alte și alte sensuri – rima dublă vine tocmai să restabilească un sens dorit, cel de-al doilea cuvânt (fie un paronim, fie o aliterare sau chiar cuvântul repetat) îl întărește pe primul, îi dă putere. În epocile de criză a limbajului, lucrurile se repetă, trebuie insistat de două ori asupra cuvântului-forță. Eponimia se regăsește și în complexe de cuvinte mai largi, în expresii fixe de limbă sau chiar în formule stereotipe. Dincolo de limbaj, observații interdictive de tipul „Non bis in idem” fac parte tot din eponimie: repetarea aceluiași gest, a aceleiași situații etc. trădează, adevărate prima ocurență. Se mai spune: „Criminalul revine totdeauna la locul crimei”, tocmai pentru că stă în firea omului repetarea ca atare a gestului.

Fie că atribuim eponimie stilului (de viață, de scriere) – fie că o tratăm ca figură retorică ori din punct de vedere gramatical, trebuie să-i acordăm atenție în registru antropologic.

Pe teritoriul lingvisticii românești este studiată mai ales paronimia, și în mod sporadic – de vreme ce un studiu din 1978 al d-lui Theodor Hristea are această notă: „Cea mai clară dovadă că paronimia a fost și continuă să fie neglijată o găsim în faptul că, după știința noastră, nu există măcar o lucrare de semantică (sau semasiologie) care să se ocupe de paronime într-un capitol special și similar celor consacrate omonimelor, sinonimelor ori antonimelor. Și mai surprinzător ni se pare faptul că într-o relativ recentă și meritorie carte de semantică antonimele sunt tratate pe 55 de pagini (care ocupă circa un sfert din întreaga lucrare!), în timp ce paronimele sunt abia amintite la p. 101 (în cadrul omonimiei, categoria semasiologică cea mai înrudită cu paronomia)...”⁴⁹. Totuși, în revistele de specialitate se

⁴⁹ T. Hristea, *Paronimia și atracția paronimică în limba română* (Cu specială referire la opera lui I.L. Caragiale), în „Limbă și literatură”, nr. 1/1978, p. 22-33, nota 1.

găsesc studii demne de luat în seamă⁵⁰, iar lucrările clasice de onomastică sunt foarte trebuitoare⁵¹, ca și studiile despre așa-zisele etimologii populare (etimologii care sunt, de fapt, *etiologii*, presupunând în spatele lor mitul, povestea), cele despre toponime, hidronime, oiconime etc. – de găsit în actele congreselor ori sesiunilor de comunicări din domeniu. În sensul studiului nostru, va trebui să unificăm, mai întâi, limbajul științific al lingviștilor și să-l aducem la înțelesul eponimiei și paronomasiei din zona retoricii clasice pentru a putea folosi cercetările de semantică și semasiologie la literatură. Lingvistica generală (cea românească, dar și franceză, de pildă) definește paronimele descriptiv, drept cuvinte care seamănă ca urmare a unor accidente de literă ce le apropie. Este scos cu totul din definiție factorul intențional, volitiv, al autorului – sau, cu atât mai mult, scopul immanent ori coordonatele de destin urmărite de către autor. Theodor Hristea acuză pentru situația de la noi o stare generală, globală, a lingvisticii ca știință. Se vorbește peste tot despre paronomază ca tehnică, mai mult decât despre paronomasie ca viziune, teorie etc. Tot ce pare a avea sens sub voința autorului este considerat „joc de cuvinte”. Se creează, astfel, un paradox: scopul stă în joc – iar întâmplarea devine gratuită, fără sens. În literatură lucrurile stau exact invers: întâmplarea este necesară, deci are cauze, poate fi urmărită (iar autorul asta face într-un roman sau într-o nuvelă, piesă de teatru, poem etc.) – pe când jocul este neesențial.

La fel, eponimia este discutată din punct de vedere tehnic. Studiul lui Ferdinand de Saussure, la care ne-am referit mai sus, nu este comentat – după știința noastră – de către lingviști, care pot să-l considere, de pildă, o curiozitate exotică; totuși, marele lingvist a dedicat muncii pentru elaborarea teoriei anagramelor circa trei ani de zile.

Intenția cercetărilor noastre este aceea de a individualiza un nucleu de personaje literare, de teme și locuri cu sens – la care să adăugăm, prin extinderea ariei de investigație, altele ce sunt construite pe tipare asemănătoare, pentru a constitui o arhivă privind eponimia în literatura română, din care se poate construi un dicționar (alfabetic).

⁵⁰ D. Ichim-Tomescu, *Cercetare gramaticală a numelor proprii*, în Revista „Limba Română”, 5/1973, p. 467-477; T. Hristea, *Tipuri de etimologie populară* (și bibliografia aferentă), în Revista „Limba Română”, 3/1967, p. 237-251; V. Vascenco, *Asupra sistemului standard al numelor de familie românești (reflectat în antroponimia bucureșteană)*, în „Studii și Cercetări Lingvistice”, 3/1973, p. 265-277; G. Țopan, *Nume proprii cu dublă valoare onomastică*, în Revista „Limba Română”, 3/1972, p. 243-246; I. Popescu, *I. Coteanu, Morfologia Numelui în protoromână (româna comună)*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1969, recenzie în Revista „Limba Română”, 3/1972, p. 269-272; ș.a.m.d.

⁵¹ S. Teiuș; Al. Cristureanu; V. Iancu ș.a.: *Studii și materiale de onomastică*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1969; I. Iordan, *Toponimia românească*, București, 1963; Al. Graur, *Nume de persoane*, București, Editura Științifică, 1965; Șt. Pașca, *Nume de persoane și nume de animale în Țara Oltului*, București, 1963; N.A. Constantinescu, *Dicționar onomastic românesc*, București, 1963; I. Iordan, *Dicționar al numelor de familie românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983 etc.

Temele vor privi în general aspecte eponime de tipul „împlinirilor” (un vis care se împlinește este o acțiune eponimă: proiect și realizare; o dorință, un destin, o zisă / o profeție, o trăsătură ereditară) – dar și întâmplări a căror repetare în economia operei are sens eponim, personaje duble (dublul putând fi chiar autorul) etc.

Locurile (topoi) vor fi identificate și definite în legătură cu miturile mari ale omenirii: paradisul terestru („raiul pe pământ”), infernul („valea plângerii”), spațiul matern, utopiile, spațiul idilic („medelenismul”), spațiul securizat, spațiul claustal (carceral), spațiul public/privat („forul meu interior” la Marin Preda”) etc.

Ideea trebuie purtată pe la congrese și sesiuni științifice privind filologia, dar și retorica, stilistica, literatura în general. În felul acesta, literatura română se va racorda la universal, în sensul că se va armoniza în tiparele literaturilor europene și va intra sub incidența unei metode de cercetare interdisciplinară, care în alte spații teoretice a făcut deja ordine sau contribuie la ordonarea materialului literar. În mod egal, se va revalorifica, astfel, prin preeminența personajului cu sens, literatura română mai puțin cunoscută, așa-zisa literatură de raftul doi, pentru că metoda ca atare nu este îngrădită de criteriul valoric, ci se aplică pentru a depista, descoperi, descrie un fenomen.

FORMULA INTRODUCȚIVĂ A BASMULUI. O PERSPECTIVĂ PSIHANALITICĂ

LUCIAN TRĂȘĂ

The introductory formula of the folktale. A psychoanalytical approach. The article runs over some theoretical explanations related to the introductory formulae of Romanian folktales, resorting to B.P. Hasdeu's and G. Călinescu's contributions, on the background of Jungian and Freudian theories. What the author tries to prove is that the goal of the introductory formulae of folktales is not to ascertain the truth value of the narrative that follows, but rather to retroactively annul an earlier reality taken by the listener as a referential frame for the judgements and valuations on the basis of which he is inclined to comprehend the story to be told.

Key words: folktale; narrative; myth; magical practice.

„A fost odată ca niciodată; că de n-ar fi, nu s-ar mai povesti; de când făcea plopșorul pere și răchita micșunele; de când se băteau urșii în coade; de când se luau de gât lupii cu mieii de se sărutau, înfrățindu-se; de când se potcovea puricele la un picior cu nouăzeci și nouă de oca de fier și s-arunca în slava cerului de ne aducea povești;

De când se scria musca pe părete,
Mai mincinos cine nu crede.”¹

„Omul, după Schopenhauer, spunea Bogdan Petriceicu Hasdeu în *Etymologicum Magnum Romaniae*, are două organisme deosebite, prin care trăiește în două lumi, în două realități: realitatea vegherii și realitatea somnului. Negreșit, prin strânsa întrunire a ambelor organisme în același individ, elemente din starea de veghe se răsfrâng în somn și, viceversa, elemente din somn se pot răsfrânge în starea de veghere. Elementul cel mai important din această natură: răsfrângerea somnului în veghere, este basmul, care constituie pentru om literatura visului...”²

Putem presupune că *organismele* la care face referire Hasdeu și care ne permit accesul la cele două realități sunt binecunoscutele instanțe ale Sistemului Psihic Uman: Sinele și Eul sau – într-o formulă mai puțin tehnică și relativ echivalentă – Inconștientul și Conștientul. Fiecare dintre aceste instanțe, deși se află în relație reciprocă permanentă, dispune de legi și de mecanisme de funcționare proprii care conduc către rezultate diferite atât în planul restrâns al vieții cotidiene, cât și în planul mai larg al culturii umane. Iar aceste rezultate,

¹ *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte* (colecția Ispirescu).

² B.P. Hasdeu, *Folcloristica*, București, Saeculum, 2008, p. 362.

odată împărtășite celorlalți, pot fi înțelese și asimilate pe diferite căi, folosind procedee care aparțin celor două „organisme” la care se referea Hasdeu. În acest context, este necesar să amintim că George Călinescu spunea despre basm că „e un gen vast, depășind cu mult romanul, fiind mitologie, etică, știință, observație morală etc.”³, iar înțelegerea tuturor acestor planuri necesită procedee și funcții psihice diferite. Spre exemplu, dacă e să ne referim la planul etic sau moral al basmului, este de presupus că-l vom înțelege și asimila apelând cu preponderență la abilitățile noastre de judecată rațională și conștientă. Binele și răul – ca valori morale – sunt înțelese, asimilate, acceptate și folosite de-a lungul vieții folosindu-ne de conștiința morală și de instanța psihică denumită Conștient/Eu. Atunci când eroul dintr-un basm – trecând prin nenumărate încercări și probe – învinge răul și ne arată drumul către bine, ne pune la dispoziție o rețetă morală la care avem acces direct și imediat în virtutea rațiunii umane și funcțiilor psihice conștiente. Dar pentru a accesa și înțelege, după cum spune Călinescu, planul mitologic al basmului – care este într-o anumită măsură supraordonat rațiunii – avem nevoie de alte procese și funcții psihice, care de această dată nu mai aparțin doar instanței conștiente a Sistemului Psihic Uman, basmul fiind în viziunea lui Hasdeu „răsfrângerea somnului în veghere”, fiind „literatura visului”⁴. Astfel, visul este un produs ne-rațional, în sensul în care pentru crearea sa nu sunt alocate resurse conștiente raționale – visul fiind creat în stare de somn –, iar o bună parte din conținuturile visului sunt elemente care apar sub formă de semne și simboluri și care, pentru a fi înțelese rațional și accesate conștient, necesită decodificare și interpretare. Se știe că visul dispune de un conținut manifest și de unul latent, iar trecerea de la un plan la celălalt este făcută tocmai prin acest demers de decodificare și interpretare.

Un raționament similar putem aplica și atunci când ne referim la dimensiunea mitologică a basmului. Narațiunea basmului – personaje, acțiuni, fapte – reprezintă planul manifest al basmului, iar pentru a accesa semnificațiile care formează conținutul latent al acestui plan ar fi necesare decodificări și interpretări bazate pe o hermeneutică ce necesită însușirea sa anterioară de către un cititor avizat. Dar acest fel de a „citi” un basm, și pentru a avea acces la semnificațiile dimensiunii mitologice, pare a fi rezervat doar minților capabile de decodificări și interpretări înalt raționale și care, în plus, pot stăpâni o anume hermeneutică. Psihologia analitică jungiană a arătat că hermeneutica după care se face decodificarea basmului, ca și a mitului, este în bună măsură una strict individuală, care are valoare doar pentru o anume persoană, cu o anume istorie și experiență de viață. Tocmai din acest motiv, credem că semnificațiile unui basm pot fi înțelese și altfel, nu neapărat prin decodificare și interpretare conștientă realizată pe baza unei hermeneutici generale, ci prin acceptarea ca atare a conținutului basmului, fără a căuta – critic și conștient – semnificații ascunse de ordin rațional și/sau moral. În acest mod, conținutul basmului va căpăta semnificații la nivelul Sinelui fiecăruia dintre noi, în funcție de traseul existențial individual și de „deschiderea” față de ceea ce spune basmuitorul. Tot

³ *** *Basme populare românești*, București, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2008.

⁴ B.P. Hasdeu, *Folcloristica*, București, Editura Saeculum, vol. I, 2008, p. 362.

Hasdeu sublinia faptul că „țăranul crede în posibilitatea și chiar realitatea celor povestite în basme, încât pentru dânsul basmul e departe de a fi minciună [...]”⁵. Or, pentru o minte rațională o formulă de genul „A fost odată ca niciodată; că de n-ar fi, nu s-ar mai povesti; de când făcea ploșorul pere și răchita micșunele [...]” pare a fi tocmai formula care, dacă nu inițiază, atunci măcar semnalizează o minciună sau un neadevăr. Este ca și cum basmuitorul – paradoxal –, în loc să crească încrederea ascultătorilor prin comunicarea unui adevăr sigur și de necontestat, își începe povestirea cu o zicere care ar putea să pună sub semnul întrebării întregul său discurs ulterior. Dar teza noastră este că scopul formulei introductive de acest tip este tocmai de a „deschide” mintea ascultătorului și de a crește nivelul de acceptare a conținutului basmului într-o modalitate necritică, fără a căuta semnificații și interpretări raționale generale, astfel încât cel care ascultă să fie pregătit psihologic în a accepta la nivelul Sinelui său „adevărul” personal al basmului, adevăr care nu are legătură cu modalitatea sa de percepere critică a realității de până atunci. Această teză credem că poate fi susținută apelând la explicațiile oferite de teoria psihanalitică a *mecanismelor de apărare ale Eului*, printre acestea regăsindu-se și cel denumit *anulare retroactivă*, de care ne vom ocupa în cele ce urmează.

Termenul de „mecanism” a fost folosit de Freud încă din 1913 în lucrarea realizată împreună cu Breuer *Despre mecanismul psihic al fenomenelor isterice*, pentru a conota faptul că fenomenele psihice conțin structuri susceptibile a fi analizate și observate științific. În perioada în care elaborează noțiunea de „apărare”, Freud vorbește despre faptul că „...diferite afecțiuni nevrotice provin din diferitele procedee în care se angajează eul pentru a se elibera de incompatibilitatea sa în raport cu o reprezentare”⁶. Deși termenul de mecanism este prezent sporadic de-a lungul întregii opere freudiene, abia din 1936, odată cu lucrarea Annei Freud *Eul și mecanismele de apărare*, acestea din urmă devin o temă importantă a cercetării și teoriei psihanalitice. Definițiile mecanismelor de apărare sunt numeroase, însă vom aminti doar două, care se apropie mai mult de scopul expunerii noastre. Potrivit lui Widlöcher (1971–1972), apărarea reprezintă *ansamblul operațiilor a căror finalitate este de a reduce un conflict intrapsihic, făcând în așa fel încât unul dintre elementele acestuia să fie inaccesibil experienței conștiente*, iar Holmes (1994) consideră că mecanismele de apărare constituie niște *strategii prin care indivizii reduc sau evită anumite stări negative cum sunt conflictul, frustrarea, anxietatea și stresul*.⁷ Prin urmare, să reținem pentru moment faptul că mecanismele de apărare au ca scop (1) *să facă inaccesibil conștiinței un element al unui conflict intrapsihic* și (2) *să reducă sau să evite anumite stări negative*.

Unul dintre cele mai cunoscute mecanisme de apărare de acest fel este *anularea retroactivă*, definită ca *iluzie potrivit căreia un eveniment, o acțiune sau*

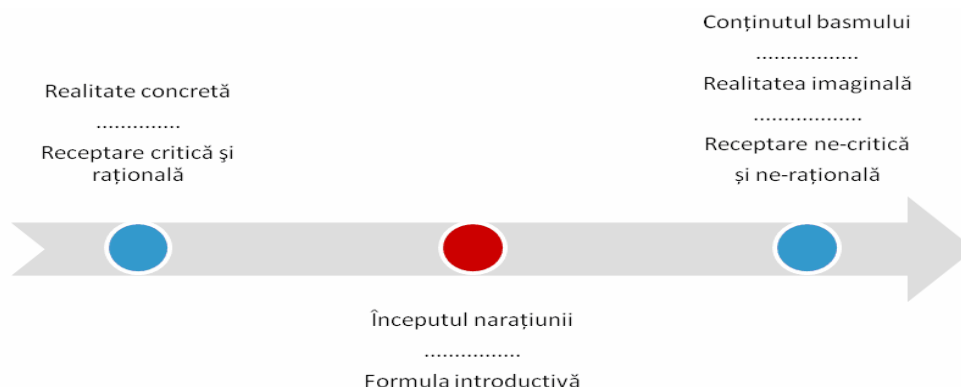
⁵ B.P. Hasdeu, *op. cit.*, 2008, p. 364.

⁶ Jean Laplanche; J-B Pontalis, *Vocabularul Psihanalizei*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 230.

⁷ Șerban Ionescu; Marie-Madeleine Jacquet; Claude Lhote, *Mecanismele de apărare*, Iași, Editura Polirom, 2007, p. 30–33.

*o dorință conflictuale ar putea fi anulate grație puterii absolute a unei acțiuni sau dorințe ulterioare, considerate a avea un efect de distrugere retroactivă.*⁸ Anularea retroactivă se poate prezenta sub trei forme, una dintre ele exprimându-se prin succesiunea a două formule verbale sau a două conduite diferite, a doua suprimând-o pe cea dintâi în mintea persoanei care utilizează acest mecanism. Prima definiție a acestui mecanism a fost dată de Freud, în 1926, care vorbea despre „o magie negativă” ce vrea „să suprimă, suflând asupra lor, nu consecințele unor evenimente [...], ci înseși aceste evenimente”. Anularea retroactivă se bazează pe ambivalența afectivă, adică pe existența concomitentă a două afecte sau sentimente opuse care pot fi astfel exprimate, nefiind vorba de o anulare reală, ci de exprimarea unui „dublu sentiment”. Ar mai fi de amintit că, în lucrările sale, Freud găsește în superstiție, în practicile magice, în obiceiurile populare și în riturile religioase o reminiscență a anulării retroactive.

Revenind la teza enunțată ceva mai devreme, am putea să constatăm faptul că formula introductivă de tipul „a fost odată ca niciodată; că de n-ar fi, nu s-ar mai povesti; de când făcea plopșorul pere și răchita micșunele [...]” pune față în față două situații opuse ca sens rațional. Credem că scopul acestei formule nu este de a stabili valoarea de adevăr a celor ce urmează a fi povestite, ci de a anula retroactiv o realitate anterioară percepută de ascultător și considerată până atunci cadru de referință pentru judecățile și evaluările sale, în baza cărora ar fi tentat să caute semnificații ale întâmplărilor din basm ce urmează a fi povestite. Or, după cum spuneam, basmul poate fi înțeles și judecat nu neapărat rațional și conștient, ci acceptând fără resentimente sau preconcepții critice conținutul său, care se va transforma în adevăr personal doar prin renunțarea la atitudinea critică și rațională. Formula introductivă a basmului suprimă realitatea concretă de dinaintea începutului povestirii, realitate – până atunci – percepută conștient și analizată critic de către ascultător, permițându-i acestuia accesul la o realitate imaginară, percepută ne-critic și ne-rațional. Este modalitatea prin care mintea umană își modifică paradoxal și rapid starea de conștiință, apropiindu-se de *realitatea somnului*, după cum a numit-o Hasdeu, individul uman devenind astfel capabil de a recepta *literatura visului*.



⁸ Șerban Ionescu; Marie-Madeleine Jacquet; Claude Lhote, *op. cit.*, p. 153–155.

Formula introductivă a basmului nu doar rezolvă un posibil conflict intra-psihic făcând inaccesibil un element al acestuia – în cazul de față, realitatea concretă și spiritul său critic, care s-ar putea opune eficienței receptării conținutului basmului –, dar are și menirea de a reduce starea afectivă negativă a ascultătorilor tot printr-o tehnică similară: „mai mincinos cine nu crede”. Așadar, basmuitorul afirmă – imediat după formula care realizează anularea retroactivă – că mincinos nu este cel care tocmai vorbește, ci – paradoxal pentru cineva care ar mai avea o atitudine critică și rațională – tocmai cel care tace, ascultă și nu crede cele povestite. Această parte a formulei introductive întărește anularea retroactivă și se asigură că a avut efect, îndeplinind un rol profilactic afectiv pentru situația în care printre ascultători s-ar mai afla cineva care nu este încă pregătit să recepteze adevărul unic al basmului, la nivelul Sinelui personal.

REVOLUȚII DARWINIENE. ÎNCERCARE DE SITUARE CULTUROLOGICĂ A CREAȚIEI LUI CONSTANTIN BRÂNCUȘ¹

MATEI STÎRCEA-CRĂCIUN

Darwinian revolutions. An attempt to a culturological understanding of Constantin Brancusi's work. Starting from the explanation of biological evolution through the species selection mechanism, taken as an authoritative principle for a cognitive revolution type, the author analyses various cultural phenomena in his attempt to unveil the deep message of Brancusi's work that daringly linked the collective imaginary to temporal horizons extended back in time for millennia. In other words, Brancusi's art could be understood in terms of grand temporal landmarks analogue to those drawn by the Darwinian revolution.

Key words: Darwinian revolution; culturology; spiritualist materialism.

În contextul progreselor cunoașterii din ultimele două secole, o tipologie a descoperirii științifice ar reține inevitabil *revoluția darwiniană* – definirea lanțului filogenetic, explicarea evoluției biologice prin mecanismul de selecție a speciilor etc. – drept concept-etalon pentru un anume tip de revoluție a cunoașterii.

Dar optica biologizantă, i.e. darwiniană, asupra evoluției poate suscita rezerve când este importată în antropologia culturală și filosofică. A determina relativ rigid lanțul evolutiv ca delimitat la un capăt de organisme primare, iar la celălalt capăt de organisme superioare închide argumentarea între repere inacceptabile, cel puțin în ceea ce privește entitatea bio-culturală numită om.

Ființa umană se distinge de primate, să zicem la capitolul *materie cerebrală*, nu doar prin complexitatea biologică a structurilor și mecanismelor de operare ale creierului. Acest tip de discurs duce uneori la omiterea din calcul a atributului cumulativ al culturii umane. În comunitatea umană, ontogenia repetă filogenia nu doar la nivel genetic, ci și la nivel cultural. Omul, în ipostaza evoluată, își gestionează existența ca un tot în care se cuprind armonic și concomitent multiple scale temporale și spațiale.

Temerile pe care le exprimau André Leroi-Gourhan² sau Erwin Schrödinger³ privind „fundătura biologică” în care s-ar afla ființa umană, fiindcă

¹ Textul dezvoltă o comunicare prezentată la simpozionul: „Darwin, evoluția speciilor și gândirea evoluționistă”, Universitatea București, Facultatea de Filosofie, 20–21 noiembrie 2009.

² „Există, deci, la nivel individual, dacă nu chiar la nivelul speciei, problema regresiei mâinii”; André Leroi-Gourhan, *Gestul și cuvântul*, București, Meridiane, 1983, vol. 2, p. 54.

³ „Cred că în prezent ne aflăm în fața pericolului grav de a rătăci «drumul care duce spre perfecțiune». Din tot ceea ce am spus mai înainte, rezultă că selecția este o cerință

existența civilizată stopează mecanismele de selecție naturală, pot fi ignorate din perspectiva culturologului. Argumente peremptorii îndreptățesc, într-adevăr, culturologia să afirme că evoluția nu se oprește la om, ci se prelungește înfinit prin el.

„Cele mai multe stele, notează biologul filosof Richard Dawkins – și soarele nostru este un exemplu tipic – ard constant mii de milioane de ani. Foarte rar, undeva în galaxie, o stea se aprinde brusc, fără vreun avertisment detectabil, devenind o supernovă. În câteva săptămâni luminozitatea ei sporește de miliarde de ori și apoi se stinge lăsând în urmă praf și pulberi. (...) Există un alt tip de explozie pe care o poate suferi o stea. În loc să «se transforme în supernovă», «se transformă în informație». Explozia începe mai lent decât în cazul supernovei și necesită incomparabil mai mult timp până se declanșează. O putem numi bombă a informației sau, din motive care vor deveni evidente, bombă a replicăției. (...) Știm atât de puțin despre bombele replicăției din univers pentru că am văzut doar un exemplu, iar un singur exemplu din orice fenomen nu este suficient pentru a pune bazele unei generalizări. Povestea unicului nostru caz este în curs de desfășurare. A durat între trei și patru miliarde de ani și tocmai a atins pragul răspândirii în afara imediatei vecinătăți a stelei. Steaua care ne interesează este Sol, o mică stea galbenă aflată aproape de limita galaxiei noastre, într-unul din brațele în formă de spirală. O numim Soare. Explozia a început de fapt pe unul dintre sateliții care descrie o orbită apropiată în jurul soarelui, *dar energia care a declanșat explozia provine toată de la soare* (s.n).”⁴

Reflecția evoluționistă contemporană poate profita de adoptarea unei perspective informaționale asupra devenirii. Destinul civilizației umane se lasă, așadar, a fi perceput, cum ne înțeapă Richard Dawkins, ca având vocația de a materializa niveluri din ce în ce mai elevate de structurare a informației. Cu alte cuvinte, lanțul evoluției de la amoebă la om va apărea organic înnodat și prelungit prin lanțul evoluției culturale ce conduce de la paleantropi și rudimentele lor de unelte la omul contemporan, conectat la rețeaua informațională planetară, în care internetul nu este decât un modest instrument de ultimă generație.

Opticile indiscriminant triumfaliste asupra roadelor progresului suscită rezerve în zilele noastre. Și totuși, gestionarea în spirit ecologic a viitoarelor strategii asupra dezvoltării va impune incontestabil ca *biologicul* și *culturalul* să fie înglobate unui logici evoluționiste integrate.

Conceptul de revoluție presupune, etimologic, noțiunea de circularitate. Avem în vedere accepțiunea astronomică, a revoluției planetelor împerejurul soarelui, dar

indispensabilă dezvoltării biologice. Dacă ea este eliminată în întregime, dezvoltarea se oprește, mai mult, poate fi inversată (...). Cred că mecanizarea și «stupidizarea» crescândă a majorității proceselor industriale atrage după sine pericolul serios al degenerării generale a organului inteligenței noastre”; Erwin Schrödinger, *Ce este viața? Spirit și materie*, București, Editura Politică, 1980, p. 143 esq.

⁴ Richard Dawkins, *Un râu pornit din Eden*, București, Humanitas 2007, pp. 161–163.

deopotrivă concatenarea într-un lanț de determinări convergente a revoluțiilor înseriate, pe parcursul devenirii Terrei, în procesul propagării exploziei... bombeii replicației.

O explorare cu finalități taxonomice a revoluțiilor survenite în cunoaștere va eluda în mod necesar optica istoriei personalizate, centrată pe evidențierea circumstanțiată a geniului, a șanseii, a confruntărilor ce au marcat biografia unui descoperitor de elită. A-l compara pe Darwin bunăoară cu Mendeleev, autorul tabelii elementelor, suscită imediat o întreaga suită de rezerve.

Dar a compara cunoștințele despre, pe de o parte, lanțul filogenetic, așa cum ni se înfățișează azi prin cercetările cumulate datorate lui Charles Darwin, precum și biologilor care i-au completat ulterior contribuțiile cu, pe de altă parte, cunoștințele despre tabelul elementelor, de la hidrogen și heliu până la elementele grele precum plumbul, uraniul și cele care le urmează, permite, chiar dacă *a posteriori*, o evaluare mai riguroasă a unor aporturi privitoare la fundamentele cunoștințelor umane asupra realului.

Tabelul elementelor chimice, pe de o parte, evoluția materiei vii, pe de altă parte, descriu secvențe *complementare* ale devenirii, reconstituie *ere* din mega-istoria universului, întinsă, cum se apreciază, pe un interval de 15–20 de miliarde de ani.

În același registru s-ar cuveni incluse, imediat, alte două lanțuri negentropice: (1) lanțul care descrie evoluția *anorganică* de la elemente simple la elemente complexe (de la hidrogen la uraniu și mai departe); (2) lanțul care descrie evoluția *organică* de la substanțe simple la substanțe complexe.

Pentru sistemul culturii, cristalizarea cunoașterii cu privire la fiecare dintre aceste lanțuri negentropice a corespuns unor revoluții ce se pretează, credem, a fi numite de esență darwiniană. În aceeași categorie se mai includ două capitole de cunoaștere complementare: un capitol privind evoluția materiei cosmice, altfel spus, teorii privitoare la universul gigant al galaxiilor, metagalaxiilor etc. Precum și, la cealaltă extremă a realității, un alt capitol privind teorii mai recente, și, prin aceasta, mai fragile, asupra unor posibile lanțuri de „evoluție” – în universul subatomic.

Dar lista nu se sfârșește aici. Culturologia explorează universul *cunoașterii obiective*, datorată praxisului și științelor, precum și universul *cunoașterii subiective*, datorată artelor și religiilor. Ea descrie diversitatea luxuriantă și legile de expansiune ale acestora după scheme definibile, în egală măsură, drept lanțuri negentropice.

În mod curios, nu dispunem până în prezent de o disciplină consacrată în mod unitar și exhaustiv *lumii obiectelor* – o știință care ar trebui să se numească *obiectologie* –, așa cum dispunem de o disciplină consacrată în mod unitar studiului societăților umane – antropologia.

Parafrazând versetul din cartea *Genezei*, „Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea sa”, se poate susține că omul a creat obiectul după ... chipul și asemănarea sa. Iar natura cvasi-imperativă a binomului om–obiect⁵ demonstrează

⁵ În condiții normale, existența umană este de neconceput în absența ambientului obiectual.

necesitatea de a recunoaște condiției umane un statut distinct de cel cuprins în conceptul biologic de specie⁶.

Nu este simplă întâmplare că, în antropologia culturală și filosofică, unitatea minimă de studiu nu este individul, ci individul-cu-obiectele-sale. Beethoven, bunăoară, nu poate fi situat și explicat de o teorie a evoluției ca exemplar al speciei *homo sapiens sapiens* fără a comite o flagrantă inadvertență. Compozitorul rămâne indisociabil, în istoria culturii umane, de pianul pe care a compus și de patrimoniul partiturilor sale.

Astfel, integrată perspectivei bio-culturale și, cu atât mai mult perspectivei holiste, teoria evoluționistă se cere, așadar, a fi oportun eliberată de caracterul trunchiat, de incertitudinile și imprecizia viziunii strict biologice.

Universul obiectelor create de om se constituie într-un domeniu copleșitor prin vastitate și, odată cu perioada industrială, copleșitor prin dinamica agresivă a negentropiei sale. De aceea poate, încercări meritorii, precum cele datorate lui Jean Baudrillard⁷ sau Abraham Moles⁸, de a vorbi despre *sistemul obiectelor* nu au produs efectele scontate.

Așadar, realitatea accesibilă se lasă descrisă prin ceea ce vom numi generic *lanțuri negentropice*. Enumerăm douăsprezece dintre acestea fără a pretinde că am epuizat lista. Descoperirile cumulate ce au condus la identificarea acestor lanțuri negentropice se cer asimilate, susținem, unui număr egal de revoluții de tip darwinian și studiate ca atare.

Lanțuri negentropice:

1. evoluția materiei cosmice
2. evoluția (?) universului subatomic
3. evoluția elementelor de la hidrogen la elementele grele
4. evoluția *anorganică* de la elemente simple la elemente complexe
5. evoluția substanțelor *organice*, de la substanțe simple la substanțe complexe
6. evoluția vieții de la amoebă la om (teoria darwiniană)
7. evoluția ambientului obiectual
8. evoluția limbajului uman (univers paralel I)
9. evoluția cunoașterii obiective (praxis + științe)
10. evoluția artei (univers paralel II)
11. evoluția religiei (univers paralel III)
12. evoluția culturilor umane la nivel planetar

⁶ Vorbind despre viitorul intelectului uman, Erwin Schrödinger ridică întrebarea dacă impactul civilizației și al mecanismelor de protecție a individului (hrană, adăpost, medicamente etc.) nu antrenează specia umană într-o „fundătură biologică”, în sensul în care blochează operarea legii selecției naturale. (Conferințe difuzate la B.B.C. în anii '50. Cf. Erwin Schrödinger, *Ce este viața? Spirit și materie*, București, Editura Politică, 1980, p. 129 esq.)

⁷ Jean Baudrillard, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.

⁸ Abraham Moles, *Théorie des objets*, Paris, Editura Universitaires, 1972.

Cele douăsprezece lanțuri negentropice listate mai sus se referă la macrocosmos, microcosmos, universul mineral, universul organic, universul obiectual, universul comunicațional, universul noetic și universul imaginar. Cum cunoașterea în câmpuri ale realului și ale virtualului, atât de vaste, este gestionată de zeci de discipline distincte, comentariile pe această temă se limitează în mod necesar la enunțarea de ipoteze de lucru – un preambul pentru reflecții mai riguroase structurate.

Se cuvine a face abstracție de detaliul că scala temporală folosită pentru a evidenția procese de evoluție la nivelul materiei cosmice diferă de scala temporală adecvată lumii subatomice sau de cele folosite pentru a evidenția evoluția materiei vii sau dinamica proceselor epistemice. Ceea ce contează mai mult este că panorama evoluției enumeră „felii” ale realului articulate organic unui tot.

O observație importantă, cu referire directă la teoria darwiniană despre selecția naturală, privește faptul că legea selecției naturale pare a fi inoperantă de la nivelul 1 la nivelul 5. Într-adevăr, dacă universul cosmic este rezultatul unui big bang, structura materiei cosmice (1), structura universului subatomic (2), geneza elementelor (3), configurarea materiei minerale (5), poate implică cea a compușilor organici pe Terra (5) nu par a impune operarea unor legi de selecție direct dependente de criterii de performanță.

De asemenea, este surprinzător de constatat că la nivelurile (8, 10, 11) privind evoluția limbajului uman și evoluția cunoașterii subiective (arte + religii), acțiunea legii selecției naturale este limpede subscrisă unor legități de altă natură. Pentru a limpezi această aserțiune, e suficient de menționat că, bunăoară, muzica lui Bach sau icoanele lui Rubliov, sau desenele lui Leonardo nu par aservite unor emulații concurențiale, ci dorinței de a maximiza, cu totală probitate de spirit, visarea, ca facultate chintesențială umanului.

Evoluția în natură și evoluția în cultură nu se supun acelorași legități. Un binom antilopă/panteră, respectiv binomul a două creaturi ce își catalizează reciproc performanțele în contextul luptei dintre pradă și prădător pentru supraviețuire, nu își găsește corespondent în raportul maestru/discipol. Când Renașterea se inspiră din arta greacă, nu este vorba de supraviețuirea celui mai apt. Opera lui Michelangelo se hrănește din statuaria helenă, dar ambele continuă să fie la fel de vii în istoria culturii și se potențează reciproc.

Sunt necesare câteva succinte referiri la problema genezei conștiinței umane.

Mircea Eliade a arătat că, în culturile megalitice, strămoșii erau identificați cu piatra și a analizat simbolismul litic în domeniul religios, demonstrând că el valutează calități de durată infinită, de permanență, de incoruptibilitate a pietrei. „Duritatea, asprimea, permanența materiei reprezintă pentru conștiința religioasă a primitivului o hierofanie. Înainte de toate, piatra *este* (s.a.). Stânca îi revelă ceva ce transcende precaritatea ființei umane (...). Persistența, inerția, proporțiile și contururile sale nu sunt umane: ele fac dovada unei prezențe care uimește, înspăimântă, atrage și amenință”. Și Eliade continuă: „Nu putem spune dacă oamenii au adorat

vreodată piatra ca piatră (...). Oamenii nu au adorat pietrele decât în măsura în care reprezentau altceva decât ele însele”⁹.

Idolii cei mai vechi, după cum relatează Pausanias, numindu-i *xoana*, erau simple bucăți de trunchi de lemn, mai mult sau mai puțin prelucrate, la care materialul de proveniență (un anume arbore sau o anume esență de lemn) conta mai mult chiar decât forma propriu-zisă. Bunăoară, idolul lui Dionysos era cioplit din lemn de pin, cel al Ephesiei din lemn de chiparos¹⁰. Despre cele mai vechi dintre *xoana* se afirma că aveau origine divină: căzuseră din cer sau fuseseră aduse de mare. Erau împodobite cu accesorii reale – arme, podoabe, veșminte, perucă – și păstrate de preoți în sipete închise¹¹. Căci *xoana*, în epocile timpurii, nu erau destinate privirilor¹² (altfel spus, am adăuga noi în contextul discuției prezente, idolii *xoana* erau sustrași registrului... selecției naturale). Omul care le vedea putea înnebuni. Statuaria nu se dezvoltă însă decât atunci când „divinitatea începe să primească o formă precisă, când încetează să mai sălășluiească într-o piatră, arbore sau animal”¹³.

Marile doctrine religioase – să enumerăm doar mozaismul, creștinismul, islamismul – se nasc, cum se afirmă, *prin revelație*, ca urmare a unui dialog nemijlocit al ființei umane cu demiurgul.

Legat de acest tip de evoluție al imaginarului, circumscris inițial la domeniul religios, dar invadând ulterior domeniul artelor, se cuvin adăugate câteva considerații suplimentare.

„Personajele închipuite (de artiști), notează Aristotel în *Poetica*, sunt ori mai bune ca noi, ori mai rele, ori la fel cu noi”. Reflectând asupra acestei fraze, Northrop Frye descoperă că, la o privire panoramică asupra istoriei literaturii, eroul creației literare se lasă descris prin cinci ipostaze distincte: făpturi divine, ființe umane dotate cu puteri supranaturale, indivizi superiori prin statut, indivizi obișnuiți, indivizi inferiori ca statut.

Dar culturologul observă că lista celor cinci categorii de eroi și atributele ce îi definesc, examinate atent, evidențiază un fapt uimitor: „privind acest tablou, realizezi că, pe parcursul ultimelor cincisprezece secole, creația literară europeană s-a deplasat constant spre capătul inferior al listei”¹⁴. Demiurgilor și eroilor divini li se substituie treptat în artă non-eroi (nu întâmplător un roman precum *Bâlciul deșertăciunilor*, de Thackeray, se subintitulează *Un roman lipsit de eroi*), iar, în cele din urmă, anti-eroi, precum propune, bunăoară, Camus în romanul *Străinul*.

⁹ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, pp. 188, 25.

¹⁰ Jean Pierre Vernant, *De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence*, „Revue d'esthétique”, 1984, nr. 7, p. 41 esq.

¹¹ Waldemar Deonna, *Dédale ou la statue de la Grèce archaïque*, Paris, 1930, vol. I, p. 150.

¹² Jean Pierre Vernant, *De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence*, loc. cit., p. 44.

¹³ W. Deonna, *Dédale ou la statue de la Grèce archaïque*, ed. cit., p. 50.

¹⁴ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism, Four Essays*, Princeton, NJ, (1957) 1973, p. 33 esq.

Textul lui Frye semnaleză caracterul istoric, amploarea universală a procesului prin care cunoașterea prin arte progresează metodic, de cel puțin cincisprezece secole, într-o direcție anume. Or, fenomenul surprins de Freye nu lasă loc îndoielii. Când eroilor mitici arta ajunge progresiv, la capătul, cum spuneam, a cincisprezece secole de evoluție culturală, să le substituie personaje identice (caracteriologic) individului obișnuit, sau chiar relativ inferioare acestuia, traiectoria astfel descrisă reproduce, în fapt, la scara individului, un lanț *negentropic* (s.n.) orientat, după toate aparențele, nu de la simplu la complex, cum este lanțul filogenetic definit de Darwin, ci invers, de la absolut la precar.

J.D. Bernal remarcă tangențial, despre Darwin, că și-a desfășurat cercetările în epoca revoluției industriale, când legea aspră a selecției naturale își manifesta cel mai vizibil efectele în spațiul societății urbane. Istoricul adaugă speculativ că ideea selecției naturale, ca lege generală operând la nivelul viului, îi va fi fost sugerată de contemplarea aspectelor sumbre ale existenței sociale din Anglia secolului XIX.

Artele, dar mai ales literatura, aveau să evolueze rapid, bunăoară prin romanele lui Émile Zola, către identificarea eroului subuman, adus de constrângerile eficienței capitaliste cu un pas mai aproape de animalitate.

Implozia eroului în artele plastice s-a continuat, pe tot parcursul veacului XX, evidențiind câteva aspecte interesante pentru discuția de față. Un critic făcea observația, cu referire la arta plastică franceză din a doua jumătate a veacului XX, că evoluează sub acțiunea regulii „*toujours moins*”. Când pictorii aruncă penelul și încep să picteze cu mâinile, cu corpul, sau când suprimă tabloul, în accepția consacrată, reducându-l la simple pete de culoare, ei dau glas poate unei dorințe subconștiente de a se uni cu pasta sau culoarea, de a regăsi, dincolo de conturul formelor, reazemul materiei unificatoare.

Despre criza din arte s-a scris enorm, dar fiindcă fenomenul își are debutul cu cincisprezece secole în urmă, se poate afirma senin, din optica culturologiei, că nu avem de-a face cu o criză, ci cu un tip de evoluție ce trebuie înțeleasă în esența sa informațională, ca integrată „bombei negentropice” a cărei explozie s-a declanșat pe Terra cu milioane de ani în urmă.

Iar specific fenomenului de evoluție în arte este de a fi simetric opus ca orientare evoluției din zona biologicului, de a nu fi determinat de legea selecției și – așa cum o demonstrează Frye – de a avea caracter ciclic.

Într-adevăr, când *contractia* eroului atinge punctul de implozie completă, altfel spus când „eroul” se confundă cu materia, mecanisme încă puțin înțelese intră în acțiune și reamorsează ciclul de la capăt. Istoria culturii evidențiază astfel de cicluri înseriate de evoluție a imaginarului.

Giambattista Vico distinge trei „vârste” într-un astfel de ciclu al istoriei: vârsta divină sau a credinței, vârsta eroică sau a aristocrației și vârsta poporului, urmate de un *ricorso*¹⁵.

¹⁵ Cf. *The New Science of Giambattista Vico*, paragraful 401; cf. Northrop Frye, *Marele cod, Biblia și literatura*, Editura Atlas, 1999, p. 32.

Celor trei tipuri de limbaj proprii acestor epoci – limbajul divin, limbajul eroic și limbajul popular – le corespund însă, cum demonstrează Northrop Frye, trei registre distincte de folosire a cuvintelor, ca tipuri particulare de semne: poetic, alegoric și descriptiv.

Modernismul în arte își revendică drept menire atât *atingerea*, cât și *depășirea* punctului „zero” – de identificare a sinelui cu materia – de explorare a materiei ca substitut al absolutului etc.¹⁶.

„Nu trebuie să silim materialele să vorbească limba noastră, recomanda Brâncuși sculptorilor, ci să le ducem până la acel punct unde alții vor înțelege limba lor.” A vorbi despre *limba materiilor*, despre ce acestea au a ne spune revine însă la a afirma despre *materie* că este *spirit*.

În arte, lanțul negentropic trebuie definit în raport cu punctul său de pornire, fiindcă de acolo el se autogenerează printr-o succesiune de pseudo-implozii. Vorbind în numele antropologiei, Jung declara că cel mai mare miracol al cosmosului este sufletul¹⁷, iar pentru a-l înțelege, vitală este clipa de iluminare care face inteligibile piscurile ființei. Parafrazându-l, se poate vorbi de efectul cumulat al intuiției, rațiunii, conștiinței, de acea vocație umană de a asuma responsabil o infinitate de „măști”, de a imagina o infinitate de roluri, de a fi solidari *inter pares* și de a construi lumea. Iar construcția lumii, asumată de umanitate, nu se poate concepe în afara categoriei de obiect.

Considerațiilor expuse mai sus li se cere contrapusa o observație tulburătoare datorată lui René Girard: „Umanitatea, nota culturologul, este una singură sub raportul cunoașterii, însă nu este unificată”¹⁸.

Într-adevăr, civilizația contemporană a atins, în principiu, un prag avansat de omogenizare a marilor discipline ale cunoașterii, dar rămâne parțial divizată cu privire la paradigma valorilor moștenite prin tradiție de fiecare spațiu.

La acest capitol se cuvine, însă, semnalată o revoluție de magnitudine darwiniană operată la începutul veacului XX de către un român.

Efectul revoluției darwiniene a fost de a împinge înapoi în timp orizontul istoriei umanității cu circa două milioane de ani.

Despre teoriile bachelardiene asupra imaginației materiale s-a susținut, cum amintea Vincent Therrien, că ar fi reperat ideea cea mai importantă a filosofiei veacului XX. Înaintea lui Bachelard, a cercetărilor extensive a imaginării prin materii (filosoful descompune sute de metafore prelevate din texte poetice),

¹⁶ Matei Stîrcea-Crăciun, *Paul Neagu – Nouă stațiuni catalitice*, București, Anastasia, 2003, pp. 151–158; cf. Idem, *La dimension symboliste de la sculpture brancusienne. Étude de cas: le Baiser*, „Revue roumaine de l’histoire de l’art”, Tome XLIV, pp. 83–88.

¹⁷ C.G. Jung, cf. *Eranos Jahrbuch*, 1946, p. 398, citat în Erwin Schrödinger, *Ce este viața? Spirit și materie*, ed. cit., p. 149.

¹⁸ René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, București, Nemira, 1999, p. 164.

Constantin Brâncuși inițiasă același demers, dar într-o factură intensivă, profitând de avantajul sculpturii de a deschide acces nemediat la intimitatea materiilor¹⁹.

Ecoul și influența operei brâncușiene asupra plasticii românești, critica a încercat a le cuprinde în sintagma – corectă până la un punct – de „materialism spiritualist”. Într-adevăr, când, în spații de tradiție europeană, conștiința umană ajunge să perceapă *materia* ca *spirit*, este semn că civilizația a încheiat bucla unui ciclu pentru a amorsa un altul. Iar semnificațiile noului ciclu par a se întrevădea suficient de limpede.

Materiile sunt numitorul comun pentru toate culturile Terrei. Limbajele pietrei, limbajele metalului, limbajele lemnului, limbajele pământului sunt, în expresia lor arhetipală, aceleași pentru toate civilizațiile planetei. În acest sens, mesajul profund al operei brâncușiene racordează cutezător imaginarul umanității unor orizonturi temporale extinse, în trecut, pe milioane de ani, altfel spus, după jaloane temporale analoge în grandoare celor trasate de revoluția darwiniană.

Iar efectul acestei mutații este de a deschide promițătoare perspective – afirmăm cu referire la citatul din René Girard – împăcării umanității cu ideea diversității ei.

¹⁹ Pentru o analiză detaliată asupra reflecției brâncușiene asupra materiilor – recomandate de artist drept izvor intarisabil de spiritualizare –, a se vedea Matei Stîrcea-Crăciun, *Brâncuși – limbajele materiei, Studiu de hermeneutică a artei abstracte*, Editura Anima, 2009, 486 p.

CULTURA CA FACTOR DE INHIBIȚIE A AGRESIVITĂȚII

MARIUS DUMITRESCU

Culture as an inhibition factor of aggressiveness. The author analyses hierarchical and territorial tendencies belonging to the intricate field of human aggressiveness, his purpose being to outline the inhibition mechanisms of aggressiveness in the cultural area.

Key words: sexuality; sacrifice; violence.

În complicatul registru al agresivității se conturează două mari tendințe: una de tip ierarhic – specifică mai ales primatelor și alta teritorială – specifică predatorilor. Omul dezvoltă tipuri de comportament ostil în ambele direcții, atât teritorial, cât și ierarhic, fără să aibă o dominantă bine precizată din acest punct de vedere. Mai importantă însă decât competiția, și implicit agresivitatea, în cazul ființei umane pare să fie cooperarea intra-specifică, succesul speciei fiind garantat în primul rând de imensele resurse în minunatul plan al solidarității.

Comportamentul primilor hominieni ce s-au trezit în ipostaza posibilității uciderii intra-specifice, a fost profund afectat. Ei au trebuit să se inițieze într-o cultură de inhibiție a agresivității intra-specifice care să le asigure supraviețuirea. Omul arhaic a înțeles că agresivitatea, la fel ca și sexualitatea, țin de mecanisme reflexe, care se inițiază extrem de ușor. În relațiile interumane important este să putem domoli dorința de violență sau, atunci când nu este posibil, să o redirecționăm. Două căi de temperare a agresivității s-au dovedit, în pofida unor succese de moment, sortite eșecului: eliminarea situației-stimul și interdicțiile cu caracter moral¹. Eliminarea unei situații-stimul va crea imediat altă situație dacă agresivitatea nu a fost satisfăcută, iar principiile morale nu au decât un caracter normativ, nu descriptiv precum legile din natură, cu alte cuvinte normele morale pot fi oricând încălcate; ele nu indică decât ceea ce trebuie să fie nu și ceea ce este.

Pentru a supraviețui, omul a trebuit să-și tempereze și să-și controleze agresivitatea intra-specifică în primul rând, inventând numeroase tehnici al căror rol a fost de a evita uciderea semenilor. Procedul clasic este intimidarea adversarului folosindu-se semnele agresivității într-o manieră non-agresivă: etalarea armelor naturale și artificiale de la mușchi proeminenți, statură gigantică, pumni puternici, la demonstrațiile cu blindate, avioane de luptă, rachetele balistice și chiar teste nucleare. Dacă vrei pace, trebuie să te pregătești de război (*Si vis pacem para bellum*).

¹ Konrad Lorenz, *Așa-zisul rău. Despre istoria naturală a agresiunii*, Humanitas, București, 1998, p. 281.

O altă soluție ar fi delocalizarea membrilor diferitelor grupări sociale, dar întrucât sentimentul de apartenență la un teritoriu este o trăsătură biologică fundamentală a speciei noastre, de multe ori această tehnică de transfer a violenței intra-specifice nu poate fi pusă în practică.

Descoperirea crimei intra-specifice a fost, cu siguranță, un fapt cutremurător și dureros pentru acei primi hominieni care ieșeau în chip violent din stadiul nevinovăției animale. Animalele, a căror viață este reglată de instincte, nu evoluează în orizontul binelui și al răului; existența lor este *pur și simplu*, fără regrete, fără speranțe. Toată această gamă de concepte cu încărcătură valorică l-au copleșit pe strămoșul nostru, care a început să ucidă într-o manieră culturală, tehnică, artificială. Tot într-o astfel de manieră a trebuit să-și inventeze mecanismele de inhibiție a instinctului criminal intra-specific. *Să nu-ți ucizi semenul!* a fost cu siguranță primul imperativ categoric, actul de naștere al rațiunii practice.

În încercarea lor de a face cât mai mic numărul victimelor uciderii intra-specifice, oamenii au căutat diverse forme de transfer a violenței. René Girard se ocupă îndeaproape de sacrificiile animale și umane, afirmând că acest procedeu aduce în prim plan un cerc vicios: e criminal să ucizi victima dacă este sacră, dar dacă nu este ucisă ea nu mai devine sacră.

Atunci când a continuat să ucidă, omul a inventat o mulțime de ritualuri de purificare, de împăcare cu spiritele defuncțiilor, ceea ce a permis ca fantasia lui să fie invadată de o lume populată de spirite și zei, care iartă și pedepsesc. Din cea mai îndepărtată negură a timpului limbajul construiește și transmite o moștenire de repere valorice care să ne ghideze în această lume nouă deschisă de către *homo sapiens* prin nișa sa de supraviețuire, în care sistemele adaptative la mediu ale organismului s-au despecializat fiind înlocuite cu elementele culturii. În *Politica*, Aristotel consemnează acest fapt, arătând că, în lipsa unui cod valoric (ceea ce el numea simțul dreptății și al virtuții), omul, întrucât este animalul cel mai nesățios în ceea ce privește pofta de dragoste sau de hrănire, ar merge cu siguranță spre autodistrugere. Stagiritul a uitat, însă, să adauge și insațietatea umană de a ucide finalizată în nenumăratele războaiele ce i-au copleșit existența.

Sacrificiul ritual al anumitor animale, de regulă apropiate omului, constituie o deturnare a violenței dinspre uciderea intra-specifică, pe care dorim să o evităm, spre alte ființe. Triburile *nueri* și *dinka* construiesc o întreagă paralelă între societatea bovină și cea umană în vederea sacrificiului; animalele de sacrificiu au rolul să îndepărteze eventuala dorință de a înjunghia victime omenești, ca prinos adus Divinătății². Sacrificarea mielului de Paște sau a porcului de Crăciun, funcționează ca ritualuri de transfer ce protejează întreaga comunitate de acumularea peste limitele suportabile a unei agresivități ce poate deveni violentă.

Sacrificiul încearcă să abată violența, care râvnea să lovească proprii membri ai comunității, spre victima care trebuie sacrificată. O dată la patru ani, geto-dacii aduceau zeului suprem Zalmoxis, jertfa cea mai înaltă: un om, ales în așa fel ca să fie cel mai bun dintre ei, *căruia i se lua viața de carne, spre a i se dărui cea de*

² René Girard, *Violența și sacrul*, Editura Nemira, București, 1995, p. 9.

*spirit, pentru că abia prin moarte omul învie la viața cea veșnică. Aruncându-i trupul în vârfurile de lănci, comunitatea îi acorda marea misiune de a purta sus în cer dorințele și rugăciunile națiunii*³. Uciderea celui mai bun are un rol purificator pentru comunitate, trezind păreri de rău, dar și un sentiment profund al vinovăției, a cărei finalitate este temperarea violenței.

Nu putem înșela violența decât dacă îi oferim victime. Cain și Abel sunt exemplari din acest punct de vedere. Abel transferă violența în animale. Cain nu descoperise încă uciderea. Alegerea făcută de Divinitate îl va pune pe Cain în stare de perplexitate. El descoperă în acel moment natura umană în aspectele ei angoasante, consecințe ale păcatului original. Dacă Adam și Eva au fost cei care au descoperit o latură esențială a naturii umane – sexualitatea –, pe care imediat au *acoperit-o* cu un produs cultural, Cain este cel căruia i se relevă cel mai cutremurător aspect al acestei naturi, anume puterea nelimitată de a ucide. Astfel, sexualitatea noastră fără limite și-a găsit un corespondent perfect în agresivitate. Observând alegerea lui Dumnezeu, Cain își va ucide fratele, devenind prin aceasta omul care și-a conștientizat păcatul original în chip total. Prin Adam și Cain, natura umană se perpetuează asupra tuturor urmașilor.

René Girard consideră că *violența constituie adevărata inimă și sufletul secret al sacralului*⁴. Acest registru al sacrificiilor își găsește forma culturală absolută în creștinism prin jertfa Mântuitorului. Retrăind fiecare moment al sacrificiului christic, reamintit cu ocazia sărbătorii pascale, credinciosul are revelația unei psihodrame care îl pune în starea de adevăr. Cu prilejul fiecărei slujbe de duminică, el retrăiește asimilarea simbolică a trupului și sângelui lui Iisus cu pâinea și vinul de împărțășanie. Asemeni ritualului trimiterii celor mai buni geto-daci în misiunea lor sacră la Zalmoxis, creștinismul prezintă moartea celui mai pur om tocmai pentru conștientizarea păcatului original.

Cel mai expus violenței este conducătorul, care, pentru a evita linșajul, trebuie să se izoleze în palate, orașe interzise etc. În preajma regilor nu era acceptat decât nebunul de curte, cel ce putea să spună nestingherit adevărul, fiind un fel de porta-voce a sub-conștientului colectiv. Măscăriciul inofensiv, de regulă un personaj pocit, bătut de Dumnezeu, este intermediarul dintre rege și supuși. Un intermediar ce primește și transmite, în același timp, agresivitate non-violentă. Chiar dacă sunt batjocoriți, rareori măscăricii ajungeau să fie omorâți sau bătuți.

În societățile tradiționale, liderul este tabu, posedând calitățile unei ființe sacre, dar care nu poate fi atinsă⁵. Conducătorul, asemeni dușmanului sau mortului, creează ambivalență, devine tabu pentru că în fața lui simțim atracție și respingere în același timp, pentru că este generatorul unor stări simultane de dragoste, de teamă și de frustrare. Tot astfel și sacrificiul, care este strict legat de ideea de tabu, aduce cu el ambivalența. El este, în același timp, acțiune vinovată și acțiune foarte sfântă, este

³ Vasile Pârvan, *Getica*, Editura Meridiane, București, 1982, p. 92.

⁴ René Girard, *op. cit.*, p. 37.

⁵ Sigmund Freud, *Totem și tabu*, în *Opere I*, Editura Științifică, București, 1991.

violență ilegitimă și legitimă. Religiosul primitiv domesticește violența, o reglează, o ordonează și o canalizează împotriva oricărei forme de violență intolerabilă. Sacrificiul potolește dorința de răzbunare fără a o aprinde în altă parte. Spre exemplu, tribul *Ciucci*⁶ evită conflictele cu dușmanii sacrificând un membru al familiei. A face din vinovat o victimă ar însemna să înfăptuim chiar actul care pretinde răzbunarea, ar însemna să ne supunem strict spiritului violent. Sacrificându-l nu pe vinovat, ne opunem cel mai autentic violenței, întrerupând lanțul ei. *Ciuccii* arată că, dacă tot este cazul să se recurgă la violență, victima trebuie să fie pură, să nu fie târâtă într-o dispută malefică. Ucidând o rudă, se evită contagiunea cu ceea ce este impur, stopându-se astfel violența, care altfel s-ar aprinde precum un foc.

Agresivitatea, alături de sexualitate, așa cum constatare Freud, reflectă principalul motor al psihismului uman. Amputarea agresivității este echivalentul distrugerii personalității umane și pierderea stării de entuziasm. Amputarea agresivității ar conduce la atenuarea elementului vital asemeni animalelor castrate unde forțele vitale sunt puternic afectate. „*Reacția umană de entuziasm conține, chiar dacă într-o formă extrem de sublimată, agresivitatea*”⁷. Termenul de entuziasm își găsește originea în grecescul *enthousiasmós*, ce trimite la ideea unei posedări divine, omul împrumutând vremelnice comportarea și activitatea zeului. În dialogul *Phaidros*, Platon amintește de o formă de nebunie (*mania*) văzută ca o absorbție a sufletului de către divinitate. Este acea manie specifică cultului lui Dionysos, în care omul se ridică la condiția zeului atât cât îi stă lui în putință să o facă.

În declanșarea stării de entuziasm, un rol esențial îl are *Eros*-ul, iubirea. Numai iubirea ne apropie cu adevărat de zeu, numai ea ne trimite spre acele lucruri pentru care merită să te lupți. Astfel că zeii ne-au pecetluit soarta, sau discutând în manieră etologică, natura noastră selectată genetic ne-a programat comportamentul agresiv pentru acele situații în care trebuie să luptăm, trezindu-ne starea de entuziasm, situații care din punctul de vedere al rațiunii pot părea, de cele mai multe ori, absurde sau de neînțeles.

Cutumele aveau rolul de a conserva comportamentele selectate genetic în cadrul societăților închise. O mare dramă s-a produs odată cu transformarea societăților în spații culturale deschise, când comportamentele selectate genetic în mii de ani nu au mai fost operante. Konrad Lorenz ne oferă splendidul exemplu cu indianul Ute⁸, a cărui agresivitate selectată genetic îl împinge la crime și suicid, comportându-se ca un personaj dintr-o tragedie antică. Trecerea dificilă de la cutumele unei societăți închise la legile raționale pe care le recheamă societatea deschisă marchează și tulburătorul proces al lui Socrate, cu toate implicațiile lui filosofice, religioase și politice. Agresivitatea intra-specifică, este aceea care domină pe cel însuflețit, declanșând forma unei reacții moștenite prin selectare genetică. Apărarea unor valori sau a unei comunități în nevoie nu constituie decât pretextul ce trebuie să declanșeze resortul intern preexistent al agresivității. Situația-stimul este legată de o experiență ancestrală ce ne-a fost selectată genetic în comportament.

⁶ René Girard, *op. cit.*, p. 31.

⁷ Konrad Lorenz, *op. cit.*, p. 282.

⁸ Ibidem, p. 262.

Agresivitatea se multiplică odată cu numărul celor care se regăsesc în aceeași stare de entuziasm. Liderul unei mulțimi are un rol extrem de important în declanșarea agresivității și menținerea unității grupului entuziast. *Legitățile entuziasmului se aseamănă în acest punct întru totul acelor caracteristice formării cetei anonime, unde efectul de cooptare crește în progresie probabil geometrică cu creșterea numărului de indivizi*⁹.

Agresivitatea este o trăsătură comportamentală intim legată de natura noastră, ea a fost selectată genetic, pentru a ne asigura supraviețuirea, uneori în medii deosebit de ostile, ceea ce a făcut ca să capete, în chip inevitabil, și deschideri spre câmpul violenței. Viața modernă, în marile orașe hiper-civilizate implică o inhibiție brutală a tuturor supapelor ce ar elibera surplusul de energie agresiv – violentă. Frustrările omului contemporan, care a încetat să mai fie un vânător în câmp deschis, sunt considerabile, iar refugiul în alcool, medicamente, în special analgezice, droguri sau substituirea realului cu proiecțiile cinematografice violente nu sunt suficiente pentru a anestezia și inhiba aceste porniri moștenite genetic. Chiar dacă comportamentul uman se va încadra în standardele tolerabile ale vieții urbane, bolile cardio-vasculare, diabetul, cancerul pe bază de stres nu vor întârzia să macine aceste organisme formate pentru a reacționa la anumiți stimuli în mod violent. Soluția pentru echilibrarea omului contemporan, nevoit să trăiască în marile conglomerate urbane în care frustrările, inutilitatea, plictisul sunt de multe ori stările lui cotidiene, este extrem de greu de găsit, dacă nu chiar imposibil, iar amputarea agresivității ar fi cea mai mare crimă la adresa naturii noastre. Dispărând mitul eroului, aruncat în neagra mediocritate a calculului pecuniar, omul devine pe zi ce trece tot mai mult o caricatură, o ființă bolnavă, față de care nici măcar milă nu mai poți avea.

Cel mai grav lucru este că această nemulțumire a omului contemporan poate fi folosită de lideri iresponsabili. Agresivitatea, la fel ca și sexualitatea, ar trebui să rămână chestiuni personale, strict individuale, asumate de un individ. Practicile orgiastice de grup, în care partenerii nu se cunosc, ascund fascinația morbidă a neantului. Marile masacre conduse de Napoleon, Hitler sau Stalin au dovedit caracterul extrem de nociv al contaminării agresiv – violente asemănătoare orgiilor, care aruncă destinele bieților oameni în ochiul vârtejului ce duce la risipire și neînțelegere. Agresivitatea care scapă de sub controlul unor motivații precis comprehensibile devine extrem de nocivă.

Frustrările omului care trăiește în marile conglomerate sociale erau resimțite încă din antichitate. Platon considera că viața politică benefică implică un număr mic de cetățeni cu drept de vot astfel încât să nu depășească un număr care i-ar face să nu se mai poată cunoaște între ei căci nu se pot lua decizii asupra unui om pe care nu îl cunoaștem căci am deschide larg poarta iraționalului, nebuniei și angoaselor colective. Nu pot să trag la răspundere pe cineva a cărui viață nu o cunosc. Nu putem iubi necunoscutul.

⁹ Ibidem, p. 276.

Orice afirmare umană implică, într-o măsură mai mare sau mai mică, agresivitate. Suntem fie emițători, fie instrumente de transmisie sau receptacole ale agresivității. Orice moștenire a unui bun reprezintă o perpetuare a unei agresivități inițiale, ce ne condamnă să fim agresivi dacă vrem să o păstrăm.

Agresivitatea, vitală pentru ființa umană, trebuie să fie canalizată de obicei în direcții non-violente, existând însă și excepții când violența devine imperios necesară. Asocierea dintre agresivitate și violența scăpată de sub control este lucrul cel mai dezastruos care i se poate întâmpla omului.

Între numeroasele forme de transfer a agresivității violente de preferat este aceea a găsirii unui obiect înlocuitor. Agresivitatea, ca și sexualitatea, poate fi păcălită, până la un punct, cu surogate. E bine să lovim masa decât un alt om și e mai indicat să scriem un pamflet decât să lovim masa. Dacă în primul caz, al lovirii mesei, este vorba despre transferul violenței, atunci când se scrie un pamflet apare deja sublimarea, convertirea reală a agresivității în creații spirituale.

La granița dintre transfer și sublimare se găsește râsul născut din umor. Acest tip de râs s-a dezvoltat printr-un mecanism qvasi-rațional de minimalizare a pericolului. Râsul se manifestă în fața unui lucru devenit comic, o realitate amenințătoare metamorfozată în ceva lipsit de atribuțiile pericolului, asupra căruia putem transfera întreaga noastră agresivitate. *Râsul, pe lângă coeziunea participanților, provoacă și o senzație de agresivitate împotriva celor dinafară.* Dacă nu putem participa la râs, ne simțim excluși, ceea ce dovedește că acesta este într-o măsură mai mare decât entuziasmul ceva uman¹⁰.

Comico-tragicul, în care râsul și plânsul se întrepătrund, reflectă un nivel al râului, care, oricât l-am minimaliza, rămâne totuși prezent ca o amenințare reală; la fel și în comediile negre, facem haz de un necaz actual pe care îl percepem foarte clar și distinct. Cu toate acestea, un lucru de care râdem este deja un lucru pe care în mintea noastră l-am distrus. Henri Bergson, pe bună dreptate, constata că, dacă am vrea să definim comicul apropiindu-l de contrariul său, ar trebui să-l opunem grației, mai mult decât frumuseții. El este mai curând rigiditate decât urâtenie¹¹. Un trup inspiră comicul când mișcările lui sunt mecanice, rigide, aparent lipsite de viață. Comicul este prima poartă spre raționalizarea sentimentelor prin faptul că detensionează sufletul, îl face să poată privi detașat chiar și o realitate înspăimântătoare. Drumul rațiunii, însă, dacă aceasta este în exces, poate provoca, cum bine constata Derrida în studiul său dedicat lui Descartes – *Cogito și istoria nebuniei* –, o criză în care *rațiunea devine mai nebună ca nebunia*¹². Cultivarea rațiunii, printr-o inhibiție a instinctelor, reprezintă drumul regal spre moarte. Acest fapt a fost exprimat cu claritate de Friedrich Nietzsche atunci când considera că, dacă Socrate și-ar fi urmat natura vicioasă pe care i-au intuit-o magii, ar fi avut o șansă mai mare să trăiască, poate ar fi ajuns un mare autor de tragedii sau, de ce nu, de comedii. Conducându-se însă de raționamentele filosofice, a ajuns la sinucidere, la cea mai nefericită moarte.

¹⁰ Ibidem, p. 292.

¹¹ Henri Bergson, *Teoria râsului*, Institutul European Iași, 1992, p. 38.

¹² Jacques Derrida, *Scritura și diferența*, Editura Univers, București, 1998, p. 98.

DIFERENȚE ÎN INTERACȚIUNEA PARASOCIALĂ DETERMINATE DE STILUL DE ATAȘAMENT

ANA DINULESCU

Differences in the parasocial interaction determined by the attachment style.

Attachment theory was investigated as an alternative interpersonal theory for understanding how audience members form parasocial relationships with television personalities. Attachment theory posits that people develop relationships in either a secure or insecure fashion. We explored whether attachment styles influenced the extent to which individuals engage in parasocial interaction. A total of 115 students completed the parasocial scale and two attachment style questionnaires. Results provided evidence that attachment styles are related to parasocial behavior: Anxious-ambivalents were the most likely to form parasocial bonds, Avoidants were the least likely to develop such relationships, and Secures were in the middle, with the more mistrusting Secures showing a tendency to engage in parasocial interaction. The discussion focuses on the implications of these findings for the attachment process.

Exploring how people form attachments provides insight regarding how they experience close relationships and interact with significant others. In particular, the application of Bowlby's (1969, 1973, 1980) infant-parental attachment theory to subsequent adult relationships (e.g., Hazan & Shaver, 1987) has generated a wealth of information regarding the development and maintenance of romantic relationships. The primary purpose of this study was to examine the applicability of attachment theory to another context, parasocial interaction, and expand its scope to a mediated context. We begin by discussing research devoted to parasocial interaction and argue that attachment theory may provide a useful theoretical framework for this domain. Next, we provide a brief outline of the theoretical underpinnings of attachment theory and highlight the mental schemas, relational behavior and outcomes associated with three basic attachment styles (Secure, Avoidant, Anxious-ambivalent). We then present an empirical study and end by exploring the potential new insights learned about both parasocial interaction and the attachment process.

Key words: parasocial interaction; attachment style; media psychology.

După cum afirma David Giles în cartea sa, „Media Psychology”(2003), *psihologia audienței este punctul central de studiu al psihologiei media*. Nu se poate discuta despre nici un alt subiect legat de acest domeniu psihologic, fără a include aspecte referitoare la audiență.

McQuail (1997) sublinia modurile diverse în care audiența a fost prezentă în cercetarea din domeniul media și comunicare. Principalul fapt care face diferența este relația dintre audiență și mediu, anume dacă audiența este văzută ca antecedentă mediului sau ca efect al acestuia. În primă instanță, audiența este

văzută ca un **grup social prestabilit** care este considerat pentru îndeplinirea scopurilor cercetării. În consecință, dacă nevoile grupului nu sunt îndeplinite de mediu, mediul nu se va forma. De exemplu, considerând ca audiență totalitatea bărbaților din mediul urban din România și nevoile acestei audiențe, se poate constata că un mediu reprezentat de emisiunile de cosmetică de la TV nu se va constitui.

Al doilea mod în care a fost văzută audiența a fost ca **răspuns la mediu**. Cel mai bun exemplu al acestui tip de audiență este suporterul de fotbal care urmărește meciurile din fotoliu și nu participă niciodată la un meci pe stadion. În acest caz, mediul exista deja, fiind reprezentat de meciul de fotbal, și, fără acesta, audiența nu ar fi existat.

O altă distincție importantă în ceea ce privește cercetarea psihologică a media este cea între **audiența socială și audiența media**, subliniind puterea mediului de a-și crea propria audiență. Din perspectiva audienței media, am putea afirma că acel fan „de fotoliu” de mai sus și-ar pierde interesul pentru sport dacă acesta ar dispărea de pe ecran. O perspectivă a audienței sociale, pe de altă parte, vede sportul televizat ca servind un scop catarctic. În concluzie, din această perspectivă, consumul de media este determinat de factori de personalitate și atitudini îndelung susținute.

De mai mult de o jumătate de secol, cercetarea psihologică a început să se preocupe de probleme cum ar fi: modurile diferite în care oamenii procesează materialul media într-un anumit context, conceptul de audiență și activismul său, modul în care contextul social, cultural și istoric influențează percepția asupra media, ș.a. Pentru a înțelege un concept cheie și de maximă noutate pentru psihologia media, și anume interacțiunea parasocială, este necesară prezentarea principalelor **caracteristici ale cercetării în domeniul audienței media**.

În capitolul „Psihologia audienței media”, David Giles subliniază tendința manifestată în ultimul timp de cercetarea în câmpul media. Autorul vorbește despre mutarea interesului de pe audiențe mari pe studiul spectatorului ca subiect uman randomizat, ale cărui răspunsuri la stimuli pot fi generalizate cu ușurință. De asemenea, acum se au în vedere audiențe mai condensate și interpretări cu care acestea investesc textele media. Aceasta este o încercare de îndepărtare de la modelele „reducționiste”, cum le numește Giles, și de la noțiunea de comportament uman așa cum era văzută de cercetarea anterioară. Cercetătorii au inclus în studiile lor variabile esențiale pentru felul în care media influențează oamenii, cum ar fi contextul socio-cultural și istoric.

Un al doilea aspect de noutate pentru cercetarea media este schimbarea de interes de la metode cantitative la metode calitative, și, de asemenea, paradigme de cercetare mai centrate pe utilizator. În psihologia media, acest fapt ar fi echivalent cu schimbarea de la studiul utilizatorului ca subiect random căruia i se măsurau răspunsurile la stimuli (care erau măsurate și agregate cu alte răspunsuri ale altor subiecți) la studierea audiențelor și a înțelesurilor cu care acestea investesc textele media.

Una dintre caracteristicile de bază ale noii mass-media – radio, TV, și filme – este faptul că ele crează iluzia unei relații față în față cu interpretul. Condițiile de răspuns la interpret sunt analoage cu acelea într-un grup bazat pe interacțiunea față în față. Cel mai îndepărtat și ilustru om este cunoscut ca și cum ar face parte din grupul de prieteni ai cuiva; același lucru este valabil în ceea ce privește un personaj dintr-o poveste care prinde viață într-unul dintre aceste medii într-un mod foarte viu. Această aparentă relație față în față între spectatorul media și interpret se numește **interacțiune parasocială**.

În televiziune, în mod special, sunt puse la dispoziție nuanțe de aparență și gestică la care percepția socială obișnuită este atentă și pe baza cărora se stabilește interacțiunea. Câteodată „actorul”- fie că e el însuși sau joacă un rol ficțional – este văzut ca fiind implicat în relații. Deseori el se adresează spectatorului, vorbește ca și cum ar conversa privat și personal.

Acest „*simulacru de a da și a primi conversațional*” (Horton & Wohl, 1956, pag. 215) poate fi catalogat drept interacțiune parasocială.

Termenul „interacțiune parasocială” este folosit pentru a descrie relații unilaterale în care o parte știe foarte multe lucruri despre cealaltă, dar relația nu este reciprocă (Ashe & McCutcheon, 2001, pag.25). Primii care au propus termenul de interacțiune parasocială au fost Donald Horton și Richard Wohl în 1956 în încercarea lor de a se referi la „noile media” care se dezvoltau rapid în acei ani, mai exact la televiziune, dar și în încercarea de a sublinia comportamentul observabil diferit al audienței.

O nouă experiență pentru audiențe s-a născut odată cu începuturile televiziunii, în anii '50, și anume o față care acompania vocea pe care o oferise radioul până la acea vreme. Ca urmare, un nou gen de televiziune a fost creat: show-ul „șuetă”. Pe parcursul operei lor, Horton și Wohl s-au aplecat cu precădere asupra acestui gen de show. În acest demers, în mare parte, ei au ignorat textul dramatic datorită existenței unei caracteristici marcante – cum o numeau ei – a acestui gen de emisiuni: iluzia unei relații față în față între audiență și interpret (sau gazda emisiunii). Această relație aparent față în față a fost etichetată de către cei doi autori ca „interacțiune parasocială”.

Expunerea la media presupune automat expunerea la acțiunea figurilor media. A face – despre oricare dintre aceste figuri media – o afirmație care implică un anumit nivel de a le cunoaște este o „formă ușoară de interacțiune parasocială”. (Giles, *Media Psychology*, 2003, pag. 125). Alte exemple de interacțiune parasocială sunt: a te declara îndrăgostit de un star dintr-un film, a bârbi despre staruri, a purta discuții care implică atribuiri psihologice complexe despre figura media (de exemplu, a discuta divorțul dintre Prințul Charles și Lady Di). Interacțiunea parasocială înseamnă a face presupuneri despre oameni pe care nu i-am cunoscut niciodată, dar pe care avem impresia ca îi cunoaștem prin intermediul media.

În studiul lor despre seriale de tip „soap-opera” efectuat pe populația britanică, McQuail, Blumner & Brown (1972) subliniază două caracteristici

principale ale interacțiunii parasociale, și anume: *a ține companie* și *a oferi identitate personală*. Prima funcție provine din faptul că oamenii încetează să se mai simtă singuri în timpul vizionării acestui tip de seriale. Identitatea personală este oferită de media prin intermediul interacțiunii parasociale deoarece oamenii folosesc informația extrasă atunci când vizionează seriale pentru a-și înțelege propria viață, datorită faptului că se identifică cu personajele media, și, deci, și cu poveștile lor. Foarte important în înțelegerea fenomenului de interacțiune parasocială este distincția dintre doi termeni: *identificare* și *interacțiune* (Rosengren & Windahl, 1972). Depășind limitele psihanalizei, cercetătorii au ajuns la concluzia că, deși oamenii se identifică cu figurile media, există și cazuri când aceștia doar interacționează cu ele. Putem spune că interacțiunea parasocială este o sursă de companie alternativă, care are ca efecte negative deficiența socială și dependența de televizor.

Teoria atașamentului se referă la înțelegerea legăturii ce se formează în primii ani de viață între mamă și copil, legatură care influențează ulterior întreaga viață a copilului.

Această teorie s-a născut din etologie, psihologia dezvoltării și o serie de discipline psihanalitice. Inițiatorii ei au fost Ainsworth și Bowlby (1969).

Studiile lui Ainsworth au marcat începuturile unei schimbări critice de percepție asupra nou-născuților și creșterii lor. Ainsworth a organizat și a condus observații pe copii și studii longitudinale asupra atașamentului copiilor în primul an de viață. Ea a identificat trei patternuri comportamentale ale copiilor:

securely attached – atașați **securizat**,

insecurely attached – atașați **insecurizat**, cu doua paternuri comportamentale:

atașați **anxios-ambivalent**

atașați **evitant**

Continuând observațiile, Ainsworth a stabilit anumite asociații între stilurile de atașament ale copiilor și stilurile parentale ale mamelor. Premisa de la care pornea Ainsworth era aceea că mamele care răspund mai prompt nevoilor copiilor oferă o bază de siguranță acestora – copilul trebuie să știe că nevoile lui primare sunt satisfăcute, astfel el se va dezvolta bine și va deveni autonom; în lipsa acestei satisfaceri el devine nesigur, iar comportamentul explorator este stopat.

J. Bowlby susținea ideea că un copil are nevoie de un atașament susținut față de mama sau custodele său și suferă grav dacă acest atașament este întrerupt sau pierdut. De asemenea, autorul susține ideea conform căreia copiii care au suferit deprivări afective din partea mamei prezintă un risc crescut de a se îmbolnăvi fizic și psihic, uneori nevindecabil.

Bowlby a introdus termenul de „*atașament*” pentru a se referi în mod special la legătura copil–adult, ca o bază sigură și pentru a o diferenția de perspectivele teoriilor psihodinamice și ale învățării.

Cercetările și teoriile din ultimul deceniu au contribuit foarte mult la înțelegerea faptului că *este nevoie de un climat afectiv materializat prin atașament securizat pentru ca un copil să dezvolte ulterior relații sănătoase* (Bowlby, 1969,

1973, 1980; Bretherton & Waters, 1985). De asemenea, s-a consemnat și existența unui portret al atașamentului sigur în relație ca prototip social. Este un sistem în care copilul a învățat, prin intermediul cooperării și facilitării atașamentului, să maximizeze beneficiile disponibile din și prin interacțiunile lui. Din cauza contactului limitat în primii ani de viață cu sisteme care diferă dramatic de cel familial, un copil care este prins într-un astfel de sistem cu astfel de reguli va lupta să îi includă și pe alții în el și, o data cu ei, și mediul. Încă din primul an de viață, calitatea atașamentului copil-părinte se dezvoltă și este menținută prin tentative mutuale de cooperare între parteneri. În copilăria timpurie aceste semnale sunt neaparat iminente, specifice, situaționale și nonverbale. Pe măsură ce copilul se dezvoltă și achiziționează noi abilități, există o corespondență ridicată între acestea și cerințele mediului. În cele din urmă, relația evoluează în ceea ce Bowlby numește „un parteneriat corect”, în care copilul devine conștient de scopurile atașamentului și de strategiile care îi sunt la îndemână pentru a-l obține. Această conștientizare este reflectată mai târziu în abilitățile copilului de a-și organiza și coordona propria existență cu scopuri, așteptări și cerințe care sunt în acord cu figurile atașamentului.

Pentru a obține o *interacțiune cooperantă* cu figura de atașament, este nevoie de o implicare gradată. În același timp, este nevoie și de o sensibilizare a figurii atașamentului cu privire la capacitatea și nevoia copilului de organizare, de adoptarea unei strategii care să faciliteze adaptarea copilului la noile cerințe ale mediului și de menținerea unui climat afectiv pozitiv. În contextul unui atașament securizat, figurile de atașament își exprimă gradual expectațiile, urmărind cu atenție abilitățile copilului de recunoaștere, interpretare și răspuns la cerințe. Astfel, orice element de stres care ar putea apărea este minimalizat. Ca o consecință, copilul continuă să beneficieze la maximum și să aibă cât mai puțin de suferit de pe urma extinderii relațiilor sale.

În acest context istoric interacțional, copilul dezvoltă legături afective puternice. Freud se referea la acestea ca fiind prototipurile viitoarelor relații de dragoste. Bowlby și alții au păstrat noțiunea de prototip și implicațiile sale, însă au vorbit despre atașament în termeni de modele de lucru și lumi predictive. Aceste metafore se referă atât la sistemul de așteptări al copilului, cât și la cel al părintelui, la credințele, sentimentele despre ei înșiși, unul despre celălalt și fiecare despre lume, bazate pe experiența anterioară. Potrivit acestui punct de vedere, constructele și modelele inițiale ale copilului referitoare la figurile de atașament au legătură cu istoricul experiențelor cu aceste figuri.

Natura și fațetele modelelor interne de lucru ale atașamentului au fost în mod repetat definite în literatura de specialitate (Main et al, 1985), iar cele mai recente concepte de organizare, reorganizare și dezorganizare în legătură cu atașamentul au fost evaluate de foarte mulți cercetători (Crittenden, 1990; Schuengel & Bakermans – Kranenburg, 1999). Separarea îndelungată, pierderea, absența și indisponibilitatea emoțională a celor apropiați copilului sunt considerate a fi foarte importante în conținutul acestor modele interne de lucru și influențează în mod

particular procesele de organizare și reorganizare. Astfel, pot rezulta procese defensive ce influențează modul cum copiii percep și își amintesc experiențele personale (Main et al., 1985).

Modelul intern rezultat al sinelui și al altora este apoi utilizat ca bază în dezvoltarea unor strategii de conducere a relației cu figura de atașament și în interpretarea comportamentului în desfășurare (actual) al mamei (Bretherton, 1990; Fonagy & co, 1997). Modelele reprezentative interne sunt văzute ca dinamice și într-o stare de reorganizare constantă. Dacă există schimbări substanțiale, modelele comportamentale și cele mentale pot deveni dezorganizate, iar pentru copilul care nu are un model coerent pe baza căruia să interpreteze situația prezentă, dezorganizarea poate fi o explicație mai plauzibilă decât reorganizarea. Asemenea copii sunt frecvent diagnosticați cu probleme nerezolvate cum ar fi pierderea mamei, traume mai vechi, maltratare sau provenind din familii în care mama are o depresie foarte gravă (Main & Hesse, 1990; Main & Solomon, 1990).

Explorarea modului în care oamenii formează relații ne oferă un insight despre modul cum ei experimentează relații și interacționează cu persoanele semnificative. În mod particular, aplicațiile teoriei atașamentului copil-părinte (Bowlby, 1969, 1973, 1980) în cadrul relațiilor stabilite ulterior de adult (de exemplu, Hazan & Shaver, 1987) a generat o mare cantitate de informații în ceea ce privește formarea și menținerea relațiilor de cuplu, și nu numai. Recent, cercetarea din domeniul psihologiei media și-a pus problema dacă tipul de atașament are repercusiuni și asupra fenomenelor din câmpul său de studiu. Pornind de la această dilemă, cercetătorii din domeniul media au extras fenomene specifice media, oprindu-se asupra unuia dintre cele mai importante, și anume interacțiunea parasocială. Prin acest demers, cercetarea a adus o mare contribuție teoriei atașamentului, extinzându-i aplicabilitatea și asupra contextelor mediate. Cole & Leets (1999) afirmă faptul că „*teoria atașamentului poate furniza un bun cadru teoretic pentru domeniul interacțiunii parasociale*”.

La început, relațiile parasociale erau văzute ca satisfacerea nevoii de interacțiune resimțită de anumiți indivizi, ale căror nevoi sociale primare nu erau atinse (Nordland, 1978). În urma cercetărilor întreprinse, experții media au concluzionat faptul că individul interacționează cu figura media relativ în aceeași manieră în care ar fi format o relație cu un prieten. În consecință, relațiile parasociale au rol de a oferi companie prin intermediul unei interacțiuni simultane cu figura media. În acest cadru, Koenig și Lessan (1985) au descoperit faptul că telespectatorii vedeau personalitatea TV preferată ca fiind la fel de apropiată ca o cunoștință, dar nu la fel de apropiată ca un prieten. În consecință, autorii citați anterior au propus ca interacțiunea parasocială să fie numită „cvasi-prietenie” pentru telespectator. Legat de acest fapt, Rubin et al. (1985) au emis ipoteza că interacțiunea parasocială rezultă din singurătate, însă nu au găsit o legătură semnificativă între acest fenomen și interacțiunea parasocială (vezi și Tsao, 1996). Mai curând, descoperirile lor au indicat că aceste interacțiuni sociale imaginare rezultă din percepția telespectatorului asupra figurii media ca fiind reală și similară.

Interacțiunea parasocială este acum privită ca un efect al implicării afective interpersonale cu personalitatea media (Rubin & Perse, 1987).

În consecință, această direcție de cercetare a fost fundamentată teoretic într-un cadru de dezvoltare relațională (Rubin & Perse, 1987; Rubin & Perse, 1989). După cum notau Rubin și Perse (1989), este posibil ca oamenii să folosească aceleași procese conitive atât pentru contextul mediat cât și pentru cel interpersonal. În mod particular, trei teorii oferă explicații asupra formării relațiilor parasociale. Una este *Teoria Reducerii Incertitudinii* (Berger, 1986; Berger & Calabrese, 1975), care statutează faptul că relațiile se dezvoltă în timp prin intermediul unui proces de mărire a certitudinii. Pe măsură ce incertitudinea se reduce, crește plăcerea. Relațiile sunt fundamentate de procese de învățare și de posibilitatea de prezicere a comportamentului celuilalt. Referindu-ne la procesele de interacțiune parasocială, cu cât spectatorul își reduce incertitudinea asupra figurii media, cu atât, vor percepe-o din ce în ce mai mare intimitate cu personalitățile media, iar acestea din urmă vor fi mult mai plăcute. În al doilea rând, și în mod similar, asupra relațiilor parasociale acționează *Teoria Constructelor Personale* (Delia, O'Keefe, & O'Keefe, 1982; Kelly, 1955). Aceasta afirmă faptul că spectatorii aplică propriul sistem de constructe interpersonale în contextul parasocial al formării relațiilor (Rubin & Perse, 1989). Prin utilizarea acestui sistem de constructe, oamenii înțeleg lumea (Kelly, 1959). Cea de-a treia teorie care acționează în contextul media la fel ca în cel interpersonal este *Teoria Schimbului Social* (Homans, 1961; Thibaut & Kelley, 1959). Aceasta oferă o valoare explicativă interacțiunii parasociale, prin conectarea intimității și a importanței relației parasociale cu o regulă de tip „cost și recompensă”. Cu alte cuvinte, oamenii încearcă să primească plăcere și să evite durerea. Costurile se referă la rușine, anxietate, și efort crescut – fizic sau mental, în timp ce, prin recompensă, autorii înțeleg orice este considerat plăcut de către individ. O relație parasocială are, conform acestui sistem, o recompensă ridicată și un cost scăzut. În timp ce cercetătorii (e.g., Perse & Rubin, 1989) au demonstrat aplicabilitatea acestor teorii în înțelegerea naturii interacțiunii parasociale, studiul de față își propune să suprapună un alt cadru relațional asupra interacțiunii mediate, și anume *Teoria Atașamentului*.

Cercetarea recentă sugerează faptul că Teoria Atașamentului poate fi aplicată unei varietăți largi de relații non-intime și non-romantice. De exemplu, cercetarea a demonstrat că Teoria Atașamentului este utilă în înțelegerea relațiilor în mediu organizațional (Hardy & Barkham, 1994). De asemenea, a fost demonstrată aplicabilitatea sa în cadrul dezvoltării credințelor religioase (Kirkpatrick & Shaver, 1992). Studiarea proceselor de atașament în asemenea contexte poate oferi un *insight* în ceea ce privește modul cum nevoile relaționale au un impact asupra relațiilor sociale din perspectivă compensatorie. Este posibil ca indivizii cu atașament insecurizat să încerce să-și satisfacă nevoia relațională printr-o varietate de deusebire sociale, spre deosebire de cei cu securizați afectiv. În sprijinul acestei ipoteze, amintim cercetarea lui Kirkpatrick, care sugerează că implicarea religioasă

poate avea o funcție compenastorie pentru indivizii atașați insecurizat (Kirkpatrick, 1997; Kirkpatrick & Shaver, 1990).

Afirmația conform căreia relațiile parasociale funcționează în același mod ca și cele din „viața reală” în termenii comportamentului de atașament, este susținută de numeroase motive, pe care le vom expune în continuare. Relațiile cu personalitățile TV expun, într-o mare măsură, cele trei proprietăți ale atașamentului identificate de Weiss (1982, 1991). În primul rând, indivizii vor încerca să reducă distanța dintre ei și figura de atașament, ceea ce în termenii lui Weiss se numește „Căutarea Proximității”. Cercetarea din domeniu a demonstrat că oamenii se informează permanent asupra personalităților media care îi interesează, nu numai prin colectarea de informații (Ferguson, 1992) ci și prin rearanjarea propriului program în funcție de ora de difuzare a programului TV sau prin înregistrarea pe casete video a acestuia (Rubin & Bantz, 1989). Uneori, există chiar încercări de contactare a figurii media prin scrisori sau față în față (Leets, DeBecker & Giles, 1995). În al doilea rând, prezența figurii de atașament ar trebui să inducă senzație de securitate, proprietate numită de Weiss „Bază Sigură”. Din păcate, cercetarea directă asupra felului cum oamenii integrează relațiile interpersonale în viețile proprii, este aproape inexistentă (Turner, 1990). Cu toate acestea, studiile au demonstrat că oferirea de companie este un motiv foarte des prezent în cazul a multiple tipuri de telespectatori (Caughey, 1984; Perloff & Krevans, 1987; Rubin, 1983). În completare, Perse (1990) a descoperit că, printre alte variabile, a se simți fericit în timp ce vizionează știrile este un indicator semnificativ pentru interacțiunea parasocială cu un prezentator de știri. În al treilea rând, ar trebui să existe o anumită formă de protest atunci când separarea de figura de atașament este iminentă – proprietate numită de Weiss „Protestul la Separare”. De exemplu, postul de televiziune ABC a transmis în timpul anilor 1994-1995 serialul numit „Așa-zisa mea viață” (Herskovitz & Zwick, 1993). Acest serial a primit valuri de critici și a avut mii de fani dedicați, dar după doar 19 episoade a fost oprită difuzarea sa. Un grup format din telespectatori, care se autointitula „Operațiunea Menținerea în Viață” a organizat o campanie acerbă de salvare a serialului (Blais, Kreng, & Martelli, 1995). Indiscutabil, acesta este un exemplu de protest la separare.

De obicei, atașamentul față de figurile parasociale apare ca o oglindă a atașamentului față de oameni adevărați, „în carne și oase”. Prin această cercetare încercăm relevarea felului cum atașamentul este legat de interacțiunea parasocială. Pornim de la presupunerea că, examinând interacțiunea parasocială dintr-o perspectivă a teoriei atașamentului, vom putea descoperi noi perspective ale acestui fenomen cvasi-relațional. Mai important, sperăm că o asemenea investigație va contribui la o mai bună înțelegere a implicării proceselor de atașament în relațiile non-intime.

Pornind de la aceste concluzii, cercetarea de față își propune să releve următoarele aspecte: aplicabilitatea Teoriei Atașamentului în contexte relaționale non-romantice, cu precădere în contextul interacțiunii parasociale; relația dintre

stilurile de atașament și interacțiunea parasocială; în ce măsură stilurile de atașament determină implicarea în interacțiunea parasocială.

METODA

Participanți

Un total de 113 subiecți au luat parte la cercetare. Participanții au fost aleși din baza de date Yahoo! România existentă la data de 20 noiembrie 2005. Vârsta medie a populației este de 31 de ani. Utilizatorii Yahoo! România sunt în proporție de 63 % de sex masculin și 37 % de sex feminin. Au fost aleși primii 20 din fiecare literă, în funcție de litera cu care începea id-ul lor. Au fost trimise 300 de e-mailuri, dintre care un număr de 117 subiecți au acceptat să participe la studiu. Dintre aceștia, 50 de sex masculin și 63 de sex feminin. Vârsta participanților a fost cuprinsă între 17 și 43 de ani, cu o medie de 28 de ani. Din studiu au fost excluși 4 subiecți care au declarat că „nu se uită la televizor”.

Instrumente

Scala de Interacțiune Parasocială

Gradul în care participanții s-au aflat în relație cu personalitatea TV preferată a fost măsurat cu Scala de Interacțiune Parasocială creată de Rubin (Rubin et al., 1985) și modificată de Cole & Leets (1999). Scala inițială era compusă din 20 de itemi și măsura relațiile participanților cu prezentatorii locali de știri (Rubin, 1994). Au fost înlocuite sintagmele care făceau referire la prezentatori de știri cu fraze referitoare la „personalitatea TV preferată”. Scala de interacțiune parasocială a fost revizuită și adaptată pentru diverse genuri de media (de exemplu, seriale soap-opera, știri locale sau teleshoping). Itemii din scală au fost mășurați pe o scală Likert cu 5 puncte, unde 1 reprezenta *dezacord puternic* și 5 reprezenta *acord puternic*. De asemenea, scala include o întrebare deschisă în care se cerea participanților să identifice personalitatea TV preferată.

Cole și Leets (1999) au pornit de la scala lui Rubin (1994) care conține 20 de itemi, și au măsurat modul în care aceștia încarcă **factorul interacțiune parasocială**. Scree-plotul a indicat că un factor singular reprezintă cel mai bine datele, pentru varianță de 30% (eigenvalue= 5.97) – vezi anexa 2. Cu toate acestea, autorii citați anterior au eliminat 6 itemi care încărcau factorul cu mai puțin de .40, deoarece acești itemi erau indicatori slabi ai implicării parasociale în contextul propus (implicarea parasocială cu personalitatea TV preferată). Analiza de itemi (Spector, 1992) a susținut la rândul ei eliminarea acestor itemi, bazându-se pe rezultatele corelației inter-itemi și ale procedurii „alfa dacă itemul e șters”.

Validitatea celor 14 itemi rămași a fost satisfăcătoare ($\alpha = .87$), și, în concordanță cu practicile standard, a fost făcută media răspunsurilor la acești itemi pentru fiecare participant (Rubin, 1994). Scorul mediu al interacțiunii parasociale pentru eșantion a fost 3.27 pe scala de 5 puncte (min = 1.8; max = 4.8). Majoritatea

personalităților TV alese a fost persoane de sitcom (67.6%), urmate de personaje din drame (14.9%), vedete de film (5.4%), desene animate (5.4%), gazde de talk-show (4.1%) și comedienți (2.7%).

**Itemii Scalei de Interacțiune Parasocială
(adaptat după Auter, 1992; Rubin, Perse & Powell, 1985)**

	Unidimensional factor loading
18. I think my favorite TV personality is like an old friend.	.73
7. My favorite TV personality makes me feel comfortable, as if I am with friends.	.73
13. My favorite TV personality seems to understand the things I know.	.70
12. If my favorite TV personality appeared on another television program, I would watch that program.	.67
10. My favorite TV personality keeps me company when his or her program is on television.	.65
17. I would like to meet my favorite TV personality in person.	.64
9. I like hearing the voice of my favorite TV personality in my home.	.64
6. I like to compare my ideas with what my favorite TV personality says.	.63
5. When I'm watching the program my favorite TV personality is on, I feel as if I am part of the group.	.62
16. I miss seeing my favorite TV personality when his or her program is not on.	.60
15. If there were a story about my favorite TV personality in a newspaper or magazine, I would read it.	.55
20. I am not as satisfied when other characters replace or overshadow my favorite TV personality.	.52
11. I look forward to watching my favorite TV personality's show.	.45
3. When my favorite TV personality shows me how he or she feels about some issue, it helps me make up my own mind about the issue.	.45
8. I see my favorite TV personality as a natural, down-to-earth person.	.44
14. I sometimes make remarks to my favorite TV personality during their program. ^a	.38
4. I feel sorry for my favorite TV personality when he or she makes a mistake. ^a	.29
1. The program my favorite TV personality is on shows me what the person is like. ^a	.28
19. I find my favorite TV personality to be attractive. ^a	.28
2. When my favorite TV personality jokes around with other people it makes the program they are on easier to watch. ^a	.24
Eigenvalue	5.97
Percentage of variance	29.83

^aThese items were eliminated during reliability screening. Overall scale reliability on the remaining 15 items was alpha = .87. The item numbers correspond to their use in prior research.

Scala de Atașament

Pentru studiul de față a fost folosită Scala de Atașament elaborată de Cole & Leets (1999). Autorii citați au pornit de la Scala de Atașament cu 15 itemi elaborată Freeney & Noler (1992), care cuprinde 3 subscale: Scala Stil Evitant, Scala Stil Anxios-ambivalent și Scala Securizat. Screeningul inițial nu a determinat

validitatea scalei, mai concret, validitatea celor 5 itemi creați pentru măsurarea dimensiunii „anxios-ambivalent” a fost marginal acceptabilă ($\alpha = .75$), în timp ce validitățile itemilor ce reprezentau dimensiunile „evitant” ($\alpha = .65$) și „securizat” ($\alpha = .50$) erau inacceptabile. Eliminarea de itemi din aceste subscale nu a crescut validitatea testului. În consecință, Cole și Leets au supus scala de 15 itemi unei analize factoriale folosind metoda componentei de principiu prin rotație varimax. Scree-plotul a arătat că o soluție cu 3 factori reprezintă cel mai bine datele. Itemii ce încăreau factorii cu mai puțin de .40 au fost eliminați. Rezultatele sunt consistente cu scopul scalei (vezi anexa 3) extrăgând trei dimensiuni de atașament:

Anxious-Ambivalent (eigenvalue=3.71, varianță procentuală= 24.80)

Securizat (eigenvalue= 2.61, varianță procentuală= 17.50)

Evitant (eigenvalue= 1.27, varianță procentuală= 8.50)

Scala de atașament

Attachment style scale items (Feeney & Noller, 1992)

Items		Factor loadings of attachment scale items			Feeney & Noller's classification
		Factor 1 Anxious-ambivalent	Factor 2 Secure	Factor 3 Avoidant	
6.	I often worry that my partner won't want to stay with me.	.80	-.03	.14	Ambivalent
13.	I often worry that my partner doesn't really love me.	.76	.04	.20	Ambivalent
15.	I often don't worry about being abandoned.	-.76	.15	-.01	Secure
14.	I want to merge completely with another person.	.59	.03	-.18	Ambivalent
2.	Sometimes people are scared away by my wanting to be too close to them.	.58	.42	.32	Ambivalent
5.	I find that others are reluctant to get as close as I would like.	.58	-.03	.36	Ambivalent
9.	I find it relatively easy to get close to others.	-.19	.74	-.11	Secure
12.	I don't often worry about someone getting too close to me.	.03	.71	.11	Secure
8.	I am somewhat uncomfortable being close to others.	.13	-.61	.26	Avoidant
4.	I am nervous when anyone gets too close.	.16	-.60	.44	Avoidant
3.	Love partners often want me to be more intimate than I feel comfortable being.	-.16	-.53	.16	Avoidant
1.	I find it difficult to depend on others.	.15	-.03	.81	Avoidant
11.	I feel comfortable depending on other people.	-.02	.24	-.78	Secure
10.	I find it easy to trust others (reverse scoring).	.02	-.42	.45	Avoidant
7.	I feel comfortable having other people depend on me.*	-.21	.14	.01	Secure
Eigenvalue		3.71	2.61	1.27	
Percentage of variance		24.80	17.50	8.50	
Generalized reliability of factor scores		0.93	0.96	0.86	

* This item was eliminated during reliability screening. The item numbers correspond to their use in prior research.

Procedura

La cercetare au participat 113 subiecți. Prima fază a fost constituită de trimiterea unui e-mail, prin care li se cerea participanților să completeze un chestionar referitor la vedeta TV preferată. E-mailul a avut atașat chestionarul compus din cele două scale, cea de interacțiune parasocială și cea de atașament, precum și întrebări demografice. Completarea chestionarului a durat în medie 5 minute. Secvența scalelor s-a realizat astfel încât a fost prevenită influența ce putea fi exercitată asupra răspunsurilor din scala de interacțiune parasocială de conștiința participanților despre propriul stil de atașament, cu alte cuvinte, scala de interacțiune parasocială a fost prezentată înaintea celei de atașament.

Rezultate

Datele culese și supuse prelucrării reclamă aplicarea unor proceduri statistice inferențiale, care urmăresc evidențierea varianței comportamentale pe grupuri de comparație constituite conform criteriilor discutate mai jos. Datele statistice au fost supuse unei analize pe două niveluri: analiza statistică descriptivă și testarea ipotezelor, în conformitate cu obiectivele empirice și teoretice propuse.

Consistența internă a Scalei de Interacțiune Parasocială

Gradul în care participanții s-au aflat în relație cu personalitatea TV preferată a fost măsurat cu Scala de Interacțiune Parasocială creată de Rubin (Rubin et al., 1985) și revizută de Cole & Leets (1999). Scala de Interacțiune Parasocială folosită pentru acest studiu a fost tradusă din limba engleză, având la bază forma revizută. Pornind de la acest fapt, a apărut nevoia investigării validității acestei scale. Pentru aceasta, primul demers întreprins a fost *calcularea consistenței interne a scalei de interacțiune parasocială*. Pentru realizarea acestui demers, a fost calculat coeficientul *alfa chronbach*. În primă fază, acest coeficient a fost calculat pentru întreaga scală, pentru cei 14 itemi ai săi luați în totalitate. După cum se poate observa din tabelul 1, valoarea obținută este semnificativă ($\alpha = .789$).

TABELUL 1

RELIABILITY ANALYSIS – SCALE (ALPHA)

Reliability Coefficients

N of Cases = 104.0

N of Items = 14

Alpha = .7899

În varianta propusă de Cole și Leets, validitatea celor 14 itemi rămași a fost $\alpha = .87$. Având în vedere diferența dintre această valoare și cea obținută de studiul de față, s-a recurs la calcularea coeficientului alfa chronbach prin metoda corelației inter-itemi și a procedurii „alfa dacă itemul e șters”. Din

rezultatele acestei analize s-a desprins concluzia că itemul 6 trebuie modificat, în consecință s-a realizat acest demers.

TABELUL 2. Item-total Statistics

	<i>Scale Mean if Item Deleted</i>	<i>Scale Variance if Item Deleted</i>	<i>Corrected Item. Total Correlation</i>	<i>Alpha if Item Deleted</i>
ITEM 1	44.8558	58.5906	.5300	.7697
ITEM 2	45.7212	60.7467	.2162	.7954
ITEM 3	45.3654	55.7875	.4968	.7689
ITEM 4	45.0673	58.1022	.4959	.7707
ITEM 5	46.3846	53.9089	.5547	.7626
ITEM 6	45.4615	61.0276	.1342	.8104
ITEM 7	45.6635	56.6138	.5582	.7650
ITEM 8	45.0865	60.6235	.4574	.7763
ITEM 9	44.7981	63.0171	.3424	.7842
ITEM 10	44.9423	64.6763	.1071	.7962
ITEM 11	45.0673	58.1022	.4959	.7707
ITEM 12	46.2788	52.9992	.4708	.7734
ITEM 13	45.3365	58.0119	.4891	.7710
ITEM 14	45.9712	55.4069	.6006	.7605

Reliability Coefficients 14 items

Alpha = .7899

Standardized item alpha = .8081

După reformularea itemului 6, am calculat din nou coeficientul alfa chronbach prin metoda corelației inter-itemi și a procedurii „alfa dacă itemul e șters”, obținând rezultatele din tabelul 3.

TABELUL 3. Item-total Statistics

	<i>Scale Mean if Item Deleted</i>	<i>Scale Variance if Item Deleted</i>	<i>Corrected Item. Total Correlation</i>	<i>Alpha if Item Deleted</i>
ITEM 1	45.2500	62.9078	.5255	.8151
ITEM 2	46.1154	64.4137	.2515	.8352
ITEM 3	45.7596	62.6698	.3494	.8274
ITEM 4	45.4615	61.0276	.5857	.8104
ITEM 5	46.7788	59.5720	.4723	.8184
ITEM 6	45.4615	61.0276	.5857	.8104

	<i>Scale Mean if Item Deleted</i>	<i>Scale Variance if Item Deleted</i>	<i>Corrected Item. Total Correlation</i>	<i>Alpha if Item Deleted</i>
ITEM 7	46.0577	60.4238	.5831	.8099
ITEM 8	45.4808	64.6987	.4786	.8189
ITEM 9	45.1923	67.0695	.3788	.8247
ITEM 10	45.3365	67.6041	.2273	.8309
ITEM 11	45.4615	61.0276	.5857	.8104
ITEM 12	46.6731	58.6105	.4034	.8287
ITEM 13	45.7308	60.5870	.6008	.8091
ITEM 14	46.3654	58.7778	.6499	.8046

Reliability Coefficients 14 items

Alpha = .8291

Standardized item alpha = .8419

Rezultatele acestui demers, după cum se poate observa în tabelul 3, au condus la extragerea concluziei că alfa nu poate fi mărit prin renunțarea la itemi sau prin modificarea altor itemi. În consecință, toți cei 14 itemi propuși de Cole și Leets au fost păstrați în chestionar.

În concordanță cu practicile standard, a fost făcută media răspunsurilor la acești itemi pentru fiecare participant (Rubin, 1994). Scorul mediu al interacțiunii parasociale pentru eșantion a fost 3.43 pe scala de 5 puncte (min = 1.7; max = 4.6). Aceste rezultate pot fi observate în tabelul 2.

În ceea ce privește categoriile în care pot fi incluse alegerile făcute de participanți, acestea sunt în număr de 6, după cum urmează: majoritatea personalităților TV alese a fost reprezentată de prezentatori de emisiuni de divertisment (49.6%), urmate de gazde de talk-show (24.9%), actori (9.4%), desene animate (6.4%), cântăreți (5.1%) și comedienți (4.6%).

Analiza factorială a scalei de interacțiune parasocială

Cole și Leets (1999) au pornit de la scala lui Rubin (1994) care conține 20 de itemi, și au măsurat modul în care aceștia încarcă factorul interacțiune parasocială. Scree-plotul a indicat că un factor singular reprezintă cel mai bine datele, pentru varianță de 30% (eigenvalue= 5.97) – vezi Anexa 2. Cu toate acestea, autorii citați anterior au eliminat 6 itemi care încărcău factorul cu mai puțin de .40, deoarece acești itemi erau indicatori slabi ai implicării parasociale în contextul propus (implicarea parasocială cu personalitatea TV preferată). Analiza de itemi (Spector, 1992) a susținut la rândul ei eliminarea acestor itemi, bazându-se pe rezultatele corelației inter-itemi și ale procedurii „alfa dacă itemul e șters”.

Pornind de la diferența prezentă în valoarea coeficientului alfa între cel calculat de Cole și Leets (1999) și cel reieșit din datele studiului de față, a

apărut în mod logic următoarea asumție: este posibil ca itemii traduși să nu mai încarce un singur factor, ci mai mulți. Pentru investigarea acestei asumții a fost realizată analiza factorială a scalei de interacțiune parasocială. Pentru atingerea acestui scop a fost folosită metoda componentei de principiu prin rotație varimax. Scree-plotul a arătat că o soluție cu 5 factori reprezintă cel mai bine datele. Itemii ce încărcau factorii cu mai puțin de .35 au fost eliminați. În concluzie, pot fi extrase 5 dimensiuni de interacțiune parasocială (vezi tabelul 4):

TABELUL 4. Total Variance Explained

	<i>Rotation Sums of Squared Loadings</i>	<i>% of Variance</i>	<i>Cumulative %</i>
<i>Component</i>	<i>Total</i>		
1	3.181	22.723	22.723
2	2.655	18.961	41.684
3	2.255	16.110	57.795
4	1.870	13.360	71.154
5	1.813	12.953	84.107

În ceea ce privește încărcarea factorilor de către cei 14 itemi ai scalei, aceasta a fost realizată în modul următor (vezi tabelul 5):

TABELUL 5. Rotated Component Matrix

	1	2	3	4	5
ITEM 1		.860			
ITEM 2	-.480		.518	-.493	
ITEM 3	.783				.406
ITEM 4	.910				
ITEM 5		.747			.392
ITEM 6	.888				
ITEM 7			.883		
ITEM 8			.916		
ITEM 9				.789	
ITEM 10	-.607			.702	
ITEM 11		.566		.436	
ITEM 12					.777
ITEM 13		.805			
ITEM 14					.742

Extraction Method: Principal Component Analysis.

Rotation Method: Varimax with Kaiser Normalization a Rotation converged in 10 iterations.

Pornind de la observația făcută anterior s-a trecut la pasul următor, și anume analiza caracteristicilor comune itemilor ce încărcău același factor. În urma acestui demers, cei 5 factori au putut fi denumiți după cum urmează:

Identitate individuală (eigenvalue =3.18, varianță percentuală =22.72)

Contactul direct (eigenvalue =2.65, varianță percentuală =18.96)

Companie (eigenvalue =2.25, varianță percentuală =16.11)

Expunerea la media (eigenvalue =1.87, varianță percentuală =13.36)

Identificare (eigenvalue =1.81, varianță percentuală =12.95)

În continuare va fi prezentat fiecare factor, relevându-se încărcătura sa psihologică.

Factorul 1. Identitate individuală – McQuail, Blumner & Brown (1972) subliniază funcția interacțiunii parasociale de *a oferi identitate personală*. Aceasta provine din faptul că oamenii încetează să se mai simtă singuri în timpul vizionării acestui tip de seriale. Identitatea personală este oferită de media prin intermediul interacțiunii parasociale deoarece oamenii folosesc informația extrasă atunci când vizionează seriale pentru a-și înțelege propria viață, datorită faptului că se identifică cu personajele media, și, deci, și cu poveștile lor. Itemii care încarcă acest factor se referă la stări subiective trăite în timpul interacțiunii cu personalitatea TV preferată. Itemul 10 este interpretabil în termenii identității personale dacă este luată în considerare încărcătura sa negativă.

Factorul 2. Contact direct – Cel de-al doilea factor a fost interpretat în termeni de încercare de realizare a contactului cu personalitatea TV preferată. Acest factor nu este un predictor al faptului că pe viitor va exista o astfel de încercare, fiind doar un indicator al predispoziției către contact direct. Itemii care încarcă acest factor cuprind implicit asumția făcută de către spectator că personalitatea TV preferată este parte din viața cotidiană, acest fapt făcând posibil contactul.

Factorul 3. Companie – McQuail, Blumner & Brown (1972) subliniază caracteristica interacțiunii parasociale de *a ține companie*. Putem spune că interacțiunea parasocială este o sursă de companie alternativă, care are ca efecte negative deficiența socială și dependența de televizor. Itemii care încarcă factorul 3 implică senzația resimțită de subiect că face parte dintr-un grup atunci când se expune la media, că este ca și cum ar fi împreună cu prietenii.

Factorul 4. Expunerea la media – Acest factor a fost interpretat în termeni de expunere la media. Cu alte cuvinte, apare din nou disputa asupra provenienței fenomenului de interacțiune parasocială: audiența este creatoarea mediului sau mediul este generator de audiență. Itemii care încarcă acest factor implică disponibilitatea spectatorului de a se expune la noi media datorită interacțiunii parasociale cu personalitatea TV preferată.

Factorul 5. Identificare – Foarte important în înțelegerea felului cum interacțiunea parasocială își exercită această funcție este distincția dintre doi termeni: *identificare* și *interacțiune* (Rosengren & Windahl, 1972). Depășind limitele psihanalizei, cercetătorii au ajuns la concluzia că, deși oamenii se identifică cu figurile media, există și cazuri când aceștia doar interacționează cu ele.

Analiza factorială a relevat faptul că, după traducere, structura factorială a scalei de interacțiune parasocială s-a modificat. Posibilitatea utilizării în cercetări viitoare a acestei structuri cu 5 factori este o consecință firească.

Diferențe determinate de sex

Nu au fost găsite diferențe semnificative determinate de sex în ceea ce privește interacțiunea parasocială sau stilurile de atașament. Nu au fost relevate efecte de interacțiune între stilurile de atașament în termeni de interacțiune parasocială.

Diferențierea pe grupe de vârstă a interacțiunii parasociale

Spectrul mare al vârstelor participanților (de la 17 la 54 de ani) a condus spre necesitatea studierii diferențelor care apar pe grupe de vârstă. Pentru aceasta au fost folosite proceduri statistice de extragere a claselor, reieșind 5 grupe de vârstă (vezi tabelul 5), astfel:

Grupa 1 -> 17- 22 ani

Grupa 2 -> 22- 28 ani

Grupa 3 -> 29- 39 ani

Grupa 4 -> 40- 43 ani

Grupa 5 -> 44-54 ani

După cum se poate observa în tabelul 6, au fost comparați subiecți de diferite vârste, participanți la studiul de față, grupați în 5 categorii în funcție de intervalul de vârstă în care se încadrau. Analiza de varianță unifactorială a relevat o diferență semnificativă între cele 5 grupuri, $F(4,111)= 29.63, p< 0.001$.

TABELUL 6

ANOVA

PI

	Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
Between Groups	4567.030	4	1141.758	29.631	.000
Within Groups	4122.934	107	38.532		
Total	8689.964	111			

Astfel, participanții din grupa 1 de vârstă au manifestat un nivel al interacțiunii parasociale semnificativ mai mic decât toate cele patru grupe de vârstă. Participanții din grupa 2 și grupa 3 au manifestat nivele ale interacțiunii parasociale semnificativ mai mici decât cei din ultima grupă de vârstă.

Discuții

Scopul principal al acestui studiu a fost să examineze aplicabilitatea teoriei atașamentului și într-un alt context, cel al interacțiunii parasociale și să extindă spectrul acesteia într-un context mediat. Cercetarea de față și-a propus să cerceteze dacă Teoria Atașamentului este aplicabilă în contexte relaționale non-romantice. De asemenea, studiul a avut ca scop relevarea relației dintre stilurile de atașament și interacțiunea parasocială și a măsurii în care fiecare dintre aceste stiluri determină implicarea în interacțiunea parasocială.

Din afirmațiile făcute anterior se desprinde următoarea idee de fond – scopul acestei cercetări a fost dublu: în primul rând explorarea relației dintre stilurile de atașament și interacțiunea parasocială și, în al doilea rând, explorarea posibilității de generalizare a procesului de atașament în contextul creat de relații non-romantice.

Rezultatele relevate în urma analizelor statistice efectuate au demonstrat că disponibilitatea unei persoane de a forma o legătură parasocială cu personalitatea TV preferată sunt legate de credințele bazate pe stilul de atașament. Aceasta înseamnă că *ipoteza de la care a pornit cercetarea de față a fost confirmată*, și anume că ***fenomenul de interacțiune parasocială se manifestă diferențiat în funcție de stilul de atașament caracteristic individului***.

În mod specific, au fost făcute următoarele descoperiri privitoare la felul în care se manifestă fenomenul de interacțiune parasocială la indivizi aparținând celor trei stiluri de atașament considerate.

Indivizii cu stil de atașament *anxios-ambivalent* sunt cei mai predispuși fenomenului de interacțiune parasocială cu personalitatea TV pe care o preferă.

Indivizii cu stil de atașament *evitant* sunt cel mai puțin predispuși fenomenului de interacțiune parasocială cu personalitatea TV preferată.

Indivizii cu stil de atașament *securizat* sunt predispuși moderat fenomenului de interacțiune parasocială cu personalitatea TV pe care o preferă.

În ceea ce privește faptul că indivizii cu stil de atașament *anxios-ambivalent* sunt cei mai predispuși fenomenului de interacțiune parasocială cu personalitatea TV pe care o preferă, aceasta poate fi o manifestare a faptului că relațiile parasociale formate de acești indivizi reflectă o manifestare a dorinței lor pentru intimitate. O explicație și mai pertinentă ar fi realizarea acestei intimități chiar cu personalitatea TV pe care o preferă.

Urmând același raționament, se poate afirma faptul că *anxios-ambivalenței* recurg la o vedetă TV relativ *stabilă* ca un mijloc de a-și

satisfacă nevoile relaționale, care, în cazul acestor indivizi, sunt nerealiste și deseori neîmplinite.

Persoanele anxioase pot interpreta emoțiile pozitive ca un pericol pentru că în trecut emoțiile pozitive i-au făcut să lase garda jos iar acest lucru a avut consecințe dureroase. Conform celor spuse de Bowlby (1988), un antecedent al formării stilului anxios este eșecul figurii de atașament în a asigura o bază securizantă pentru explorare și în a alina suferința atunci când explorarea devine periculoasă. Ca rezultat, indivizii anxioși pot exagera potențialul periculos al explorării în joacă și au dubii serioase în legătură cu abilitățile lor de a face față acestor amenințări. Experiențele dureroase pot determina în cazul persoanelor anxioase adoptarea unor atitudini rigide, hipervigilente față de ceea ce este nou și incert, și să se perceapă pe ei înșiși ca fiind vulnerabili și neajutorați atunci când lasă garda jos.

Indivizii evitanți, pe de altă parte, sunt cel mai puțin predispuși fenomenului de interacțiune parasocială cu personalitatea TV preferată. Reținerea lor în a forma legături stabile cu personalități TV reflectă cel mai plauzibil reținerea acestor indivizi în a forma relații stabile în viața de zi cu zi, în relaționarea lor socială. Se pare că acești indivizi nu evită numai intimitatea relațională, dar și pe cea imaginară.

Indivizii atașați securizat s-au implicat cu moderație în fenomenele de interacțiune parasocială. Literatura dedicată acestui fenomen (Cole & Leets, 1999) menționează faptul că securizații cu nivel ridicat de neîncredere în partener se apropie de tendințele anxios-ambivalenților în acest sens. Este posibil ca acest fapt să reflecte rolul compensator pe care îl joacă personajele TV în viețile acestor indivizi, care au dificultăți în a avea încredere în partener.

Cercetările anterioare au mai relevat faptul că acești indivizi manifestă tendința de a apela la cei din jur în momentele de nevoie (Florian, Mikulincer, & Buchholtz 1995). Este posibil ca această categorie de indivizi securizați, dar neîncrezători, să manifeste o relaționare crescută cu personajele TV datorită acestei tendințe. Nu e greu de imaginat cum persoane care, de obicei, se simt în siguranță în interacțiune cu alți oameni, recurg la căutarea comfortului emoțional oferit de personaje de încredere și al căror comportament poate fi prezis cu ușurință.

O observație interesantă care poate fi făcută este aceea că, în timp ce indivizii securizați din punct de vedere al atașamentului recurg la interacțiune parasocială numai atunci când apar probleme, cei cu stil de atașament evitant nu o fac. Probabil că indivizii evitanți se bazează pe concluzia că nu se pot baza pe nimeni, nici măcar pe un personaj de la TV.

Dacă luăm în considerare toate aspectele expuse până acum, putem afirma că rezultatele acestei cercetări corespund cu **Paradigma Deficienței**, avansată de Horton și Wohl (1956) și revizuită recent de Tsao (1996) în contextul personalității. Această paradigmă postulează faptul că indivizii

anxios-ambivalenți și un segment din indivizii securizați recurg la interacțiune parasocială ca urmare a nevoilor lor relaționale nesatisfăcute. Ideea anterior prezentată este, de asemenea, în concordanță cu studiul lui Cohen (1997) privind influența sexului și a stilurilor de atașament asupra interacțiunii parasociale. Deși folosește stiluri diferite de atașament (apropiat, dependent și anxios), Cohen (1997) afirmă, la finalul studiului său, faptul că bărbații anxioși și femeile non-evitante (dependente) au fost implicați în interacțiune parasocială. Deși între rezultatele studiului de față și cel al lui Cohen există unele diferențe, ambele sugerează rolul compensator jucat de interacțiunea parasocială în viețile acestor indivizi atașați anxios. Studiul realizat de Cohen (1997) oferă insight-ul inițial cu privire la modul în care stilul de atașament caracteristic unui individ influențează strategiile alternative la care recurge acesta pentru a-și satisface nevoile relaționale nesatisfăcute.

Deosebit de importante pentru validarea studiului propus și, de asemenea, pentru cercetările viitoare în domeniul interacțiunii parasociale sunt *obiectivele teoretice* pe care studiul și le-a propus. Acestea au provenit din insuficienta cunoaștere a fenomenului, care este de noutate maximă și, datorită acestui fapt, necesită cercetarea caracteristicilor sale. Aceste obiective sunt: validarea instrumentului de măsurare a interacțiunii parasociale pentru populația și cultura din România, descoperirea dimensiunilor pe care se manifestă interacțiunea parasocială și studierea evoluției interacțiunii parasociale odată cu vârsta.

În prezent are loc o dezbatere cu privire la măsura în care procesele legate de atașament sunt implicate în interacțiunile zilnice (vezi meta-analiza realizată de Tidwell, Reis, & Shaver, 1996). Descoperirile făcute în urma studiului de față sugerează faptul că procesele de atașament au implicații relaționale în relațiile non-romantice. În consecință, acest studiu se înscrie în rândul cercetărilor care atestă implicarea relațională a atașamentului în contexte non-romantice (ca, de exemplu, Hardy & Barkham, 1994; Kirkpatrick & Shaver, 1992).

Faptul că atașamentul joacă un rol fundamental în relațiile romantice este bine cunoscut și a fost atestat de numeroase cercetări anterioare. Descoperirile făcute în urma studiului de față ridică întrebări interesante cu privire la măsura în care procesele de atașament pot influența viața noastră socială.

Un alt obiectiv teoretic foarte important care a fost atins de cercetarea de față este validarea scalei de interacțiune parasocială pentru un eșantion extras din populația română. Literatura de specialitate existentă în limba română nu conține până la acest studiu nici o referire cu privire la fenomenul de interacțiune parasocială. La o simplă căutare în Google nu a fost găsit nici un rezultat pentru cuvântul „parasocial”. Se poate observa cu ușurință, deci, că această cercetare a pus piatra de temelie pentru domeniul parasocial în România.

Demersul întreprins pentru realizarea acestei cercetări nu a fost lipsit de dificultăți. Cea mai pregnantă a fost reprezentată de scăderea dramatică a coeficientului alfa în urma traducerii scalei de interacțiune parasocială. Această dificultate a fost, însă, rezolvată cu succes.

În ceea ce privește *originalitatea contribuției* aduse de autor în cadrul studiului, cercetarea de față a deschis posibilitatea elaborării pe viitor a unui model factorial al interacțiunii parasociale. Datorită faptului că depășea cadrul cercetării de față, demersul s-a oprit la faza de reliefare a celor cinci factori. Ca pas viitor, poate fi propusă calcularea consistenței acestui model factorial.

În concluzie, cercetarea de față poate genera un interes crescut în ceea ce privește modul în care Teoria Atașamentului poate fi folosită pentru înțelegerea comportamentelor relaționale într-o varietate de contexte relaționale. Explorarea proceselor de atașament prin utilizarea de metode multiple va contribui pe viitor la îmbogățirea cunoștințelor despre viața socială și despre interacțiunile sociale.

Bibliografie

- Ainsworth, M.D.S., Blehar, M.C., Waters, E., & Wall, S. (1978). *Patterns of attachment: A psychological study of the Strange Situation*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Aniței, Mihai. *Introducere în psihologia experimentală*. Viața Românească, București, 2000.
- Bartholomew, K. (1990). *Avoidance of intimacy: An attachment perspective*. *Journal of Social and Personal Relationships*, 7, 147-178.
- Bartholomew, K., & Horowitz, L.M. (1991). *Attachment styles among young adults: A test of a four-category model*. *Journal of Personality and Social Psychology*, 61, 226-244.
- Bartholomew, K., & Shaver, P.R. (1998). *Measures of attachment: Do they converge?* In J.A. Simpson & W.S. Rholes (Eds.), *Attachment theory and close relationships* (pp. 25-45). New York: Guilford Press.
- Brennan, K.A., Clark, C.L., & Shaver, P.R. (1998). *Self-report measurement of adult romantic attachment: An integrative overview*. In J.A. Simpson & W. S. Rholes (Eds.), *Attachment theory and close relationships* (pp. 46-76). New York: Guilford Press.
- Brennan, K.A., Shaver, P.R., & Tobey, A.E. (1991). *Attachment styles, gender, and parental problem drinking*. *Journal of Social and Personal Relationships*, 8, 451-466.
- Bretherton, I. "Emotional Availability: an attachment perspective" din "Attachment and Human Development" vol. 2, nr. 2, 200, Ed. Routledge

- Bretherton, I. „*The Origins of Attachment Theory: John Bowlby and Mary Ainsworth*”
- Cassidy, J. “*Truth, lies and intimacy: an attachment perspective*” din “*Attachment & Human Development*” vol 3, nr. 2, 2001, Ed. Routledge.
- Cole, Tim & Leets, Laura. *Attachment styles and intimate television viewing: insecurely forming relationships in a parasocial way*. Journal of Social and Personal Relationships 1999 SAGE Publications (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi), Vol. 16(4): 495–511.
- Crowell, J.A., Fraley, R.C., & Shaver, P.R. (1999). *Measures of individual differences in adolescent and adult attachment*. In J. Cassidy & P.R. Shaver (Eds.), *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications* (pp. 434-465). New York: Guilford.
- Crowell, J.A., & Treboux, D. (1995). *A review of adult attachment measures: Implications for theory and research*. Social Development, 4, 294-327.
- Fischhoff, Stuart, *Media Psychology: A Personal Essay in Definition and Purview*, Journal of Media Psychology, Volume 10, No. 1, Winter, 2005.
- Fraley, R.C. & Waller, N.G. (1998). *Adult attachment patterns: A test of the typological model*. In J.A. Simpson & W.S. Rholes (Eds.), *Attachment theory and close relationships* (pp. 77-114). New York: Guilford Press.
- Fraley, R.C., Waller, N.G., & Brennan, K.A. (2000). *An item-response theory analysis of self-report measures of adult attachment*. Journal of Personality and Social Psychology, 78, 350-365.
- Giles, David. *Media Psychology*. Lawrence Erlbaum Associates, NY, 2003.
- Hazan, C. & Shaver, P.R. (1990). *Love and work: An attachment-theoretical perspective*. Journal of Personality and Social Psychology 59, 270-280.
- Hazan, C., & Shaver, P.R. (1987). *Romantic love conceptualized as an attachment process*. Journal of Personality and Social Psychology, 52, 511-524.
- Kobak, R., Cole, H., Ferenz-Gillies, R., & Fleming, W. (1993). *Attachment and emotional regulation during mother-teen problem solving: A control theory analysis*. Child Development, 64, 231-245.
- Main, M., Kaplan, N., & Cassidy, J. (1985). *Security in infancy, childhood, and adulthood: A move to the level of representation*. In I. Bretherton & E. Waters (Eds.), *Growing points of attachment theory and research*. Monographs of the Society for Research in Child Development, 50 (1-2, Serial No. 209), 66-104.
- McQuail, Denis; Windahl, Steven (2001), *Modele ale comunicării pentru studiul comunicării de masă*, Ed. Comunicare.ro.
- Radu J. Bogdan (1999), *Temeiuri ale cognitiei*, Polirom.
- Richters, E.J., Waters, E., *Attachment and Socialization. The Positive Side of Social Influence*, din Lewis, M.& Feinman, S., *Social Influences and Socialization in Infancy*, p. 185 – 214, NY, Plenum Press.

- Shaver, P.R., Belsky, J., & Brennan, K.A. (2000). *Comparing measures of adult attachment: An examination of interview and self-report methods*. *Personal Relationships*, 7, 25-43.
- Shaver, P.R., & Hazan, C. (1993). *Adult romantic attachment: Theory and evidence*. In D. Perlman & W. Jones (Eds.), *Advances in personal relationships* (Vol. 4, pp. 29-70). London, England: Kingsley.

UN INSTRUMENT DE APRECIERE A PERFORMANTELOR ÎN SISTEMUL MEDICAL ROMÂNESC

IOANA PANC, TEOFIL PANC

Instrument of performance appraisal in the Romanian medical system.

Sumarizing the benefits performance appraisal brings in the management of the human resources in organizations, the present study suggests a method for personnel performance appraisal in the health system. SEAC proves to be a method that satisfies the constraints, being objective, easy to understand and to use by unexperimented assessors (such as the clinical staff and the patients) and with good discriminative validity. Following the steps recommended in literature (Pitariu, 2000), this article presents the elaboration process of a SEAC for medical specialists (physicians and nurses). In the process there were 50 participants involved (physicians, nurses and patients). The results of the study were 2 SEAC – one for physicians – assessing performance on 8 factors and one for nurses – assessing performance on 7 factors. Finally we recommend using the instrument in a 360 degrees feedback system and we underline the benefits it brings in the human resource management in the health system.

Key words: performance appraisal; SEAC; human resource in health system.

Introducere

Aprecierea performanțelor este un termen generic folosit pentru a descrie un proces prin care se decide cât de bine este efectuată o activitate de muncă de către angajații unei organizații (Pitariu, 2000). Acțiunea în sine o întâlnim sub denumirea de evaluarea angajaților, evaluarea sau notarea performanțelor (Mathis, Jackson, 1985).

În linii generale, informațiile provenite în urma evaluării performanțelor profesionale servesc la fixarea obiectivă a salariilor, o repartitie adecvată pe post, la organizarea instruirii și perfecționării profesionale. De asemenea, ele stau la baza tuturor deciziilor de personal: promovări, recompense, penalizări și oferă posibilitatea identificării elementelor de progres sau regres profesional. Orientarea modernă cu privire la aprecierile de personal accentuează ideea că aceasta trebuie îndreptată spre oferirea unui feedback constructiv, ea trebuie considerată mai mult ca un stimulent pentru o muncă bine făcută, în nici un caz ca un mijloc de penalizare (Pitariu, 2000).

Adesea, însă, cei care fac obiectul unor aprecieri directe sau indirecte își declară nemulțumirea, chiar evaluatorii sunt puși frecvent în situația să facă aprecieri incerte, câteodată întâmplătoare, din cauza absenței unor repere care să le ghideze activitatea de evaluare. Această necesitate a dus la elaborarea a

numeroase metode și tehnici de apreciere, proiectate de psihologi inițial în scop de cercetare, ele extinzându-se ulterior și în practica evaluărilor curente (Pitariu, 2000).

Există mai multe criterii după care s-a încercat să se efectueze clasificarea tehnicilor de apreciere. Una dintre acestea are la bază repartitia după următoarele criterii: obiective (ceea ce poate fi cuantificat); subiective (bazate în general pe aprecieri); de statut (număr de promovări, vechimea în muncă); fiziologice (presiunea sanguină, rezistența electrică a pielii, consumul de oxigen); accidente și incidente (McCormick, Tiffin, 1979 cit. în Pitariu, 2000). Smith (1976 cit. în Pitariu, 2000) dihotomizează criteriile în hard (bazate pe elemente obiectiv măsurabile) și soft (centrate pe evaluări și evaluatori).

Clasificările metodelor de apreciere a performanțelor sunt numeroase. O taxonomie ar fi următoarea (Pitariu, 2000):

<i>Categorie</i>	<i>Metoda de evaluare</i>
Scale de evaluare	Scale grafice Scale de evaluare cu pași multipli Scale standardizate Scala pe puncte
Sisteme de comparare a persoanelor	Sistemul de ierarhizare pe baza ordinii de merit Sistemul comparării pe perechi Sistemul distribuirii forțate Sistemul comparării între grupuri
Liste prescalate	Metoda intervalelor aparent egale Metoda evaluărilor sumative
Descrieri comportamentale	Scale de evaluare cu ancore comportamentale (SEAC) Scale de evaluare standard mixate (SESM) Scale de observare a comportamentului (SOC) Scale comportamentale rezumative (SCR)
Alte tipuri de scale și tehnici de evaluare	Evaluare prin alegere forțată Tehnica incidentelor critice Listele de responsabilități Notarea binară Metoda Zapan de apreciere obiectivă a personalității Tehnica „Feedback 360 grade”

Eficiența unui sistem de apreciere profesională depinde de mai mulți factori, cum ar fi pregătirea sesiunii de evaluare, seriozitatea cu care sunt

construite scalele de evaluare, pregătirea evaluatorilor pentru acțiunea de evaluare, destinația evaluărilor (cercetare, evaluări de rutină sau evaluări în scop de promovare) (Pitariu, 2000).

Dacă în majoritatea organizațiilor private utilitatea aprecierilor profesionale este recunoscută atât la nivelul managementului companiei, cât și la nivelul angajaților, sistemul sanitar nu beneficiază de o modalitate structurată și organizată care să utilizeze tehnici valide și adaptate de apreciere a performanțelor.

În contextul sistemului sanitar, cerințele menționate mai sus pentru un sistem de evaluare profesională sunt completate de imperativul etic de a realiza actul medical la un nivel superior de performanță.

Pentru a răspunde nevoii din sistemul sanitar este necesară o metodă standardizată de apreciere a comportamentului profesional, care să posedă caracteristici psihometrice optime și care să poată fi completată cu precizie și totodată fără prea mare dificultate de către observatori relativ neexperimentați.

Smith și Kendall (1963) au pus la punct o metodă eficientă de evaluare a activității asistentelor medicale bazată pe evaluarea comportamentală, în care fiecare scală de evaluare constă dintr-o serie de „expectanțe scalate”. Practic, prin intermediul unei astfel de scale, evaluatorul notează comportamentul „așteptat” din partea unei persoane în timpul desfășurării activității sale de muncă. „Expectanța” nu este altceva decât o estimare bazată pe observarea comportamentului manifestat anterior în mod sistematic.

SEAC diferă de scalele de evaluare tradiționale, atât sub aspect constructiv, cât și prin aceea că utilizează exemple de manifestări comportamentale în locul unor simple adjective, cifre sau explicații generale. Mai mult, dimensiunile de performanță evaluate reprezintă factori ai succesului profesional ușor de înțeles de către evaluator și simplu de cotelat (Pitariu, 2000).

Logica SEAC (Scala de evaluare cu ancore comportamentale), arată Landy și Trumbo (1980), este că ancorele constau din propoziții explicative care pot identifica cu precizie un profesionist slab de unul bun. Acest tip de scale, subliniază aceiași autori, răspund la trei criterii importante: (1) factorii de succes profesional sunt definiți cu multă acuratețe; (2) ancorele descriu cu multă precizie principalele categorii poziționale ale fiecărei scale; (3) răspunsul evaluatorului este bine dirijat prin urmărirea unor instrucțiuni precise de operare cu scala.

Smith și Kendal (1963) își construiesc sistemul de apreciere plecând de la premisa că erorile de apreciere cunoscute nu pot fi evitate decât dacă evaluatorul are posibilitatea să se implice în adevăratul sens al cuvântului în activitatea de notare, dacă are posibilitatea să completeze formularul de apreciere onest și meticulos. Mai mult, este important și ca el să participe nemijlocit la fiecare fază de construcție a sistemului de notare respectiv.

Așadar, SEAC permite o evaluare obiectivă și fără echivoc, poate fi completată ușor de către evaluatori neexperimentați și poate diferenția ușor

între un profesionist bun și unul slab. Astfel, un sistem de apreciere a performanțelor bazat pe SEAC corespunde nevoii de a asigura evaluarea cât mai complexă și acurată a performanței angajatului, astfel încât rezultatele obținute prin utilizare să fie relevante în primul rând pentru subiectul evaluării (care va putea observa care sunt aspectele ce necesită îmbunătățire), cât și pentru ceilalți – superiori, colegi, pacienți.

Metoda

Construcția unei scale de evaluare cu ancore comportamentale (SEAC), în linii mari, nu se îndepărtează de metodologia generală de elaborare a instrumentelor de apreciere și comportă o serie de pași (Smith, Kendall, 1963).

Pasul I: Unui grup de medici, asistente medicale și pacienți din Spitalul Clinic Județean Oradea (10 persoane) li s-a solicitat să formuleze individual în scris un set de factori (dimensiuni) care permit calificarea unei persoane ca bun specialist (medic, asistent medical). Atât medicii, asistentele, cât și pacienții au completat pentru ambele tipuri de profesii.

Pasul II: Dimensiunile alese au fost colaționate, eliminate cele redundante, lista rezultată fiind supusă iarăși unei dezbateri în care s-a cerut să se elaboreze definiții explicative pentru fiecare dimensiune.

Pasul III: Lista de dimensiuni, împreună cu definițiile lor a fost distribuită unui lot de 20 de medici, asistente și pacienți, cu mențiunea să se gândească și să dea unul sau două exemple care să descrie un comportament de performanță profesională superior, mediu și inferior referitor la fiecare dimensiune. După colecționarea exemplurilor, acestea au fost sintetizate pe o listă unică, înlăturându-se cele care s-au repetat sau cele banale.

Pasul IV: S-a ales un nou grup de experți (medici, asistente, pacienți – 20) căruia i s-a dat o listă cu dimensiunile și definițiile lor și o altă listă cu exemplele provenite de la acțiunea anterioară, aranjate într-o manieră aleatorie. Sarcina acestui grup a fost să repartizeze fiecare exemplu la categoria sau dimensiunea pentru care a fost scris.

Pasul V: Itemii reținuți au fost grupați pe dimensiuni astfel încât să se poată alcătui o broșură care conține o filă cu instrucțiuni urmată de atâtea seturi de pagini câte dimensiuni au fost identificate. Fiecare dimensiune și definiția ei este trecută în partea de sus a paginii, urmată de itemii așezați într-o ordine aleatorie. Unui grup de aproximativ 20 experți-evaluatori (medici, asistente, pacienți) i s-a cerut să noteze individual, pe o scală cu 7 puncte, fiecare item. Este o acțiune de ponderare sau localizare pe scală a ancorelor comportamentale.

La studiu au participat 50 de persoane (15 medici, 17 asistente, 18 pacienți), 66% femei și 34% bărbați, cu media de vârstă de 47 de ani.

Participanților li s-a explicat în detaliu faza la care erau solicitați să participe precum și scopul final al cercetării.

Rezultate

Au fost identificate câte 14 dimensiuni pentru medici și asistente care să permită calificarea unui specialist ca fiind bun sau nu. Au fost eliminate cele redundante, cele prea specifice unei anumite specializări medicale sau cele ambigue și în final au rămas 8 factori pentru medici și 7 pentru asistente.

Aceste liste de dimensiuni, împreună cu definițiile lor au fost distribuite unui lot de 20 de medici, asistente și pacienți, cu mențiunea să se gândească și să dea exemple care să descrie un comportament de performanță profesională superior, mediu și inferior referitor la fiecare dimensiune.

MEDICI

<i>Dimensiunea</i>	<i>Definirea dimensiunii</i>	<i>Ancore comportamentale – comportamente superioare</i>
1. Factorul A	Competența, bun profesionist, bun diagnostician	– identifică diagnosticul corect – capabil să acopere prin cunoștințele sale orice situație apărută – stăpânește tehnicile și metodele specifice domeniului
2. Factorul B	Informare continuă, dorință de perfecționare, utilizează dotări performante	– participă la congrese, colocvii de specialitate – este informat asupra ultimelor descoperiri în domeniul de activitate utilizează dotări performante
3. Factorul C	Relația cu pacientul centrată pe diagnostic – urmărește evoluția bolii	– identifică semnele și simptomele relevante pentru fiecare caz în parte propune metoda terapeutică cea mai potrivită pentru fiecare caz în parte urmărește evoluția bolii (reacția la tratament) – informează pacientul asupra diagnosticului, tratamentului – informează pacientul asupra regimului de viață necesar menținerii stării de sănătate

<i>Dimensiunea</i>	<i>Definirea dimensiunii</i>	<i>Ancore comportamentale – comportamente superioare</i>
4. Factorul D	Relația cu pacientul centrată pe persoană – empatie, disponibilitate afectivă, sociabilitate	– disponibil pentru comunicare cu pacientul și cu aparținătorii – stabilește un climat de încredere cu pacientul și cu aparținătorii – identifică și elimină temerile pacientului și ale aparținătorilor
5. Factorul E	Colegialitate, spirit de echipă	– răspunde la solicitările colegilor – îi tratează cu respect pe toți colegii (medici, asistente, infirmiere etc.) – colaborează cu ceilalți colegi pentru binele pacientului
6. Factorul F	Comportament moral, onestitate, corectitudine, modestie, sinceritate	– tratează toți pacienții la fel, fără discriminări bazate pe situația materială, religie, etnie etc. – păstrează principiile morale și deontologice indiferent de circumstanțe – păstrează discreția cu privire la pacienți
7. Factorul G	Disciplină – punctualitate, organizare, ținută îngrijită, igiena personală	– este atent la păstrarea unei ținute îngrijite – menține igiena personală – este punctual – este organizat în activitate
8. Factorul H	Maturitate psihologică, autocontrol, echilibru psihic, stăpân pe sine și pe situație	– denotă stăpânire de sine în luarea deciziilor – își păstrează calmul în situații de tensiune – inspiră încredere, speranță și optimism celorlalți colegi, pacienților și aparținătorilor

ASISTENTE MEDICALE

<i>Dimensiunea</i>	<i>Definirea dimensiunii</i>	<i>Ancore comportamentale - comportamente superioare</i>
1. Factorul A'	Prezență la caz, conștiinciozitate, promptitudine, hărnicie	– execută tratamentul indicat în timp util, corect, exigent, conștiincios – supraveghează permanent tratamentul și evoluția clinică a pacienților

<i>Dimensiunea</i>	<i>Definirea dimensiunii</i>	<i>Ancore comportamentale - comportamente superioare</i>
2. Factorul B'	Bună pregătire profesională, dorință de perfecționare	– stăpânește tehnicile medicale – se informează asupra noutăților în domeniul de activitate
3. Factorul C'	Atitudinea față de pacient – amabilitate, empatie, receptivitate la cererile lui, dăruirea sufletească, blândețe	– este receptivă la cererile pacientului – comunică cu amabilitate – are „mână ușoară”
4. Factorul D'	Colegialitate – spirit de echipă	– răspunde la solicitările colegilor – îi tratează cu respect pe toți colegii (medici, asistente, infirmiere etc.) – colaborează cu ceilalți colegi pentru binele pacientului
5. Factorul E'	Comportament moral – păstrează secretul profesional, discreție, tratează toți pacienții la fel fără discriminare	– tratează toți pacienții la fel, fără discriminări bazate pe situația materială, religie, etnie etc. – păstrează principiile morale și deontologice indiferent de circumstanțe – păstrează discreția cu privire la pacienți
6. Factorul F'	Disciplină – bună organizare a sarcinilor, ținută îngrijită, igiena personală, punctualitate	– este atentă la păstrarea unei ținute îngrijite – menține igiena personală – este punctuală – este organizată în activitate
7. Factorul G'	Autocontrol, calm, echilibru, capacitate de a aplană conflictele	– își păstrează calmul în situații de tensiune – inspiră încredere pacienților și aparținătorilor

Itemii reținuți au fost grupați pe dimensiuni astfel încât să se poată alcătui o broșură care conține o filă cu instrucțiuni urmată de atâtea seturi de pagini câte dimensiuni au fost identificate. Fiecare dimensiune și definiția ei este trecută în partea de sus a paginii, urmată de itemii așezați pe o scala descrescătoare cu 7 trepte.

Comportamentele sunt trecute în ordine descrescătoare, astfel încât cifrele mari corespund performanțelor superioare, iar cele mici performanțelor inferioare.

La final se însumează scorurile de la fiecare dimensiune și se obține un scor total care oferă o imagine asupra performanței generale a respectivei persoane.

Concluzii și implicații

Instrumentul de față – Scala de evaluare cu ancore comportamentale – vine în întâmpinarea unei nevoi resimțite în sistemul sanitar – acela de a avea metode obiective și profesionale de evaluare a performanțelor specialiștilor.

Evaluarea performanțelor este un proces continuu și sistematic prin care organizația își apreciază candidații comparativ cu standardele acceptate. Pentru ca evaluarea să se poată realiza corect este nevoie să se utilizeze tehnici de măsurare precise.

Criteriile de evaluare trebuie să fie precis formulate, clar enunțate și ușor de observat (Armean, 2004). Scala de evaluare cu ancore comportamentale respectă aceste constrângeri necesare unui instrument de evaluare eficient.

Realizarea evaluării în sistem de Feedback de 360 de grade asigură un plus de obiectivitate rezultatelor evaluării, oferind posibilitatea persoanei evaluate de a-și ajusta imaginea despre propria-i performanță prin intermediul viziunii celorlalți.

Utilitatea unei evaluări a personalului cu un instrument valid este evidentă atât pentru angajat – care își identifică punctele forte și aspectele ce necesită îmbunătățire, cât și pentru manageri care ajung să cunoască eficacitatea și eficiența angajaților, și pentru planificarea pregătirii profesionale, pentru ameliorarea randamentului viitor, pentru ajustarea remunerației, pentru stabilirea distribuirii personalului, pentru evidențierea nevoilor de formare și dezvoltare.

Așadar, lucrarea de față propune un instrument de evaluare menit să ducă la optimizarea modului de apreciere a performanțelor specialiștilor din sistemul medical, adăugând un plus de obiectivitate și eficiență în managementul resurselor umane din cadrul unităților sanitare.

Bibliografie

- Armean, P. (2004). *Management sanitar - noțiuni fundamentale de sănătate publică*, Coresi, București.
- Landy, F.J. și Trumbo, D.A. (1980). *The psychology of work behavior. Homewood II.*, The Dorsey Press.
- McCormick, E.J. & Tiffin, J. (1979). *Industrial Psychology*, G. Allen & Unwin, London.
- Pitariu, H. (2000). *Managementul resurselor umane - Evaluarea performanțelor profesionale*, ALL BECK, București.

- Smith, P.C. (1976). *Behaviors, results and organizational effectiveness: the problem of criteria*, în M.D. Dunnette (ed.). *Handbook of industrial and organizational psychology* (pp. 745-775). Rand McNally, College Publishing Comp., Chicago.
- Smith, P.C. & Kendall H. (1963). *Retranslation of expectations: An approach to the construction of unambiguous anchors for rating scales*, *Journal of Applied Psychology*, 47, 2, 149-155.

UN PROFIL DE PERSONALITATE AL STUDENTULUI ROMÂN

CAMELIA POPA, GHEORGHE NEACȘU, DELIA STRATILESCU,
IOAN BRADU IAMANDESCU, CARMEN RĂPIȚEANU

A personality profile of the Romanian student. The aim of the present research is to draw up a multidimensional personality profile of the Romanian student. By means of a solid set of psychological tests and questionnaires, the authors explore: the cognitive aspect of the collective profile (the creative and intelligence abilities), the affective-motivational aspects, the value aspects, and the psychosocial aspects. The authors also intend to identify the formative influences of various university specializations (like technical, classical, economic, artistic, military, and medical) on student's personality; to identify the students' axiological ladder; to predict the professional success on the basis of some personological values identified for the experimental groups; to outline an applicative finality of the projected study for the domain of young people's vocational advising and guiding.

Key words: intelligence; creativity; motivation; values; vocation

1. Premise

Profilul psihologic este un inventar efectuat de psiholog în urma unui examen aprofundat al subiectului și/sau categoriilor de subiecți, care include: o conversație clinică, observarea comportamentului și teste de personalitate. Din inventarul obținut se poate extrage un profil psihologic. Rezultatele testelor sunt reprezentate pe un grafic. Valorile dispuse pe verticală se unesc printr-o trăsătură continuă, care schițează o siluetă comparabilă cu un profil. Expresia de profil psihologic îi este datorată lui G. Rossolimo (Parot, 1999, p. 614).

În psihometrie, profilul psihologic se reprezintă grafic. Trăsăturile măsurate sunt înscrise pe un graf, cu rangul (numărul de puncte) obținut. Reunind punctele, rezultă o linie frântă a cărei formă condensează semnamentele psihologice ale individului. Un segment de profil este „o linie trasată de la un scor, înregistrat pe o scală, la altul cu care se învecinează” (Pitariu, 1983, p. 135).

Profilul personologic are o arie mai restrânsă decât cea a profilului psihologic; el reprezintă o configurație coerentă, rațională, a valorilor personalității umane, dispuse în context corelațional. Golu și Dicu (1972, p. 244) remarcă implicațiile axiologice ale personalității, ca structură semantică, în raport cu diferitele însușiri, procese psihice sau cu reacții comportamentale. Din această perspectivă, profilul personologic poate apărea ca fiind mai valoros decât profilul psihologic.

Tipologia permite o clasificare a conduitelor umane, după tipuri, pe baza caracteristicilor biologice sau de personalitate. Cea mai veche tipologie (substan-

țialistă) a fost cea descrisă de Hipocrate și Galenus, care au ajuns la conturarea temperamentelor coleric, sangvinic, flegmatic și melancolic pornind de la anumite fluide ale organismului. Au mai fost descrise tipologiile constituționale, psihologice, psihofiziologice, psihosociologice și psihopatologice (Zlate, 1994, p. 65-73). Tipologiile se raportează în general la câte un singur aspect al personalității – activ/pasiv, emotiv/nonemotiv, oferind clasificări dihotomice (Fraisie și Piaget, 1963, p. 167). Neveanu (1969, p. 76-78) diferențiază, la rândul său, două tipuri cognitive – senzorial (prefigurat prin datele ereditare, care intră în funcțiune imediat după naștere) și logic (intelectiv) –, însă recunoaște că o astfel de clasificare a oamenilor este foarte schematică.

Tipul poate fi privit și ca model particular și recurent de atribute prin care se dau semnificații conotative, dar prin care nu se pot diferenția oamenii aparținând aceluiași tip (Cattel, 1967, p. 7-75). Atât tipurile, cât și trăsăturile, descriu oamenii, însă în psihologie se utilizează în general trăsăturile pentru a defini personalitățile normale și tipurile/sindroamele pentru a descrie personalitățile patologice – debil, schizofren, psihopat (idem). Personologul american critică popularitatea (nemeritată) a descrierii prin tipuri, arătând că tipul unei personalități ideale ca Napoleon se poate aplica doar unui număr mic de persoane. Cattel subliniază că tipul implică întotdeauna o discontinuitate; din acest considerent, tipurile nu sunt apte pentru a descrie o personalitate, pentru că marea majoritate a trăsăturilor apar de-a lungul unui continuum. De pildă, nu se poate opera o distincție brutală între tipurile „inteligenti” și „noninteligenti”, deoarece populația are diferite grade de inteligență și de idiotie. „Pentru aceasta și pentru alte rațiuni, tehnicile de bază pentru descrierea și măsurarea personalității au dezvoltat conceptul de trăsătură”, conchide Cattel.

Revenind la profilul personologic, trebuie să precizăm că acesta comportă două accepțiuni: concept metodologic și procedeu.

O definire corectă a conceptului supraordonat „profil” (care se ridică la rangul de instrument mental) reclamă anumite exigențe normative, mai precis delimitarea conceptuală clară a fiecărei valori psihice aflată în rețea. Cum un concept este nu numai general, ci și abstract, profilul personologic colectiv poate abstrage proprietățile profilurilor individuale, după cunoașterea trăsăturilor comune, dar și relevante ale acestora.

În accepțiunea sa de concept metodologic, profilul ni se înfățișează ca o „osatură” valorică a personalității, obținută prin abstracție. Din profil se degajă caracteristicile esențiale, fundamentale ale personalității unui individ. Mai departe, materia primă a profilului personologic colectiv poate fi reprezentată, la extrem, de multitudinea personalităților umane. Extensiunea conceptuală poate avansa până la trăsăturile personologice cele mai pregnante și mai valoroase ale umanității. Această materie primă poate fi supusă unor abstracții repetate, până se ajunge la consistența valorică și pregnanța dorite pentru profil, dar și la simplitatea ideală a montajului de trăsături.

Tot în calitate de concept, profilul personologic permite atât înțelegerea semnificației informației pe care o conține (informație esențială, structurată pluri-nivellar și unificată), cât și formularea unor definiții și explicații (caracterul normativ al profilului). Astfel, funcția predilectă a profilului personologic rămâne

cea descriptiv-explicativă. Însă profilul, în calitate de concept, implică reguli de inferență, de judecată și de encodare. El se ridică astfel de la funcția descriptivă la funcția normativă, trimițându-ne la un conținut teoretico-metodologic solid. Profilul personologic poate nu numai să descrie, ci și să evalueze personalitatea.

Caracterul hipercomplex al personalității îngreunează elaborarea profilului. M. Golu (1993, p. 33) arată că acest caracter hipercomplex este determinat, pe de o parte, de numărul foarte mare al elementelor componente ale personalității, iar pe de altă parte de marea saturație de legături interne (între elementele componente) și externe (între personalitate ca un tot și mediul ambiant).

După sursa lor, trăsăturile profilului personologic pot fi de ordinul celor trei subsfere ale procesualității psihice, respectiv cognitive, afective, volitive. Trăsăturile temperamentale constituie baza energetică a personalității. Cattell (1967, p. 245) subliniază că, în funcționarea dinamică a personalității, atitudinile tind să se subordoneze sentimentelor, iar sentimentele – tendințelor biologice fundamentale.

După complexitate, trăsăturile profilului pot fi „simple” și „complexe”, caz în care interesează nu doar pur și simplu numărul de elemente compoziționale, cât vocația de optim funcțional. Trăsăturile caracteriale au cel mai înalt grad de complexitate. „În caracter trăsăturile dominante – și deci definitorii – se manifestă cel mai frecvent și își subordonează celelalte trăsături; se afirmă chiar de către unii autori că fiecare om dispune de o anumită trăsătură care constituie nucleul individualității sale psihice” (Neveanu, 1969, p. 189).

După natura lor, trăsăturile profilului pot fi individuale, sociale, morale, estetice etc. Integrarea trăsăturilor componente ale profilului se realizează în cadrul unor blocuri operaționale, specializate. Golu (1993) concepe personalitatea ca fiind construită din șase „blocuri funcționale” integrate: blocul cogniției (cu rol adaptativ), blocul motivațional, blocul afectivității, blocul proceselor de reglare (voința), blocul proceselor de explorare-investigare și blocul proceselor de comunicare. Integrarea structurilor în personalitate (idem, p. 52-53) se desfășoară stadial, de la simplu la complex, de la inferior la superior; fiecare subsistem component pune în evidență o organizare multinivelară. Autorul citat mai arată că „de regulă, desfășurarea comportamentului este determinată și poartă în sine amprenta nivelului integrativ superior, cele inferioare intrând mai mult ca momente și verigi intermediare”.

Și pentru Zlate (1994, p. 49) personalitatea este o structură integratoare a mecanismelor psihice: „Personalitatea este cea care dă viață mecanismelor psihice, le «forțează» să interacționeze activ unele cu altele, să se diferențieze și stabilizeze, să-și reunească potențele în vederea realizării scopurilor”. Autorul identifică, invocând „rațiuni pur analitice”, cinci laturi ale personalității: latura dinamico-energetică (temperamentul), latura instrumentală (aptitudinile), latura rezolutiv-productivă (inteligenta), latura transformativ-constructivă (creativitatea) și latura relațional-valorică și de autoreglaj (caracterul). Zlate arată că toate componentele/laturile personalității interacționează unele cu altele, se organizează și se ierarhizează, dând naștere unei structuri care dispune de o arhitectonică specifică. Această structură este chiar profilul personologic al individului.

În cercetarea psihologică românească, M. Golu (1993, p. 13-26) avansează o perspectivă interacționistă, dinamică, asupra funcționării personalității, arătând că „omul nu este nici o entitate total pasivă, căreia mediul să-i imprime necondiționat și univoc influențele sale, nici o ființă cu un activism supranatural, demiurgic, căreia să nu-i poată sta nimic în cale”; de aceea „o cunoaștere cât de cât completă și veridică a personalității nu este posibilă decât înregistrând și interpretând manifestările ei comportamentale într-un mare număr de contexte relaționale”. Autorul apreciază că pentru o explorare a comportamentului sunt necesare ambele tipuri de constructe, atât trăsăturile, cât și factorii situaționali, deoarece „teza că trăsăturile sunt variabile dispoziționale nu minimizează nicidecum rolul determinantilor situaționali ai comportamentului (...) Trăsăturile vor fi evidente în anumite ocazii, iar în altele – nu, aceasta depinzând de specificul și de semnificația socială a ocaziei”.

În același registru se situează și Zlate (1994, p. 59), care arată că personalitatea apare ca „produs și producător de împrejurări, de medii, ambianțe și situații sociale; omul asimilează, dar și creează împrejurările, le dirijează și stăpânește, le transformă atunci când acestea nu-i mai convin”.

Însă nu numai nedescoperirea consistenței perfecte a trăsăturilor și variabilitatea situațională îngreunează predicțiile asupra comportamentului uman, ci și variabilitatea intraindividuală.

Luând în considerare aceste abordări, teoria trăsăturilor se poate dovedi, în general, una dintre cele mai nimerite alegeri pentru cercetările din domeniul personalității și, în particular, pentru atingerea obiectivului nostru practic. Astfel, din punct de vedere experimental, orientarea psihometrică se armonizează deplin cu această teorie; în cadrul ei sunt studiate trăsăturile (exprimabile sub forma unor attribute desprinse din comportament) care caracterizează persoana individuală aflată în cadrul unor situații/condiții standardizate de test.

Cei mai prolifici reprezentanți ai teoriei trăsăturilor sunt Gordon Allport și Raymond Cattell.

Allport definește personalitatea ca fiind „organizarea dinamică în cadrul individului a acelor sisteme psiho-fizice care determină gândirea și comportamentul său caracteristice” (Allport, 1981, p. 40). În același timp, marele personolog apreciază că „personalitatea este suma totală a efectului produs de un individ asupra societății”. El distinge între trăsături comune (care îi aseamănă pe oameni) și trăsături individuale/dispoziții personale, care îi diferențiază pe oameni unii de alții. Dispozițiile personale pot fi cardinale, cu semnificație majoră pentru viața oamenilor (supranumite „rădăcinile vieții”), centrale (evidente, generalizate) și secundare (se manifestă sporadic în comportament). Allport consideră că pentru descoperirea trăsăturilor importante ale personalității trebuie cercetate toate cuvintele pe care oamenii le utilizează în mod spontan pentru a descrie personalitatea cuiva. Autorul descoperă în limba engleză 17.954 de termeni întrebuințați pentru a descrie personalitatea, din care aproximativ 4.500 se referă la trăsături stabile.

Încă din 1927, Allport sesizează că trăsătura are o existență nominală, definindu-se în termenii unui stimul particular și al unui răspuns particular. Trăsătura este o variabilă statistică independentă, o tendință de reacție pe care o

putem măsura, un răspuns condiționat la un stimul specific. Niciodată autorul menționat nu a negat perspectiva situaționistă asupra personalității, arătând că în fiecare moment comportamentul este determinat de modelul complex al trăsăturilor unite în personalitate, dar și de stimulii excitanți din mediul înconjurător. În 1967, personologul american ajunge la concluzia că trăsăturile nu sunt mereu observabile în comportament; ele reprezintă numai direcții dinamice, care determină tendințe și stiluri de adaptare. Astfel, ceea ce se observă în comportament sunt succesiunile de acte adaptative. Allport remarcă, la momentul respectiv, dispunerea multinivelară a trăsăturilor și descrie integrarea lor ierarhică în personalitate. El aprecia că nici o performanță nu este produsă de o singură trăsătură (de pildă, scrisul unei scrisori presupune o convergență între seturile mentale, deprinderi, motive ale momentului, aptitudini, trăsături stilistice, cele mai adânci convingeri personale și valori).

Pornind de la numeroasele teorii asupra personalității, din care au izvorât avalanșe de definiții, poziții divergente și considerații de genul celor de mai sus, am formulat mai multe reguli care ne vor ghida în demersul nostru de realizare a profilului personologic al studentului român. Astfel, în primul rând, vom adera la teoria trăsăturilor, deoarece aceasta este una dintre cele mai prolifiche orientări din câmpul studierii personalității. În al doilea rând, propunem o abordare sistemică a „diadei” personalitate-profesie, care să conducă nu numai la identificarea trăsăturilor de personalitate care prezintă importanță pentru profesia aleasă (perspectiva diferențială), ci și la evidențierea influenței formative a profesiei asupra personalității (perspectiva psihologiei muncii).

P. Fraisse și J. Piaget pledează pentru utilizarea analizei factoriale în studiul profilurilor personologice. Metoda factorială permite analiza simultană a unui ansamblu de variabile, ea poate explica relațiile dintre domeniile primare și izola cu obiectivitate variabilele fundamentale ale personalității. Fraisse și Piaget fac distincția între trăsăturile de personalitate (care sunt „gestalt-uri percepute”) și variabilele extrase prin chestionare (condiții ale unui comportament măsurabil) și atrag atenția asupra limitei chestionarelor utilizate în studiul personalității. Astfel, în chestionare numărul de răspunsuri semnificative indică numărul ocaziilor în care o trăsătură se relevă unui subiect, cu intensitatea sa. Chestionarele nu permit măsurarea directă a probabilității de apariție a unei trăsături de personalitate, probabilitate care nu este neapărat legată de intensitatea trăsăturii (1963, p. 156-172).

2. Cercetări asupra profilurilor personologice

Lucrarea noastră, vizând realizarea profilului personologic al studentului român, se înscrie pe o direcție de cercetare practică în cadrul Institutului de Psihologie (teze de doctorat) și orientată asupra „decriptării” profilurilor de personalitate ale diferitelor categorii profesionale.

În acest context se remarcă lucrările privind: profilul personologic al elevului supradotat (Stratilescu, 2000), profilul vocațional al profesorului (Haratti, 2001), profilul profesional al consilierului școlar (Buruian, 2000), personalitatea

comandantului militar (Sima, 2003), personalitatea artistului (Neacșu, 2004), personalitatea studentului jurnalist (Popa, 2006), personalitatea studentului la Academia Navală (Cojocaru, 2007).

Există însă și alți psihologi români cu studii remarcabile în domeniul profilurilor personologice ale diferitelor categorii profesionale. Irina Holdevici (1993) elaborează profilul sportivului de performanță, căruia îi subscrive următoarele atribute definitorii: echilibrul și potențialul emoțional ridicate, rezistența la frustrare, adaptabilitatea, extraversia și toleranța la stres.

M. Aniței (2000) examinează relațiile instituite între exigențele performanțiale ale profesiei de aviator și trăsăturile de personalitate. Investigând structura modală a personalității aviatorului profesionist performant, autorul desprinde următoarele caracteristici ale acesteia: stabilitatea emoțională puternică, moderația, conștiinciozitatea, perspicacitatea, imaginația, independența, prudența în raporturile sociale, introversia, performanțele intelectuale superioare și o foarte bună coordonare motorie. Psihologul citat nu găsește totuși un răspuns fezabil la întrebarea: au aviatorii profesioniști respectivele trăsături de personalitate pentru că exercită această profesiune ori ei dețin configurațiile personologice în cauză dinainte de a intra în profesie?

Cojocaru Carmen (2007) elaborează profiluri personologice atât pentru studenții debutanți la Academia Navală, cât și pentru studenții mari (aflați în preajma momentului absolvirii), pentru a evidenția influența formării profesionale asupra personalității. În cazul debutanților, autoarea identifică trei factori: inteligență emoțională, capacitate de integrare și adaptare optimă la exigențele de statut. Primul factor conține un set de variabile specifice componentelor inteligenței emoționale, în solidaritate consonantistă cu abilitățile inteligenței generale și cu valorile empatetice, alături de trei valori profesionale și de două trăsături-factori de sorginte socială, vizând procesul de socializare și avertizarea socială. Cel de-al doilea factor, cu o proporție de varianță explicată de 18%, este configurat prin coacțiunea a 13 variabile cu saturații diverse provenind din sfera trăsăturilor-factori de personalitate – dominanța (.80), responsabilitatea (.88), autocontrolul (.70), buna impresie (.81), comunalitatea (.85), realizarea prin conformitate (.65), realizarea prin independență (.70), eficacitatea intelectuală (.35) și maturizarea efectivă (.35). Toate aceste variabile sunt considerate coordonate interne ale capacității de a face față cu succes unei diversități de solicitări. Cel de-al treilea factor extras, cu o varianță explicată de 12%, se structurează prin corelativitatea mai multor variabile provenind din sfera trăsăturilor de personalitate: toleranța (.84), sociabilitatea (.82), starea de bine (.81), controlul emoțional (.60), eficacitatea emoțională (.39) și optimismul (.57), cărora li se adaugă brianta intelectuală (.38). În cazul studenților mari, Cojocaru obține o structură factorială mai bine cristalizată; cei trei factori extrași – inteligență emoțională, disponibilități integrative profesionale în mediul specific și raționalitate afectivă – explică peste 50% din varianță. În structura primului factor remarcăm, printre alte dimensiuni, empatia, capacitatea de socializare, conștientizarea stărilor emoționale, optimismul, realismul, abilitățile de inteligență generală, autocontrolul emoțional, reușita profesională, modul de viață echili-

brat, relațiile speciale cu superiorii și creativitatea. Cel de-al doilea factor reunește trăsături din sfera personalității, precum expansivitatea comportamentală, toleranța, realismul, capacitatea de statut ș.a. În fine, cel de-al treilea factor include controlul emoțiilor, empatia emoțională, realismul, relațiile cu superiorii etc.

Popa Camelia (2006) realizează un profil personologic al studenților la jurnalistică și desprinde, prin analiză factorială, patru dimensiuni definitorii ale acestuia: potențialitate relațională și de autoafirmare; un factor intelectual compozit; resorturi motivațional-valorice și creativitate verbală potențială. Primul dintre factorii extrași (cu varianță de 17%) este de sorginte relațională și de autoafirmare, întrucât conține variabilele deschidere (.73), extraversie (.92), dinamism (.70), sociabilitate (.74) și capacitatea de expresie (.46). Variabilele cognitive participă la configurația globală cu semnul minus, ceea ce poate indica un discernământ mai slab în cazul filtrării relațiilor interpersonale (probabil ca efect al insuficienței antrenări profesionale). Cel de-al doilea factor extras (cu varianță de 13%), preponderent cognitiv, antrenează în configurația sa vivacitatea intelectuală (.36), inteligența verbală (.41), inteligența numerică (.64), fluența neverbală (.74) și flexibilitatea neverbală (.71), dar și o serie de valori mediu-saturate precum stimularea intelectuală (.44), ambianța fizică (.35), modul de viață (.41) și creativitatea (.52). Prin urmare, ceea ce ni se înfățișează este un factor intelectual compozit. Cel de-al treilea factor (cu varianță de 11%) conține din nou valorile implicate în configurația factorului precedent, unele cu saturații mai mari, precum ambianța fizică (.50), altele cu saturații mai mici, precum creativitatea (.39), dar și dimensiunea „capacitate de expresie” (.50). Slaba structurare a valorilor profesionale este întru-totul admisibilă în acest caz, deoarece studenții n-au fost implicați decât în mică măsură în practica jurnalistică propriu-zisă. Cel de-al patrulea factor conturat (cu varianță de 10%) conține variabilele de creativitate verbală cu saturații înalte – fluență (.91) și flexibilitate (.82) – și moderate – originalitate (.57) –, alături de vivacitatea intelectuală (.40). Asocierea în această structură, cu polul negativ, a dimensiunii îndrăzneală (-.37) indică faptul că disponibilitățile creative nu sunt încă manifeste sau utilizate potrivit potențialului lor.

Bibliografie

- Allport, G. (1981). *Structura și dezvoltarea personalității*, Editura Didactică și Pedagogică, București.
- Aniței, M. (2000). *Psihologia personalității aviatorului*, Editura Press Mihaela SRL.
- Buruiian, Rodica (2000). *Competență consilială și elemente de profil personologic al consilierului școlar* (teză de doctorat), Facultatea de Psihologie și Științe ale Educației, Universitatea București.
- Cattel, R.B. (1967). „The Scientific Analysis of Personality”, in *Personality, Selected Readings*, Penguin Books Ltd, Harmondsworth, Middlesex.
- Cojocaru, Carmen (2007). *Incidența inteligenței emoționale în cristalizarea profilului personologic al ofițerului de marină militară* (teză de doctorat), Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, București.

- Doron, R., Françoise Parot (1999). *Dicționar de Psihologie*, Editura Humanitas, București.
- Fraisse, P., Piaget, J. (1963). *Traité de Psychologie Expérimentale. V. Motivation, Émotion et Personnalité*, PUF, Paris.
- Golu, M., Dicu, A. (1972). *Introducere în psihologie*, Editura Științifică, București.
- Golu, M. (1993). *Dinamica personalității*, Editura Geneze, București.
- Haratti, A. (2001). *Le profil vocationnel de l'enseignant* (teză de doctorat), Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, București.
- Holdevici, Irina (1993). *Psihologia succesului*, Editura Ceres, București.
- Neacșu, G. (2004). „Structura artistică aptitudinală – trăirea afectivă”, în *Revista de Psihologie*, t. 50, nr. 1-2, București, p. 9-10.
- Pitariu, H. (1983). *Psihologia selecției și formării profesionale*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
- Popa, V. M. (2004). *Factori de personalitate în receptarea picturii moderne* (teză de doctorat), Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”.
- Popa, Camelia (2006). *Premise psihologice ale profilului de personalitate al jurnalistului* (teză de doctorat), Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”.
- Popescu-Neveanu, P. (1969). *Personalitatea și cunoașterea ei*, Editura Militară, București.
- Sima, Francisca (2003). *Personalitatea comandantului militar. Trăsături generale și specifice* (teză de doctorat), Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”.
- Stratilescu-Dungaciu, Delia-Florina (2000). *Adolescentul performant*, Artprint.
- Zlate, M. (1994). *Fundamentele psihologiei, partea a III-a*, Editura Hyperion, București.

DEVIERI COGNITIVE ȘI EMOȚIONALE ÎN LUAREA DECIZIEI

ALEXANDRU D. IORDAN

Cognitive and emotional deviations in taking decisions. The studies on the psychological factors which direct the behaviour in decision situations concluded that the choices are influenced by different facets of the decision situation, frequently leading to counterintuitive empirical results which are not consistent with the normative theories. The present study synthesizes the actual concerns on the complex game of emotion, cognition, and decision.

Key words: judgment; taking decision; deviations.

1. Introducere

Domeniul de cercetare în general desemnat prin sintagma *judecată și luarea deciziei* a început să se contureze ca o disciplină aparte în anii 1960, odată cu amplificarea interesului mai general privind psihologia cognitivă. În ziua de azi, acest domeniu este unul vast și interdisciplinar, implicând științele economice, politice, sociologia, psihologia, statistica și filosofia.

Generic vorbind, luarea deciziei constituie procesul de a alege o opțiune preferată sau un curs de acțiune preferat dintr-un set de mai multe alternative disponibile. Dintr-o perspectivă cognitivă, termenul de *luare a deciziei* denotă o activitate de procesare de informații din partea unui singur decident, sau a mai multor decidenți, care începe cu recunoașterea unei situații de alegere și sfârșește cu implementarea alegerii și monitorizarea efectelor sale.

Principalele abordări în domeniul judecății și luării deciziei sunt abordarea normativă și abordarea descriptivă. *Abordarea normativă* presupune existența unui decident rațional, care are o serie de preferințe bine definite și care se supune anumitor axiome privind comportamentul rațional. Această concepție este cunoscută sub numele de *teoria alegerii raționale*. Ea se bazează, în primul rând, pe o serie de considerații apriorice privind criteriile de optimalitate și comportamentul rațional, și mai puțin pe observații empirice privind modul cum se comportă decidenții în realitate. *Abordarea descriptivă* a luării deciziei se bazează pe observații empirice și pe studii experimentale ale comportamentului real vizând alegerea unui curs posibil de acțiune. Ea vizează, în primul rând, factorii psihologici care orientează comportamentul în situații de decizie. Experiențele noastre cotidiene lasă puțină îndoială cu privire la faptul că alegerile pe care le fac oamenii sunt influențate de diferite aspecte ale situației de decizie, conducând la

rezultate empirice care sunt uneori contraintuitive și adesea incompatibile cu analizele normative.

Studiile experimentale au indicat faptul că alegerile oamenilor sunt adesea în contradicție cu asumțiile normative ale teoriei raționale. Apar astfel o serie de devieri [engl. *bias*]. *Devierea* se află la originea artefactului și a erorilor sistematice. Ea poate fi întâlnită chiar în mintea observatorului, mai mult decât în instrumentele de observație, de măsurare sau de tratare a datelor utilizate de el; în acest caz, termenul este sinonim cu o ecuație personală. Orice tendință sistematică apare în răspunsurile unui subiect orientându-le într-un anumit sens. Astfel, în atitudinile sociale, devierea apare în prejudecăți. O *deviere cognitivă* este acea tendință pe care o manifestă subiectul în tratarea informației în așa fel încât performanța lui se îndepărtează de așteptările legate de o analiză obiectivă, rațională, logică a datelor. Astfel, în situația în care subiectul face un pariu, folosește aprecierile sale subiective privind șansele și reacționează într-o manieră ce nu corespunde probabilităților obiective.

Apropo toate cercetările psihologului Amos Tversky au atins vechea întrebare a contribuției relative a „inimii” și a „minții” la iraționalitatea umană. Cercetătorii cognitiști tind să abordeze acest aspect punând accent asupra minții și încercând să determine cât de mult failibilitatea gândirii umane poate fi explicată în termeni pur cognitivi. Deși Tversky nu a negat faptul că dorințele și pasiunile oamenilor adesea îi „trag pe sfoară”, mare parte a muncii sale demonstrează că multe dintre cele mai vizibile, interesante și predictibile greșeli sunt într-adevăr pe de-a întregul cognitive. Cercetările sale clarifică că multe dintre judecățile noastre eronate și multe dintre deciziile problematice sunt produsul „iluziilor și nu al ideilor delirante”, după cum afirma el.

Așadar, pe de o parte, cercetătorii au demonstrat că procesele de gândire care guvernează judecățile și alegerile oamenilor nu sunt atât de riguroase pe cât ar dori oamenii să creadă, sau pe cât anumite teorii formale i-au făcut să creadă. Pe de altă parte, este ușor de observat faptul că emoțiile noastre pot influența deciziile pe care le luăm, în aceeași măsură în care rezultatul deciziilor noastre poate influența emoțiile pe care le experimentăm. După cum documentează un corp consistent de cunoștințe, dispozițiile afective și emoțiile pot influența profund procesele cognitive. Totuși, jocul complex al emoției, cogniției și deciziei s-a bucurat de relativ puțină atenție sistematică în cercetarea empirică.

2. Raționalitate absolută și raționalitate limitată

Cercetările în domeniul luării deciziei au evidențiat principii psihologice care explică rezultate empirice contraintuitive și incompatibile cu analizele normative. Oamenii nu au totdeauna preferințe bine ordonate: în schimb, ei abordează deciziile ca pe probleme ce trebuie rezolvate și construiesc preferințe care sunt puternic influențate de natura și contextul deciziei.

Idealul *deciziei raționale* (formalizat în teoria alegerii raționale, teoria utilității și teoria probabilităților) solicită alegeri în direcția maximizării cuantificabile a utilității așteptate, care reflectă o ordine de preferință și o măsurare

a probabilităților totală și consecventă peste toate contingențele posibile. Această solicitare apare ca fiind prea *tare* pentru a permite descrierea acurată a comportamentului agenților reali studiați în economie, psihologie și inteligența artificială. În schimb, *raționalitatea limitată* este raționalitatea așa cum o manifestă decidenții reali, cu abilități limitate.

Căutarea de teorii realiste ale comportamentului rațional a început cu relaxarea cerințelor de optimalitate. Herbert Simon (1955) a formulat *teoria satisfacerii*, în care decidenții caută să găsească alternative care sunt satisfăcătoare, în sensul că se situează deasupra unui anumit prag sau *nivel de aspirație* al utilității, mai degrabă decât să realizeze optimizări nelimitate. Acest fapt a stimulat cercetări în domeniul *rezolvării de probleme*, înlocuind maximizarea utilității așteptate cu acțiunea în direcția satisfacerii seturilor de finalități, fiecare dintre acestea putând fi atinsă sau nu. Simon (1976) a accentuat, de asemenea, distincția dintre *raționalitatea substantivă* și *raționalitatea procedurală*, care privesc, respectiv, raționalitatea rezultatului și cea a procesului prin care a fost obținut rezultatul. El a stabilit că raționalitatea procedurală este un obiectiv mai fezabil decât raționalitatea substantivă.

Relaxarea cerințelor informaționale constituie o formă importantă de raționalitate procedurală. Rezolvarea de probleme orientată pe finalitate realizează acest fapt prin fundamentarea acțiunilor pe preferințe și probabilități înalt incomplete (anumite cantități și probabilități nu pot fi nici observate, nici calculate cu precizie, și totuși oamenii rezolvă astfel de sarcini). Întrucât incompletitudinea informației poate împiedica acțiunea eficientă, devin necesare mijloace pentru umplerea golurilor critice într-o manieră rezonabilă. Sunt incluse aici diferite euristici de judecată, bazate pe reprezentativitate sau alți factori (Kahneman, Slovic și Tversky, 1982).

3. Euristici și devieri cognitive

Paradigma dominantă de cercetare privind judecata în situație de incertitudine pe parcursul anilor 1970 și 1980 a constituit-o *paradigma euristici și devieri* (Tversky și Kahneman, 1981). Corpul dominant de studii a fost produs de psihologii Amos Tversky și Daniel Kahneman. Studiile s-au bazat pe observații ale sarcinilor în care comportamentul uman devia sistematic de la regulile normative. Paradigma nu s-a concretizat într-un simplu catalog de erori. Tversky și Kahneman (1981) au afirmat că erorile observate erau manifestări ale unor reguli cognitive empirice, sau *euristici* care, deși în general eficiente și puțin costisitoare din punct de vedere al efortului cognitiv, pot fi înșelătoare în anumite circumstanțe mai puțin obișnuite. Fiecare euristică constă dintr-o *apreciere naturală*, precum similaritatea, ușurința reactualizării din memorie sau gândirea cauzală, care este cooptată pentru a aborda probleme de judecată dificile în care oamenii le lipsesc mecanismele cognitive pentru a le rezolva prompt și cu precizie.

Primul dintre studii (Tversky și Kahneman, 1971) a propus că oamenii se așteaptă ca observațiile viitoare ale unor procese nesigure să fie mult asemănătoare

cu cele trecute, chiar atunci când ei au disponibile puține observații din trecut pe care să se bazeze. Euristica de a ne aștepta ca observațiile trecute să le prezică pe cele viitoare este utilă, dar conduce la probleme predictibile, dacă nu cumva se întâmplă să dispunem de un eșantion suficient de mare.

Kahneman și Tversky (1972) au subsumat ulterior această tendință euristicii mai generale a *reprezentativității*. Cei care se servesc de această regulă apreciază probabilitatea unui eveniment în funcție de cât de bine acest eveniment captează proprietățile proeminente ale procesului care îl produce. Deși uneori utilă, această euristică va produce devieri ori de câte ori trăsăturile care determină probabilitatea sunt insuficient de proeminente (sau când trăsăturile irelevante captează atenția persoanei). Devieri pot apărea, de asemenea, atunci când trăsături relevante normativ sunt recunoscute, dar sunt înțelese greșit. Astfel, oamenii știu că procesele aleatorii ar trebui să prezinte variabilitate, dar se așteaptă la o *prea mare* variabilitate (*eroarea jucătorului*). Într-un sens, reprezentativitatea este o *metaeuristică*, o regulă foarte generală din care sunt derivate reguli mai specifice pentru situații particulare.

Două alte (meta)euristici sunt disponibilitatea și ancorarea și ajustarea. A ne baza pe *disponibilitate* înseamnă a judeca un eveniment ca fiind probabil/plauzibil în măsura în care ne putem aminti exemple sau ne putem imagina că are loc. Poate conduce la devieri atunci când instanțele unui eveniment sunt disproporționate (in)disponibile în memorie. A ne baza pe *ancorare și ajustare* înseamnă estimarea unei cantități prin a ne gândi de ce ar putea fi mai mare sau mai mică decât o valoare inițială. În general, oamenii ajustează prea puțin, rămânând exagerat de *ancorați* în acea valoare inițială, oricât de arbitrar a fost ea selectată. Evident, există multe modalități în care pot fi produse exemple, pot fi selectate ancore și pot fi realizate ajustări. Cu cât sunt înțelese mai bine aceste procese, cu atât sunt mai acurate predicțiile care pot fi realizate pentru judecățile bazate pe euristici.

Teza principală a lucrărilor lui Tversky și Kahneman privind judecata este că oamenii au o capacitate cognitivă limitată și, prin urmare, trebuie să simplifice unele dintre problemele complexe cu care se confruntă. Această teză contrazice cel puțin un model larg susținut al comportamentului uman, anume actorul rațional din teoria economică (*homo economicus*). Economiiștii tind să considere un decident ca fiind rațional dacă acesta utilizează toate informațiile disponibile, dacă preferințele și credințele sale sunt stabile și consecvente și dacă este aplicată o strategie de maximizare a utilității, bazată pe calcularea efectului probabil al oricărei acțiuni asupra averii lor totale și aleg în consecință.

Tversky și Kahneman au susținut că alegerile oamenilor – economice sau de altă natură – sunt adesea mult mai simple. Oamenii, în general, nu apreciază efectul probabil al unui curs de acțiune (perspectivă) asupra cotei finale a bunurilor (averii) lor. În schimb, ei acordă atenție faptului dacă un curs dat de acțiune poate conduce la un câștig sau la o pierdere față de *status quo* (sau alt punct de referință proeminent) și ei sunt foarte sensibili la modul în care alegerile sunt prezentate sau *încadrate*. Tversky și Kahneman au oferit o explicație atât pentru acestea cât și pentru alte devieri de la modelul normativ standard al utilității așteptate într-o

teorie descriptivă asupra deciziei cunoscută ca *teoria perspectivei* [engl. *prospect theory*; Kahneman și Tversky, 1979], inspirată de modelul lui Edwards (1954, 1961).

Elementele esențiale ale *prospect theory* sunt *funcția valoare* [$v(x)$] și *funcția de cântărire a deciziei* [$\pi(p)$]. Valoarea unei perspective este definită ca $\sum v(x_i)\pi(p_i)$. Cu privire la *factorul valoare*, *prospect theory* asumă că oamenii codează mental consecințele potențiale ale opțiunilor în relație cu un punct de referință, adică *status quo* sau *nivel de aspirație*. Consecințele deasupra punctului de referință sunt codate drept câștiguri, iar consecințele sub nivelul de referință sunt codate ca pierderi. Câștigurile și pierderile sunt evaluate conform unei funcții valoare care are două proprietăți: (1) funcția este concavă pentru câștiguri și convexă pentru pierderi; altfel spus, câștigurile adiționale generează mai puțină plăcere și pierderile adiționale generează mai puțină suferință; (2) funcția este mai abruptă pentru pierderi decât pentru câștiguri; altfel spus, o pierdere de x unități doare mai mult decât face plăcere un câștig de x unități. Cu privire la *factorul probabilitate*, *prospect theory* asumă că probabilitățile subiective ale consecințelor sunt transformate în *greutăți* care reprezintă *semnificația* ocurenței rezultatului respectiv. Practic, funcția de cântărire a deciziei adaugă câteva trăsături psihologice la probabilitatea subiectivă: probabilitățile scăzute sunt *supracântărite* iar cele înalte sunt *subcântărite*, funcția nu este liniară, iar greutățile de decizie nu sunt aditive. *Prospect theory* oferă explicații pentru o serie de fenomene empirice care sunt adesea considerate ca fiind iraționale sau anomalii, mai ales în domeniul economic (de exemplu, *efectul de încadrare*).

4. Devieri emoționale

Cercetările în domeniu au indicat faptul că alegerile pe care le fac oamenii sunt influențate de diferite aspecte ale situației de decizie. Printre acestea sunt menționate: conflictul sau dificultatea care caracterizează o decizie, regretul anticipat în cazurile în care o altă opțiune ar fi fost mai bună, rolul pe care îl joacă rațiunile în justificarea unei alegeri față de alta, atașamentul care este resimțit față de opțiuni care sunt deja în posesia persoanei, influența exercitată de costuri deja suferite, efectele separării temporale asupra deciziilor viitoare și inabilitatea ocazională de a prezice viitorul sau de a ne reaminti satisfacției din trecut (Kahneman, 1994). Toate acestea, cât și experiențele noastre cotidiene, lasă puțină îndoială cu privire la faptul că emoțiile noastre pot influența deciziile pe care le luăm, în aceeași măsură în care rezultatul deciziilor noastre poate influența emoțiile pe care le trăim.

Putem vorbi mai întâi despre *legătura dintre emoție și momentul deciziei*. S-a observat că subiecții sunt mai dispuși să actualizeze informații din memorie care sunt mai degrabă congruente decât incongruente cu trăirile lor de moment (Bower, 1981). De asemenea, subiecții pot utiliza răspunsul lor afectiv de moment în raport cu o anumită țință ca pe o bază de judecată pentru alte țințe. Astfel, sunt dispuși să evalueze cu privire la orice țință într-o manieră mai mult pozitivă atunci

când sunt într-o dispoziție veselă mai degrabă decât în una tristă. Atât reactualizarea congruentă cu dispoziția cât și utilizarea propriilor trăiri ca bază a judecății pot influența luarea deciziei prin influențarea accesibilității și evaluării trăsăturilor evidențiate ale situației de decizie.

Subiecții aflați într-o dispoziție veselă tind să supraestimeze probabilitatea rezultatelor și evenimentelor pozitive și să subestimeze probabilitatea pentru rezultate și evenimente negative, în timp ce la subiecții aflați într-o dispoziție tristă situația se prezintă invers (Johnson și Tversky, 1983).

În plus, *stările afective influențează strategia de procesare a informației* pe care sunt dispuși să o adopte subiecții. Persoanele care se află într-o dispoziție veselă sunt mai dispuse să adopte o strategie de procesare euristică. Aceasta este caracterizată de procesare *top-down*, cu o axare puternică pe structurile de cunoștințe preexistente și acordă relativ puțină atenție detaliilor aflate la îndemână (situaționale). Prin contrast, subiecții care se află într-o dispoziție tristă sunt mai dispuși să adopte o strategie de procesare sistematică. Aceasta este caracterizată de procesare *bottom-up*, cu o axare restrânsă pe structurile de cunoștințe preexistente și o atenție considerabilă acordată detaliilor situaționale (Schwarz și Clore, 1996). Aceste diferențe în stilul de procesare se pare că reflectă faptul că procesele noastre de gândire sunt optimizate să satisfacă cerințele situației curente, care sunt în parte semnalate de stările noastre afective (Schwarz, 1990). Astfel, stările afective negative pot semnaliza că situația curentă este problematică și pot astfel declanșa un stil de procesare care acordă atenție deosebită aspectelor specifice ale situației. În contrast, o stare afectivă pozitivă poate semnaliza un mediu benign care ne permite să ne bazăm pe rutinele obișnuite și structurile de cunoștințe preexistente.

Lerner și Keltner (2000) notează că aproape toate cercetările anterioare au prezentat o abordare axată pe valențe și s-au concentrat exclusiv asupra stărilor de trăire pozitivă *versus* negativă, adesea în forma dispozițiilor pozitive și negative nediferențiate. Mergând în profunzime, autorii subliniază posibilitatea ca judecățile și strategiile de procesare să reflecte o tendință de apreciere subiacentă emoției situaționale. Consecvent cu această idee, ei demonstrează, de exemplu, că două emoții negative, frica și furia, pot afecta judecarea riscurilor în moduri opuse: în timp ce subiecții temători au emis judecăți pesimiste cu privire la evenimente viitoare, subiecții furioși au emis judecăți optimiste.

Evident, relația dintre emoții și luarea deciziei este bidirecțională și rezultatul pozitiv sau negativ al unei decizii poate afecta profund trăirile decidentului. Vorbim astfel despre *emoția post-decizie*.

Zeelenberg, van Dijk, Manstead și van der Pligt (2000) fac referire la două emoții distincte care pot rezulta din consecințe negative, anume regretul și dezamăgirea. Ei propun că resimțim dezamăgire atunci când opțiunea aleasă se dovedește a fi mai proastă decât ne-am fi așteptat. Prin contrast, putem resimți regret chiar și atunci când obținem ceea ce ne-am așteptat, dar realizăm retrospectiv că un alt curs de acțiune ar fi fost (chiar) mai bun.

Din punct de vedere istoric, regretul și dezamăgirea sunt două dintre emoțiile care s-au bucurat de cea mai mare atenție în literatura privind luarea deciziei.

Studiile s-au concentrat asupra modului în care anticiparea regretului și dezamăgirii pot influența alegerile pe care le fac subiecții.

Loomes și Sugden (1982, 1986) au propus faptul că subiecții sunt motivați să evite trăiri de regret și dezamăgire și astfel iau decizii într-o manieră care minimizează probabilitatea acestor emoții. Vorbim astfel de *relația dintre decizie și anticiparea emoției*.

După cum remarcă Zeelenberg et al. (2000), aspectul fundamental al acestor modele este asumția că emoțiile viitoare posibile sunt luate în calcul atunci când se determină utilitatea așteptată a diferitelor cursuri de acțiune.

Rolul trăirilor anticipate în luarea deciziei nu este limitat la emoțiile de regret și dezamăgire. După cum observa March (1978), toate deciziile implică predicții ale trăirilor viitoare. Din păcate, însă, încercările noastre de a prezice trăiri viitoare sunt încărcate cu incertitudini și adesea comitem greșeli, fapt ce conduce la decizii suboptime (Loewenstein și Schkade, 1999). Variabilele care contribuie la predicțiile eronate ale trăirilor viitoare includ teorii intuitive incorecte privind răspunsul afectiv (Snell, Gibbs și Varey, 1995) și o tendință de a ne concentra asupra emoției specifice care declanșează un eveniment în detrimentul altor variabile care pot influența trăirile noastre (Gilbert, Wilson, Pinel, Blumberg și Wheatley, 1998).

În fine, predicțiile eronate sunt în mod particular probabile atunci când subiecții aflați într-o stare „rece” sunt solicitați să prezică cum se vor simți într-o stare „caldă” (de exemplu, când le este foame, când sunt supărați, când sunt excitați sexual; Loewenstein, 1996).

Date fiind dificultățile generale ale subiecților cu privire la predicția trăirilor viitoare, se poate spera că o experiență extensivă cu situații declanșatoare de afect poate spori validitatea predicțiilor cu referire la situații viitoare similare. Din păcate, această speranță este nesusținută (Loewenstein și Schkade, 1999) iar *amintirile legate de trăiri trecute* sunt ele însele supuse devierilor sistematice.

Un studiu realizat de Kahneman, Fredrickson, Schreiber și Redelmeier (1993) demonstrează că evaluarea noastră retrospectivă cu privire la episoade afective trecute nu ia în calcul întregul domeniu al experiențelor noastre afective propriu-zise. În schimb, evaluările retrospective sunt în mod primar bazate pe doar două momente ale experienței afective: momentul de intensitate maximală a afectului și finalul. Axarea pe punctul maximal și pe finalul experienței afective conduce la o neglijare profundă, și adesea surprinzătoare, a duratei episodului afectiv. Evaluările retrospective ale subiecților pentru experiențele afective tind să neglijeze durata episodului, adesea conducând la decizii suboptime, precum expunerea voluntară la mai multă decât la mai puțină durere.

5. Concluzii

Atât experiențele noastre cotidiene cât și studiile vizând factorii psihologici care orientează comportamentul în situații de decizie lasă puțină îndoială cu privire la faptul că alegerile pe care le fac oamenii sunt influențate de diferite aspecte ale

situației de decizie, conducând la rezultate empirice care sunt uneori contraintuitive și adesea incompatibile cu analizele normative. Pe de o parte, cercetătorii au demonstrat că procesele de gândire care guvernează judecățile și alegerile oamenilor nu sunt atât de riguroase pe cât ar dori oamenii să creadă, sau pe cât anumite teorii formale i-au făcut să creadă. Pe de altă parte, este ușor de observat faptul că emoțiile noastre pot influența deciziile pe care le luăm, în aceeași măsură în care rezultatul deciziilor noastre poate influența emoțiile pe care le experimentăm. Totuși, jocul complex al emoției, cogniției și deciziei s-a bucurat de relativ puțină atenție sistematică în cercetarea empirică.

Bibliografie

- Bower, G.H., *Mood and memory*, American Psychologist, **36**, 1981, p. 129-148.
- Edwards, W., *The theory of decision making*, Psychological Bulletin, **51**, 1954, p. 380-417.
- Gilbert, D.T., Wilson, T.D., Pinel, E.C., Blumberg, S.J., Wheatley, T.P., *Immune neglect: A source of durability bias in affective forecasting*, Journal of Personality and Social Psychology, **75**, 1998, p. 617-638.
- Johnson, E., Tversky, A., *Affect, generalization, and the perception of risk*, Journal of Personality and Social Psychology, **45**, 1983, p. 20-31.
- Kahneman, D., Fredrickson, B.L., Schreiber, C.A., Redelmeier, D.A., *When more pain is preferred to less: Adding a better end*, Psychological Science, **4**, 1993, 401-405.
- Kahneman, D., *New challenges to the rationality assumption*, Journal of Institutional and Theoretical Economics, **150**, 1, 1994, p.18-36.
- Kahneman, D., Slovic, P., Tversky, A., eds., *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Kahneman, D., Tversky, A., *Prospect theory: An analysis of decision under risk*, Econometrica, **47**, 1979, p. 263-291.
- Kahneman, D., Tversky, A., *Subjective probability: A judgment of representativeness*, Cognitive Psychology, **3**, 1972, p. 430-454.
- Lerner, J.S., Keltner, D., *Beyond valence: Toward a model of emotion-specific influences on judgment and choice*. Cognition and Emotion, **14**, 2000, p. 473-493.
- Loewenstein, G., *Out of control: Visceral influences on behavior*. Organizational Behavior and Human Decision Processes, **65**, 1996, p. 272-292.
- Loewenstein, G., Schkade, D. *Wouldn't it be nice? Predicting future feelings*, în Kahneman, D., Diener, E., Schwarz, N., eds., Well-being: The foundations of hedonic psychology, New York, Russell-Sage, 1999, p. 85-105.
- Loomes, G., Sugden, R., *Regret theory: An alternative theory of rational choice under uncertainty*, Economic Journal, **92**, 1982, p. 805-824.
- March, J., *Bounded rationality, ambiguity and the engineering of choice*, Bell Journal of Economics, **9**, 1978, p. 587-608.

- Schwarz, N., Clore, G.L. *Mood, misattribution, and judgments of well-being: Informative and directive functions of affective states*, Journal of Personality and Social Psychology, **45**, 1996, p. 513-523.
- Schwarz, N., *Feelings as information: Informational and motivational functions of affective states*, în Higgins, E. T., Sorrentino, R., eds., Handbook of motivation and cognition: Foundations of social behavior, New York, Guilford Press, 1990, p. 527-561.
- Simon, H.A., *A behavioral model of rational choice*, Quarterly Journal of Economics, **69**, 1955, p. 99-118.
- Simon, H.A., *From substantive to procedural rationality*, în Latsis, S.J., ed., Method and Appraisal in Economics, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 129-148.
- Snell, J., Gibbs, B.J., Varey, C., *Intuitive hedonics: Consumer beliefs about the dynamics of liking*, Journal of Consumer Psychology, **4**, 1995, p. 33-60.
- Tversky, A., Kahneman, D., *Belief in the „law of small numbers”* Psychological Bulletin, **76**, 1971, p. 105-110.
- Tversky, A., Kahneman, D., *The framing of decisions and the psychology of choice*, Science, **211**, 1981, p. 453-458.
- Zeelenberg, M., Van Dijk, W.W., Manstead, A. S. R., Van Der Pligt, J., *On Bad Decisions and Disconfirmed Expectancies: Regret, Disappointment and Decision-Making*, Cognition and Emotion, **14**, 2000, p. 521-541.

FAMILIE ȘI IDENTITATE

OANA GHEORGHIU

Family and identity. The identity function of family is a central issue of the contemporary studies. The psychological, psychosociological and sociological approaches speak nowadays in terms of “identity construction”, “identity strategies”, “social visibility”, to mention only a small part of the professional vocabulary.

The following article aims to point out a few aspects related to identity at the family level. Admitting the multiplicity of the ethnic groups, and, implicitly, the possibility of constructing identity on different levels, engenders the question whether there exists an identity dominant as a result of the interference between socializing factors, and of the situational context (showed in terms as migration phenomena, urbanism, changing of the socio-economic status, individual and family representations), an element of stability in the process of identity construction on axiological bases.

The identity dominant is not an intrinsic quality of the individual. It is rather constructed, and asserting the autonomy of human subject, as a fundamental dimension of the contemporary society, justifies understanding identity as an individual way.

Key words: identity; family; identity construction.

Abordarea familiei prin intermediul unor categorii și a unor tipologii cu referire la *structura* sa – familie nucleară, monoparentală, extinsă etc. – sau cu referire la *funcționarea* și *organizarea internă*, la *tipul relațiilor dintre membri* care o compun¹ constituie tematici de actualitate care caută să aducă elemente noi unor interpretări deja consacrate.

Studiile transversale oferă date cu privire la profilurile familiale culturale în termenii amintiți mai sus. Fără îndoială, ele sunt folositoare în surprinderea unei stări de fapt asupra nivelului atins de familie la un moment dat, într-o societate dată, dar spun destul de puțin cu privire la dinamica proceselor familiale și, mai ales, cu privire la problematica *identității* la nivel familial. Funcția identitară a familiei asigură o procesualitate acestei unități sociale a cărei analiză se îndreaptă astăzi mai puțin către repere „ortodoxe” (fără ca acestea să fie, bineînțeles, neglijate, cum ar fi spre pildă, trăsăturile comune ale vieții de familie pe care le regăsește Jack Goddy²

¹ Spre pildă, analiza pe care o oferă Fr. de Singly în lucrările consacrate familiei, *Sociologie de la famille contemporaine*, ed. A. Colin, 2004 sau *Le Soi, le couple et la famille*, ed. Nathan, Paris, 1996 și Poche, 2005 pune accentul pe schimbările survenite, în contemporaneitate, în relațiile interpersonale intergeneraționale și cele între sexe, în sensul creșterii calității acestora, al schimbării rolului primordial al familiei – din transmitere a patrimoniului economic și moral de la o generație la alta la construirea identității personale, atât la nivel conjugal cât și parental, personalizarea relațiilor între consorți simultan cu o socializare a sferei private.

² Jack Goody, *Familia europeană. O încercare de antropologie istorică*, Polirom, 2003.

atunci când analizează familia europeană și care asigură acestora o prezență și o continuitate în timp) și mai mult către elemente prea puțin abordate dar care se dovedesc vitale pentru reconsiderările teoretice și analizele concrete.

Ce determină ca un individ să își construiască într-un anume fel identitatea, iar pe parcursul evoluției sale către vârsta adultă să își construiască un *anume* tip de relații interpersonale ce stau la baza construirii unui *anume* tip de familie – din punctul de vedere al structurii, al organizării, al funcționalității, considerând biografia individuală, trasăturile de personalitate, familia de origine, reprezentările personale asupra familiei de origine, rezidența, activitatea, nivelul de studii, rețelele sociale implicate, spațiul de socializare, imageria socială ce propune, printre altele, și anumite tipuri de relaționări sau modele ale acestora larg acceptate sau respinse etc. – este o problemă complexă. Nu ne propunem în aceste rânduri decât structurarea câtorva coordonate care interesează mai mult ca pretexte de analiză decât ca soluții definitive ale relației familie-identitate.

Literatura de specialitate este vastă³, distribuită pe arii de discuții mai mult sau mai puțin focalizate, oricum, fiecare aducând o contribuție semnificativă zonei de studiu. Dorim doar evidențierea unora dintre legăturile posibile între aceste determinante și construirea identității la nivel familial.

Pentru aceasta, considerăm binevenite câteva precizări cu privire la termenii *identitate*, *construcție identitară* și reliefaarea unor factori care, în concurență, contribuie la formarea identității la nivel familial - cum sunt: statutul individului, nivelul de educație, urbanismul, rețeaua socială, migrația, trecerea de la tipul de relaționare conjugală la cea parentală, reprezentările sociale curente asupra individului și asupra familiei etc., care pot deveni factori pozitivi sau negativi, „de risc”, în funcție de context – și situează într-un anume fel și familia, ca unitate socială în raporturile sale cu celelalte instituții sociale sau fenomene și procese sociale care îi modifică structura, funcțiile și rolul ei în lumea contemporană.

«Termenul „identitate” are tot atâtea înțelesuri câte teorii care îl folosesc, există», susține David De Levita în lucrarea sa, *The concept of identity*⁴, recunoscută în domeniu, scrisă în anii '60, unde, punctând momentele semnificative în evoluția acestuia, alcătuiește un excurs teoretic al reperelor filosofice, psihologice, psihanalitice, sociologice în problematica identității. Nu reține atenția neapărat istoricul propriu-zis al noțiunii ca atare – deși nu este de neglijat, prin sublinierea elementelor esențiale ale fiecărei discipline și a teoriilor alese ca exemplare pentru acestea – ci, mai mult, conținutul adus de fiecare în parte în tema ce ne interesează. Între ele, „este important conținutul pe care îl aduce psihologia acestui concept”⁵, care pare a fi „de origine engleză, extins asupra trecutului”⁶. Fie

³ Menționăm doar câteva „nume” deja binecunoscute în studiul noțiunii de identitate precum și al relației identitate-familie: De Levita, exemplar pentru studiul asupra identității (*The concept of identity*) ale cărui idei le vom aminti în lucrarea de față, H. Tajfel și J. C. Turner, precum și A. Muchielli, E. Lipiansky, C. Camilleri, Cl. Dubar, etc.

⁴ David J. De Levita, *The concept of identity*, Paris, Mouton, 1965, p. 3.

⁵ Idem, p. 13.

⁶ Idem, p. 27.

că sunt amintiți termeni precum personalitate organizată, sau roluri (Moreno, Goffman), sau „precipitatele interacțiunii în structura personalității”, cum spune psihanaliza, sau „Eu”-„Sine” (W. James), fie că este surprins jocul lui „Același și Altul”, mutat, în procesul „reificării” obligatorii care se întâmplă în relațiile interumane, fapt ce duce în cele din urmă la „recunoașterea atributelor esențiale specifice” fiecăruia dintre indivizi⁷, identitatea presupune un echilibru între constanța și variabilitatea din interiorul *psyché*-ului, un dinamism intrinsec.

Orice interogație identitară se îndreaptă, de regulă, către devenirea individului, ajuns – oricum – personaj central al societăților contemporane, axate pe o amplificare acută a individualismului. Unul dintre efecte îl constituie dizolvarea sau mutațiile profunde care au loc la nivelul instituțiilor socializatoare precum familia, biserica, statul, școala, și datorită unor noi modele axiologice practicate de acestea și propuse spre interiorizare individului. Familia, spre pildă, suferă mutații la nivel structural (apariția formelor noi familiale, cu noi distribuții ale rolurilor, noi relaționări între parteneri, noi percepții asupra rolurilor acestora și asupra celor ale copiilor etc.); structura patriarhală și autoritară nu mai constituie un termen de referință exclusiv. Negocierea și promovarea potențialităților fiecăruia dintre membri la nivelul familial devin repere esențiale în analiza familiei.

De altfel, indiferent de nivelul la care ne situăm în studiul identității – fie că este individual, grupal sau social – identitatea nu mai este analizată asemenea unui atribut imuabil al individului; reprezentările asupra sinelui se construiesc în interacțiunile între indivizi, grupuri și ideologiile lor, în etape succesive, în stadii ale dezvoltării individuale.

Imaginea pe care cineva și-o construiește în mod constant despre sine, credințele și reprezentările despre sine devin „filtrul” acțiunilor și relațiilor sale sociale. Aspectele legate de dorința de continuitate a individului (exprimată în apartenența la un mediu, la o cultură, la o relație de rudenie, la un imaginar social etc.), sau procesele de separare/integrare socială (manifestate, spre pildă, la nivelul vârstei adolescente, prin distanțări față de propria familie ca semn al unei diferențieri față de identitatea sa anterioară, împreună cu inserția în alte grupuri de apartenență și construirea unor noi modele identitare) pot fi analizate în termenii construcției identitare.

Este foarte adevărat că, deși esențial, studiul psihologic al identității nu este unul singular. Nici alte domenii de analiză nu se lasă mai prejos în cercetarea acestui proces. Imaginea asupra sinelui construită la nivel individual sau de grup, în baza unei ideologii dominante într-o societate dată, la un anumit moment dat, constituie nucleul studiilor sociologice asupra identității. Interiorizarea unei anumite interpretări asupra locului ocupat în relațiile de putere și raporturile de producție, spre pildă, tradusă fie într-o alienare fie într-o asumare a acestuia, nu se poate realiza fără recunoașterea mai mult sau mai puțin explicită a contradicțiilor inerente oricărei societăți reale, istorică, non-utopică. Cum ar spune A. Tourraine,

⁷ Idem, p. 8.

pentru ca un individ să devină un „actor social”, el trebuie să își asume propria construcție a identității, recunoscându-se și aici că fiecare individ sau grup poate dispune succesiv sau simultan de multiple identități, a căror „reificare” depinde de contextul istoric, social și cultural respectiv. Identitatea se construiește în cadrul unor experiențe singulare, însă prin mijloace instituționale care îi conduc acțiunea și îi asigură contextul și justificările simbolice. Crizele manifestate la nivel identitar nu sunt numai individuale, ele există la toate nivelele – în fond instanțe socializatoare – în care se poate construi identitatea.

Dacă dimensiunea individuală a identității a fost considerată importantă, dimensiunea socială a identității a constituit la rândul ei obiect al unor cercetări considerabile. Mai ales după anii '70, devine privilegiat studiul relațiilor sociale și impactul acestora asupra psihismului individual. Până atunci, există modelul lui W. James, care acordă o deosebită atenție problematicii „sinelui”; apoi cel al lui G. H. Mead, care subliniază legătura între interacțiunea individ-grup, mediată simbolic, socializarea stând ca proces de construcție identitară; cel al lui Erik H. Erikson, pentru care formarea identității este un proces tensionat (sentimentul de diferențiere individuală există în fiecare individ simultan cu o tendință la conformitatea socială), supus unei periodizări, cu tranziții manifestate drept „crize de identitate” precum cea din adolescență; sau analogia vieții cu o scenă, care o regăsim și la E. Goffman, și care aduce o contribuție semnificativă în studiul identității prin teoria rolului și conceptualizarea termenului de reprezentare de sine, identitatea nefiind o realitate în sine, ci dezvoltându-se în decursul interacțiunii și al interpretării rolurilor, fiecare individ având o modalitate specifică, unică, de a-și îndeplini sarcinile de rol.

Tajfel și Turner⁸, în anii '80, subliniază că identitatea, pe plan individual dar și colectiv, înseamnă construirea unei diferențe, punerea în relief a unei alterități. Ea există și se dezvoltă, atât pe plan individual cât și colectiv, condiționată de similaritate și de diferențiere. Ei înscriu studiile asupra identității în perspectiva conflictelor intergrupale, ținând cont de realitățile sociale dar și de impactul lor asupra comportamentelor sociale prin intermediul sistemelor de credințe socialmente împărtășite, postulând că doar categorizarea în două grupuri distincte conduce la discriminare față de exogrup, în scopul diferențierii grupului propriu. Miza diferențierii este o identitate colectivă pozitivă, ce rezultă dintr-o comparație intergrup favorabilă endogrupului. Identitatea este înțeleasă ca parte a concepției de sine a unui individ care rezultă din conștiința pe care o are de a aparține unui grup social dar și valoarea și semnificația emoțională atașată acestei apartenențe. Asocierea categorizării sociale, a autoevaluării prin identitatea socială și comparația între grupuri pentru a furniza o explicație diferitelor forme de comportamente sociale, conflicte și schimbări sociale au marcat interesul deosebit manifestat pentru teoria identității sociale.

⁸ Tajfel, H. și Turner, J.C. (1986). The social identity theory of intergroup behavior. În S. Worchel and W. Austin (Eds), *Psychology of intergroup relations* (ed 2., pp. 7-24). Chicago: Nelson-Hall; de asemenea, *Introducing social psychology*, Harmondsworth: Penguin Books, 1978.

Lucrările relativ noi, care încearcă să înțeleagă identitatea, concentrându-se asupra construcției identitare în interacțiunile sociale, accentuează asupra *multiplicității crescânde a grupurilor de apartenență*, reale sau simbolice, situație specifică societăților contemporane, grupul funcționând drept catalizator al identificării personale.

E. M. Lipiansky, spre pildă, în contribuția sa referitor la formarea identității grupurilor, susține că pentru individ, identitatea nu este doar o suprapunere simplă de roluri și de apartenențe sociale, ci o totalitate dinamică, marcată de complementaritatea sau conflictul acestor elemente, din care rezultă „strategii identitare”, ca mijloc de apărare a existenței și „vizibilității” sale sociale, „integrarea în comunitate” și căutarea „propriei coerențe”. Un exemplu simplu îl constituie relațiile interculturale stabilite între imigranți și cultura nouă, construcția identitară realizându-se într-un climat dinamic, de confruntare cu valorile dominante ale societății noi, și de afirmare a propriei individualități valorice. Atitudinile care rezultă sunt fie de abandon total, adoptarea culturii noi (tendință majoritară), fie de sintetizare a elementelor culturale de origine cu cele noi, fie de separare totală de noile valori. Tensiunea construcției identitare nu este sesizată neapărat în mod negativ, ea nefiind egală (valoric) raportat la nivelele de implicare ale individului (o implicare minimă a unui individ la nivelul locului de muncă poate fi însoțită de o implicare majoră la nivelul participării sale familiale), între construirea diferitelor identități fiind posibil un echilibru suficient pentru a asigura funcționalitatea procesului ca atare. În *La communication interculturelle*⁹, este avansată ipoteza conform căreia reprezentările asupra sinelui se construiesc în comunicarea cu celălalt, fiecare dintre interlocutori având succesiv o identitate-subiect și o identitate corelată. Schimbările sociale exprimă cererea de recunoaștere, definirea și negocierea locurilor ocupate de interlocutori în sistemul (secvența) social(ă) respectiv(ă).

Carmel Camilleri¹⁰, de asemenea, se înscrie în rândul celor care concep identitățile drept „strategii identitare”, pentru a sublinia caracterul lor relațional și dinamic. Ele sunt proceduri (acțiuni coordonate) ale unor actori sociali care doresc să atingă una sau mai multe finalități, elaborate potrivit situațiilor, dependente deci de diferiți factori sociali, istorici, economici, politici, culturali și psihologici.

Societățile contemporane sunt locul unor construcții autonome a identității, care au loc în raporturile de acceptare sau respingere stabilite de individ cu grupul de apartenență, și care sunt graduale, de nivele diferite de coerență și concentrare.

Multiplicității grupurilor de apartenență îi corespunde multiplicitatea identitară. Aceasta înseamnă că individul, aparținând simultan mai multor grupuri, identitatea sa este construită în mod conflictual, într-o procesualitate în care putem regăsi o *dominantă identitară*. Ea este rezultatul tensiunilor acumulate în individ, în stadiile sale evolutive, în urma jocului asumare-respingere a elementelor

⁹ E. M. Lipiansky, Jean-René Ladmiral, *La communication interculturelle*, Paris, Armand Colin, 1989.

¹⁰ Este binevenită lectura lucrării *Cultural anthropology and education*, Paris, Kegan Paul, Unesco, 1986.

culturale, a sarcinilor de rol etc. prin instanțele socializatoare existente la un moment dat în societate. Altfel spus, dominantă identitară este un punct de convergență a modelelor de comportament existente, prelucrate, asimilate de către individ, cele care îi asigură profilul identitar particular, care îl fac să fie într-un *anume* fel, atunci când în el se întâlnesc „același” și „altul”. Este elementul care asigură o relativă constanță, stabilitate în variabilitatea evoluției identitare individuale.

Suportul construcției identitare este unul axiologic, dominantă identitară este formată cultural. Prin elementele sale, cultura permite articularea funcțiilor psihologice individuale prin diferite forme de socializare și identificare a indivizilor. Dobândirea identității culturale se realizează prin apartenență/distanțare față de diferite corpusuri simbolice, care îi asigură o bună funcționare a sinelui.

Unul din cele mai importante și mai vechi corpusuri sociale creatoare de identitate este familia, chiar dacă temelia sa pare a fi astăzi clătinată. Dacă în istoria instituțiilor creatoare de identitate familia deține un loc de seamă în transmiterea modelelor identitare religioase, civice, politice, economice, culturale, asistăm recent la transformări ale acestui cadru instituțional și la o slăbire a statutului său privilegiat sub efectul amplificării individualismului și a mutațiilor survenite la nivel societal global. Cei mai pesimiști dintre analiștii fenomenelor legate de problematica familiei invocă drept argument suprem pentru bulversarea extremă a identității dobândite prin familie, marea varietate de tipuri familiale – tot atâtea descompuneri și recompuneri ale relațiilor ce aparțin acestei structuri sociale – considerată ca sfârșit al familiei.

Este adevărat că în transmiterea identităților mai sus amintite, prioritatea nu mai aparține astăzi familiei, cum la fel de adevărat este și faptul că modificările structurale profunde înregistrate la nivel familial nu mai fac din ea un termen de referință aproape unic, sau cel puțin nu prioritar, pentru probleme care țin de construirea sinelui. Dar aceasta se întâmplă nu pentru că ar dispărea familia – poate, cel mult, cea de tip tradițional, deși statisticile generale o situează în continuare în „topul” formelor familiale preferate (de altfel, toate formele familiale nou apărute, privite de unii drept patologii, pot fi considerate ca supape ale adaptării familiei la transformările contemporane ale societății); identitățile nu se mai transmit în mod prioritar la nivel familial deoarece fiecare dintre ele țin de un parcurs identitar autonom iar în istoria societăților aceste traiectorii identitare suportă accente diferite, funcție de preeminența instituției socializatoare respective, cu interferențe mai mari sau mai mici cu structurile familiale. Pe măsură ce înaintăm spre contemporaneitate, aceste interferențe își schimbă accentul (spre pildă, politicile statale fluctuante în intervenția reglării natalității) sau obiectul (căsătoria între rude de gradul I, cel puțin pentru lumea occidentală a dispărut astăzi din posibilitățile de întemeiere a unei familii odată cu pătrunderea din ce în ce mai profundă a creștinismului, chiar dacă e tolerată în anumite perioade istorice anterioare din interese mai mult politice sau ideologice). Religia sau statul devin spații de construire a unor traiectorii identitare individuale. Familia, de asemenea. Atât în plan religios, statal cât și familial, regăsim una dintre dimensiunile fundamentale ale societăților moderne: afirmarea autonomiei subiectului.

Descompunerea și recompunerea apartenențelor, în lumea contemporană, are loc în funcție de interesele individuale. De aceea nu trebuie să surprindă multitudinea formelor familiale, nou apărute (care îndreptățesc să se vorbească despre „familii” și nu despre „familie”), și, de asemenea, transformările din interiorul familiilor funcție de felul în care fiecare dintre membrii înțelege să-și construiască traiectoria identitară.

Identitatea la nivel familial exprimă toate prefacerile structurale ale căror elemente constitutive sunt psihologice, sociale, în raport cu situația relațională existentă la un moment dat. Este deci expresia unei procesualități și nu o caracteristică imuabilă a familiei ca întreg, sau a individului implicat în această structură.

Pe de altă parte, această procesualitate nu trebuie împinsă la limită, structura identitară conține întotdeauna un nucleu stabil – cea dominantă identitară – care asigură profilul identitar particular dar care poate sta și ca obstacol în calea construcției identitare. Dificultatea pe care o dovedesc indivizii sau structurile identitare (familia) atunci când trebuie să se redefinească într-un context cultural nou (de exemplu, familiile de emigranți), dovedește aceasta; dacă dominantă identitară a individului sau a grupului înainte de intervenirea unei schimbări situaționale este mare, suportul axiologic este puternic, poate rezulta o rigiditate suficient de mare a individului sau grupului care se traduce într-o adaptabilitate scăzută. La limită, la nivelul structurii identitare respective (familia, spre pildă) pot rezulta tensiuni, finalizabile în dizolvarea acesteia.

Migrația, spre pildă, este una dintre situațiile în care sentimentul identității suportă modificări, deoarece sentimentul de reinsertie socială cu care se confruntă emigranții (și familiile lor) fac ca identitatea să devină fragilă, agravată adesea fie de slaba identificare a reperelor din țara de primire, fie datorită dificultăților obiective de inserție (acolo unde nu există politici sociale speciale de încurajare a imigrației) sau a reacției de respingere din partea localnicilor.

Migrația nu este un fenomen nou cu care se confruntă familia. Există migrații agrare, migrații religioase sau de oricare alt fel în toată evoluția umanității. Mișcarea masivă de mutare peste ocean care are loc în secolul XIX – din Europa către America, spre pildă –, sau mișcările de colonizare, toate au „fragmentat gospodăriile, au despărțit rudele”¹¹, au răspândit modelele culturale europene pe alte continente. Ruptura totală sau parțială a legăturilor familiale a fost resimțită mai mult sau mai puțin dramatic, din moment ce legăturile cu familiile de origine sau cu rudele apropiate au continuat; astăzi, chiar dacă fenomenul migrației modifică structura familiei (separarea partenerilor conjugali în momentul în care unul dintre ei pleacă în străinătate,

¹¹ J. Goody, *Familia europeană. O încercare de antropologie istorică*, Ed. Polirom, 2003, p. 169.

pentru un loc de muncă, mai ales temporar), rețeaua familială din care aceasta face parte se întărește, și primește – de regulă - și un suport (comunitar) pozitiv.

Migrația secolului XIX reține însă și prin altceva: acum migrația devine „în principal seculară și urbană”, anonimatul orașului impune reconstrucția identitară în sensul unei mai mari libertăți în câștigarea individualismului¹².

De altfel, acest fenomen se poate observa și la nivelul opțiunii maritale existente la nivelul orașului în general (într-o analiză nesupusă fenomenului migrației), unde rata căsătoriilor este relativ mai scăzută decât cea existentă la nivelul comunităților rurale. Odată ce statutul socio-economic al femeii devine ridicat, deci odată câștigată libertatea economică, „piața căsătoriei” devine mai săracă, preferându-se forme mai flexibile precum diferite forme de uniuni maritale sau celibatul.

La aceasta putem să mai adăugăm și de-localizarea pe care o provoacă migrația. Apartenența (familiei) la un „loc”, un spațiu domestic de rezidență, este esențială pentru construirea acesteia. Părăsirea locului natal prin migrație, renunțarea parțială la sistemul de valori al țării de origine sau ajustarea acestuia în favoarea noului sistem de valori are ecouri în construirea identității la nivel familial.

Migrația atrage după sine și un nou statut al copiilor, cei mai vulnerabili, în general respinși ca minoritate; identitatea de gen – în special a femeii – se construiește pe baza motivelor țării de primire și trebuie, de regulă, să se confrunte cu recunoașterea unui alt statut, cu implicații asupra imaginii de sine a celui alt partener. Aceste tensiuni individ-societate se reflectă și se traduc în tensiuni intra-familiale cu consecințe adesea grave asupra relațiilor conjugale și asupra propriei persoane a fiecăruia dintre parteneri; în consecință, recompunerile relaționale identitare necesare adaptării devin dificile.

Într-un studiu asupra identității familiale, fenomenul migrației poate fi ales ca variabilă în cercetarea identității familiale deoarece este foarte răspândit astăzi, și problemele pe care le ridică sunt majore. Dar aceasta nu înseamnă că este *singura* variabilă posibilă. Cum se poate observa în rândurile de mai sus, o relație între identitatea familială și alte fenomene și procese sociale, precum urbanismul, rețelele sociale, stratificarea, reprezentările asupra genurilor etc. poate să reliefeze aspecte care vin să sublinieze că identitatea, construirea identității este un proces dinamic, caracterizat printr-o flexibilitate ce permite – fie și doar ca principiu – evitarea unor disoluții, grație înscrierii individului într-o traiectorie identitară proprie. Asumarea libertății în acest fel, înseamnă, implicit, și o responsabilizare mai mare în raport cu propria traiectorie, dar și o accentuare a individualismului în construcția identitară.

Bibliografie

Goody, Jack, *Familia europeană. O încercare de antropologie istorică*, Polirom, București, 2003.

de Singly, Fr., *Sociologie de la famille contemporaine*, A. Colin, Paris, 2004.

¹² Idem, p. 169.

-
- de Singly, Fr., *Le Soi, le couple et la famille*, Nathan, Paris, 1996.
- De Levita, David J., *The concept of identity*, Mouton, Paris, 1965.
- Tajfel, H., Turner, J.C., *Introducing social psychology*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978.
- Lipiansky, E.M., Ladmiral, Jean-René, *La communication interculturelle*, Armand Colin, Paris, 1989.
- Camilleri, Carmel, *Cultural anthropology and education*, Kegan Paul, Unesco, Paris, 1986.

METODA PSIHANALITICĂ ȘI FORMULAREA PROBLEMEI

BRÂNDUȘA ORĂȘANU

The psychoanalytical method and the putting of the problem. Amidst the controversies of the psychoanalytical theory there is one concerning the therapeutic role of recovering the memories. The following article shows the manner in which the patient's speech on his past is a guide mark for validation the emotional experience of the present analysis. The memories, even distorted, are a "cognitive witness" or an "emotional buffer" acting as a "third", necessary for putting the problem in intelligible terms. The idea is illustrated through two clinical fragments which constitute two moments (past/present) in the history of the one and the same subject.

Key words: recovering memories; cognitive witness; third.

De ani buni încoace, în psihanaliză au loc dezbateri privind pluralismul în teorie și tehnică. Adepții perspectivei „terenului comun”, cum sunt Otto Kernberg, Roy Schafer, Glen Gabard, Robert Wallerstein, nu numai că văd partea utilă a acestei diversități, dar propun și construirea de alianțe între teoria psihanalitică și alte discipline: filozofie, lingvistică, psihologie cognitivă, psihologia dezvoltării și neuroștiințele moderne. Motivul ar consta în existența unor interfețe ale psihanalizei cu disciplinele enumerate, pe o scală generală a studiului comportamentului uman” (R. Wallerstein, 2005, p. 635). Cum psihanaliza se preocupă de un domeniu situat *între* natură și cultură (A. Green), ar fi justificată – în special – apelarea la științele axate pe capătul „natură” al scalei, ce furnizează modalități compatibile cu testări empirice (R. Wallerstein, 2005, p. 624).

Există și o altă poziție în raport cu pluralismul. André Green consideră că diferitele teorii psihanalitice nu se sprijină pe un „teren comun”. Dacă ar exista, acesta ar trebui demonstrat prin singurul procedeu valabil: expunerea de secvențe de ședințe clinice care să releve un proces analitic asemănător, la două teorii bazate pe tehnici și interpretări diferite (Green, 2005, p. 628)¹. În viziunea sa, psihanaliza nu este nici știință, nici hermeneutică, ci o practică bazată pe *gândirea clinică*, ce conduce la ipoteze teoretice [fiind, după spusele lui Freud în 1922] „o metodă, o cură și o teorie” (p. 632).

Green consideră că tendința spre cercetarea cuantificată și spre criteriile de diagnosticare este de rău augur pentru psihanaliză, al cărei proces are o natură „subtilă și uneori contradictorie”.

¹ În paranteză fie spus, cei care au participat vreodată la grupuri de lucru cu prezentări de caz comparative și au constatat „pe viu” diferențele dintre stilurile de interpretare – de exemplu, la un analist kleinian și la unul francez – vor înțelege cu ușurință pesimismul autorului.

În sfârșit, el găsește enigmatic faptul că, în pofida tehnicilor și teoriilor diferite, psihanaliștii de orientări diferite obțin rezultate pozitive.

O altă controversă, deosebit de interesantă, privește rolul terapeutic al (recuperării) amintirilor. Un număr de psihanaliști, printre care Peter Fonagy, susțin că, în cursul analizei, reconstrucția trecutului pacientului nu este curativă în sine, așa cum s-a crezut conform teoriei freudiene.

Fonagy susține (2003, p. 506-507) că reamintirea evenimentelor din copilărie constituie doar un prilej pentru perlaborarea (reprelucrarea) experiențelor emoționale în cadrul relației sine-celălalt, dintr-o perspectivă alternativă.

Acest autor își bazează afirmația pe studiile asupra raportului dintre actualizarea experienței și tipul de memorie implicată. El îi citează pe P. Gerhardstein et al. (2000), care au susținut că, pentru a explora experiențele din copilăria timpurie a pacientului, trebuie să ne bazăm pe memoria procedurală, iar nu pe memoria declarativă sau explicită. Primul tip ține de ne-conștient, adică nu a avut de a face cu fenomenul refulării, în vreme ce al doilea tip de memorie corespunde cu dinamica inconștientului sau preconștientului, deci cu refularea. Așadar, chestionarea „modului actual al subiectului de a fi și a gândi în prezența celui alt” ar fi terapeutică, iar nu rememorarea, care o implică inevitabil pe prima.

Aceasta este, deci, o viziune care accentuează importanța prezentului în cura analitică (aici și acum). Am putea-o numi: „cum”-ul lui „aici și acum”. Sau: important nu este *ceea ce* a fost odată, fiindcă oricum nu putem ști – important e *cum* este acum. Este o teorie ce se sprijină pe date furnizate de științele neuro-cognitive, despre sistemele memoriei. Astfel, este subliniat procesul de prelucrare a experienței în contextul analizei, versus conținuturi reamintite sau a căror refulare este ridicată (fr. *levée*, engl. *lifting*).

Lumea psihanalitică nu se grăbește să îmbrățișeze această viziune, probabil datorită nu atât conținutului ei „explicit” sau „declarativ”, cât a implicațiilor încă neclare.

Ea este chiar contestată, ca fiind exagerată. Harold Blum² îi reproșează energic neglijarea semnificației patologice a inconștientului infantil și influenței acestuia asupra prezentului. El este de acord cu faptul că transferul nu înseamnă recapitularea literală a trecutului, având și o dimensiune defensivă. De asemenea, că orice pacient sau analist se poate apăra de o interpretare asupra prezentului, insistând asupra trecutului – și viceversa.

Blum arată însă că trecutul nu poate fi ignorat. Ca argument, el amintește, printre altele, fenomenul „reacției aniversare”, pe care îl și ilustrează clinic: o pacientă care simțea ostilitate față de propriul copil visează că fratele sau sora ei murise chiar în ziua de naștere a copilului. Acest vis a ajutat-o să recunoască, în analiză, faptul că îl identifica pe copil, în ura ei, cu rivalul de odinioară.

După Blum, dacă recunoaștem că până și orice iluzie are un nucleu de adevăr (Freud, 1937), ca și orice vis, nu putem nega acest lucru privitor la amintire.

² Care, de altfel, nu se opune colaborării între neurobiologie și psihanaliză, cu condiția ca prima să nu fie idealizată și să nu renunțăm la „inconștientul dinamic”.

El le cere autorilor reprezentați de Fonagy să-și clarifice poziția în legătură cu rolul *cuvintelor și imaginilor* din memoria declarativă, autobiografică a subiectului aflat în analiză. În mare, critica se referă la aceea că, deși „declarativ” P. Fonagy recunoaște importanța istoriei pacientului, teoria lui asupra *tehnicii* analitice marginalizează istoria (H. Blum, 2003, p. 512). De asemenea, apare observația că procesele primare din vise și simptome nu ar putea fi atribuite memoriei procedurale. În sfârșit, H. Blum arată că un pacient profită mai mult de experiența analitică „implicită” tocmai atunci când capacitatea sa pentru *insight* și integrare e limitată (cum este personalitatea de tip *borderline*). Este, de altfel, ceea ce susținuse, în alt context, Ronald Britton (2001), despre experiența nonverbală.

Alți autori arată o atitudine echilibrată între metafora arheologică a lui Freud, pe de o parte, și perlaborarea relațională a experienței analitice. Astfel, Fausto Petrella arată că orice proces analitic are două aspecte: 1) unul *cognitiv*, intelectual (tocmai cel „arheologic” și al refulării, evidențiat de Freud) și 2) altul *emoțional*, relațional (F. Petrella, 2004, p. 1568). Înainte ca aspectul arheologic (legat de un eveniment inconștient din trecut) să fie recunoscut ca atare, de către pacient, el se manifestă ca prezent, actual, cu referință la persoana analistului.

Petrella ilustrează acest lucru cu visul unei paciente, în care ea și analistul urcau împreună pe un drum care ducea spre niște ruine, pentru a le vizita. El remarcă interesul pacientei față de plimbarea cu analistul ei, dar observă că, ceea ce stabilește ierarhia importanței este *dorința* pacientei. Scopul plimbării din vis era, de fapt, ajungerea la destinație: vizitarea ruinelor.

Folosind superba metaforă mitologico-narativă, aceeași autor italian arată cum copilul, ca și nevroticul, vine cu niște *enigme* de rezolvat în psihanaliză. Rolul analistului-Sfinx este de a face posibilă *enunțarea* acestor enigme, iar rolul analistului-terapeut e de a permite și a promova noi articulări ale mitului, favorizând variantele cele mai bune. Iată câteva exemple de enunțuri ale enigmelor:

Cum putem fi Tatăl sau cum îl putem depăși fără a-l distruge, dat fiind că avem nevoie de el ca să ne îndrume și să ne protejeze?

Cum să o cucerim și să o dominăm pe Mamă, cum să concepem copii cu ea, care îl refuză pe copil și îl amenință cu privațiuni intolerabile (de pildă, alimentare)?

Cum să îi separăm pe părinți (aș adăuga formulării lui Petrella: fără să riscăm *nonexistența*, fiindcă existența noastră a fost posibilă prin împreunarea lor; negarea acesteia duce, retroactiv, la negarea noastră)? Ei se hrănesc unul pe altul și își oferă plăcere. Cum să intrăm în teribilul joc al cuplului? (F. Petrella, op. cit., p. 1620-1621).

Aceste enigme *neformulate* pun în discuție nașterea, genealogia, identitatea, stabilitatea lumii obiectale, raportul cu fratria, viața și moartea.

În psihanaliză, repetiția și întoarcerea mitologiei infantile au posibilitatea de a nu evolua în tragedie. Realitatea emoțională a simțirii infantile trebuie asumată

conștient de adult³. Enunțarea enigmei, *punerea în formă* a mitului sunt esențiale, alături de „pacificarea conflictului, dezlegarea adversităților, reducerea violenței, depășirea culpabilității” (F. Petrella, op. cit., p. 1622). Rezolvarea prezintă o *singularitate personală* care e condiția descoperirii reale a celuilalt, a posibilității de a iubi și de a se regăsi fără riscuri catastrofale (A. Green, 2004).

Până și tema „procesului psihianalitic” e un prilej de controversă. André Green găsește că această temă este idealizată în literatură (op. cit., p. 1865-1875) și face trimitere la rarele aluzii ale lui Freud, din care reiese: procesul analitic se derulează *doar* la analizand; el este linear (metafora gravidității, ce presupune și autonomie: odată amorsat, evoluează în mod natural); chestionarea analitică este în special una intelectuală.

Green este de părere că în fapt, psihianalistul problematizează existența procesului doar în momentele de impas analitic. El preferă să utilizeze termenul de „situație analitică”, ce presupune „întoarcerea subiectului la sine însuși în urma deturului prin celălalt”, sau „cunoașterea (explorarea) obiectului și reflectarea ei asupra subiectului” (A. Green, 2004, p. 1873-1874). Green este autorul binecunoscutei formule *cadru-vis-interpretabilitate*, ce definește situația analitică și care a fost inspirată din „Interpretarea viselor”.

Există totuși ceva, în psihianaliză, care să nu fi fost supus contestării? Există, și anume *metoda* ei. Includem aici cadrul, regula fundamentală a asociației libere, ca și atitudinea analistului⁴.

Cadrul are o dimensiune temporală și una spațială. Timpul este organizat printr-o succesiune anumită de ședințe, păstrându-se același program, aceeași durată, același divan, timp de mai mulți ani. În interiorul acestui timp, există un timp *trăit* și un timp *procesual* (al regresiei, al perlaborării, al repetiției) comparat nu doar cu gestația, ci și cu digestia (Bion) sau cu cicatrizarea.

Spațiul analitic oferit de către cadru (setting, dispozitiv) este un spațiu simbolic unde este posibilă „expansiunea imaginară maximă” sau „extensia mentală” (F. Petrella, op. cit., p. 1559). El contribuie, alături de mintea analistului, la fenomenul de *conținere* despre care vorbește Bion și care produce conținuturi ce ar avea tendința să se îndepărteze în mod proiectiv, sub formă de evacuare, evaziune și apărare. Expansiunea imaginativă este însă și joc, dezvoltare, înțelegere, dispersare sau recombinație.

De asemenea, spațiul analitic oferă condițiile expansiunii narcisice, așa cum a remarcat Bela Grunberger cu a sa viziune despre *regresia narcisică* (B. Grunberger, 1971). Ea se adaugă, ca fenomen autonom, aspectului de *dramatizare* și *interpretare* al analizei.

Este vorba, de asemenea, de un spațiu *simbolizant*, situație unică pentru că dispozitivul analitic „simbolizează simbolizarea” (René Roussillon, 2004). Astfel, cadrul devine locul transferului. Transferul are două laturi: una a repetiției, alta a „celeia de a 2-a șanse” oferite unei experiențe subiective anterioare, pentru a găsi o

³ Iată și un fel de conștientizare a afectelor, în afara celei a reprezentărilor.

⁴ „Invenția cadrului de către Freud nu a fost pusă în cauză, cu excepția lacanismului” (A. Green, 1998).

nouă *soluție* impasurilor acesteia. Combinarea celor două laturi dă naștere unei actualizări cu capacitate transformatoare.

În sfârșit, un alt element al cadrului (dispozitivului) analitic, în sensul său larg, îl constituie *atitudinea analistului*, despre care Roy Schafer (1983) a scris pe îndelete. Astăzi nimeni nu mai susține că psihanalistul e realmente neutru în sensul de insensibil sau nepăsător. Totuși, ideea Annei Freud despre echidistanța analistului – față de termenii conflictului înconștient al subiectului, față de diferitele instanțe psihice – își păstrează valoarea ca *ideal*, de care analistul se străduiește să se apropie, și ca *iluzie* utilă pentru analizând, ce favorizează mișcarea asociativă.

Roussillon arată că neutralitatea analistului se exprimă în constanța cadrului temporal: indiferent ce spune pacientul într-o ședință, aceasta se încheie nici mai devreme, nici mai târziu decât prevăzut, dovadă că subiectul nu și-a atras puniția celuiilalt, dar nici nu l-a sedus.

Fiind mereu invitat să spună orice îi trece prin minte, el realizează că nu există o reprezentare – scop conștientă a analistului și că acesta mai mult „găsește decât caută” (A. Green). Scopul analistului este facilitarea funcționării psihice a analizandului, dar fără a se interesa de modul în care el o va utiliza (F. Petrella). O altă exprimare, pe care am propus-o, este că analistul îi dorește pacientului său un bine *nespecific* (2001).

Neutralitatea mai înseamnă „vidul” mintal al analistului, lipsa memoriei și dorinței (Bion), predispoziția la funcția analitică (Racker), adică un fel de „retrage-re” mentală (narcisică) a psihanalistului, pentru a-i lăsa pacientului spațiul sus pomnit. Zelul terapeutic sau pedagogic, contraindicate de Freud, reprezintă opusul.

Jean-Luc Donnet arată că e greșit să considerăm că Freud nu credea în *participarea* analistului. El trebuia însă să-i asigure metodei sale *specificitatea contra-sugestivă* în câmpul medical al psihoterapiei. Conform acestei exigențe, psihanaliza operează numai prin *punctul de plecare*. Punerea în cauză a procesului natural care urmează conduce la tentația stăpânirii unei tehnici totalitare din partea analistului, ceea ce reprezintă o *iluzie* (J.-L. Donnet, 2004, p. 1897).

Așadar, există un echilibru între autonomia procesului analitic și participarea analistului. „Cum”-ul și „cât”-ul celei din urmă sunt, la rândul lor, puncte de divergență în teoria tehnicii. În principiu însă, rămâne unanim valabilă afirmația lui Lacan din 1958: „Psihanalistul dirijează cura [...] el nu trebuie să dirijeze pacientul”.

După acest periplu despre acord și divergențe în psihanaliză, voi relua tema colaborării psihanalizei cu științele cognitive: anume, discuția privind utilitatea rememorării și reconstrucției în cură, din perspectiva studiilor asupra memoriei. Era vorba despre ideea (P. Fonagy și alții) că reprocesarea relațională a experienței analitice e mai importantă decât recuperarea amintirilor înconștiente, care ar putea oricum rămâne inaccesibile, căci aparțin memoriei procedurale, iar nu celei declarative.

Perlaborarea lui „aici și acum” în prezența celuiilalt constituie un fapt analitic evident, care în prezent nu mai necesită argumentare. La fel stau lucrurile cu

fenomenul de punere în cuvinte și în reprezentări a afectelor sau micro-actelor (de comunicare nonverbală, de identificare proiectivă) din timpul ședinței psihanalitice.

Rămâne de reflectat asupra importanței rememorării trecutului⁵ în procesul analitic și în schimbarea funcționării psihice. În termeni cognitivi, este vorba de importanța amintirilor în formularea problemei și în rezolvarea ei.

(În paranteză fie spus: Freud a investit latura cognitivă a procesului analitic. Teoreticienii amintiți aici investesc latura afectivă, dar își argumentează prioritatea făcând apel la psihologia cognitivă! Pesemne că ele se îmbină prea strâns...).

Voi reproduce, ca material de reflecție, un fragment clinic care mi-a fost relatat de o persoană ce urmasese două analize, cu doi analiști diferiți. Pacientul în cauză a remarcat că secvențele respective s-au legat între ele într-un mod care l-a marcat pozitiv și care a contribuit la efectul benefic al psihanalizei în viața lui. Iată succesiunea secvențelor aparținând a două analize, a doua la câțiva ani de la prima:

T1 A1

(Pacient): – Astă noapte am avut un vis. Se făcea că venea spre mine un monstru cu cap de șarpe. I-am strivit capul. [Tăcere] [Prevăzând întrebarea analistului și mândru că poate interpreta singur]: Cred că șarpele sunteți dumneavoastră.

(Analist): [tăcere]

P: [își amintește ceva și schimbă subiectul]

T2 A2

P: – Mi-am amintit ceva. Odată, în timpul analizei mele cu A1, i-am povestit un vis. Se făcea că striveam capul unui monstru cu cap de șarpe. I-am spus că cred că era vorba de el. Apoi s-a așternut o tăcere grea. [Tăcere] [Cu vioiciune]: Vreau să spun, grea pentru *mine*!

A: – Îmi spuneți asta ca să nu mă sperii...

Voi comenta fragmentele considerând că timpul T2 constituie un timp prezent (pacientul se află în cea de a doua analiză), iar T1 constituie un moment din trecutul său. Voi lăsa la o parte porțiunile din text comune celor două secvențe și voi cerceta doar *diferențele*.

Să presupunem că, în A1, subiectul avusese un vis despre distructivitatea sa. El a relatat visul în speranța că îl va discuta împreună cu analistul său, de vreme ce lui, pacientului, nu-i era teamă să-l identifice, declarativ, cu personajul periculos și apoi distrus. Însă analistul a tăcut. În momentul T1 nu știm încă semnificația dată de subiect tăcerii analistului A1.

Suntem acum în momentul T2. În cea de a doua analiză, pacientul își amintește de T1, semn că povestea rămăsese neterminată. Așadar, tăcerea lui A1 nu

⁵ „(Memory) recover” se traduce prin „recuperare”. Mă întreb dacă „reconstituire” nu ar fi un termen mai potrivit, deoarece are o semnificație ambiguă, între „reprimire” și „reconstrucție”, pe când „recuperare” se referă la conținuturi statice.

l-a satisfăcut pe subiect, dar el nu a insistat atunci. De ce nu a insistat, deși era important pentru el?

Aflăm răspunsul în T2. Pacientul a învățat din trecutul său analitic că este capabil să-l paralizeze pe celălalt, deci trebuie să ia măsuri de siguranță: el *declară* că a fost periculos *acolo și atunci*, dar că nu mai este *aici și acum*, cu *acest* obiect (A2).

Totuși, el mai speră la o schimbare. Care apare prin interpretarea analistului A2. Acesta, care ar fi putut comenta secvența de atunci (T1) cu referire la obiectul de atunci (A1), alege să comenteze prezentul. El îi spune, nonverbal, pacientului său (pus de mine în cuvinte): „Vreți să mă protejați de distructivitatea dumneavoastră, care mă sperie – îmi dau seama de asta fiindcă am simțit teamă identificându-mă cu primul analist –, dar nu mă sperie într-atât încât să nu mai pot gândi și vorbi despre asta”. Interpretarea „Îmi spuneți asta ca să nu mă sperii” face trimitere atât la ura, cât și la iubirea pacientului. Ea a constituit, după spusele lui, *rezolvarea* problemei distructivității.

Apare însă o întrebare: ar fi decurs oare lucrurile la fel în T2(A2) dacă T1 n-ar fi fost rememorat? Personal, cred că nu. Să remarcăm că analistul a putut oferi interpretarea „rezolvatoare” de abia după ce pacientul a vorbit despre el *cel de acum* în raport cu *analistul de atunci*.

Experiența prezentă a produs o schimbare (procedural) prin *formularea* problemei în termeni având drept reper *trecutul (T1)*. Ipotetic vorbind, însă și în urma experienței mele ca analist, consider că al doilea analist nu i-ar fi putut oferi pacientului o alternativă afectivă și cognitivă mai bună dacă nu ar fi apărut relatarea (declarativă) a trecutului T1.

Exprimând derularea secvențelor conform metaforei mitologico-narative, putem imagina evoluția următoare: înainte de T1, distructivitatea era concepută inconștient în termeni de distructivitate / vid (catastrofă sau nimic); la momentul T1, ea reușește să apară în termeni de moarte / viață; iar la T2, este reformulată în termeni de angoasă / siguranță.

Formularea problemei a fost făcută parțial în A1, parțial în A2 (pe baza relatării experienței din A1). Trecutul T1 a funcționat, pentru prezentul T2, ca un martor cognitiv sau ca un *terț*. De asemenea, ca un tampon afectiv, așadar tot ca un *terț*. Atunci când relatarea trecutului (rememorare, recuperare, reconstrucție, reamintire, reconstituire) funcționează ca *terț* cognitiv și afectiv, ea capătă valoare de *realitate obiectivă*, chiar dacă distorsionată de către prezent. Analistul și pacientul se *sprijină* pe relatarea (explicită, declarativă, în cuvinte și imagini) trecutului pentru a-și *valida* experiența actualizată procedural.

Cunoaștem cu toții rolul *triangulării* în funcționarea psihică. Afirm că rememorarea are, față de experiența prezentului din ședința de psihanaliză, rolul „celui de al treilea” necesar pentru ca prezentul să fie *inteligibil*. Trebuie menționat că, la rândul său, prezentul afectiv poate sta ca *terț* și validare a trecutului relatat (cognitiv).

Această sprijinire reciprocă dintre *discursul* (declarativ) despre trecut, pe de o parte, și actualizarea modului de a fi (procedural), pe de altă parte, nu este decât încă o ilustrare a triangulării ca însăși matricea *inteligibilității* (W. Bion, R. Roussillon) (R. Roussillon, 1995).

Metoda psihanalitică, prin toate componentele arătate, creează condițiile pentru ca trecutul să fie actualizat (memoria procedurală) și relatat în cuvinte și reprezentări (memoria declarativă). Discursul reconstituirii amintirilor participă – alături de efectele „procedurilor” subiectului asupra analistului – la *formularea* problemei.

Chiar în cursul acestei formulări, schimbarea (*rezolvarea*) survine prin modificarea perspectivei asupra experienței actualizate și printr-o variantă mai bună a mitologiei personale – însă ea este posibilă doar în cadrul formulării triangulare.

Bibliografie

- Donnet J.-L. (2004)., *Le postulat processuel et l'aventure de la methode*, în *Revue Francaise de Psychanalyse*, 5.
- Fonagy Peter (2003), *Rejoinder to Harold Blum*, în *International Journal of Psychoanalysis*, 84, 3.
- Green André (1998), *Cents ans après*, Gallimard, Paris.
- Green André, *Idealisation du processus*, în *Revue Francaise de Psychanalyse* 5/2004.
- Green André (2005), *The illusion of common ground and mythical pluralism*, în *International Journal of Psychoanalysis* 86, 3.
- Grunberger Bela (1971), *Le narcissisme*, Paris, Payot.
- Fausto Petrella (2004), *Proceder en psychanalyse*, *Revue Francaise de Psychanalyse*, 5.
- Roussillon René (1995), *Logiques et archeologiques du cadre psychanalytique*, PUF, Paris.
- Roussillon René (2004), *Le potentiel et l'impasse*, in *Revue Francaise de Psychanalyse*, 5.
- Schafer R. (1993), *The Analytic Attitude*, Karnac Books, London.
- Wallerstein R. (2005), *Dialogue or illusion? How do we go from here?*, în *International Journal of Psychoanalysis*, 86, 3.

DESPRE *QUALIA* – ESTE IMPORTANT FAPTUL DE A SIMȚI?

IRINA-GABRIELA BUDA

*How can technicolor phenomenology
arise from soggy grey matter ?*

Colin Mc Ginn

On *qualia* – is it important to feel? In the following study, the author debates from a philosophical standpoint some theoretical views on the emotional states phenomenon, resorting to evolutionist arguments.

Key words: *Qualia*; evolutionism, causality; body-mind relationship.

Universul interior al trăirilor și experiențelor intelectuale specific umane este extrem de vast și tocmai complexitatea sa a determinat manifestările, mai mult sau mai puțin explicite, de orgoliu privind apartenența omului la o specie „superioară” pe o scară ascendentă ontologică imaginată. Caracterul abstract, nepalpabil, al acestora a dat naștere la multe speculații și raționamente de tip dualist¹, care au fost însă contrabalansate de tendințele moniste contemporane. În lucrarea de față ne vom rezuma la discutarea unor perspective teoretice cu privire la fenomenul stărilor emoționale – abordarea este filosofică – situându-ne totodată în postura celor ce le demonstrează importanța făcând apel la evoluționism.

Filosofia minții, domeniu ce conlucrează cu discipline științifice precum neurobiologia sau psihologia pentru a cerceta fenomenul mental, oferă un termen aparte pentru sfera trăirilor afective și a senzațiilor, pentru ceea ce este simțit la nivel intern, fenomenal, anume *qualia*, adică ceea ce în psihologie s-ar considera ca fiind universul proceselor psihice necognitive (senzații, percepții și toată gama vastă de emoții). Termenul are origine latină, însemnând, într-o traducere ce nu reclamă fidelitate totală, „ce gen”. Singularul *quale* nu este în general folosit, astfel că ne vom limita la forma de plural.

Qualia reprezintă experiențele percepției (e.g. a vedea un obiect de culoarea verde), senzațiile corporale (e.g. a simți durere), emoțiile complexe (e.g. iubire, regret, teamă) și alte stări psihologice diverse (e.g. a fi calm)². Ele au caracter privat (accesul la propriile noastre trăiri interne este, dacă putem spune astfel, un privilegiu personal),

¹ Ne referim la distincția metafizică între o substanță de tip rațional și una materială (v. Descartes).

² <http://plato.stanford.edu/entries/qualia/#Which> (Michael Tye)

direct (între noi și propriile noastre senzații nu se interpune nimic, nu ni se poate părea că avem trăirea unei dureri, spre pildă, ea este experiențată fără echivoc și fără intermediari) și inefabil (nimeni nu poate ști sau simți cum este să aibă o anumită experiență fenomenală dacă nu o simte el însuși. Simpla descriere a unei stări de către altcineva nu poate duce decât la aproximări din partea celui care fie nu o trăiește în acel moment, fie nu a avut niciodată experiența ei).

Ceea ce ne interesează în rândurile următoare este legat de importanța qualiilor pentru activitățile umane. Au ele rol cauzal în raport cu corpul nostru ? Este existența lor decisivă în momentul când întreprindem vreo acțiune ? Această problemă pare să nu aibă relevanță din perspectiva simțului comun: cine nu ar fi, spre pildă, de acord cu faptul că dacă decidem să luăm un calmant o facem ca rezultat al faptului că avem o durere de dinți ? Psihologia acceptă, de asemenea, rolul cauzal al emoțiilor noastre. Însă atât din perspectivă științifică (neurologică), cât și epistemologică în general, lucrurile nu par să aibă o soluție atât de evidentă. Teoriile eliminativiste din filosofia minții care se bazează pe cercetările cele mai recente din domeniul științelor neurale cred în succesul explicativ complet al acestora. Astfel, speranța într-o descifrare completă pe viitor a modului în care funcționează creierul ar reprezenta totodată și oferirea unor răspunsuri adecvate și exhaustive legate de cauzele reale ale acțiunilor noastre. O înțelegere a mecanismelor bio-chimice ce stau în spatele emoțiilor noastre, de la cele mai simple la cele mai complexe, ar face inutile explicațiile care caută motive ale actelor noastre la nivelul calitativ al stărilor noastre fenomenale.

Totodată problema cauzalității în sine este una discutabilă din mai multe puncte de vedere. Discutarea conceptului dintr-o perspectivă sau alta poate duce la o analiză legată de ceea ce dorim să considerăm ca fiind cauză sau efect și natura relației dintre acestea, de aici și nevoia unei discuții pe temeiuri epistemologice. Dacă, spre pildă, un anumit tip de durere este rezultatul excitării fibrelor cerebrale de tip *c* am putea afirma că acest proces fiziologic reprezintă cauza reală a acțiunii noastre de rezolvare a problemei (disconfortul psihologic resimțit) sau modul efectiv în care se manifestă la nivel fenomenal durerea ? Dacă excitarea fibrelor *c* nu ar avea ca efect consecutiv durerea am mai încerca să luăm un calmant sau să mergem la doctor ? Ne putem imagina în acest sens un experiment mental: dacă lumea noastră fenomenală ar fi alcătuită, cel puțin din perspectiva qualiilor, din stări *despre stările noastre cerebrale* ? Cu alte cuvinte, în loc să avem senzația de durere atunci când sunt excitate fibrele *c* să avem chiar senzația de excitare a fibrelor *c*. Este, desigur, dificil să facem acest exercițiu de imaginație, să ne închipuim cum este să ai senzația propriu-zisă de excitare a fibrelor *c*, sau aceea de creștere a nivelului adrenalinei. Cert este că dacă acest lucru ar fi posibil, dacă am avea un soi de *neurofenomenalitate* în locul qualiilor cu care suntem obișnuiți, am simți altfel reacțiile organismului nostru. Poate nu ar mai fi, spre exemplu, atât de dezagreabilă reacția noastră la faptul că am suferit un accident (pentru că nu am mai resimțit durere, ci altceva). În locul familiarelor și neplăcutelor stări de durere sau de frică, am simți cum este să ai anumite stări cerebrale, așa cum simțim, spre pildă, o contracție musculară. Însă eventuala neutralitate a unor astfel de stări, comparativ cu cele specifice (negative, ca durerea, pozitive, ca diferitele tipuri de

plăceri) nu ar avea o utilitate în sensul preservării și activității în condiții cât mai bune a organismului.

O teorie care încearcă să explice legăturile cauzale dintre minte și corp și să ofere un răspuns cu privire la resorturile mentale ale acțiunilor noastre este funcționalismul. El presupune că orice stare mentală e determinată doar de rolul ei funcțional, adică de relațiile cauzale cu input-urile senzoriale, cu alte stări mentale și cu output-ul comportamental. În acest sens a formula o explicație cu privire la o anumită *qualia* (e.g. a avea senzația de roșu) presupune a cerceta care parte a creierului ce are rolul de a o produce a fost activată. A avea *qualia* *x* este totuna, prin urmare, cu a fi în starea cerebrală funcțională *X* (care are rolul de a genera *x*), felul în care e resimțită starea respectivă de către cel care o are fiind irelevant.

Ned Block, deși un susținător al funcționalismului, critică lipsa de importanță pe care ar avea-o caracterul fenomenal al *qualiilor* în viziunea funcționalistă³. El oferă un experiment mental⁴ menit să arate că tocmai aspectul calitativ, felul în care resimțim anumite experiențe la nivel fenomenal, ne face să fim ființe inteligente (și, am adăuga, cu puteri decizionale). Ne putem imagina o populație mare, de dimensiunile poporului chinez (autorul alege acest exemplu tocmai pentru că numărul chinezilor este aproximativ la fel de mare ca al neuronilor), ai cărui membri ar fi interconectați prin mijloace tehnice de comunicare putând ține astfel legătura unii cu alții. Acestui grup i s-ar repartiza o sarcină și membrii săi s-ar organiza pe echipe, fiecare având o funcție, un rol oarecare, care ar contribui la bunul mers al ansamblului. Grație mijloacelor de comunicare, echipele ar ține legătura, transmițându-și astfel rezultatele și colaborând pentru a le pune cap la cap până la atingerea scopului final. Din perspectivă funcționalistă, uriașul grup ar putea fi considerat un organism inteligent pentru că ar funcționa ca un ansamblu de sisteme și subsisteme care colaborează, fiecare având o funcție bine definită. Deși astfel organizat, grupul ar reuși să își ducă la îndeplinire sarcina adoptând strategii, comunicând și asumându-și roluri pe diferite echipe, nu putem spune că rezultatul obținut este cel al unei ființe inteligente (ci doar al unui ansamblu bine organizat de persoane raționale). Ceea ce lipsește unei explicații funcționale este incapacitatea de a capta și explica *qualiile* și de a accepta eventuala lor greutate pentru înțelegerea fenomenului mental. Am putea spune, în acord cu Kathleen Wilkes, că funcționalismul ar fi la fel de capabil să descrie „o fabrică de tractoare sau un sistem bancar, ca și un organism inteligent”⁵. Oare încercările de a da o explicație funcționalistă minții au ca lipsă majoră tocmai problema subliniată prin experimentul lui Ned Block și cunoscută ca „the absent *qualia* argument”⁶?

³ Există mai multe tipuri de funcționalism, nu toate atât de categorice în privința *qualiilor*, dar cum acesta nu reprezintă scopul lucrării de față ne-am rezumat doar la experimentalul lui Block.

⁴ „Troubles With Functionalism”, Ned Block, în *Philosophy of Mind*, ed. D. Chalmers, ed. Oxford University Press, 2002.

⁵ „Minte și trup”, Kathleen Wilkes, în *Filosofia mentalului, intenționalitate și experiment*, Ed. Științifică, București, 1996.

⁶ Argumentul este simplificat și puțin modificat în lucrarea de față.

Se poate susține o explicație funcționalistă dacă se consideră că lumea fenomenală nu are nici un rol cauzal și, deci, nici o importanță. În acest sens nu ar trebui să fim preocupați de felul în care simțim pentru că acesta nu are relevanță. Dar așa stau lucrurile ?

Vorbeam în rândurile de mai sus de eventualitatea inutilității unei stări de neutralitate fenomenală. Abordările evoluționiste par să fie în acord cu viziunea simțului comun despre rolul qualiilor în acțiunile noastre. Ele adoptă o poziție instrumentalistă încercând să găsească un răspuns la problema necesității unei lumi fenomenale din perspectiva organismelor (umane și nonumane). De ce există animale cu capacitatea de a percepe culorile (ceea ce ne îndreptățește să presupunem că ar avea experiența psihologică a acestora) și animale care nu o au? De ce avem capacitatea de a simți frică, plăcere, durere? De ce, în ultimă instanță, ar cheltui natura atâta energie și atâtea resurse pentru a crea organisme complexe cu capacități senzitive dacă qualiile sunt doar un epifenomen fără putere cauzală în economia proceselor de supraviețuire? Daniel Dennett⁷ oferă, spre exemplu o astfel de explicație intrumentală: stările noastre interne reprezintă modul în care prelucrăm informația, care este cel mai potrivit pentru organismul nostru. De aceea ne plac anumite lucruri și ne deranjează, deci le evităm pe cât posibil, pe altele (avem, prin urmare, qualia plăcerii și a durerii). Este un comportament tipic pentru lumea animală ca și pentru om:

„What we want when we sip a great wine is not, indeed, the information about its chemical contents; what we want is to be *informed* about its chemical contents in our favorite way. And our preferences is ultimately based on the biases that are still wired into our nervous systems though their ecological significance may have lapsed eons ago.”

“Are sea elephants lovely ? Not to us. It is hard to imagine an uglier creature. What makes a sea elephant lovely to another sea elephant is not what makes a woman lovely to a man, and to call some as-yet-unobserved woman lovely who, as it happens, would mightly appeal to sea elephants would be to abuse both her and the term.”⁸

Printr-o abordare evoluționistă a înțelegerii importanței qualiilor am putea spune că acestea ne fac să ne simțim cum ne simțim tocmai pentru a ne constrânge să reacționăm într-un anumit fel care să fie în interesul nostru. Ne displace, spre exemplu, să fim prea aproape de o sursă de foc și ne place să mâncăm pentru că este rău să te arzi și este bine să te hrănești, din perspectiva conservării organismului⁹. Prin urmare, pare evident că qualiile ne sunt de folos tocmai pentru că au

⁷ Unul dintre cei mai proeminenți autori contemporani din domeniul filosofiei minții.

⁸ Dennett, C. Daniel – *Consciousness Explained*, Daniel C. Dennett, 1991, ed. Little, Brown and Company, Boston, Toronto, London.

⁹ Acest aspect este totuși discutabil, prin faptul că ne plac adesea lucruri care ne fac rău.

calitățile fenomenale care le reprezintă. Pare, de asemenea, contra-intuitiv ca viața noastră să nu se schimbe în mod radical la nivelul acțiunilor pe care le întreprindem în absența unei lumi fenomenale de complexitatea celei pe care o avem: "...all visual experience is composed of the activities of neural circuits whose very activity is innately pleasing to us, not only because we simply like to become informed but because we like the particular ways we come to be informed. The fact that the look of sunlight-dappled spring buds should be something a human beings also like looking is not surprising"¹⁰.

Problemele care apar când vorbim de *qualia* și de relevanța lor sunt nu doar de nivel epistemic, ci și metafizic (e.g. cum rezolvăm problema cauzalității fără să cedăm unor speculații dualiste, unor viziuni spiritualiste despre statutul fenomenelor mentale...). Altminteri nimic nu ne apare ca fiind mai familiar, mai important și mai comprehensibil decât felul de a ne simți... într-un anumit fel. Este ceva greu comunicabil, netransmisibil și, cu toate acestea, definitoriu pentru noi din perspectiva simțului comun. Natura calitativă a *qualiilor* scapă deocamdată explicațiilor științifice. Încercările de a le reduce la fenomene strict cerebrale par de asemenea simpliste și nesatisfăcătoare. Aceste rânduri nu s-au dorit mai rezonabile din punctul de vedere al unor răspunsuri sau soluții fundamentale; tot ceea ce am încercat a fost să subliniem câteva aspecte relevante legate de ceea ce sunt recunoscute ca fiind „the hard problems”¹¹ în cadrul filosofiei fenomenului mental.

Bibliografie

- Block, Ned – *Troubles With Functionalism*, în *Philosophy of Mind*, ed. D. Chalmers, ed. Oxford University Press, 2002.
- Churchland, Paul, *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*, în *Philosophy of Mind*, ed. D. Chalmers, ed. Oxford University Press, 2002.
- Dennett, C. Daniel – *Consciousness Explained*, 1991, ed. Little, Brown and Company, Boston, Toronto, London..
- Dennett, Daniel – *Quining Qualia* în *Philosophy of Mind*, ed. D. Chalmers, ed. Oxford University Press, 2002.
- Seager, William – *Functionalism, Qualia and Causation*, *Mind*, New Series, Vol.92, No. 366 (Apr., 1983), pp. 174-188.
- Tooley, Michael – Causation, *MIT Encyclopedia of The Cognitive Sciences*, ed. R. Wilson, F. Keil, ed. MIT Press, Cambridge, Massachussets, London, 1999.
- Tye, Michael – <http://plato.stanford.edu/entries/qualia/#Which>
- Wilkes, Kathleen – *Minte și trup*, în *Filosofia mentalului, intenționalitate și experiment*, ed. Științifică, București, 1996.

¹⁰ Dennett, C. Daniel - *Consciousness Explained*, Daniel C..Dennett, 1991, ed. Little, Brown and Company, Boston, Toronto, London.

¹¹ Expresia aparține unuia dintre cei mai cunoscuți autori contemporani în aria filosofiei minții, David Chalmers.

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

AL IX-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL AL SOCIETĂȚII DE STUDII KANTIENE DE LIMBĂ FRANCEZĂ

KANT, ȘTIINȚA ȘI ȘTIINȚELE

RODICA CROITORU

(Lyon, 8-12 septembrie 2009)

Între 8 și 12 septembrie 2009 au avut loc la Lyon lucrările celui de-al IX-lea Congres Internațional al Societății de Studii Kantiene de Limbă Franceză, concentrat asupra statutului științific al filosofiei transcendente (ca propedeutică a sistemului rațiunii pure și ca metodă transcendentă), precum și al științelor pe care le înglobează (metafizica, logica, matematica, teologia, fizica, chimia, biologia, medicina, geografia fizică, istoria naturală, cosmologia, antropologia, psihologia, fiziognomonie, astronomia, mineralogia, acustica, meteorologia, cristalografia etc.). Manifestarea pe care Societatea de Studii Kantiene de expresie franceză a organizat-o în acest an se datorează spiritului întreprinzător și interesului față de tot ceea ce înseamnă știință kantiană al secretarei generale a acesteia, Mai Lequan, prodecană a Facultății de Filosofie a Universității Lyon 3, „Jean Moulin”. În jurul ei au funcționat un Comitet științific, format din Bernard Bourgeois, Jean Ferrari, François Marty, Evangelos Moutsopoulos, Claude Piché, Gerhard Seel, Ingeborg Schüssler, Ricardo Terra, Robert Theis, și un Comitet organizator, format din Denis Forest, Philippe Huneman, Emmanuel Renault, Margit Ruffing, Sophie Grapotte, Jean-Jacques Wunenburger. Lor li s-a alăturat, pe toată durata manifestării, ajutorul unor studenți-filosofi, care au efectuat nu numai o muncă administrativă benevolă, dar au și participat la dezbateri. Instituțiile care au susținut științific și financiar acest Congres au fost: Facultatea de Filosofie a Universității Lyon 3, Institutul de Cercetări Filosofice din Lyon, IHΦST, CNRS, Ens, Institutul de Istorie și de Filosofie a Științelor și Tehnicilor, Cenphi, Agenția Universitară a Francofoniei, Universitatea Sorbonna Paris IV, Universitatea Johannes Gutenberg Mainz, Kant Forschungstelle, Kant Gesellschaft, Universitatea Franco-Germană, Departamentul Rhône, Regiunea Rhône-Alpes, Grupurile de Cercetare Rhône-Alpes.

Discursurile inaugurale au început cu cel al lui Hugues Fulchiron, președinte al Universității Lyon 3, care a evidențiat importanța Universității gazdă pentru

viața științifică franceză și europeană. I-a urmat Jean-Jacques Wunenburger, decan al Facultății de Filosofie a Universității Lyon 3, care s-a referit la destinele acestei instituții înființate în anul 1970, specializată în studierea științelor umaniste, și care a evoluat sub semnul unor lyonezi celebri, ca Giles Deleuze și Maurice Merleau-Ponty. Salutându-i pe francofonii de pretutindeni, cei români au fost mângâiați ca fiind „dragii inimii sale lyoneze”, în măsura în care provin dintr-un „pol al francofoniei” din Europa. Jean Ferrari, președintele SEKLF, a subliniat în acest context al științei și al științelor kantiene rolul geografiei fizice, al cărei întemeietor este Kant însuși. Mai Lequan, a adus mulțumiri numărului mare de participanți, care l-a dublat pe cel al Congreselor anterioare ale SKLF (77 înscriși și aproximativ 65 prezenți). Ea a trasat planul dezbaterilor pe care le-a dorit de la prezentul Congres: 1) *teoria critică și transcendentă kantiană a cunoașterii în genere*, precum și felul în care se articulează *Critica rațiunii pure și transcendentismul* înțeles ca știință a metafizicii reformate, ca sistem realizat și complet de cunoștințe raționale pure, ca „știință de a filosofa asupra filosofiei”; 2) *cunoștințele științifice pe care le mobilizează filosofia kantiană*; 3) *maniera în care Kant își articulează teoria cunoașterii în raport cu pluralitatea științelor particulare sau a domeniilor particulare ale științelor*.

Congresul a fost structurat în conferințe plenare de o oră, neurmărite de discuții, care au deschis primele sale patru zile, precum și în conferințe în sesiuni (teoria cunoașterii; matematică; antropologie și psihologie; logică; științele naturii; morală; metafizică, teologie, pedagogie; teleologie și estetică) de o jumătate de oră urmate de discuții de o jumătate de oră pentru fiecare sesiune, precum și o conferință de încheiere. Prima conferință plenară a aparținut lui Michel Fichant (Universitatea Sorbonna Paris IV) și s-a intitulat „Situția arhitectonică a științelor în realizarea lor critică”. El și-a extras argumentarea din prima *Critică*, unde distincția între introducerea enciclopedică și introducerea propedeutică dă seama asupra ideii de sistem. Următoarea conferință plenară a aparținut lui Fabien Capeilleres (Universitatea Caen), care s-a intitulat „Chimie, drept, geografie, astronomie, fizică: paradigmele caracterului științific al metafizicii kantiene și articulațiile lor sistematice”, care a tratat ambiguitatea conceptului de știință pe calea devenirii sale ca știință academică. A treia conferință a fost ținută de Frank Pierobon (Universitatea din Bruxelles), și a purtat asupra „concepției kantiene a matematicilor”. El a susținut ideea după care ținând cont de schimbarea de paradigmă adusă de revoluția științifică a lui Newton, este posibilă înlocuirea intuiționismului kantian în contextul evidențelor timpului său și astfel este posibilă o mai bună înțelegere a felului în care intuiționismul comandă arhitectonicii sale. Ultima conferință plenară a aparținut lui Jean Seidengart (Universitatea Nanterre): „Devenirea *Teoriei cerului* în opera lui Kant și receptarea sa în astronomia lui H. Olbers”. Este vorba despre receptarea eseului kantian *Teoria cerului* (1755) de către astronomul german Olbers în 1823, care apropie cercetările făcute de Herschel, Halley și Kant asupra structurii Universului, încercând să salveze ipoteza cosmologică infinitistă de ipoteza celui pe care îl numește încă „marele Kant”.

Vom selecta spre prezentare unele dintre conferințele prezentate în paralel în secțiunile menționate. În secțiunea asupra *teoriei cunoașterii*, Robert Theis (Universitatea Luxemburg) în „Știință și sistem la Kant” arată că referirea la știință comportă, în acest context, o conotație dublă: de ideal metodic realizat paradigmatic în științele naturii și de ideal arhitectonic, care înseamnă sistematicitate, realizat paradigmatic de filosofia wolffiană. Se pune problema modului în care Kant a reformulat cel de-al doilea ideal (arhitectonic, sistematic) în lumina reflecției celui dintâi (împrumutat de la științele naturii). Christophe Bouton (Universitatea Bordeaux 3) în „Kant și problema timpului profund” consideră că timpul geologic este un „timp profund”, care se socotește în miliarde de ani, și care precedă cu mult apariția speciei umane. Dacă se reduce timpul, după cum procedează Kant, la o formă *a priori* a intuiției sensibile, considerându-se că în afară de subiect el nu este nimic, cum trebuie înțeleasă istoria Pământului? Pentru a pune și a soluționa această problemă în lumina filosofiei kantiene trebuie să ne întrebăm care este reprezentarea lui Kant asupra vârstei Pământului și a apariției speciei umane. Conferențiarul a confruntat *Teoria cerului* cu estetica transcendentă și cu prima Antinomie a *Criticii rațiunii pure*. Henry d’Aviau de Terney (Centrul Sevrès) în conferința „De la știința primei *Critici* la științele celei de-a treia *Critici*” consideră că în prima *Critică*, Kant elaborează o teorie a cunoașterii, care va acorda un loc important experienței și respectiv sensibilității, prin formele pure ale spațiului și timpului, pentru ca conceptul să nu rămână vid. În cea de-a treia *Critică*, sensibilul va fi luat în considerație odată cu frumosul, sublimul și simbolul facultății de judecare estetice, precum și cu considerarea corpului organizat în contextul finalității. Giuseppe Motta (Universitatea Mainz) în „Ce este un postulat? Considerații asupra anti-constructivismului lui Kant” consideră că în *Critica rațiunii pure* există referiri implicite la Lambert, atunci când termenul „postulat” este întrebuițat cu semnificația pe care i-o dau matematicile. Sub acest titlu inspirat de constructivismul lui Lambert, Kant a dezvoltat o teorie explicit anti-constructivistă asupra obiectivității. Acest constructivism este ilustrat, de asemenea, în filosofia sa a matematicii. Matthieu Haumesser în „*Critica rațiunii pure*, teorie a științei?” este de părere că reflecția transcendentă kantiană asupra întrebuirii facultăților în experiență comportă elemente ireductibile la o teorie a științei dar, pe de altă parte, ea rămâne străină de o ontologie fundamentală, care se lovește mereu de problema dualității surselor cunoașterii noastre. Miza este de a delimita statutul discursului transcendent și metafizic în raportul său cu științele. În secțiunea asupra *antropologiei și psihologiei*, Jean Ferrari (Universitatea Bourgogne) în conferința „Din nou despre antropologie” a susținut ideea după care pentru a considera dintr-o perspectivă nouă antropologia kantiană este necesar recursul la *Prelegerile* ținute de Kant de-a lungul carierei sale și puse în valoare de către studenții săi. Problema pe care o pune conferențiarul este aceea dacă acestea aduc o lumină nouă asupra naturii și sursei antropologiei din perspectivă pragmatică. Marius Dumitrescu (Universitatea Iași) în „Afect și pasiune în *Antropologia din perspectivă pragmatică*”, a susținut

ideea după care, spre deosebire de Descartes și Spinoza, Kant opune rațiunea pasiunilor. În raportul complex dintre înclinație și datorie, afectele și pasiunile au, pentru prima dată la Kant, un caracter esențialmente rău, făcând opoziție moralei, întemeiată exclusiv pe rațiune. Jesus Paulo (Universitatea Lisabona) în „Kant și imposibilitatea onto-epistemologică a psihologiei empirice” evidențiază felul în care Kant examinează posibilitatea unei științe a simțului intern, luând drept model al caracterului științific filosofia naturii a lui Newton, de unde verdictul după care timpul nu este netematizabil, drept care numai un obiect spațializabil poate deveni obiect al științei. Astfel, psihologia pare a fi destinată doar *veto*-ului epistemologic sau decăzută la rangul de disciplină descriptivă. De la sesiunile dedicate *matematicilor* îl cităm pe Fabien Chareix (Universitatea Paris IV) cu comunicarea „Arta de a inventa: prezența lui Kant în gândirea lui Poincaré”. El trasează contururile prezenței kantiene în scrierile lui Poincaré (definiția matematicilor și a fizicii, teoria judecății, mai ales posibilitatea celor sintetice *a priori*). La sesiunile asupra *științelor naturii* Ingeborg Schüssler (Universitatea Lausanne) s-a prezentat cu conferința „Matematicile în științele moderne și în cosmologia antică. Unele reflecții cu privire la Kant și Aristotel”. Dacă științele moderne – consideră conferențiară – cer ca natura să fie obiectul unei cunoașteri certe de sine, cosmologia antică aborda natura într-o manieră naturală, prin simțuri. Se pare că matematicile constituie constanta care permite trecerea de la proiectul antic al unei abordări naturale a fenomenelor prin simțuri la proiectul modern al unei cunoașteri certe de sine. Pierre Kerzberg (Universitatea Toulouse) în „Kant și ideea primă a lui Copernic” a urmărit felul în care matricea kantiană a structurii *a priori* a rațiunii se regăsește în „principiul prim” al științei naturii și, în cele din urmă, în „materia primă” a lumii, în măsura în care depinde de spirit. Evangelos Moutsopoulos (Academia din Atena) în conferința citită de Jean Ferrari, intitulată „Despre astrofizica kantiană” susține ideea după care Kant inovează în materie de cosmologie prin asimilarea descoperirilor științei contemporanilor, mai ales ale lui Newton, rămânând totodată prudent, adică critic, cu privire la tezele pe care se crede autorizat să le avanseze, cu atât mai mult cu cât le aplică problemelor metafizice și teologice. Astfel, el prevestește Concluzia *Criticii rațiunii practice*, care marchează continuitatea firului conducător al gândirii sale, chiar și atunci când aceasta atacă subiecte aparent diferite. Mai Lequan (Universitatea Lyon 3) în conferința „Ipotezele kantiene în favoarea unei teorii asupra vântului în geografia fizică: între Buffon și d’Alembert” consideră că ipotezele lui Kant asupra cauzelor vântului s-au inspirat din metoda descriptivă a lui Buffon (*Histoire naturelle*, 1744) și din fizica matematică a lui d’Alembert (*Réflexions sur la cause générale des vents*, 1747). Kant a împrumutat de la Buffon ideea după care principala cauză a vântului, atât regulat (alizeu constant), cât și neregulat (muson sezonier) o constituie încălzirea solului terestru prin razele Soarelui, și împrumută de la d’Alembert ideea după care masele de aer atmosferic suferă acțiunea Soarelui și a Lunii. Totodată Kant se desolidarizează de d’Alembert în măsura în care el judecă neglijabilă influența atracției corpurilor cerești asupra vântului în comparație cu factorul caloric, și nu preia instrumentarul matematic complex și inovator al lui

d'Alembert aplicat fizicii vântului (calculul integral, derivatele parțiale). Werner Stark (Universitatea Marburg) în conferința „Geografia fizică a lui Kant”, plecând de la ipoteza după care matematicile își asumă funcția de criteriu al caracterului științific, explică rezultatele lui Kant din *Prelegeri*, în raport cu care este evocat contextul științific actual. La sesiunea dedicată *logicii*, îl menționăm pe Nicolas Angelis (Universitatea din Atena) cu conferința „Obiectul logicii la Kant și Aristotel”; el a pus în paralel un obiect al logicii care se reduce la expunerea legilor pure ale gândirii, prin care se construiesc judecățile și silogismul, cu un obiect al logicii care cuprinde și materia cunoașterii, unde logica poate fi definită și ca o „metodologie generală a științelor”. Vincent Alain (Universitatea Paris IV) în „Corectitudine formală și adevăr real la Kant și Aristotel” s-a ocupat de reformularea kantiană a principiului contradicției, confruntându-l cu formularea leibnizo-wolffiană (*via* Meier) de unde a rezultat: *praedicatum inest subjecto*. La sesiunea asupra *moralei* a conferențiat subsemnata cu textul „Știința «cerului înstelat» și morala «Eului invizibil»”. Cu toate că în *Critica rațiunii practice* Kant a gândit „cerul înstelat” reprezentat de natura înconjurătoare și legea morală ca provenind din interiorul Eului invizibil, validitatea lor se extinde asupra întregului sistem al filosofiei transcendente, fiecare operă kantiană incluzând cele două elemente în diferite proporții. În fiecare domeniu al investigației trebuie să se înceapă cu locul pe care noi, în calitate de subiect al cunoașterii, îl ocupăm în lumea sensibilă. Respectiv, trebuie să începem cu natura susceptibilă de a fi abordată științific, în conexiunea sa necesară cu întregul univers, pentru că din întreg se trag limitele investigației umane, de care propria noastră existență devine conștientă. Se urmărește această revendicare în *Critica rațiunii practice*, examinându-se în ce măsură această lucrare, al cărei scop expres este practic, este de asemenea științifică. Paul-Henri Cunningham (Universitatea Laval, Quebec) în conferința „Prudența și știința practică în *Eseul asupra mărimilor negative* și *Despre un pretins drept de a minți din iubire de oameni*” analizează noțiunile kantiene de perspicacitate, artă și știință practică rezultate din *Etica nicomahică*. Certitudinea cerută de știința practică nu este cerută prudenței. Dacă savantului i se cere să judece apodictic, omului perspicace i se cere doar să judece cu probabilitate. La sesiunea dedicată *metafizicii, teologiei, esteticii, pedagogiei* s-a remarcat Margit Ruffing (Universitatea Mainz) cu conferința „Teologia, o știință a revelației?”. În prima *Critică* și în *Prolegomene*, Kant definește știința ca sistem al cunoașterilor raționale ce conțin cu necesitate judecăți sintetice *a priori*. În cazul metafizicii, cu privire la obiectele sale, nu există decât o singură cunoaștere pozitivă, cea asupra limitei. Ținând seama de acestea, se pune problema cum poate fi gândit caracterul științific al teologiei ca o *metaphysica specialis*. François Marty (Centrul Sèvres) în comunicarea „Când cunoașterea viului se intersectează cu facultatea de judecare reflexivă” (citită de Jean Ferrari) a evidențiat cursul nou al cunoașterii viului prin judecata de reflecție, care pleacă de la sensibil și urcă spre universal. Congresul a fost încununat de conferința de închidere ținută de Claude Piché (Universitatea Montreal), despre „Triunghiurile sferice și paradoxul obiec-

telor simetrice”. În § 13 din *Prolegomene*, Kant ilustrează diferența specifică dintre intuiție și concept, prezentând diferite exemple privitoare la spațiu. Printre acestea se numără și două triunghiuri sferice care, deși au laturi și unghiuri egale nu pot coincide. Se pune problema determinării felului în care acest exemplu extras din geometria sferică trebuie construit spre a fi concludent. Se pune, de asemenea, problema raportului stabilit de Kant între spațiu și subiectivitate, când abordează paradoxul obiectelor simetrice.

Al IX-lea Congres Internațional al SKLF a fost organizat nu numai în conformitate cu exigențele științifice ale unei universități de elită precum este Lyon 3, dar și în spiritul culturii gastronomice prin care se remarcă Lyonul, drept care s-a oferit un cocktail de recepție la Primăria orașului Lyon, precum și alte mese festive la restaurante renumite din același oraș. Organizatorii au propus, de asemenea, o vizită ghidată prin vechiul Lyon, unde s-au putut admira, între altele, și vestigiile galo-romane (știut fiind că după Roma, Lyonul este orașul cel mai bogat în vestigii romane).

AL XI-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL KANT

KANT ȘI FILOSOFIA ÎN SENS COSMOPOLIT

RODICA CROITORU

(Pisa, 22-26 mai 2010)

O dată la cinci ani are loc una dintre cele mai importante și mai selective manifestări științifice din domeniul filosofiei: ea este ocazionată de interesul pe care lumea contemporană îl acordă operei lui Immanuel Kant, ajunsă la un grad înalt al dezbaterii și interpretării. În acest an, organizarea Congresului Kant a revenit Societății Italiene de Studii Kantiene, prezidată de prof. Claudio La Rocca, în colaborare cu Societatea-mamă, Kant-Gesellschaft, prezidată de prof. Bernd Dörflinger. În cuvintele de deschidere a Congresului, o seamă de reprezentanți ai unor instituții colaboratoare și-au adresat salutul participanților: Cristina Scaletti, președinta Asociației de Cultură și Turism a Regiunii Toscana, Marco Filippeschi, primarul orașului Pisa, prof. Marco Pasquali, rectorul Universității Pisa, Friedrich Däuble, ministru plenipotențiar al Republicii Federale Germania, prof. Massimo Barale, din partea Comitetului Organizator al Universității Pisa, prof. Bernd Dörflinger, președinte al Kant-Gesellschaft, prof. Claudio La Rocca, președintele Societății Italiene de Studii Kantiene. Din gândurile lor adresate participanților s-a desprins marea dorință a comunității italiene de a susține financiar prezentul Congres, în pofida situației de criză pe care o traversează Italia. Alte sponsorizări au mai fost acordate de fundațiile Deutsche Akademische Austauschdienst, Deutsche Forschungsgemeinschaft, Facultatea de Agronomie din Pisa, Schopenhauer Gesellschaft, Ministerul Instrucțiunii, Universității și Cercetării, Comuna Pisa, Comuna Lucca, Universitatea Pisa, Școala Normală Superioară, Universitatea Genova, Universitatea de Studii din Roma Tor Vergata, Fundația Martinetti, Fundația Marcucci, Universitatea Neapole, Universitatea Parma, Institutul de Istorie a Gândirii Filosofice și Științifice Moderne. Eforturilor lor conjugate de proiectare și de punere în funcțiune a acestei manifestări de anvergură li s-a alăturat o echipă de tinere conduse de Elaine Broadley, care au îndeplinit restul sarcinilor administrative vizibile pe toată durata Congresului. A existat, de asemenea, un oficiu de presă, care recepta informații despre manifestarea științifică și le oferea instituțiilor publice de informare.

Congresul, care a contat pe mai mult de 460 de comunicanți și aproximativ 100 de auditori, s-a bucurat de prezența unor delegații numeroase, precum cea a Statelor Unite ale Americii cu 94 de comunicanți, Italia cu 69 și Germania cu 64. Restul țărilor de pe întreg mapamondul s-a prezentat cu reprezentanți pe măsura

forțelor lor filosofice. Exprimarea în limba engleză a dominat de departe cu 203 comunicări, în germană cu 98, italiană 44, iar franceză 15 (dealtfel, datorită cunoașterii tot mai slabe a limbii franceze prof. Jean Ferrari a luat inițiativa organizării exprese de Congrese de filosofie în general și de filosofie kantiană în special alternativ la fiecare 2 ani). Actualul Congres de la Pisa a fost structurat în: 1) ședințe plenare susținute de mari personalități pe o temă proprie la alegere pe marginea temei generale, cu o durată de 45 de minute, urmate de 15 minute discuții; 2) comunicări de 30 de minute, care trebuiau să satisfacă condițiile noutății și originalității, urmate de 10 minute de discuții, care au fost grupate în sesiuni de câte 3 comunicări pe următoarele teme: Kant și tradiția filosofică; teoria cunoașterii și logică; știință, matematici și filosofia naturii; ontologie și metafizică; etică; drept și justiție; politică și istorie; antropologie și psihologie; religie și teologie; estetică; conceptul kantian de filosofie; moștenirea lui Kant; Kant și tradiția leibnizeană; Kant și Schopenhauer; 3) 4 paneluri cu audiență limitată, ce și-au propus dezbateră de subteme a temelor sus-menționate, cunoscut fiind în prealabil conținutul textelor (între 4 și 8 pe ședință). De departe tematica cea mai dezbătută a fost cea de etică, care a avut nevoie de 10 sesiuni de câte 6 comunicări și de 3 sesiuni de paneluri cu 18 contribuții, alături de cele 5 conferințe plenare pe această temă, ceea ce reprezintă aproximativ 1/5 din totalul intervențiilor structurate pe 14 teme.

Conferințe plenare. 18 au fost conferințele plenare programate, pe care le vom expune în ordinea susținerii lor. Una dintre cele mai pătrunzătoare și mai convingătoare conferințe a fost cea a lui Henry Allison (Universitățile San Diego și Boston), „Singularitatea imperativului categoric”, care a propus contextualizarea teoriei asupra revendicării; el a reconstruit imperativul prin 3 acte volitive: 1) trebuie să vreau; 2) alegerea numai în conformitate cu forma universală; 3) alegerea maximei ca scop în sine. În unica conferință de seară, John Searle (Universitatea Berkeley) a vorbit în „Realitatea de bază și realitatea umană: teme post-kantiene” despre posibilitatea construirii raționalității cu ajutorul limbajului și al intenționalității. Rémi Bague (Universitatea Sorbonna) în „Kant și tentația gnostică” s-a referit la sensibilitatea religioasă, gnostică a *Criticilor*, iar pe Kant l-a numit „Moise al filosofiei”, în calitate sa de întemeietor al unei religii, prin care a reușit să conducă oamenii din deșert spre speculația liberă. În universul noii religii filosofice frumosul are legitimitate morală, drept care oamenii trebuie să se simtă bineveniți în lume, dat fiindcă lumea s-a pregătit cu frumosul tocmai pentru ei. Bernd Dörflinger (Universitatea Trier), în „O nouă concepție religioasă în lumina alteia mai vechi. Habermas și Kant” a analizat lectura ateistă dată de Habermas textului kantian corespunzător. Claudio La Rocca (Universitatea Genova) în conferința „Metodă și sistem în concepția filosofică a lui Kant” a abordat structura rațională a sistemului categorial kantian, bazat pe principii comune de judecare. Beatrix Longuènes (Universitatea New York) în „Kant și Freud despre «eu»” a pus în paralel gândirea discursivă kantiană sintetizată în „eu gândesc” [*ich denke*] cu actul freudian conștient concentrat în „eu” [*ich*], de unde a rezultat interrelația lor. Karl Ameriks (Universitatea Notre Dame) a explicat „Cosmopolitismul

ambivalent al lui Kant” prin lumea care se află în noi, dat fiindcă și noi suntem trăitori în lume. Alfredo Ferrarin (Universitatea din Pisa) în „Unitatea rațiunii. Despre ciclopi, arhitecți și viziunea cosmică a filosofului” a tratat arhitectura argumentelor kantiene în filosofia ca *Weltanschauung*, logică, etică. Barbara Hermann (Universitatea Los Angeles) a subliniat importanța regulilor și a excepțiilor în „Despre excepții”, exemplificând cu datoriile imperfecte (față de copii, față de părinți), care sunt lipsite de excepții și datoriile perfecte, regulative. Manfred Baum (Universitatea Wuppertal) în „Libertate și drept la Kant”, pe baza textului *Metafizicii moravurilor* s-a referit la dificultățile pe care le comportă termenul kantian de „obligativitate”, întemeiat în natura umană. Eiji Makino (Universitatea Hosei Tokio) în conferința „Cosmopolitism și critica rațiunii post-coloniale” a încercat să găsească filonul rațional în societățile post-coloniale, în pofida unor manifestări non-raționale. Ricardo Terra (Universitatea São Paulo) în „Are rațiunea kantiană o culoare?” s-a referit la diferențele pe care le face Kant în *Antropologia din perspectivă pragmatică* între gradele de raționalitate ale rasei umane și ale unor popoare, în condițiile în care imperativul moral cărora ele trebuie să i se supună este unic. Marele așteptat care a fost cunoscutul filosof italian Gianni Vattimo (Universitatea Torino) nu a putut ține conferința „Kant filosof al interpretării”. Onora O’Neill (Universitatea Cambridge) în conferința „Cosmopolitismul atunci și acum” a subliniat valoarea constantă a ideii kantiene de cosmopolitism moral și politic. După ultimele trei conferințe de dimineață, ședințele plenare s-au desfășurat pentru prima dată în paralel, unde prima serie a avut drept temă *Cosmopolitismul politic al lui Kant*, în care au fost incluse conferințele lui Thomas Pogge (Universitatea Yale), „Viziunea lui Kant asupra ordinii internaționale juste”; Reinhard Brandt (Universitatea Philipps Marburg), „Pacea eternă – fundamentul doctrinei dreptului?” și Massimo Mori (Universitatea Torino), „Rațiune pură și cosmopolitism: drept, politică și istorie în cosmopolitismul lui Kant”. A doua temă, pe care am urmărit-o, a fost *Kant și scopurile esențiale ale rațiunii umane*. Tema s-a deschis cu conferința lui Paul Guyer (Universitatea Pennsylvania), „Libertatea și scopurile esențiale ale umanității”, care pe baza *Criticii rațiunii practice* și a *Prelegerilor de etică* a analizat argumente în favoarea susținerii și a violării libertății. Jean Ferrari (Universitatea Dijon) în „Cosmopolitismul lui Kant și scopurile ultime ale rațiunii umane” și-a expus pesimismul „neradical” asupra naturii umane, ca o concluzie a neîncrederii reciproce dintre oameni, a sociabilității lor nesociabile, prin care natura își manifestă viclenia de a ajunge la destinație. Norbert Hinske (Universitatea Trier) în „Ancorarea *Criticii* în conceptul universal” a făcut o lectură a *Criticii rațiunii pure* din perspectiva conceptului metafizic de „lume”. Hans Jörg Sandkühler (Universitatea Bremen) în conferința „Morală, drept și stat dintr-o perspectivă cosmopolită. Reflecții pe marginea lui Kant” a tratat tema generală a Congresului cu referire expresă la *Metafizica moravurilor* și *Spre pacea eternă*. Wolfgang Carl (Universitatea Göttingen) a analizat cunoscuta paradigmă kantiană a filosofiei critice ca „transformare copernicană” într-o conferință cu același nume. Robert Brandom

(Universitatea Pittsburgh) în „Kant despre judecată și reprezentare” s-a referit la schematismul *Criticii rațiunii pure*, la fel ca Mario Caimi (Universitatea Buenos Aires), care în comunicarea „Obiectul ce trebuie subsumat categoriei conform teoriei schematismului” s-a referit la Capitolul I „Despre schematismul conceptelor pure ale intelectului”.

Ședințe de comunicări. Dintre cele 46 de ședințe, care au grupat în general câte 6 comunicări, vom expune selectiv unele contribuții, începând cu *Conceptului kantian de filosofie I*, moderat de subsemnata. Rudolf Makkreel (Universitatea Emory, Atlanta) în „Relația dintre filosofia lui Kant conform conceptului universal și cosmopolitismul său” a evidențiat felul în care conceptul scolastic de filosofie contribuie la formarea unor deprinderi tehnice în vederea atingerii unor scopuri, în timp ce conceptul universal de filosofie este unicul care ne ajută la alegem între scopuri. La aceeași secțiune, Lea Ypi (Universitatea Oxford) în comunicarea „Problema unității sistematice în cele două definiții date de Kant filosofiei” a explorat relația dintre interesul practic al rațiunii și cerința teoretică de unitate sistematică, după cum apare ea în *Critica rațiunii pure*. Hoke Robinson (Universitatea Memphis) în cadrul ședinței asupra *Teoriei cunoașterii și logicii I* a prezentat „Intuiții empirice, scheme și concepte în epistemologia critică a lui Kant”, unde a arătat că descrierea dată de Kant elementelor implicate în cunoașterea empirică generează numeroase dificultăți, în special necesitatea aparentă după care conceptele empirice și intuițiile empirice trebuie să fie precedate de celelalte. Andrea Esser (Universitatea Philipps Marburg) în cadrul secțiunii *etică II* a expus „Facultatea de judecare în practică: reflecție și aplicare”, unde a evidențiat dimensiunea practică a obscurităților conceptului de *Urteilskraft*, în calitate de facultate creatoare și productivă. Margit Ruffing (Universitatea Johannes Gutenberg Mainz) la sesiunea *Kant și Schopenhauer I* și-a exprimat curtoazia față de gazde în comunicarea „Filosofia religiei la Kant și Schopenhauer” ținută în limba italiană. Ea s-a concentrat asupra metodei celor doi gânditori, de unde a reieșit că cele două concepții distincte asupra metafizicii se reflectă în transcendentalisme diferite. Patricia Kitcher (Universitatea Columbia) în comunicarea „În argumentarea apercipției” a urmărit două scopuri: 1) Kant a argumentat apercipția, neasumându-și-o pur și simplu, și 2) argumentul său stabilește că auto-cunoașterea dispune de o epistemologie mai substanțială decât cea pe care o au în vedere teoreticienii contemporani. Seung-Kee Lee (Universitatea Drew), încadrat la secțiunea *etică III*, în „Auto-determinarea și categoriile libertății în filosofia morală a lui Kant” s-a referit la necesitatea categoriilor libertății în vederea auto-determinării formei voinței, care face posibilă moralitatea. Bernd Ludwig (Universitatea Georg-August Göttingen), în cadrul aceleiași secțiuni, s-a referit în „Puntea făcută de Kant între doctrina scolastică asupra libertății în anul 1786 și «modul consecvent al Criticii speculative»”, de unde a rezultat prioritatea epistemică a legii morale față de libertate, la care s-a ajuns în *Întemeierea metafizicii moravurilor* și în *Critica rațiunii practice*. Oliver Sensen (Universitatea Tulane) la secțiunea *etică III*, în „Alte argumente practice ale lui Kant în favoarea libertății practice” invocă argumentele de natură psihologică. Luc Langlois (Universitatea Laval), la

secțiunea *etică V*, în comunicarea „Wolff și începuturile filosofiei morale a lui Kant: moștenirea uitată” a evidențiat importanța conceptului wolffian de „obligație” pentru filosofia morală kantiană. Sharon Anderson-Gold (Institutul Politehnic Rensselaer) în „Progres și profeție: cazul istoriei cosmopolite” din cadrul secțiunii *Politică și istorie II*, a considerat că poziția lui Kant este mai apropiată ca spirit de cea post-modernistă asupra unei recunoașteri implicite a interacțiunii dinamice dintre valorile rezultate din interesele umane și percepția *patern*-urilor folosite la construirea și interpretarea istoriei. Pauline Kleingeld (Universitatea Leida) la aceeași secțiune, în „A fost Kant un cosmopolit?” a reconstruit poziția lui Kant asupra justiției economice (globale) pe baza textelor sale, de unde reiese că el nu a împărtășit un cosmopolitism al justiției distributive globale. Brigitte Sassen (Universitatea McMaster) la secțiunea *Estetică II*, în comunicarea „Simțul comun ca răspuns la paradoxul gustului”, a tratat rolul central al simțului comun, care unește subiectivitatea cu universalitatea și necesitatea în soluționarea paradoxului gustului, ce constă din combinarea elementelor empirice cu elemente *a priori*, datorită lipsei determinării sale de către categorii. Beatrix Himmelmann (Universitatea Brown) la secțiunea *Conceptul kantian de filosofie II*, în comunicarea „Moralitatea sincerității și semnificația sa pentru conceptul kantian de filosofie” a evidențiat actualitatea revendicării kantiene a sincerității, în pofida oricărei ideologii și a oricărui scepticism. Claude Piché (Universitatea Montréal) la aceeași secțiune, în „Kant și spiritul de sectă în filosofie” a examinat (pe baza eseului din 1796 *Despre un ton nou superior în filosofie*) reticențele lui Kant asupra societăților secrete, în lumina conceptului său de spațiu public. Adrian Piper (Arhiva de Cercetări Adrian Piper), în cadrul secțiunii *etică VIII*, în comunicarea „Acțiunea practică: fundamente din prima Critică” a argumentat că a treia antinomie a primei *Critici*, precum și structura apercepției pure din Deducția transcendentă aduc lumină în problema motivației morale și a intenției morale din *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Valerio Rohden (Universitatea Luterană din Brazilia), la secțiunea *Antropologie și psihologie I*, în comunicarea „Facultatea dorinței și rațiune” a arătat că în cazul pasiunii facultatea apetitivă se privează de autodeterminarea rațională fundamentală, adoptând o maximă irațională. Stephen Palmquist (Universitatea Baptistă Hong Kong), în cadrul secțiunii *Religie și teologie II*, în „Ideea de nemurire ca proiecție imaginativă a unui viitor moral indefinit”, a tratat ideea de nemurire a sufletului în cele trei *Critici* și în *Religia doar în limitele rațiunii*, față de care natura noastră fizică își manifestă dependența descrescândă. În cadrul secțiunii *Ontologie și metafizică III*, Zeljko Loparić (Universitatea de Stat Campinas) s-a referit în „Cele două metafizici ale lui Kant” la metafizica naturii ca la o semantică *a priori* a conceptelor teoretice, analogă metafizicii moravurilor, al cărei scop este pacea eternă a statelor naționale. Christel Fricke (Universitatea Oslo) la secțiunea *etică X* a vorbit despre „Demnitatea morală și vulnerabilitatea morală din perspectivă kantiană”, arătând că demnitatea umană, ca status moral *a priori* nu este meritocratică, cu toate că din subtext pare a fi. Sunt evidențiate implicațiile meritocratice ale revendicării de către Kant a

demnității. Gunter Zöller (Universitatea Ludwig-Maximilian München) la secțiunea *Antropologie și psihologie II* în comunicarea „Cosmos și pământ. Antropologia lui Kant din perspectivă geopolitică” a analizat proiectul antropologic kantian de geografie politică în lumina *Prelegerilor* sale de geografie fizică. Jane Kneller (Universitatea de Stat Colorado) la secțiunea *Estetică II* în comunicarea „Reflecție estetică și judecăți culturale” s-a referit la judecățile culturale ca la expresii care pretind asentimentul tuturor, la fel ca judecățile asupra frumosului naturii.

Prezența românească. Din nefericire pentru comunitatea filosofică din România, singura comunicare acceptată de comisia de cenzori a Congresului de la Pisa a fost cea a subsemnatei, „Morală cerului înstelat și a sinelui invizibil” în cadrul secțiunii *etică V*; am argumentat că o morală întemeiată pe trei postulate, dintre care două se află deasupra relațiilor umane reciproce (*Dumnezeu și sufletul nemuritor*) poate fi interpretată ca unind bolta cerească asupra căreia sunt proiectate ele cu *libertatea* sinelui invizibil rezident sub acestea. Cinci alte comunicări ale unor doctoranzi sau universitari români de peste hotare au venit să întrească imaginea unei comunități filosofice, care numai astfel poate răspunde exigențelor unei manifestări științifice de elită. La secțiunea *etică III*, Claudia-Cristina Șerban (Universitatea Sorbonna), fostă absolventă a Universității din Cluj, a prezentat „Posibilul practic kantian: ceea ce se află pentru Kant «în puterea mea» (*in meiner Gewalt*) și ceea ce nu se află?”, în care principiile determinante ale fiecărei acțiuni sunt văzute ca rezidând în ceea ce aparține timpului trecut și nu se mai află în puterea agentului moral. Sorin Băiașu (Universitatea Keele), fost absolvent al Universității din București, la secțiunea *etică IV* a comunicat asupra „Forței deontice a formulei legii universale”, pe marginea interpretării date de Mark Timmons constrângerii formale, căreia i se fac unele sugestii spre a evita respingerea procedurii de decizie. Roxana Băiașu (Universitățile Leeds și Oxford), în secțiunea *Ontologie și metafizică I* a comunicat despre „Spațiu, timp și problema obiectivității”; ea s-a referit la lectura preferențială a lui Heidegger asupra timpului față de spațiu și a sugerat o lectură alternativă de reconsiderare a spațiului. Tinca Prunea-Bretonnet (Universitatea Sorbonna), fostă absolventă a Universității din Cluj, la secțiunea *Conceptul kantian de filosofie IV*, în „Conceptia kantiană de filosofie în lectura metafizică a lui H. Heimsoeth” a evidențiat sensul cosmic dat filosofiei kantiene de către interpretul contemporan, pentru care ființa inteligibilă este determinată ca *Sein* și *Aufgabe* (ca „dat” și ca „sarcină”). Mihaela Fistioc (Universitatea Yale) la secțiunea *Kant și Schopenhauer II* s-a referit la „Schopenhauer despre lucrul-în-sine kantian ca idee platonice”, unde noțiunea kantiană de judecată de reflecție aduce lumină asupra înțelegerii de către Schopenhauer a ideilor platonice și, drept urmare, a paralelei dintre ideile platonice și lucrul-în-sine kantian. Mica delegație română a fost întregită de câțiva auditori, iubitori de filosofie, masteranzi și doctoranzi veniți din România sau din Germania, dintre care Daniel Anghel (Heidelberg) și Aron Telegdi-Csetri (București).

Paneluri. Am selectat din cele 4 zile în care au avut loc paneluri următoarele contribuții: Johan de Jong (Universitatea Amsterdam) la secțiunea *Ontologie și metafizică I*, despre „Modestia metafizicii lui Kant”, care se referă la

incognoscibilitatea lucrurilor în sine și la restricția formelor necesare ale intuiției și categoriilor în experiența posibilă; acestea fac metafizica lui Kant vulnerabilă unor critici din secolul XX. La aceeași secțiune, Manuel Roy (Universitatea Montréal) a prezentat textul „Kant condamnă metafizica?”, care pe baza *Critica rațiunii pure* oferă argumente în favoarea interpretării speculative a lui Kant. La secțiunea *etică II*, Luis Placencia (Universitatea Martin-Luther Halle-Wittenberg) a prezentat „Subiectivitatea maximelor la Kant”, în care a susținut că din structura maximelor rezultă mai multe sensuri ale „subiectivității” lor. La secțiunea *Estetică II*, Melissa Zinkin (Universitatea de Stat New York Binghamton) a prezentat „Substratul suprasensibil al umanității la Kant”; părerea referenței a fost aceea că în *Critica facultății de judecare* substratul suprasensibil joacă un rol similar cu cel al libertății în *Întemeierea metafizicii moravurilor* pentru a menține obligativitatea legii morale. La secțiunea *Antropologie și psihologie* Robert Gressis (Universitatea de Stat California Northridge) a expus „Relația dintre *Gesinnung* și *Denkungsart*”; el s-a exprimat asupra faptului că în pofida unor identificări a celor doi termeni, respectiv de „dispoziție” și „mod de gândire”, *Gesinnung* îl limitează pe *Denkungsart*. Pedro Teruel (Universitatea Catolică San Antonio Murcia) în textul „Semnificația, sensul și structura termenului *Gemüt* în filosofia kantiană” a tratat termenul „suflet” în perioada precritică și în dezvoltările transcendentale.

Premiul Kant. Ceremonia de premiere a avut loc la Lucca cu autobuze puse gratuit la dispoziția participanților, și s-a desfășurat la Auditoriul San Romano. Profesorul argentinian Mario Caimi (Universitatea Buenos Aires) a primit premiul acordat de Fundația Fritz Thyssen, iar premiul Fundației Silvestro Marcucci pentru tineri cercetători a fost acordat lui Jens Timmermann (Universitatea St. Andrews). Festivitatea de premiere a fost introdusă de un banchet și încheiată cu un concert de muzică de cameră, unde au fost interpretate 2 cvartete de coarde de Luigi Boccherini, originar din Lucca.

Încheiere. Congresul Kant de la Pisa reprezintă un progres față de cele 10 Congrese Kant anterioare prin calitatea contribuțiilor, prin organizarea marilor evenimente, ca și a celor mărunte de zi cu zi, pentru care personal instruit se afla mereu la dispoziția participanților. Manifestările au avut loc la Palazzo dei Congressi, instituție concepută special spre a servi astfel de evenimente; unele dintre ședințele de comunicări au fost ținute, din lipsă de spațiu, la Facultatea de Agronomie din apropiere. Dată fiind desfășurarea lucrărilor pe toată durata zilei, prânzurile au fost oferite cu generozitate de organizatori tuturor participanților și auditorilor. În cadrul Congresului Editura All a donat Universității din Pisa un set de opere ale lui Kant traduse de subsemnata în limba română.

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv:

ALEXANDRU SURDU

FILOSOFIA PENTADICĂ I: PROBLEMA TRANSCENDENȚEI

Editura Academiei Române, București, 2007, 220 p.

PROBLEMA TRANSCENDENȚEI ÎN ACTUALITATE

MARIUS DOBRE

Autorul cărții pe care o prezentăm aici a scris undeva că „tensiunea esențială” a filosofiei românești este propria ei existență¹; filosofia românească ar avea deci în prim plan propria ei identitate: pornită la drum târziu (cel puțin la nivel instituțional), abia așezată în perioada interbelică, a venit comunismul care i-a frânt din nou aproape letal destinul (cel puțin în primul interval de timp).

Noul început al filosofiei românești, după căderea comunismului, avea să reia problema identității ei. Era un soi de groapă fără ieșire din care nu se putea ieși decât cu noi performanțe care să le repete sau să le continue pe cele din perioada interbelică și pe cele (mai puține) din a doua perioadă a comunismului.

Unul dintre cei care au încercat eforturi de evadare din groapa fără ieșire a „neliniștii” filosofiei românești este profesorul Alexandru Surdu. Despre Alexandru Surdu se pot spune multe, dar credem că cel mai important lucru care trebuie reținut în legătură cu personalitatea sa filosofică este atitudinea militantă în favoarea filosofiei românești, atât la nivel cultural-propagandistic, cât și la nivel creativ (sau mai ales). Cu o carieră filosofică începută la celebrul Centru de Logică al Academiei Române, unde și-a elaborat principalele contribuții în domeniul logicii și unde i s-a deschis gustul către filosofia speculativă sub influența lui

¹ Alexandru Surdu, *În loc de prefață la Vocații filosofice românești*, Editura Academiei Române, București, 1996, p. 11.

Constantin Noica, și continuată în conducerea Secției de Filosofie, Psihologie, Pedagogie și Teologie a Academiei Române, Alexandru Surdu se remarcă printr-o activitate filosofică de anvergură în ultimii 45 de ani. De altfel, se poate spune că destinul său filosofic se poate împărți în două mari etape (delimitare totuși neriguroasă, operată în ordinea predominanței în preocupări): etapa logică (1964-1989), când îi apar lucrări precum *Logică clasică și logică matematică* (1971), *Elemente de logică intuiționistă* (1976), *Neointuiționismul* (1977), *Actualitatea relației gândire-limbaj* (1989), și când scrie principalele studii grupate mai târziu (2008) sub titlurile *Teoria formelor logico-clasice* și *Cercetări logico-filosofice*, și etapa filosofico-speculativă (dar și istorico-filosofică), când apar cărți precum *Vocații filosofice românești* (1995), *Gândirea speculativă* (2000), *Filosofia modernă* (2002), *Confluente cultural-filosofice* (2002), *Filosofia contemporană* (2003), *Mărturiile anamnezei* (2004), *Filosofia pentadică I: Problema transcendenței* (2008), *Comentarii la rostirea filosofică* (2009).

Despre penultima carte din cele înșiruite aici va fi (doar) vorba în cele ce urmează. *Problema transcendenței* (cum o vom denumi în continuare, fiind primul volum dintr-o serie de cinci, probabil) este cea mai importantă în ordinea ilustrării celei de a doua etape în viața filosofică a academicianului Surdu. În timp ce în celelalte lasă doar să se întrevadă posibilitatea unei gândiri filosofice proprii, în *Problema transcendenței* avem o deschidere fățișă și un prim mare pas în expunerea unui sistem de gândire original. Va fi însă doar o prezentare a acestui prim efort, fără alte comentarii, de vreme ce nu avem la îndemână întreaga desfășurare filosofică a acestei noi forme de exprimare în domeniu.

Mai întâi, de ce un logician autentic (așa cum se poate observa din cărțile sale concepute înainte de 1989) „eșuează” într-o filosofie speculativă, aparent de mult condamnată la moarte de noile orientări ale secolului XX?

Răspunsul îl aflăm consultând prima parte a cărții *Problema transcendenței*, intitulată *Introducere în filosofia pentadică*, dar nu numai. Alexandru Surdu consideră că există mai multe tipuri de logică, corespunzătoare facultăților gândirii (intelectul, rațiunea și speculațiunea), cu limbaje logice diferite, și că oricare dintre acestea merită luată în seamă și, pe măsura posibilităților, dezvoltată. Astfel, se poate vorbi despre o *logică a intelectului* (teoria formelor de modelare – proiectare sau reprezentare – a stărilor de fapt realizate pe plan psihic prin percepție și intuiție; formele logice realizate sunt relaționale, funcționale și operaționale, iar limbajul este de regulă unul simbolic), despre o *logică a rațiunii* (teoria formelor de reflectare abstractă și generalizată a obiectelor sensibile, realizată prin contemplație și reflecție și utilizând un limbaj noțional) și despre o *logică a speculațiunii* sau o logică speculativă (teoria formală a speculațiunii ce tratează procese-totalități, realizată prin meditație și revelație și având un limbaj categorial). Respectarea acestor deosebiri, a limbajelor logice diferite cu domenii de referință diferite, neexcluderea vreunui tip de logică sau nesubordonarea lor reciprocă conduce la înlăturarea falsurilor, interpretărilor greșite, la evitarea eventualelor paradoxuri logico-metodologice și a numeroaselor dispute „sterile și neplăcute”.

În acest context, filosofia pentadică este „un sistem categorial-filosofic de tip dialectico-speculativ”. Vom descrie din capul locului modelul filosofic pentadic, înainte de a intra în amănunte. Acest model presupune următoarele categorii: *Subsistența* (S) poate fi identificată, printre altele, cu lucrul în sine kantian, cu ceva ascuns față de ceea ce se arată, față de ceea ce apare. Ea nu este ceva lipsit de proprietăți sau determinatii, ci este ceva ale cărui proprietăți și determinatii nu au fost „captate” încă, este ceva ce n-a devenit încă sensibil și inteligibil. De la Kant încolo, subsistența a fost identificată cu transcendența, care este obiectul de studiu al metafizicii. Subsistența nu este numai transcendentă, ci și transcendentală, având dimensiuni psihologice și parapsihologice. *Existența* (E) desemnează ceea ce se arată în afară, ceea ce se manifestă și este perceptibil nemijlocit în spațiu și timp. Poate fi identificată cu domeniul lucrurilor sensibile la Platon sau cu domeniul fenomenalității la Kant. *Ființa* (F) se identifică cu gândirea în manieră parmenidiană: „este același lucru a gândi și a fi”. Ea semnifică „ce estele”, esența lucrurilor separată de acestea. Ideile platonice, de exemplu, au ființă, nu existență. Ființa se manifestă pe cele trei planuri amintite deja: intelectual, rațional și speculativ. *Realitatea* (R) este ceea ce credem noi despre existență și ființă (teoriile) în conformitate cu constrângerile ființei (legile gândirii). Vom avea cinci tipuri de reconstrucții ce corespund principalelor cinci valori: reconstrucția științifică, etică, artistică, juridică, politică. *Existența Reală* (ER) este existența transformată conform unei realități (teorii) corespunzătoare. Este, de fapt, lumea în care trăim. Marea Neagră este existența pură, în timp ce portul Constanța este existență reală, ține de lumea maritimă.

Aceste cinci categorii au, la rândul lor, categorii subordonate, așa cum s-a întrevăzut deja; în cazul Existenței, principalele categorii subordonate sunt: Faptul, Situația, Fenomenul, Evenimentul și Procesul; în cazul Ființei: Intelectul, Rațiunea, Intelectul Rațional, Rațiunea Speculativă și Speculațiunea; în cazul Realității: Adevărul, Frumosul, Binele, Dreptatea și Libertatea, cărora le corespunde la nivelul Existenței Reale: Tehnica, Arta, Moralitatea, Justiția și Politica.

Filosofia pentadică este un sistem de gândire deschis, care poate recepta modificări sau anumite progrese făcute într-unul din nivelurile sale. De pildă, îmbogățirea Existenței cu noi domenii determină noi activități la nivelul gândirii, adică al Ființei; îmbogățirea Realității, cum se întâmplă mai ales în cazul Realității științifice, determină modificări cantitative, dar și calitative la nivelul Existenței Reale etc.

Se poate observa că filosofia pentadică este diferită de filosofia practică disciplinar, prin absolutizarea uneia dintre disciplinele filosofice (ontologie, logică, metodologie etc.), care reprezintă „tendința de a reduce întreaga filosofie la una dintre acestea, în virtutea unui principiu care ar putea fi numit *pars pro toto*”.

În fine, avem și o definiție a filosofiei pentadice: teoria trecerii de la Subsistență și Existență, prin intermediul Ființei și Realității, la Existența Reală.

Toate aceste considerațiuni ce țin de prima parte a cărții au fost expuse în următoarele capitole: *Carențele filosofiei disciplinare*, *Filosofia categorial-sistematică*, *Considerații metodologice*, *Facultățile gândirii*, *Aspecte ontice și logi-*

co-lingvistice, Problema începutului în filosofia sistematică, Structura sistemului categorial-filosofic, Caraterul deschis al filosofiei pentadice.

Trecând efectiv, în partea a doua a lucrării, la problema transcendenței, ce ține de prima categorie a filosofiei pentadice, subsistența, vom face împreună cu autorul o precizare terminologică: transcendența lasă impresia, ontic și gnoseologic, că precede Existența și stă la baza acesteia, deci că ar avea rol de Subsistență; ea este o parte a Subsistenței, diferită de Existență pe care o transcende, fiind diferită, de pildă, și de Supersistență (divinitatea), Transcendentalitate (ceea ce este *dincoace* de Existență), Protosistență (ceea ce este *după* Existență) sau Episistență (începutul și sfârșitul).

Transcendența, în forma ei divină sau în alta, a fost gândită în trecut ca ceva ce depășește înțelegerea. Prin intermediul intelectului sau al rațiunii nu se poate surprinde acest nivel. Printr-o cunoaștere mijlocită a rațiunii se poate, de pildă, regresa cauzal până la o cauză primă pe care o putem identifica în cele din urmă cu Dumnezeu, însă acceptarea lui este condiționată, „ceea ce nu corespunde relevanței sale”. Mai degrabă merită să vorbim despre o cunoaștere nemijlocită, prin care nu se înțelege acum cunoașterea senzorială, ci o cunoaștere ce presupune o anumită conștiință (*Bewusstsein*) ce o apropie de gândire, o gândire diferită de intelect sau de rațiune, mai precis *speculațiunea*. Aceasta operează prin *meditație*, care pregătește *revelația*, dar nu „o revelație obiectivă, în sens creștin, în care Dumnezeu se revelează pe sine, sau hegelian, în care Spiritul Absolut face același lucru, ci de o revelație subiectivă a omului, prin care acesta devine conștient de Supra-natural, de Infinitate și Eternitate, de Transcendență în genere”.

Se poate vorbi, mai departe, cel puțin referitor la filosofia kantiană asupra transcendenței, despre o Transcendență *relativă* și despre una *absolută*.

Transcendența relativă, acceptabilă și din perspectivă kantiană, „are semnificație ontică și este antitetică fără implicații dialectice”, este, adică, opozițională, dar nu contradictorie. Ea este, la Kant, macrocosmică, referindu-se la începutul și sfârșitul universului, și microcosmică, referindu-se la structura intimă a materiei. Este vorba tot despre Transcendență, nu despre o „prelungire” a Existenței observabile: „«salțul» îl reprezintă aici *elasticitatea* monadelor, care permite confluența (*coincidentia*) forțelor opuse, ceea ce nu se petrece în lumea corpurilor observabile (existente)”.

Transcendența absolută este *dincolo* de orice presupunere, dincolo de începutul și sfârșitul lumii, dincolo de monadele elastice ale materiei. Este obiectul în sine însuși, necondiționat, suprasensibil, neantitetic, incognoscibil, dincolo de ceea ce există. Existential, ceea ce se manifestă în spațiu și timp, este fenomenul.

Încercarea de pătrundere a Transcendenței prin intermediul intelectului și rațiunii este o eroare, sesizată încă de Kant. Intelectul, când transcende sensibilitatea, concepe „obiecte inteligibile” cărora nu le mai corespunde nimic în lumea sensibilă. Rațiunea ajunge la iluzii „naturale și inevitabile”, consideră reale propriile sale producții, ideile. „Rațiunea ar trebui să aibă numai o utilizare *regulativă*, sistematizatoare, organizatoare, cum ar fi (...) ierarhizarea conceptelor referitoare la un anumit domeniu de fenomene, de la concepte obișnuite la specii de concepte, la genuri și la genuri supreme sau la idei.” Aceasta ar fi utilizarea *naturală* a rațiunii.

Dar ea poate fi utilizată și *constitativ*, „cu referință la ceva transcendent care i-ar corespunde unei idei sau ar fi în idee, dar care este un obiect imaginar sau fictiv, constituit sau produs de rațiune, fără nici un corespondent real”. Se întrevide că pătrunderea pe tărâmul Transcendenței, indiferent de accepțiile sale opoziționale sau contradictorii, se face cu acea facultate a gândirii diferită de Intellect sau Rațiune, anume cu ajutorul Speculațiunii.

Autorul vorbește în continuare despre transcendență din perspectiva psihologiei. Mai întâi, abordează problema transcendenței din punctul de vedere al psihologiei sinergetice a lui Ion Mânzat. Prin conceptul de „transconștiință” se poate stabili o legătură între om și transcendență; filosofic vorbind, omul se rupe de lume, este cumva deasupra lumii, mai ales în actul creator. Transconștiința este o amplificare maximă a conștiinței (nu o conștiință impersonală sau o conștiință transcendentală), „nivelul cel mai înalt, unde conștiința funcționează ca o cooperare sinergetică a tuturor funcțiilor de la toate nivelurile psihismului uman, a tuturor componentelor (psihice, fiziologice, genetice) ființei umane.”

Din punctul de vedere al parapsihologiei, sunt unele manifestări ale unor indivizi umani care pot fi puse în legătură cu Transcendența relativă măcar: percepțiile extrasenzoriale (clarviziunea, precogniția, retrocogniția). Este evident că logica obișnuită (intelectivă sau rațională) nu poate explica o situație de transcendere corporală cu percepții extrasenzoriale.

Însă cea mai strânsă legătură a omului cu Transcendența este reliefată în religie (o legătură cu Transcendența divină, cu Supersistența: „Marile religii ale lumii evidențiază, confirmă sau infirmă considerațiunile științifico-filosofice asupra Transcendenței, fiind utile și pentru conceptualizarea lor diferențiată și pentru modalitățile dialectico-speculative, adesea evident pentadice sau cel puțin interpretabile în maniera filosofiei pentadice. În măsura în care, cum zicea Hegel, speculativul se aseamănă cu misticul, religiile, care par atât de misterioase și adesea amăgitoare pentru intelectul rigid și pentru rațiunea mărginită, sunt adevărate desfătări ale gândirii speculative care aspiră și ea spre relevanța Absolutului, ca și adevăratul credincios care urcă pe treptele desăvârșirii până în preajma divinității”. Rândurile de mai devreme sunt ilustrate în cartea despre care discutăm prin cele cinci semnificații ale sinelui în hinduism, prin cele patru adevăruri și calea de mijloc în budism, prin cele cinci cărți ale lui Moise, prin cele cinci credințe evanghelice și prin cei cinci stâlpi ai islamului.

Din punct de vedere teologic, autorul arată că, în legătură cu Transcendența, sunt mai multe probleme fundamentale: „una referitoare la caracterul transcendent sau transcendental al divinității, la *despărțirea* sacrului de profan; alta la *despărțirea* Transcendenței divine de Transcendență în genere, de regulă prin surprinderea Supersistenței și, firește, problema *legăturii* Transcendenței divine cu Existența umană. Soluționarea acestor probleme se face în funcție de poziția religioasă a teologilor, de dogmele acceptate în mod necondiționat”.

În fine, capitolele prin care sunt reliefate toate aceste chestiuni despre Transcendență sunt: *Accepțiile curente ale transcendenței*, *Particularitățile dialectice*

tico-speculative ale Transcendenței, Concepții metafizice contemporane despre Transcendență, Probleme cosmologice, cosmogonice și microfizice ale Transcendenței, Psihologia sinergetică a transconștiinței, Problema Transcendenței parapsihice, Religia – legătura omului cu Transcendența divină, Probleme teologice ale Transcendenței, Transcendență și Subsistență.

DATUL TRANSCENDENT

CLAUDIU BACIU

Titlul cărții lui Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*¹ intrigă cititorul interesat de filosofie: o carte de filosofie dedicată astăzi transcendenței pare a fi una vetustă, aparținând domeniului sapiențial. În mod realist, însă, titlul ne spune că transcendența reprezintă, totuși, o problemă.

Lucrarea nu este una de istoria filosofiei, nu prezintă diferitele creații filosofice în succesiunea lor temporală, ci se vrea parte a unui sistem filosofic, de unde și indicația din titlu. Termenul de „sistem” nu are însă aici înțelesul pe care-l avea la Hegel, cel pe care-l critica Nietzsche cu atâta vehemență, nu înseamnă o deducere a întregului real dintr-un principiu unic și astfel încorsetarea concretului existențial. Avem de-a face, ni se spune, cu un „sistem categorial-filosofic”. Întreprinderea se vrea mult mai restrânsă decât aceea a lui Hegel: nu întregul real se urmărește a fi prezentat și astfel „raționalizat”, ci se vrea doar o punere în ordine, o explicare, clasificare și ierarhizare a categoriilor filosofice².

Autorul consideră că există mai multe genuri de sisteme filosofice, ceea ce este posibil datorită diversității tipurilor de filosofie practicate. Am completa această afirmație cu aceea că există și o diversitate de interpretări ale gândirii care stau la baza acelor tipuri de sisteme. Și tocmai acest aspect ne interesează aici.

Urmând perspectiva tradițională, Al. Surdu consideră că gândirea are mai multe facultăți: intelectul și rațiunea (facultățile pe care tradiția filosofică le atribuie gândirii), cărora le mai adaugă una, *speculațiunea*. În altă parte, cele trei facultăți sunt prezentate de autorul nostru mai didactic, ceea ce ne permite să extragem următorul citat:

„Prin *intelect* se înțelege gândirea intuitivă, practică, folositoare în lumea imediat înconjurătoare, cu referință directă la lucruri individuale și relațiile dintre acestea; cu aplicații în lumea modernă, la domeniul tehnicii, la anorganic și solid, iar în științe la aspectele matematice și de calcul, fiind exprimabilă în simboluri și formule.

Prin *rațiune* se înțelege gândirea discursivă, noțională, apreciativ-judicativă și argumentată, demonstrativă, bazată pe principiul rațiunii suficiente, prin care se urmărește consecvența și non-contradicția. Rațiunea este aplicabilă unei realități complexe: artistice, morale și științifice, în genere lumii organice, animalice și umane, fiind exprimabilă în limbajele uzuale.

¹ Al. Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*, București, Editura Academiei Române, 2007.

² Op. Cit., p. 7.

Prin *speculațiune* se înțelege gândirea teoretică și mistică, bazată pe semnificațiile unor concepte generale de genul ideilor, al căror comportament este contradictoriu, paradoxal și misterios, care se referă mai mult la trecut și viitor, decât la prezent, la originea evoluției și sfârșitul lumii, care nu pot fi altfel gândite și exprimate decât în forma unor sisteme ipotetice.”³

Fiecăreia dintre cele trei facultăți îi revin anumite atribute: intelectul modelează noțiunile prin care noi putem manipula obiectele din experiența nemijlocită, rațiunea creează cadrele prin care aceste noțiuni sunt așezate în relații de coerență reciprocă, având așadar o funcție complementară și sintetică în raport cu intelectul, iar speculațiunea creează *categoriile*.

Categoriile reprezintă concepte filosofice de maximă generalitate. Impresia curentă este aceea că ele se formează oarecum prin abstractizare, pornind de la noțiunile concrete, eliminând una câte una diferitele trăsături mai mult sau mai puțin sensibile. Dacă din punct de vedere istoric re-cunoașterea categoriilor are loc pe această cale, într-o încercare de explicare sistematică originea categoriilor nu se poate interpreta astfel. Categoriile sunt atât de opuse experienței, încât Kant le socotea de-a dreptul rezultatul *imaginației* „transcendentale”, o altă față a intelectului. În orice caz, în mod tradițional, ele erau considerate *creații* ale intelectului sau ale rațiunii, în funcție de modul în care erau interpretate aceste facultăți ale gândirii. Ceea ce este surprinzător la Al. Surdu este că el le consideră creații și instrumente ale speculațiunii. Și asta tocmai datorită specificului lor. Dacă se admite, în general, că noțiunile și conceptele au o corespondență în domeniul empiric – de aceea modelarea unor astfel de noțiuni revine intelectului, care *înțelege* cu ajutorul lor, iar asigurarea unei coerențe, a unei unități logice în sfera noțiunilor, aparține rațiunii – categoriile nu au o atare corespondență, generalitatea lor depășind orice fel de caracter empiric. Aceasta-l îndreptățește pe autor să afirme că respectivele categorii „se referă la *totalități*. Totalitățile sunt altceva decât clasele, mulțimile sau grupurile de obiecte. Ele nu sunt perceptibile, deoarece nu cuprind numai obiecte existente aici și acum, ci le presupun și pe cele care au fost sau vor fi. Totalitățile presupun *procesualități* care *transcend* perceptibilul existențial spre începuturi sau origini necunoscute ori spre finaluri imprevizibile.”⁴ Așadar categoriile întemeiază și orientează experiența, orice fel de experiență, nu pot proveni din ea, sunt, cum se spune, a priori. Întrucât se referă la asemenea totalități și procesualități, categoriile nu pot reveni nici intelectului și nici rațiunii, ci doar celei de-a treia facultăți, speculațiunii.

Termenul de speculație are în sens kantian, o conotație negativă, iar în sens hegelian, una pozitivă, ea fiind legată de rațiune, care devine astfel o „rațiune speculativă”, al cărei interes este să depășească permanent experiența și să producă din sine însăși cunoștințe despre un spațiu transcendent acesteia, despre transcendență. Kant respinge pretențiile de cunoaștere ale rațiunii speculative, în schimb Hegel le socotește cu totul legitime, făcând din această rațiune organul

³ Al. Surdu, *Gândirea speculativă – coordonate istorico-sistematice*, București, Paideia, 2001, p. 317.

⁴ Op. Cit., p. 52.

filosofic prin excelență. Cu toate că și Al. Surdu consideră că speculația depășește experiența, având drept obiect transcendența, trăsătura fundamentală a acesteia a treia facultăți nu este explicată pornind de la experiență, ca depășire a acesteia (chiar dacă, inevitabil explicația acestei facultăți presupune și acest aspect), ci este considerată a fi „ogindirea” (*speculatio*)⁵, „care înseamnă și contemplare, observare, iscodire, cercetare”⁶, iar „*theoria* este corespodentul grecesc pentru *speculatio*, *teoreo* însemnând, ca și *speculator*, a investiga, a pândi și chiar a spiona ceea ce nu este observabil ca atare, deci perceptibil și contemplabil pentru oricine.”⁷ Speculația filosofică nu are deci, la Al. Surdu, conotația negativă a unui joc arbitrar al minții (ca la Kant) și nici conotația unei activități gigantești, de ridicare a conștiinței individuale la nivelul cunoașterii absolute, precum la Hegel, ci se întemeiază în facultatea originară a gândirii care este speculațiunea, al cărei rost este acela de a *constitui prin ea însăși totalități* pe care le gândește cu ajutorul categoriilor.

Prin caracterul ei cu totul originar și nederivat, ca și prin conținuturile pe care le *pune* (manifestând astfel o reală autonomie în raport cu experiența, fără a deveni însă absolut *spontană*, ca și la Kant) speculațiunea se apropie de facultatea kantiană a imaginației transcendente. Există însă și diferențe notabile, mai cu seamă independența față de intelect. Dar și altele, pe care le vom semnală mai departe.

Ca facultate originară, speculațiunea se află înaintea a „ceva”, care în raport cu toate determinările operate de intelect – determinări ce conduc la constituirea experienței și la organizarea necontradictorie a ei – este „transcendent”, speculațiunea fiind astfel primul mediu prin care acest „ceva” intră în conștiința umană. Tocmai de aceea obiectul ei predilect este „transcendența”: „Căci ceea ce transcende existența nu mai este obiectul unei experiențe posibile. Dar acolo unde nu reușește Rațiunea, în domeniul Transcendenței, reușește *Speculațiunea*, căci acesta este tărâmul ei prin excelență”⁸. Natura *receptivă* a gândirii este astfel foarte just reliefată de Al. Surdu prin interpretarea acestui strat fundamental al gândirii ca „ogindire”, ca *speculatio*: speculațiunea „oglindește” transcendența. Desigur, orice cititor avizat va înțelege că termenul de „ogindire” nu conține nici o urmă de teorie a reflectării mecanice nemijlocite a realului în conștiință, ci este doar o formulare metaforică, ajutătoare, a unui fapt originar despre care, tocmai datorită caracterului său originar, nu se poate vorbi utilizând limbajul comun (ca o picanterie etimologică, am putea aminti faptul că în germană termenul pentru rațiune, *Vernunft*, provine de la verbul *vernehmen* care înseamnă „a auzi”⁹, iar Heidegger vorbește despre o chemare a gândirii atunci când, întrebându-se *Was heißt Denken*,

⁵ Op. Cit., p. 96.

⁶ Idem.

⁷ Op. Cit. p. 53.

⁸ Op. Cit., p. 52.

⁹ L. Klages, *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1936, p. 142.

interpretează verbul *heißen* în sensul de „a chema” imperativ, lăsându-ne să înțelegem că există o chemare imperativă a gândirii din partea Ființei). Acest caracter metaforic al „oglindirii” devine evident atunci când sunt discutate „cunoștințele” pe care le produce speculațiunea: ele toate au un caracter contradictoriu. Ceea ce era privit de către Kant drept o carență a gândirii, respectiv faptul că ea ajunge la afirmații contradictorii în raport cu transcendența, devine astfel pentru Al. Surdu maniera *sui generis* de sesizare și de înțelegere a acesteia.

Avem astfel câteva aspecte fundamentale pentru a circumscrie concepția autorului nostru: a) gândirea are, alături de intelect și rațiune, o a treia facultate, speculațiunea; b) acesteia din urmă îi sunt proprii categoriile, ca genuri supreme care se referă la totalități și procesualități ce transcend experiența, „perceptibilul existențial”; c) obiectul predilect al speculațiunii este transcendența; d) „oglindirea” transcendenței în gândire are loc prin categoria de Transcendență (în general, autorul notează categoriile cu majuscule), care, în calitate de categorii fundamentale, nu poate fi gândită decât în mod contradictoriu.

Transcendența are, într-adevăr, o anumită notă de nemijlocire, putându-se astfel vorbi oarecum despre „oglindire”. Oarecum, pentru că niciodată nu se va putea verifica existența acestei „oglindirii”, întrucât ea ar presupune o situare a celui care verifică în afara raportului transcendență-gândire, raport determinat aici ca oglindire-*speculare*. Dacă pentru Kant categoriile puteau fi explicate sub aspectul originii lor ca sinteză a diversului a priori al timpului, este clar că Transcendența, în calitate de categorie, nu va putea fi înțeleasă niciodată ca o sinteză. Pentru aceasta lipsește elementul de continuitate pe care să se bazeze sinteza, adăugarea aceluiași la același, așa cum erau momentele timpului la Kant. Însă determinarea transcendenței ca Transcendență presupune o anumită imersiune a omului în acest domeniu ce depășește experiența comună și posibilitatea sesizării naturii cu totul aparte a ceea ce este astfel sesizat. Rudolf Otto, și el profund marcat de filosofia kantiană, vorbea despre categoria numinosului, a sacrului care este *tremendum et fascinans* – accentuând astfel trăirile contradictorii ce stau la baza religiei. În filosofie nu putem vorbi despre o „experiență” a transcendenței, în schimb putem admite că transcendența reprezintă un reper, un obiect al gândirii, care are un conținut în el însuși și nu este numai o simplă *negare* a determinațiilor existenței empirice. (De fapt, tocmai aici rezidă, credem noi, perspectiva adecvată a autorului atunci când vorbește despre „oglindire” în cazul facultății gândirii care se raportează la transcendență: pentru că avem de-a face cu punerea *pozitivă* a ceva și nu numai cu o simplă negare a unui complex empiric, în sensul că transcendența s-ar obține printr-un simplu „nu” în raport cu experiența, astfel actul de negare al gândirii neînsemnând o depășire reală a experienței. Dimpotrivă, prin acceptarea unei „oglindirii” se subliniază că gândirea sesizează existența efectivă a *ceva*, pe care însă nu-l poate determina, întrucât mijloacele sale de determinare aparțin totuși intelectului, respectiv acelei părți a gândirii îndreptată spre lumea empirică.)

Simpla negare cauzală a existenței nu poate produce transcendența, ci ajunge, așa cum a arătat-o Kant, doar la Idei ce au un caracter regulativ, la reprezentări care cel mult unifică experiența, fără să o transceandă în mod autentic.

Desigur, se poate deschide aici o discuție cu privire la ce anume înseamnă „obiect” al gândirii în general. Oricum ar fi purtată însă discuția, caracterul de „dat” al obiectului (germ. *Es gibt*) este nota lui fundamentală: obiectele gândirii sunt întotdeauna „date”, chiar și atunci când sunt construite (pentru că pornesc de la elemente date în prealabil, pe care gândirea le găsește cumva gata-făcute înaintea ei). Prin imaginație nu se poate obține un domeniu obiectual nou, ci numai prelucrarea celui existent. Or, transcendența, în sensul lui Al. Surdu, și al misticilor bunăoară, este un domeniu real, radical nou, altceva decât domeniul empiric, un domeniu *dat*, iar nu inventat..

În măsura în care „ceva”-ul nedeterminat al gândirii este fixat de speculațiune în mod categorial ca Transcendență, acest ceva este și apropiat întrucâtva. Ca realitate ultimă a gândirii, era firesc ca Transcendența să constituie primul obiect de cercetare al unei concepții filosofice ce are pretenția de a fi sistematică. Însă totalitatea pe care o reprezintă acest termen ultim al gândirii, deși identificată categorial, rămâne una „problematică”, pentru că tot ceea ce încearcă să o determine mai în amănunt are o sferă de cuprindere mult mai restrânsă, provenind din domeniul empiric, unde noțiunile noastre sunt constituite în raport cu lucrurile care „ne stau la îndemână”. Astfel că transcendența, deși sesizată și numită (Surdu vorbește în acest sens de o revelație, în continuitate cu concepția unor mari gânditori germani, precum Schelling, Hegel sau, mai nou, Max Scheler), rămâne „de neînțeles”.

După circumscrierea teoretică a categoriei de Transcendență, în lucrarea lui Al. Surdu urmează o detaliere și aplicare a acestei idei în raport cu diferite concepții filosofice care încearcă în mod conștient să cuprindă realitatea transcendentă: așa de pildă *docta ignorantă* a lui Nicolaus Cusanus, cel care prin teoria oximoronică a coincidenței contrariilor încearcă să gândească divinitatea tocmai cu instrumentul contradicției. Dar aplicarea nu se oprește doar la filosofie, ci ia în discuție și fizica teoretică a ultimului secol, care s-a văzut confruntată cu aspecte ce frizează transcendența (principiul complementarității al lui Niels Bohr sau relațiile de incertitudine ale lui Heisenberg), psihologia sinergetică, parapsihologia (domeniu în care subiectul uman se confruntă cu situații ce contrazic structurile existenței) ori istoria religiei.

Se poate spune că această carte vine în întâmpinarea iubitorului de filosofie prin aceea că redă încrederea, atât de greu încercată de ultimele secole, în capacitatea gândirii de a ieși din sfera imediatului și de a avea un acces legitim la „zona crepusculară” a existenței. Ideea facultății categoriale a speculațiunii își dovedește astfel aptitudinea sintetică, ceea ce înseamnă că ea va putea fi utilizată în continuare în scopul unor sistematizări viitoare.

NOTE DE LECTURĂ

Mihai D. Vasile, *Neoplatonismul creștin*, București, Editura Academiei, 2008, 484 p.

Cartea dlui Mihai D. Vasile, *Neoplatonismul creștin*, trezește interesul de la început, atât prin titlu, prin stilul elaborat al expunerii ideilor, cât și prin structura internă a lucrării, dar are, de asemenea, și marele merit de a legitima într-un mod original, particular și logic riguros existența filosofiei creștine ca subdomeniu al filosofiei religiei, în sistemul disciplinelor academice. În al doilea rând, atenția este captată de formularea unui obiectiv ambițios de îndeplinit, cel puțin prin amplitudinea disciplinelor filosofice selectate de autor să conlucreze la întemeierea filosofiei creștine. Justificarea demersului analitic propus de autor se susține deoarece se referă la ontologia umanului în ipostaza sa filosofico-teologică, în modul de a fi specific al omului, și presupune ca ipoteză de lucru unitatea spiritului uman – după cum subliniază autorul – care se ia pe sine ca obiect de studiu și, de aceea, întreprinderea autorului are în mod necesar un caracter vădit interdisciplinar, pentru a pune în evidență unitatea ontologică a umanului. În sfârșit, al treilea avertisment pentru cititorul dedicat, este întâlnit în *Introducere*, atunci când autorul consideră că demersul său nu-și epuizează obiectul în tentativa de a dovedi nu numai unitatea lui *homo religiosus*, ci și a mesajului creștin în întregime.

În mod riguros, autorul procedează la distincția disciplinelor filosofice și teologice angajate în definiția și analiza conceptelor concurente, propunând un punct de vedere original atunci când discută despre fundamentele platonismului și controversele teologico-filosofice care l-au integrat în structurile dogmatice ale teologiei creștine. Astfel, este subliniat faptul că, în tradiție mozaică, omul și-a exercitat greșit perfecțiunea alegând un mod demonic de a fi asemenea divinității (*homooousios to theo*) – atunci când a mâncat din fructele pomului cunoașterii - în timp ce, în tradiție platonice, modul perfect de a fi asemenea divinității este cunoașterea binelui și a răului. De aceea, analiza întreprinsă de autor asupra modului în care a fost preluată doctrina platonice despre Demiurg de către neoplatonismul creștin din Alexandria (p. 237-254) este esențială pentru înțelegerea conceptuală a viziunii originale asupra conexiunii dintre platonism și creștinism, propusă de cartea dlui Mihai D. Vasile.

În rezumat, lucrarea argumentează cu eleganță și rigoare că Platon este acela care demonstrează că diferența dintre creația Demiurgului și creația umană constă în aceea că, în timp ce Demiurgul posedă *techné* – ca știință a modurilor de a crea – dar și știința scopurilor creației, omul este un simplu meșteșugar mimetic al creației divine, și numai arareori este în posesia unei umbre a teleologiei. Autorul afirmă

expres: „În timp ce Demiurgul (Dumnezeu) cuprinde, într-o singură vedere perfectă, binele și sistemul formelor, creând printr-un act unic și total ansamblul universului vizibil, ființa umană este constrânsă la viziuni imperfecte reluate mereu de la capăt, la descinderi parțiale mereu repetate” (p. 245).

Ca aplicație a teoriei platoniciene despre Demiurg, se luminează raportul dintre mozaism și creștinism. Astfel, în timp ce *Vechiul Testament* este o revelație făcută omului de către Dumnezeu cu privire la creație, dar fără enunțarea scopurilor – și de aceea ea a rămas incompletă și neînțeleasă – revelația creștină este desăvârșită fiindcă este însoțită de o teorie a scopurilor creației divine, anume mântuirea omului. Misiunea neoplatonismului creștin profesat în Școala din Alexandria a fost – ceea ce devine evident și simplu de înțeles, în opinia autorului – de a utiliza doctrina platoniciană a teoriei scopurilor creației divine pentru a pune în relief continuitatea dintre *Vechiul și Noul Testament*, astfel încât desăvârșirea revelației creștine să nu poată fi contestată. Pentru a-și susține pledoaria, dl. Mihai D. Vasile a construit o structură argumentativă riguros logică, în care se remarcă triada capitolelor – aproape hegelian gândite – despre paradigmele platonice: 1. respinse; 2. preluate; 3. dezvoltate.

Printre întrebările care se pun despre o religie sau alta este și aceea privitoare la domeniul și finalitatea acesteia, cât își îndreaptă atenția în special către lumea de dincolo și cât atribuie celei de aici valoarea unui teren de pregătire pentru viața viitoare; dacă existența este considerată ca având o reală importanță prin ea însăși și prin interesul pe care oamenii îl manifestă. Toate marile religii actuale cultivă năzuința spre o cât mai înaltă treaptă de desăvârșire sufletească. De aceea, idealul sfînteniei apare ca una dintre cele mai frumoase podoabe ale ființei umane, dar el diferă și a fost diferit de la om la om, cât și de la religie la religie, datorită învățăturilor specifice fiecăreia. Fondul doctrinar al oricărei religii are întotdeauna o influență covârșitoare în ceea ce privește înțelegerea și dezvoltarea concepției despre lumea în timp și mântuirea omului. În acest sens, autorul își propune să analizeze cele mai reprezentative structuri mitice, religioase și filosofice care marchează matricea filosofică a Greciei antice în sistemul lui Platon, sintetizate la modul exemplar ca paradigmă absolută a teologiei în profilul spiritual al unei epoci, ca stil de gândire al marilor idei ale vremii, care devin astfel accesibile oricărei cercetări, prin adâncile reverberații asupra sistemelor ulterioare de instituire doctrinare în tradiția simbolică a Logosului creștin.

În consecință, primele trei capitole ale cărții dlui Mihai D. Vasile procedează la distincția conceptelor angajate și ierarhizate într-o suprastructură capabilă să dea seamă de organizarea mentală, mitică, simbolică, liturgică și doctrinară a unei lumi – Grecia veche – la un moment dat: opera paradigmatică a lui Platon. Primul capitol, *Teologia ca paradigmă*, este de o importanță esențială pentru înțelegerea demersului autorului, deoarece aici este (re)construită o carcasă categorială și explicativă a raportului discursul platonice și post-platonice despre Dumnezeu și om – în mod excepțional aristotelic, sub aspectul analizei logice – cu celelalte forme instituționalizate ale mentalului uman religios, față de care celelalte relații ale teologiei – în sens platonician – cu dogmatica creștină, în principal, dar și în subsidiar relațiile: *onoma* și *logos* – luminate în capitolul al II-lea, *Sinteze*

paradigmatice post-platonice în alexandria primelor veacuri creștine – *ousia* și *hypostasis*, *chokhma* și *philosophia* etc. – sunt pertinente studii de caz. Se cuvine remarcată aici contribuția autorului la evidențierea paralelismului dintre formularea aristotelică a raportului dintre intelectul divin activ și pasiv și dogma creștină a ființei teandrice a lui Iisus Hristos.

Observația este confirmată de faptul că lucrarea în ansamblul ei se prezintă ca o tentativă seducătoare de a pune în evidență modul filosofic în care Platon preia și transfigurează elementele arhaice – magice, mitice, poetice, filosofice și religioase – din universul spiritual elen primordial. S-a subliniat în numeroase rânduri și s-a argumentat în și mai numeroase maniere locul singular ocupat de Platon în filosofia universală. Lucrarea dlui Mihai D. Vasile are în acest sens o ipoteză originală de lucru, și anume viziunea despre Platon ca resemnificare magistrală, în neoplatonismul creștin alexandrin, a unei întregi tradiții spiritual-filosofice, nu numai helenice, ci mai degrabă mediteraneene, în care un rol important este ocupat de complexul filosofico-religios ebraic. Din acest punct de vedere, capitolul al III-lea al cărții, anume *Paradigme platonice ale stării de-a-fi-în-lume a omului*, este o fabuloasă reconstrucție comparativă, la Platon și în filosofia creștină neoplatonică a Școlii din Alexandria, a marilor și eternelor neliniști metafizice ale ființei umane, referitoare la condiția umană cariată de timp, imortalitatea sufletului, liberul arbitru și virtuțile salvatoare sau punitive ale faptei umane, lumea de dincolo ca popas sau ca damnare eternă, îngerul și demonul ca paznici ai tristeții umane, comuniunea cu Dumnezeu etc. Domnul Mihai D. Vasile își argumentează cu eleganță ipoteza resemnificării prin studiul de caz al modului în care Platon a „formatat” limbajul filosofic utilizând miteme, mituri, metafore, analogii, imagini „pentru a descrie și raporta logosul ca discurs la alte concepte cu care acesta interacționează”. Cu această ocazie este de remarcat perseverența cu care autorul își precizează instrumentele de lucru deoarece rafinarea lor este considerată de acesta o datorie propedeutică față de demersul analitic, astfel că domnia sa conturează ca argument, „existența unui imaginar al *logosului*” din care extrage, pe parcursul lucrării, exemple fericite, însă nu epuizate. Stringențele metodologice impun anumite limite puterii infinite de manifestare a *logosului*, astfel că circumscriserile necesare sunt soluționate de autor prin introducerea de cupluri conceptuale, ca de exemplu *mythos-logos*, *logos-discurs*, *anamneză* cu referință precisă numai la faptul memorabil, *comunicare-receptare* etc.

Ceea ce surprinde în mod deosebit, ca eleganță stilistică rezultată din plăcerea textului elaborat, sunt alegerile de titluri semnificative pentru capitole, sub-capitole, secțiuni și paragrafe. Cel puțin cele șase capitole ale lucrării au fiecare câte un titlu ce amintește o mare manieră filosofică. De exemplu, secțiunea 2.4., *Paradigma creștină a înțelepciunii ca singura înțelepciune*, din capitolul al II-lea, este o parafrază la proclamația lutherană și neoprotestantă *Sola Scriptura*, *Sola gratia*, *Sola fides*; capitolul al III-lea este nu numai o anamneză, ci și o continuare sobră a celebrului stil heideggerian din *Sein und Zeit*, unde omul este definit prin *starea de-a-fi-în-lume*; sub-capitolul 3., *Respingerile patristice*, din

capitolul al IV-lea, este o reformulare contextualizată a celebrei cărți *Respingerile sofistice* aparținând *Organon*-ului aristotelic etc. Cert este că dl. Mihai D. Vasile utilizează cu ușurință metode „grele” ale exegezei platoniciene, ca de exemplu, metoda istorică, filologică, comparativă, alegorică, fenomenologică și filosofică în tratarea unor teme fundamentale din opera lui Platon, ca și din neoplatonismul creștin al Școlii din Alexandria, ca de exemplu: presupuziții ale raportului *mythos-logos* la Platon, *binele* ca *eidos*; *iubirea* și *frumosul* ca paradigme ale Binelui; *bunătatea divină* și problema *răului*; *menirea omului* ca transfigurare în Hristos; opera normativă a Sfântului Atanasie cel Mare; *Dumnezeul* lui Platon; *Dumnezeu* și *dumnezeire* în concepția lui Origen etc.

Autorul a obținut rezultate notabile ca urmare a cercetărilor circumscrise temei cărții, referitoare la faptul că „jocul metaforic” al *Dialogurilor* platonice oferă o formă fastuoasă mitului ca „viața de zi cu zi în Alexandria neoplatonică”, prin asumarea unei paradigme implicate, anume asocierea „*logos-zoon*”, *Cuvânt-viață* ; evidențierea „scriiturii bune” a lui Platon în neoplatonismul creștin, organizată în ierarhii de metafore ca: *germinația*, *physis*, *fecunditatea*, cuplul *paideia-spoude*, *literă-spirit*; saltul scriiturii în filosofie prin transcrierea discursurilor despre suflet ce poartă asupra realităților drepte, frumoase și bune ca scriere a vorbirii cotidiene în Grecia lui Platon și în Alexandria lui Origen; „caracterul patriarhal, regal și sacerdotal” al „instaurării adevărului” la Platon, din care rezultă certa ambiguitate a poziției lui Platon față de „cauza rătăcitoare”, ca și a lui Origen față de ceata îngerilor căzuți în doctrina apocatastazei etc., toate dovedind certe afinități și afecțiuni electivă ale autorului pentru stilul frumos filosofic, pentru exprimarea aleasă și profundă prin nespusul din doctrina creștină.

Filosoful contemporan se vede pus – ca și dl. Mihai D. Vasile – în situația bibliotecarului lui Nietzsche, redus la singura capacitate de a comenta. Dar, după cum argumenta Mircea Eliade, *filosofia* are o funcție creatoare, fiindcă activitatea de comparație și interpretare a textelor sacre înseamnă descifrarea semnificației a ceea ce se numește *fenomen religios* în care se reflectă toate situațiile existențiale, toate crizele, toate speranțele și toate deznădejile omenirii. Este vorba de o *filosofie totală*, capabilă să descifreze și să explice întâlnirile omului creștin cu sacralul. O adevărată filosofie schimbă omul, deoarece este mai mult decât o apariție, este și o tehnică în stare să modifice calitatea existenței, atunci când, cu bună intenție, se apleacă asupra fenomenului religios. Dl. Mihai D. Vasile pledează că, atunci, filosofia se schimbă pe sine însăși transformându-se în filosofie religioasă. Astfel, din punct de vedere filosofic, în revelația naturală, natura de la scara atomului și până la nesfârșitul cosmos, poartă amprenta unui Creator personal. Structura, ordinea, perfecțiunea și frumusețea naturii vorbesc despre existența Ființei Supreme. Ipoteza Arhitectului divin – care este deja *theologia naturalis*, după cum probează Immanuel Kant în *Critica rațiunii pure* – conduce la acceptarea unui Creator personal, după cum Platon a teoretizat, primul, în istoria sistematică a gândului omenesc, dar și Psalmistul (vezi *Psalmul* 19) și Apostolul (*Epistola către Romani* 1: 18–20). La fel, conștiința omului - chiar rezumată la capacitatea de a

distinge între valorile morale - constituie un alt argument pentru existența unui creator al ei ca Personalitate Supremă.

Ca moștenire a esenței iudaismului și elenismului, neoplatonismul creștin preia categoria de „iubire” (*agape*) ca „virtute” supremă a moralei sale pragmatice orientate spre mântuirea omului. Astfel, noțiunea de „virtute” (*arete*) primește un înțeles deplin și totodată moral prin excelență, desemnând forța de a rezista în fața răului și de a practica binele, după cum argumentează dl. Mihai D. Vasile. Autorul găsește că, în scrierile neoplatonice creștine, de exemplu, virtutea creștină manifestă o trăsătură constantă, și anume, împlinirea cuvintelor profetice rostite de Platon: „Prin urmare, nu trebuie să răspunzi la o nedreptate cu alta, nici la rău cu rău, orice ți-ar face cineva,..., nici să răspunzi printr-o nedreptate celui care te-a nedreptățit sau să faci rău din răzbunare celui ce ți-a făcut rău” (*Criton* 49 c–d).

Pentru a ajunge, însă, la înțelegerea unei astfel de virtuți și desăvârșiri, a fost nevoie de treapta, pe care dl. Mihai D. Vasile o identifică, o descrie și o conectează la doctrina creștină, și anume, de moștenirea filosofică și teologică a lui Platon, păstrată, comentată, interpretată, dezvoltată timp de o jumătate de mileniu, care și-a găsit una dintre formele sale perfecte în neoplatonismul creștin al Școlii din Alexandria.

Cartea dlui Mihai D. Vasile are meritul incontestabil de a schița cu mijloace filosofice tabloul religios al lumii antice greco-romane, cu o mențiune specială față de criza religioasă a culturii iudaice, apărută ca o consecință a exacerbării formalismului ceremonial, în raport cu deschiderea elenistică a omului ca cetățean al lumii. Autorul pune în evidență o stare de fapt atât de comună încât trece neobservată, deși este de o importanță vitală pentru spiritul omenesc, anume nevoia de religie, vizibilă nu numai în apariția spontană a numeroase denominațiuni, secte, mișcări religioase, dar și în comunitățile iudaice ale exegeților de texte sacre - asemenea celebrelor școli ale lui Șamai și Hillel - unde limbajul „începutului” universului actual, al cosmologiei și al posibilului sfârșit, are uimitoare contiguități cu limbajul religios al genezei și al apocalipsei.

Este remarcabilă concizia și savoarea expunerii concretizate în propoziții apoftegmatice și sentințe intrinseci naturii umane, pe care autorul le risipește cu nonșalanță pe parcursul întregii lucrări, dovedind că meditează și scrie cu aceeași surprinzătoare originalitate, plăcere și ușurință. Cartea dlui Mihai D. Vasile, *Neoplatonismul creștin*, București, Editura Academiei, 2008, 484 p., se întemeiază pe o fundamentală documentație bibliografică, selectivă în ceea ce privește izvoarele și comentatorii de primă mărime, savanți străini și români. Întregul demers exprimă nevoia de a pune în ordine, și nu rareori în ordine filosofică, un material documentar foarte bogat și foarte divers, de la mit, la religie, la fapt istoric, literar, moralizator sau mitic. Ordonarea rezultată în carte ilustrează spiritul pragmatic al practicantului scrisului cu aspirație filosofico-teologică totuși intelectului, respectiv acelei părți a gândirii îndreptată spre lumea empirică.)

Simpla negare cauzală a existenței nu poate produce transcendența, ci ajunge, așa cum a arătat-o Kant, doar la Idei ce au un caracter regulativ, la

reprezentări care cel mult unifică experiența, fără să o transceadă în mod autentic. Desigur, se poate deschide aici o discuție cu privire la ce anume înseamnă „obiect” al gândirii în general. Oricum ar fi purtată însă discuția, caracterul de „dat” al obiectului (germ. *Es gibt*) este nota lui fundamentală: obiectele gândirii sunt întotdeauna „date”, chiar și atunci când sunt construite (pentru că pornesc de la elemente date în prealabil, pe care gândirea le găsește cumva gata-făcute înaintea ei). Prin imaginație nu se poate obține un domeniu obiectual nou, ci numai prelucrarea celui existent. Or, transcendența, în sensul lui Al. Surdu, și al misticilor bunăoară, este un domeniu real, radical nou, altceva decât domeniul empiric, un domeniu *dat*, iar nu inventat..

În măsura în care „ceva”-ul nedeterminat al gândirii este fixat de speculațiune în mod categorial ca Transcendență, acest ceva este și apropiat întrucâtva. Ca realitate ultimă a gândirii, era firesc ca Transcendența să constituie primul obiect de cercetare al unei concepții filosofice ce are pretenția de a fi sistematică. Însă totalitatea pe care o reprezintă acest termen ultim al gândirii, deși identificată categorial, rămâne una „problematică”, pentru că tot ceea ce încearcă să o determine mai în amănunt are o sferă de cuprindere mult mai restrânsă, provenind din domeniul empiric, unde noțiunile noastre sunt constituite în raport cu lucrurile care „ne stau la îndemână”. Astfel că transcendența, deși sesizată și numită (Surdu vorbește în acest sens de o revelație, în continuitate cu concepția unor mari gânditori germani, precum Schelling, Hegel sau, mai nou, Max Scheler), rămâne „de neînțeles”.

După circumscrierea teoretică a categoriei de Transcendență, în lucrarea lui Al. Surdu urmează o detaliere și aplicare a acestei idei în raport cu diferite concepții filosofice care încearcă în mod conștient să cuprindă realitatea transcendentă: așa de pildă *docta ignorantia* a lui Nicolaus Cusanus, cel care prin teoria oximoronică a coincidenței contrariilor încearcă să gândească divinitatea tocmai cu instrumentul contradicției. Dar aplicarea nu se oprește doar la filosofie, ci ia în discuție și fizica teoretică a ultimului secol, care s-a văzut confruntată cu aspecte ce frizează transcendența (principiul complementarității al lui Niels Bohr sau relațiile de incertitudine ale lui Heisenberg), psihologia sinergetică, parapsihologia (domeniu în care subiectul uman se confruntă cu situații ce contrazic structurile existenței) ori istoria religiei.

Se poate spune că această carte vine în întâmpinarea iubitorului de filosofie prin aceea că redă încrederea, atât de greu încercată de ultimele secole, în capacitatea gândirii de a ieși din sfera imediatului și de a avea un acces legitim la „zona crepusculară” a existenței. Ideea facultății categoriale a speculațiunii își dovedește astfel aptitudinea sintetică, ceea ce înseamnă că ea va putea fi utilizată în continuare în scopul unor sistematizări viitoare.

Alexandru Surdu

Alexandru Boboc, *Cultură modernă și „tradiție culturală”*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2008.

Alexandru Boboc este unul dintre cei mai cunoscuți istorici ai filosofiei moderne și contemporane din România. Activitatea sa editorială și profesorală cuprinde mai bine de patru decenii. Dintre lucrările sale pot fi amintite *Kant și neokantianismul* (1968); *Filosofia contemporană* (1995); *Limbaj și ontologie* (1997); *Cunoaștere și comprehensiune* (2001), *Formă și valoare* (2005). Aceste lucrări ca și celelalte, nementionate aici datorită numărului lor mare, intenționează să fie o participare la dialogul contemporan în filosofie și, totodată, la reconstrucția modernă a domeniilor creației teoretico-filosofice. Comparatismul filosofic și cultural reprezintă o dimensiune esențială a activității sale.

Cartea lui Alexandru Boboc *Cultură modernă și „tradiție culturală”* încearcă să stabilească semnificațiile originare ale celor două sintagme atât de utilizate astăzi. Din acest punct de vedere, întreprinderea lui Alexandru Boboc se vrea una hermeneutică, în sensul în care interpretarea are, în general, rostul de a scoate la lumină semnificațiile originare ale termenilor. Am putea spune că intenția autorului este aceea de a desfășura un fel de „fenomenologie a culturii” în sensul hegelian al termenului de „fenomenologie”. Boboc încearcă să pună în lumină determinațiile culturii, determinații care, aidoma metodei hegeliene, se dezvoltă unele din altele. Se observă prezența masivă a bibliografiei germane (care nu anulează însă recunoașterea și aducerea în discuție, la momentul oportun, și a unor contribuții semnificative provenite din alte orizonturi geografice), ca de altfel și a tematicii specifice filosofiei germane, fapt care reflectă afinitatea autorului cu spațiul german de cultură. Lucrarea reprezintă de aceea nu doar o cercetare a caracteristicilor majore ale culturii, dar și un prilej pentru autor de a-și reafirma opțiunile valorice legate de ceea ce s-a numit cândva „temeinicie (sistematicitate, *Gründlichkeit*) germană”. Se poate remarca faptul că autorul procedează ca și Ernst Cassirer, care permanent își prezintă propriile idei, după o lungă incursiune în concepțiile altor gânditori legate de problema aflată în discuție. O aceeași manieră folosește și Boboc, lucru care, aidoma lui Cassirer, reliefează nu doar erudiția sa, cât mai ales recunoștința pentru cei care în trecut au contribuit într-un fel sau altul la înțelegerea a acelei probleme.

În acest context, primul text al volumului în discuție este unul dedicat chiar *diferenței*, și anume „diferenței ontologice”, diferenței dintre Ființă și ființare (*Sein und Seiendes*). Sunt aduși în discuție Martin Heidegger, Hegel și N. Hartmann, relevându-se modul în care fiecare gânditor nuanțează această diferență. Autorul vrea să sublinieze că această diferență nu trebuie înțeleasă în sensul unei tradiții metafizice dogmatice, a unei diferențe care așează mai degrabă Ființa de o parte iar fiindul de altă parte, ci subliniază că Ființa trebuie gândită în chiar faptul fiindului, că fiindul trebuie gândit pornind de la modul în care el pune în lumină prin el însuși ființa, ca fapt de a fi. Tocmai de aceea este adus în discuție ulterior Jean Beaufret,

cu sublinierile sale privind faptul că participiul era gândit de către grecii din antichitate atât ca un nume (substantiv), cât și ca un verb. Prin această dualitate, gândirea putea pe atunci să surprindă într-o unitate ceea ce apoi a alunecat într-o diferență. În contextul acestei discuții, interesul fundamental rămâne, subliniază Alexandru Boboc, acela al raportării gândirii umane la Ființă, tocmai pentru că accesul la această Ființă ne este dat doar prin intermediul ființării pe care le întâlnim în jurul nostru, și în raport cu care gândirea noastră se construiește. „Oricum, spune A. Boboc, întrebările „Was ist es, das uns ins Denken ruft?” (Heidegger) și „Ce <spun> lucrurile despre ființă?” (Noica) anunță „locul” ontologic, orizontul unei ontologii, e adevărat, *mutatis mutandis*, dar tot printr-o funcționalizare, a *diferenței* în dialogul cu tradiția și în reconstrucția ontologiei, tema rămânând: Gândirea și Ființa.” Autorul subliniază că diferența ontologică trebuie să depășească identitatea care pare să se instituie în momentul în care orice ființare este gândită din perspectiva Ființei, și că în această încercare de depășire, gândirea modernă a descoperit că această diferență nu aparține doar realului, ci este potențată chiar de gândire. „Cele anunțate ca proiecte ontologice (Heidegger, N. Hartmann, C. Noica ș. a) justifică în mare măsură ideea că sub semnul „diferenței” nu se poate merge ontologic (dar nu numai, ci și gnoseologic, axiologic) decât în orizontul pluralului, al diversității perspectivelor constructive.” În măsura în care avem de-a face cu o introducere, textul reprezintă așadar programul întregii cărți: întreaga această discuție are rostul de a sublinia legitimitatea pluralității culturilor, ca perspective diferite asupra realului: așa după cum fiecare ființare spune ceva semnificativ despre Ființa însăși, tot astfel și fiecare cultură reprezintă un proiect ontologic legitim, în măsura în care, așa cum subliniază autorul, citând un mare nume al matematicii românești, Gr. Moisil, „libertatea axiomatică, reprezintă caracterul fundamental al gândirii umane” (p. 19).

În măsura în care a fost reliefată contribuția esențială a culturii la accesul omului la ființă, era firesc că cartea să continue cu unul dintre autorii care au determinat cel mai exhaustiv modul în care domeniile culturii umane se constituie pe baza unei funcții generativă. Acest mod de constituire asigură de altfel și unitatea acestor domenii ale culturii. Este vorba despre Ernst Cassirer și teoria sa privind *Filosofia formelor simbolice*. Autorul relevă faptul că pentru Cassirer, simbolul, în calitatea sa de semn, nu este doar un mijloc de reflectare a realului exterior, ci mai ales un mijloc de *concretizare* a spiritului uman, care în activitatea sa de cunoaștere se concretizează întotdeauna într-un asemenea sistem de semne, sistem care nu este independent de conținutul pe care-l transmite, ci este chiar o parte a acestuia. Tocmai de aceea, la Cassirer semnul și simbolul sunt analizate nu atât pornind de la relația lor cu existența exterioară, ci în contextul modului în care ele se produc printr-o activitate unitară de semnificare și funcționalizare a spiritului uman.

Aceeași perspectivă imanentă asupra creației culturale este reliefată de A. Boboc și cu privire la concepția lui N. Hartman. Este adusă în discuție mai cu seamă concepția estetică a acestuia, arătându-se că imaginea artistică ne constrânge să ne oprim înaintea ei tocmai prin conținutul ei și prin configurația acestui

conținut. „Derealizarea” proprie procedului artistic, reprezintă pentru Hartmann modul în care creatorul se *îndepărtează* de realitate pentru a se putea exprima pe sine prin opera artistică. Realitatea reprezintă în acest context, nu atât un referent, cât mai degrabă un pretext. Perspectiva prezentă în această discuție despre cei doi filosofi îi permite lui A. Boboc să sublinieze că „Această trimitere la subiect a avut consecințe pozitive în înțelegerea și construcția modernă a teoriilor științei și artei, a formelor culturii în genere.” (p. 33)

Incursiunea în diferitele concepții filosofice are rostul de a reliefa caracteristicile activității creatoare de cultură, ca o activitate *de sine stătătoare în raport cu realitatea*. Am văzut cum simbolismul era una dintre aceste trăsături, care se continuă cu derealizarea, trecându-se în continuare la reliefarea rolului esențial al formei ca atare, atât în ansamblul vieții organice, dar mai ales al culturii. Activitatea creatoare nu este însă doar una de dezvoltare oarecum organică a unei forme. În această activitate un rol tot atât de esențial revine eliminării a tot ceea ce constituie un surplus irelevant. Eliminarea are rolul de a face cât mai compatibilă forma cu ideea care trebuie exprimată prin ea. Tocmai de aceea, între idee și formă, subliniază A. Boboc, nu există o separație, ci o unitate, principiul formal își poate dobândi adevărata semnificație doar în raport cu principiul ideatic. „Forma, spune A. Boboc, (ca esențială, centru de unificare), vine contextual (limbaj, operă, acțiune, etc.) ca *Idee*.” (p. 37)

Datorită unității dintre formă și idee se poate face apoi o distincție între formă și figură: forma este, am putea spune, rezultatul actului creator uman, întemeiat într-o idee, în timp ce figura, ca simplă reproducere a unei configurații exterioare, are mai degrabă un caracter mecanic. Cel mai bine este surprinsă distincția dintre formă și figură în arta abstractă. În acest sens, se spune că „Sintagma *Idee und Gestalt* relevă cu precizie (și nuanță) sensul ‚formei’, ca formă a universalității, dincolo de formele determinate în artă, știință, cultură în genere.” (p. 40)

Boboc vrea să arate care sunt caracteristicile actului de cultură în chiar mediul realizării acestuia, adică într-o perspectivă imanentă acestuia. Una dintre determinațiile ulterioare ale creației culturale este faptul orientării sale în raport cu valoarea, centrarea sa într-o valoare. De aceea, etapa ulterioară a analizei merge spre fenomenologia valorii, unde discuția îl are în centru pe Max Scheler. Acest lucru nu este întâmplător, pentru că fenomenologul german este primul care încearcă să ancoreze valoarea în sfera afectivității, fără a coborî discuția despre valori în spațiul psihologismului. El reușește acest lucru prin aceea că descoperă o *ordo amoris*, o logică a emoțiilor care scoate afectivitatea din simpla abordare psihologică. Pe de altă parte, Scheler respinge și normativismul care se separă de concretitudinea vieții umane. Logica emoțiilor, „la logique du coeur”, cum se exprimă Scheler citându-l pe Pascal, este prezentă nu doar la nivelul individului, ci chiar la nivelul societății și al istoriei. De aceea, subliniază Boboc în acest context, creația culturală, fiind orientată valoric, iar valoarea fiind la rândul ei întemeiată emoțional într-o logică de tip sui generis, această creație este orientată și istoric

mereu, nu doar de idei proprii unei epoci, ci tot atât de mult de anumite configurații emoționale care sunt răspunzătoare de fapt de concretizarea respectivelor idei. Astfel, adaugă Boboc: „În esență, „emoționalul” (în fond sfera afectivă) constituie un domeniu autonom, cu forme și legități proprii, dar funcționează în cadrul vieții sufletești ca atare și în complexitatea modului de a fi al omului-individ *ca persoană într-o comunitate de persoane*.” (subl. C. B.) (p. 51)

Problematica valorii îi permite lui Boboc, în continuitate cu intenția comparatistă a întreprinderii sale, să discute și contribuția originală a filosofului român Petre Andrei la înțelegerea acestui subiect. Și acesta, aidoma lui Scheler, reliefează existența unei *logici a valorii*, logică prin care problematica valorii depășește psihologismul. Filosoful român subliniază că în centrul unei logici a valorii trebuie să stea ideea „considerării valorii ca un element logic al cunoștinței noastre.” (p. 57). Ea este „un postulat logic, care are o manifestare și o expresie psihologică” (p. 57). Importantă în cercetarea valorii este înțelegerea unei distincții între *cunoașterea valorii* și *recunoașterea valorii* (respectiv aderarea practică la o valoare sau alta) (p. 60). Această a doua caracteristică este și cea care leagă întreprinderea lui P. Andrei de efortul sociologic de înțelegere a valorilor, în același sens în care se întâmplă acest lucru la M. Scheler (sociologia cunoașterii).

În continuare, analiza se îndreaptă dinspre reliefaarea conținutului logic al actului cultural la faptul concret de cultură, la relația creațiilor culturale cu mediul din care fac parte, la relațiile cu epoca și cu istoria. Această nouă dimensiune a analizei îi prilejuiește lui A. Boboc discutarea concepției gânditorului român T. Vianu despre opera artistică, a unui gânditor care s-a vrut un filosof al culturii, mai mult decât un simplu critic. A. Boboc apreciază că „De fapt, în marea majoritate a studiilor lui Tudor Vianu acționează (chiar dacă nu în mod evident în toate cazurile) principiile comparativismului (și cele ale istorismului: în sensul abordării genetice a fenomenelor de cultură), aplicate atât în studiul literaturilor, cât și în cel al interacțiunii culturilor lumii.” (p. 76). Boboc reliefează faptul că intenția fundamentală a gânditorului român era aceea ca într-o epocă de mari răsturnări sociale cum a fost cea de după primul război mondial să „asigure filosoficește tradiția de cultură a umanismului” (p. 79), cu alte cuvinte să găsească mijlocul de a restabili unitatea cu trecutul, o unitate care nu trebuie însă să ignore specificitatea noilor creații culturale. Această unitate rezidă în „concepția activistă a culturii”, concepție care s-a impus în perioada modernă în Germania (mai ales prin Goethe) și la care Tudor Vianu subscrie hotărât. Concepția activistă a culturii se reflectă chiar în modul în care Vianu înțelege specificul național al unui popor în general, în cazul de față al poporului român. Respingând prejudecata existenței unui specific anistoric, a unei substanțe care poate fi regăsită mereu în diferitele etape ale istoriei unui popor, Vianu subliniază că „Întrebarea „cine suntem, care este originalitatea noastră?” se limpezește pentru fiecare popor abia prin operele lui numeroase, într-o lungă epocă de creație culturală.” (p. 87) Vedem astfel că discuția despre Tudor Vianu îi permite lui A. Boboc sublinierea unei noi dimensiuni a culturii: faptul că ea este rezultatul unei *activități*, că conținuturile culturale nu există în general, aidoma unei atmosfere care plutește în jurul unui

popor, ci întreaga ființă a acelui popor se constituie pe sine prin activitatea sa, activitate din care face parte și cultura sa.

Gândirea modernă, care a abandonat substanțialismul antic și modern, care nu mai gândește realitatea în maniera unei participări oarecum pasive la niște substanțe ideale, la niște esențe atemporale, încearcă pe alte căi să înțeleagă ceea ce asigură totuși unitatea unei culturi în general, în chiar actul constituirii sale. În acest sens, A. Boboc readuce în discuție problema „stilului”, ca profil necesar al oricărui act de cultură: „Aparent clasică, dezbateră despre *stil* nu și-a pierdut actualitatea. Ceea ce se impune înainte de orice este înțelegerea stilului ca mediu în care vine umanul ca uman (valoric) în modalități multiple, care sunt forme ale creației culturale (limbaj, mit, artă, știință, filosofie ș.a.). De aceea, în fiecare dintre aceste forme se poate constata o diversitate de stiluri, cuprinse însă în unitatea posibilă numită ‚stil cultural’ care nu anulează specificul (‚stilurile’), nici opozițiile dintre stiluri active într-o epocă de cultură, ci le situează într-o interacțiune semnificativă pentru înțelegerea sensului culturii.” (p. 95) Extrem de sugestiv formulează Boboc prezența unui determinism stilistic în interiorul culturii după cum urmează: „Epocile creației umane (ale artelor, în speță) nu se înșiruiesc precum o serie numerică, ci se înlanțuie în forma cerc-de cercuri, astfel încât ceea ce s-a instituit (valoric) nu rămâne ‚dincolo’ în (epoca de geneză), ci este mereu prezent.” (p. 101).

Prezența unui factor de unitate în diferitele acte culturale, îi permite în continuare lui A. Boboc să adauge o nouă determinație a culturii: unitatea temporală a acesteia. Cultura nu este doar mulțimea operelor culturale care au fost create de-a lungul timpului, ca un fel de mulțime de indivizi formată prin simplă însumare, ci se constituie ca o totalitate în care trecutul se prelungește în prezent și în viitor, în care putem vorbi despre o „prezență perenă” a valorilor: „Pe acest fond, am putea, spune Boboc, considera cultura însăși ca unitatea exemplară a acestei îngemănări între prezent și trecut, ‚prelungirea’ fiind evidentă, prin chiar faptul coprezenței creațiilor valorice din așezările anterioare ale spiritului uman și a înfăptuirilor mai noi, ‚actuale’ ale acestuia.” (p. 107).

Un capitol aparte este dedicat poetului român Mihai Eminescu. Creația acestuia este însă privită dintr-o perspectivă universală, reliefându-se legătura sa cu Leibniz, o legătură inedită, pentru că de regulă, „sursele” gândirii filosofico-poetice ale lui Eminescu sunt Kant și mai ales Schopenhauer. Dat fiind faptul că Eminescu este considerat în general drept „ultimul mare romantic”, Boboc subliniază afinitatea dintre romantism și perspectiva monadologică a lui Leibniz. Romantismul, prin adâncirea sa în lumile trecutului, ale visului, ale nopții, se sustrage dominației unui realism univoc, și se deschide spre ideea unei lumi plurale, sau mai bine spus, spre o mulțime de lumi posibile paralele. Astfel, romantismul descoperă legitimitatea creației culturale (geniul, care își impune propriile legi și reguli) ca instituire a unei lumi de sine stătătoare. „În mai mare măsură decât cu ajutorul spațiului și timpului în accepția kantiană, spațiul poetic romantic devine comprehensibil în orizontul monadologiei leibniziene. Ca spațiu al

instituirii valorice în forma operei și persistent numai în dinamica trăirii structurală receptării, spațiul poetic este unul închis ca sens și deschis prin semnificație.” (p. 129). Romanticismul este așadar, din punctul de vedere al lui Boboc, perioada în care cultura modernă devine conștientă de specificitatea ei ca cultură, de faptul că are o condiție autonomă și că este mult mai mult decât o simplă „adaptare la lumea exterioară”. Dacă Goethe, cum s-a spus, mai vedea în „cultura sănătoasă” o prezență a naturii în sfera umanului, romanticii vor reuși să descopere conștiința ireductibilității oricărei culturi la natură. Cercetarea operei lui Eminescu, ca exponent al spiritului romantic, îi permite autorului să reliefeze tocmai felul în care se constituie această conștiință. De aceea, discuția legată de Eminescu este un nou prilej de generalizări privind ontologia culturii.

Vedem astfel că noua determinație care este reliefată în contextul acestei discuții este *unitatea* absolută a universului pe care-l reprezintă opera poetică, o unitate care, aidoma monadei lui Leibniz, reflectă în mod singular întregul Univers din poziția în care se află. Această unitate nu este un produs, un efect temporal, ci este rezultatul unei adevărate „creatio ex nihilo”. Caracterul autonom al culturii este subliniat de aceea de Boboc, prin raportarea lumii creației la monada leibniziană și la condiția ontologică a acesteia. Despre monade, spune Leibniz, că „ele nu pot fi începute decât prin creație și nu pot sfârși decât prin anihilare” iar despre spațiile poetice (și despre culturi în genere) Boboc spune că acestea „odată survenite (inaugural –pur și simplu începând să fie) prin instituirea valorică în forma poeticului, ele sunt sustrate devenirii, chiar pieirii, se circumscriu ‚tabloului aionic’ de care vorbea Platon.” (p. 133).

Întrucât instituirea culturală seamănă cu creația unei noi lumi, următoarea determinație a culturii va fi analiza ei din perspectiva mitului și a metaforei. Mitul nu este doar o etapă revolută (depășită) a gândirii umane, subliniază Boboc, ci este o atmosferă care înconjoară, în cele mai diferite forme, permanent omul. Prin mit, omul a încercat să-și explice apariția lumii și a condiției în care se afla el însuși. Mitul nu este însă o poveste, ci un veritabil mijloc de înțelegere a lumii, în care însă devine pentru prima oară manifestă implicația subiectivității umane, în fond a imaginației. Obiectivul și subiectivul formează în mit o unitate de acțiune, care asigură „profilul” lumii mitice. Această unitate se exprimă prin „metaforă”, procedeul prin care unui cuvânt care exprimă o realitate dată, „obiectivă” i se atribuie printr-o „comparație implicită” o semnificație pe care nu o avea inițial. Așa se face că omul, în măsura în care este permanent înconjurat de o atmosferă mitică, este de asemenea și o ființă care apelează permanent la metaforă, cultura sa bazându-se în mod esențial pe procedeul metaforei. Am putea spune că metafora este ceea ce permite de fapt configurarea tuturor lumilor culturii. De aceea, recunoaște Boboc, citându-l la rândul său pe filosoful român Lucian Blaga: „Modul metaforic nu este ceva care ar putea să fie sau să nu fie.... Geneza metaforei coincide cu geneza omului și face parte din simptomele permanente ale fenomenului om, de unde rezultă că metafora nu poate fi numai obiectul de cercetare al ‚poeziei’ sau al ‚stilisticii’.” (p. 147).

Necesitatea metaforei nu rezidă însă în caracterul ei plastic, în comparația ca atare, ci în faptul că ea permite cea dintâi „obiectivare” a subiectivului, adică permite prima manifestare de sine a acestui subiectiv. Pentru că orice comparație pe care o face omul poartă cu sine întregul univers de semnificații al omului. Din acest punct de vedere, se poate admite că metafora are un caracter „revelatoriu”, însă nu atât în sensul unei revelări a unor adevăruri existente în afara omului, ci a revelării ființei înseși a omului prin articularea și modelarea unei lumi exterioare, ca *lume a omului*, iar nu ca o lume în general, în care omul ar putea sau nu să existe. Concluzia acestei discuții este: „Cuvântul, imaginea mitică’ și gândirea – o triadă relevantă pentru puterea de acțiune și demnitatea spiritului uman – ivite în prezență prin metaforă.” (p. 153)

Reflecțiile despre semnificația metaforei se continuă, în mod firesc, cu cele legate de rolul limbii în ontologia umanului. Limba nu este concepută aici doar ca un mijloc de comunicare (ceea ce este indubitabil), ci mai ales ca un mijloc de „umanizare”, adică de alcătuire a ființei umane ca o ființă a dialogului și a unui *mitsein* originar, a unei existențe legată ontologic de ceilalți. Faptul că limba este mai mult decât simplă comunicare, este reliefat de posibilitatea ca ea să ascundă adevăratul mesaj, ceea ce conduce la nevoia unui efort hermeneutic. Limba este astfel și ea un mediu prin care spiritul uman își exprimă caracterul său *inepuizabil*, *incomensurabil*. Orice concretizare a sa (în limbă, în știință, în artă sau în mit) nu este decât una dintre nenumăratele *perspective* posibile asupra realității și asupra lui însuși. Prin limbă și dialog (ca și prin celelalte forme ale culturii) ființa omului se poate perpetua și metamorfoza permanent: „Condiționarea comunicării de contexte (variate: ideatice, culturale în genere, sociale) și de poziționarea vorbitorilor față de ‚adevăr’, realizând astfel cunoaștere și comprehensiune, prezintă, așa cum am văzut, o integrare a comportamentului uman într-o resemnificare a lumii în fenomene *tempore simul*. Ceea ce și face necesară considerarea acestora din punctul de vedere al unei modelări a timpului adecvată modului uman de ‚a locui’ în lume și formei dialogale a ființării umane și a interrelaționărilor în forme diverse ale comunicării.” (p. 161).

Sesizarea perspectivismului structural al culturii constituie însă în general nu doar prilejul unei înțelegeri mai aprofundate de sine, ci și unul de derută pentru conștiința postmodernă. Autorul respinge pesimismul și relativismul care derivă dintr-o asemenea atitudine. Schița acestei „ontologii a culturii” din cartea lui Boboc se încheie, într-un optimism pe care l-am putea considera goethean, cu o apologie a valorilor umanismului și a adevărului ființei umane, care trebuie să-și asume însă condiția unei *creativități* nesfârșite, iar nu să se lamenteze că acest pluralism al perspectivelor a condus la un scepticism radical și la un „sfârșit al istoriei”: „Calea veritabilă, spune Boboc, a realizării unui echilibru (între universal și specific, universal-uman și național) rămâne oricând adevărul, situarea în adevăr, care aduce laolaltă înaintașii trecutului, lumea ‚dezlănțuită’ (prezentul) și orizontul (viitorul), pe fondul conștiinței inepuizabilității domeniului însă, al posibilităților de

participare și al limitelor oricărei contribuții în progresul cunoașterii umane.” (p. 174)

Ultima parte a cărții este formată din câteva interviuri din perioada 2003-2005 pe care Alexandru Boboc le-a dat mai multor reviste românești. Din aceste interviuri ne apare figura unui om care a reușit, în ciuda presiunii ideologice a comunismului, să își păstreze condiția de cercetător al filosofiei și de profesor care a îndrumat generații întregi studiul studenților. Aflăm, așa cum se vedea acest lucru din plin de-a lungul cărții, că încă din tinerețe a fost pasionat de muzică și de literatură, și că, după ce a devenit profesor la facultate, cursul pe care trebuia să-l susțină cu tema *Critică a filosofiei burgheze contemporane*, ea avea să-l transforme într-un curs de *Filosofie contemporană*.

Claudiu Băciu

Dragoș Popescu, *Logică naturală și știința logicii în filosofia lui Hegel*, Editura Pelican, Giurgiu, 2009, 264p.

La prima vedere, despre filosofia lui Hegel – care s-a aflat atât pe culmile recunoașterii absolute, cât și în abisurile respingerii totale – ar putea părea greu să crezi că mai ascunde încă zăcămintele neexploatate. Totuși, poate că tocmai o asemenea convingere ne tulbură privirea iscoditoare, lipsită de prejudecăți, asupra ei. Ceea ce este notoriu nu este neapărat și bine cunoscut, spunea Hegel. Și vorba i se aplică foarte bine chiar lui: formula sa triadică, cu teza, antiteza și sinteza repetate la nesfârșit, câteva propoziții răsunătoare – precum cea după care adevărul este întregul sau cea conform căreia ceea ce este rațional, este real – ne fac să trecem prea ușor peste substanța gândirii hegeliene, crezând că am dobândit o cunoaștere suficientă cu privire la ea.

Încă din primele rânduri ale Prefetei, lucrarea despre care scriem rândurile de față ne pune în fața faptului că, în realitate, pentru o înțelegere corectă a filosofiei lui Hegel, mai sunt multe de făcut. Despre Hegel se știe, bunăoară, că este autorul unei logici speculative. Ce este însă logica speculativă și ce raporturi se stabilesc între ea și alte tipuri de logică? Răspunsurile la aceste întrebări nu sunt, în pofida a trei veacuri de interpretare, ușor de dat. Tot despre Hegel știm cu toții că este creatorul unui grandios sistem filosofic. Care sunt bazele acestui sistem și cum s-a constituit el? Alte întrebări la care nu putem răspunde cu ușurință...

În *Logica naturală și știința logicii în filosofia lui Hegel*, autorul ne propune o interpretare a logicii speculative hegeliene în care *Fenomenologia spiritului* și *Știința logicii* joacă roluri deopotrivă de importante. Logica speculativă, așa cum o vedea creatorul ei, nu este o logică formală. Această trăsătură, explicit afirmată de Hegel, trebuie respectată atunci când se încearcă deslușirea intențiilor pe care le-a avut cel care a elaborat logica speculativă. Or, intențiile filosofului, reconstituite de autor prin examinarea unor scrieri hegeliene de tinerețe, în special a fragmentului

de sistem elaborat la Jena, ne pun în fața unei origini comune a *Fenomenologiei spiritului* și *Științei logicii*. Logica speculativă hegeliană nu este un instrument, un îndreptar de gândire corectă, ci structura sistemului filosofic pe care l-a creat Hegel. Elementele acestei structuri sunt de natură categorială, iar raporturile dintre ele i-au prilejuit tânărului Hegel laborioase analize care au culminat, în interpretarea lui Dragoș Popescu, cu reconstrucția filosofiei ca punct de echilibru între *știința experienței conștiinței* și *știința logicii*.

Văzută ca genetică a conceptului de spirit, *Fenomenologia spiritului* apare ca o dezvoltare, nu ca simplă însumare de evenimente, datorită structurii conceptuale din *Știința logicii*. Parcursul conștiinței, de la stadiul inițial, al certitudinii nemijlocite, până la punctul culminant al cunoașterii absolute, nu este o simplă istorie. El este, în fiecare moment, totodată și o raportare a stadiului atins la stadiul final, o succesiune de evaluări ale transformărilor suferite de conștiință. În absența acestei raportări continue, peripețiile conștiinței nu ar putea apărea ca dezvoltări. La rândul ei, *Știința logicii* permite identificarea, în dezvoltarea fenomenologică, a unor momente independente ale conceptului științei, care pot fi reunite sub denumirea de *logică naturală*.

Dacă logica speculativă este văzută ca o rețea categorială coincidând cu structura gândirii însăși, logica naturală apare, în interpretarea dată de autorul scrierii de care ne ocupăm, ca o succesiune de sisteme categoriale devenite instrumente ale cunoașterii. Ca atare, aceste sisteme fixe de categorii asigură conștiinței conținuturile de care ea dispune sau, cu alte cuvinte, *experiența conștiinței*.

Dar dacă logica naturală este descrisă ca un ansamblu de sisteme fixe categoriale, ne confruntăm cu marea problemă a dialecticii hegeliene: cum au loc trecerile de la un sistem la altul? Răspunsul la această întrebare constituie, după părerea noastră, cea mai importantă contribuție a *Logicii naturale și științei logicii în filosofia lui Hegel* la înțelegerea filosofiei hegeliene și a dialecticii în general. Pentru căpătarea răspunsului la dificila întrebare, autorul desfășoară o analiză pregătitoare care ocupă întreg capitolul al doilea al cărții, intitulat *Limbaajul logicii naturale și sistemul conceptelor speculative*. Necesitatea acestei analize este prescrisă de însuși punctul de vedere hegelian, conform căruia limbajul natural este singura formă a limbajului care trebuie luată în considerare când se pune problema recuperării structurii gândirii. Ca și conștiința, limbajul natural a suferit o dezvoltare. Conștiința care a atins treapta cunoașterii absolute dispune de limbajul potrivit pentru a-și exprima conținuturile. Termenul speculativ este conceptul, care este capabil să exprime orice reprezentare posibilă deoarece depozitează toate semnificațiile pe care le-a căpătat, ca nume, în decursul evoluției conștiinței. În acest moment, conceptul are valoare de simbol.

Pornind de la valoarea simbolică a conceptului hegelian, autorul juxtapune configurațiile conștiinței din *Fenomenologia spiritului* (noțiunea de configurație îi aparține chiar lui Hegel, care o utilizează pentru a desemna raportarea conștiinței aflate în dezvoltare la adevăr) silogismelor *Științei logicii*. Silogisme, în logica lui

Hegel, nu sunt structuri de judecăți clasice, ci reprezintă structura gândirii într-un anumit moment al evoluției conștiinței. Individualitatea, particularitatea și universalitatea, cei trei termeni ai silogismului hegelian, descriu astfel, din punct de vedere logic, fiecare configurație a conștiinței parcursă în *Fenomenologia spiritului*. Trecerea de la o configurație la alta, sau, din punct de vedere logic, de la un silogism la altul, reprezintă momentul sintezei. Sunt identificate astfel zece sinteze: sinteza nominală, sinteza proprietăților, sinteza explicativă, sinteza aparenței, sinteza experienței, sinteza reintegrării, sinteza transcendențială, sinteza identității substanțiale, sinteza absolută. Cea de-a zecea sinteză, denumită de autor sinteză formală, este o variantă a sintezei explicative.

În interpretarea propusă de Dragoș Popescu, fiecare sinteză descrie complet un tip de logică naturală. Făcând excepție de sinteza formală, care este, de fapt, un caz al sintezei explicative, cele nouă sinteze identificate se grupează în funcție de cele trei momente ale logicului: momentul intelectului, cel al rațiunii negative sau dialectice și cel al rațiunii pozitive. Astfel, configurației certitudinii sensibile din *Fenomenologia spiritului* îi este proprie figura I a silogismului ființei determinate, care va realiza sinteza nominală. Pe planul conștiinței-de-sine, figurii întâi a silogismului ființei determinate îi corespunde silogismul totalității și, respectiv, sinteza aparenței. În sfârșit, la nivelul rațiunii, silogismul categoric și sinteza transcendențială încheie seria. O dezvoltare similară avem pentru fiecare dintre celelalte figuri silogistice.

Gruparea tipurilor de sinteză identificate îi permite autorului lucrării de față o revalorizare a noțiunii de contradicție în filosofia lui Hegel: „Un enunț se găsește în raport de contradicție cu un altul în măsura în care face parte dintr-o anumită configurație a conștiinței al cărei limbaj nu este identic decât în aparență cu cel căruia îi aparține celălalt” (p. 208). Existența unor limbaje diferite, specifice configurațiilor conștiinței, este o consecință a caracterului simbolic al conceptului hegelian.

Interpretarea propusă de Dragoș Popescu atrage atenția asupra unui fenomen interesant, care privește raporturile de contradicție cu valoare speculativă la Hegel: ele sunt bine determinate nu doar ca tipuri, ci și ca număr. Există șase tipuri de raport de contradicție cu semnificație speculativă și un tip de contradicție fără semnificație speculativă, dar cu valoare proprie (denumit de către Hegel „silogism matematic”).

Determinarea precisă a tipurilor de contradicție are, în opinia noastră, o importanță deloc neglijabilă în evaluarea dialecticii în general, nu numai a dialecticii hegeliene. De altfel, autorul lucrării ne prezintă o structură a *Științei logicii* care, pornind de la interpretarea rezumată mai sus, diferă destul de mult de interpretările clasice. Tradiționala succesiune teză-antiteză-sinteză dădea o imagine a *Științei logicii* în care triadele se succedau liniar. Această succesiune liniară este înlocuită în *Logică naturală și știința logicii în filosofia lui Hegel* cu o succesiune mai complexă. Astfel, dacă interpretarea clasică vorbea despre triada *Ființă – Ființă determinată – Ființă-pentru-sine*, în noua interpretare fiecare dintre acestea ține de planul intelectului, nefiind așadar elemente ale unei succesiuni

teză-antiteză-sinteză, ci momentele abstracte ale oricărui real-logic, care sunt completate de momentele dialectice și rațional-pozitive corespunzătoare. Ființa, Ființa determinată și Ființa-pentru-sine, care fac parte din prima secțiune a cărții întâi a Logicii obiective, își au corespondențe (dialectice și rațional-pozitive) în secțiunile a doua și a treia ale Logicii obiective, precum și în Logica subiectivă. Avem, ca să alegem numai cazul Ființei, următoarea succesiune: Ființa, Existența, Cantitatea specifică pe planul Logicii obiective și, respectiv, Conceptul pe planul Logicii subiective.

Repoziționările semnalate în scurta noastră prezentare ar putea avea consecințe serioase asupra interpretării logicii hegeliene. Nu ne-am propus însă aici o evaluare a acestor consecințe, ci doar să evidențiem originalitatea unei încercări de a revitaliza cercetarea într-un domeniu considerat, prea multă vreme, ca epuizat.

Victor Emanuel Gica