



Universitatea
Ștefan cel Mare
Suceava

ANALELE Universității „Ștefan cel Mare” Suceava

SERIA FILOSOFIE ȘI DISCIPLINE SOCIO-UMANE

COORDONATORI:
Prof. univ.dr. Sorin-Tudor Maxim
Lector univ. dr. Bogdan Popoveniuc

2007



USU

Universitatea „Ștefan cel Mare“ Suceava
720 229 Suceava, România
Str. Universității nr.13

Tel.: +40 230 520 081
Fax: +40 230 520 080
www.usv.ro

ISSN 1222-5584

Analele Universității „Ștefan cel Mare” Suceava

SERIA FILOSOFIE ȘI DISCIPLINE SOCIO-UMANE

COORDONATORI:

**Prof. univ. dr. Sorin-Tudor Maxim
Lector univ. dr. Bogdan Popoveniuc**

SUCEAVA, 2007

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Lia Pop – Universitatea din Oradea, România

Prof. univ. dr. Marius Dumitrescu – Universitatea „Al. I. Cuza” Iași,
România

Conf. univ. dr. Gheorghe Clitan – Universitatea de Vest din
Timișoara, România

Conf. univ. dr. Carmen Pălăcean – Universitatea Titu Maiorescu,
București, România

Analele Universității „Ștefan cel Mare” Suceava,

Seria Filosofie și Discipline socio-umane

Prof. univ. dr. Sorin-Tudor Maxim

Lector univ. dr. Bogdan Popoveniuc,

Suceava : Editura Universității din Suceava, 2007

ISSN 1222-5584

Cuprins

Critica toleranței	
<i>Sorin-Tudor Maxim, Elena Maxim</i>	5
Temele predilecte ale economiştilor americani	
<i>Ştefan Alexandru Băişanu</i>	13
Considerații privind identitatea și imaginea instituțiilor publice	
<i>Marilena-Oana Nedelea, Alexandru Nedelea</i>	25
„Internautul” – o nouă identitate socială într-o lume globalizată	
<i>Dan Ioan Dascălu</i>	33
Bolile nervoase și sacroterapia creștină – perspectivă bioetică	
<i>Maria Rodica Iacobescu</i>	41
Locul omului în lume	
<i>Bogdan Popoveniuc</i>	47
Logică și limbaj	
<i>Cătălina-Daniela Răducu</i>	61
Discursul identității	
<i>Florian Bratu</i>	83
Timpul în cadrele cosmologiei și gnoseologiei din perspectiva cioraniană asupra disoluției universale	
<i>Marius Cucu</i>	97
Europenizarea principiilor serviciilor publice și a carierelor în spațiul comunitar .	
<i>Ciprian Ungureanu</i>	105
Teme obsesive ale exilului în opera lui Paul Goma	
<i>Mariana Pasincovski</i>	113
Copiii străzii și impactul acestui fenomen asupra societății	
<i>Viorica Cristina Cormoș</i>	121
Aspecte ale contactului dintre limbile română și engleză	
<i>Voica Radu</i>	127
Raportul rațional-irațional în cunoașterea sacrului	
<i>Camelia Coman</i>	149
Paradoxul cunoașterii umane	
<i>Laura Dumitriu</i>	167
Apofatismul ca principiu al interpretării divinității în teologia răsăriteană	
<i>Antoni Alexandru Flandorfer</i>	185
Manifestări: World Philosophy Day 2007, Istanbul, Turkey, November 21-23, 2007	193
Human Being in Contemporary Philosophical Conditions	195

Critica toleranței

Sorin-Tudor MAXIM*

Elena MAXIM**

Abstract

A critical approach on tolerance can be done as an endeavor to asset its rational arguments brought in its support or/and as a justification of its moral value within the process of human being completion. The commitment to such critical task is more necessary as it is unyieldingness summon in contemporary debates in political religious and, especially moral contexts, it has been equally valorized and contested. The most remarkable analyses of this rather summary rubric for many and often contradictory connotations, then concept, underline the idea that a limit-matter is at stake: can be tolerated the intolerable? Because these boundaries are hard to be distinguished the critical position intellectually reasonable seems to be that of examining if is not more socially profitable and morally justifiable to be tolerant rather than intolerant.

Developing possible arguments for and against the universal value of tolerance, critical discourse imposes a very meaningful statement: to uphold our humanity, even the demand for our right to intolerance must be done within the framework and with the means of tolerance.

O perspectivă critică asupra toleranței poate fi realizată ca o încercare de evaluare a argumentelor sale de susținere rațională sau/și de justificare a valorii sale morale în procesul de împlinire a condiției umane. Asumarea unei asemenea sarcini critice este cu atât mai necesară cu cât, invocată cu obstinație în cadrul dezbaterilor de idei contemporane în varii contexte: politice, religioase, morale mai ales, toleranța este în egală măsură valorizată și contestată.

Cele mai remarcabile analize asupra acestui cu adevărat „concept umbrelă”, care adăpostește conotații de sens extrem de numeroase și, nu rareori, contradictorii, subliniază ideea că problema care se pune acum este una de *limită*: poate fi tolerat intolerabilul? Aceste limite sunt greu de identificat – cu excepția unor situații extreme – încât poziția critică, intelectual rezonabilă, pare să fie aceea de a examina dacă nu este mai

* Prof. univ. dr. la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

** Lector univ. drd. la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

profitabil social și mai justificabil moral să fii tolerant, mai degrabă decât intolerant.

Dezvoltând posibile argumente *pro* și *contra* valorii universale a toleranței, discursul critic impune o afirmație de o excepțională însemnătate: pentru a fi în sprijinul umanității noastre, până și afirmarea dreptului nostru la intoleranță trebuie să se facă *în cadrul și cu mijloacele toleranței*.

Prețul supraviețuirii. Nu trăim într-o lume a certitudinilor și nici într-o lume care să se regăsească sub semnul unității. Vechi rivalități și conflicte ideologice, politice, religioase și, mai cu seamă, culturale traversează umanitatea. Încă din 1993, Samuel Huntington atrăgea atenția că „Statele națiune vor rămâne actorii cei mai puternici în afacerile lumii, dar principalele conflicte ale politicii globale se vor petrece între națiunile și grupările civilizațiilor diferite. Confruntarea civilizațiilor va domina politica globală. Liniile de fisură dintre civilizații vor fi liniile de luptă ale viitorului.”¹

Dacă lucrurile stau așa – și crizele de identitate pe care le parcurg indivizi și colectivități, în absența unor repere valorice ferme, demonstrează că umanitatea își adâncește divergențele dintre culturile sale distincte – atunci pare evident că omenirea se găsește în fața unei dramatice alternative: fie să facă recurs la toleranță, ca unică posibilitate de armonizare a unor opțiuni filosofice, morale și acționale altfel divergente și, nu rareori, contradictorii, pentru a spera într-un viitor comun, în diversitate de exprimări individuale și de grup; fie să accentueze fisurile culturale și religioase, făcând apel la intoleranță, „reactivând *fundamentalismul* pe însăși culmile dezvoltării moderne”², cu consecințele sale previzibile, declanșate de o confruntare, fără câștigător final, a civilizațiilor.

Dificila experiență a diferenței ne obligă să acceptăm că natura umană nu se manifestă identic în toți oamenii. Recunoașterea diferenței implică și înțelegerea faptului că toleranța, fundamentată pe presupuziția că nimeni nu este infailibil, reprezintă în fapt condiția minimală a coexistenței umane. Ea încetează acolo unde drepturile celorlalți nu mai sunt respectate, unde respectul față de persoană nu mai este garantat, unde confruntarea pune

¹ S. Huntington, *The Clash of Civilisations*, în „Foreign Affairs”, Summer, 1993, p. 22

² Andrei Marga, *Filosofia unificării europene*, ediția a II-a, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, pp. 273-274

în pericol pacea lumii. Acesta este și sensul ideii de toleranță exprimat de definiția UNESCO (1995): „Toleranța este respect, acceptare și apreciere a bogatei diversități a culturilor lumii noastre, a formelor noastre de expresie și a felurilor de a fi a ființei umane. Ea este promovată de înțelegere, deschideri, comunicare și libertatea de gândire, de conștiință și de credință. *Toleranța este armonie în diferență* (s.n.). Ea nu este numai o datorie morală, este de asemenea o cerință politică și legală. Toleranța, *virtutea care face pacea posibilă* (s.n.), contribuie la înlocuirea culturii războiului cu o cultură a păcii.”

În condițiile în care posibilitățile efective de distrugere a umanității în întregul său se pot transforma oricând în realitate, apelul la toleranță nu este numai un semn de responsabilitate față de viitorul omenirii ci chiar *prețul supraviețuirii*.

Apreciem că toleranța este *un preț* – plătit supraviețuirii speciei umane – pentru că asumarea acesteia nu este niciodată comodă, fără eforturi.

În primul rând, pentru că toleranța constă în abținerea de a interveni în opiniile sau manifestările altora chiar dacă se dezaprobă atitudinile respective: „Toleranța se raportează în mod esențial la ceea ce este dezagreabil, neplăcut sau moralmente sancționabil.”³

Toleranța este mai mult decât simplă consimțire, este manifestarea unei anumite îngăduințe *rezonabile* față de atitudini dezaprobrate, stânjenitoare și chiar neînțelese în totalitate.

De altfel, excesul de raționalitate duce la „moartea toleranței”, aceasta definindu-se la nivelul *conștiinței complete*, în egală măsură rațiune, dar și afectivitate și voință.

În al doilea rând, toleranța este un principiu moral care însă își găsește substanța sa concretă doar în plan politic.

În plan politic, spiritul de toleranță se manifestă ca încercare de a concilia interese diferite și, uneori, opuse, ceea ce nu este deloc facil, reclamă răbdare și timp. Toleranța este astfel expresia atitudinii politice care se abține de a emite verdicte, care nu caută justificări ideologice și încearcă să-și explice și să accepte motivele și mobilurile tuturor participanților la viața socială.

³ *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Sous la direction de Monique Canto-Sperber, P.U.F., 1997, Paris, p. 1536

În al treilea rând, nu este deloc confortabilă manifestarea spiritului tolerant față de ceea ce nu este dezirabil pentru o majoritate socială.

Gândirea modernă leagă principiul toleranței de conceptul de libertate individuală și colectivă: „...nu toată lumea găsește ideal același mod de viață și importanța autonomiei individuale impune exigența ca statul să nu impună nici o concepție cu privire la binele indivizilor. Chiar dacă o persoană se înșeală asupra modului de viață care-i convine cel mai bine, este preferabil ca ea să rămână stăpână pe propriul destin. *De fapt, este o eroare de a presupune c-ar putea exista un mod de viață unic care să convină tuturor.* (s.n.)”⁴

Dificila toleranță. Se ridică totuși îndreptățită întrebarea: „Cum poate fi permis, tolerat, ceea ce este apreciat ca rău?” Moralmente, acest lucru nu este posibil. Și totuși, răul aparține realității chiar într-o mai mare măsură decât binele, pentru că a trăi înseamnă a acționa iar acțiunea – prin natura ei non-ideală – *presupune și greșeală*, eroare, eșec.

Chiar noile „etici aplicative” apreciază că este exagerată pretenția unei „morale universaliste” de a defini o dată pentru totdeauna ceea ce este bine sau rău. Pentru omul cotidian, ființă mărginită, deloc sfântă și care nici măcar nu aspiră la sfințenie, a distinge binele și, apoi, a-l realiza la superlativ este, adesea, extrem de dificil. Mai mult, tendința de a înfăptui binele, cât mai aproape de valoarea lui absolută, *în practică* generează manifestări fundamentaliste, intolerante față de slăbiciunile celorlalți – mici sau mari, dar, indiscutabil, umane – care pot avea consecințe antiumaniste.

Deciziei politice îi revine înțelepciunea de a accepta că esența toleranței constă în pragmatizarea binelui; altfel spus, dacă nu ești în măsură să-i faci aproapelui tău un bine, măcar fă-i cât mai puțin rău. Astfel, „cel mai mic rău de făcut” este în acest caz și o opțiune morală, dacă se sprijină pe conciliere și compromisuri acceptabile.

În plan politic însă, realitatea nu poate fi judecată tranșant în termeni de bine sau rău: „Ceea ce este bine pentru prezentul omului poate fi un mare rău pentru viitorul umanității; bine pentru om este adesea rău pentru natură;

⁴ Suzan Mendus, *Tolérance et pluralisme moral*, în Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, P.U.F., 1997, Paris, p. 1537

binele celor înlesniți social poate fi – și, cel mai adesea, chiar este – sursa răului pentru categoriile sociale defavorizate.”⁵

Voltaire incrimina cu vehemență tendința de a impune, prin violență și persecuție, opinii ale căror fundamente sunt nesigure și discutabile. Ori în politică, adevăruri absolute nu există, ci mai cu seamă interese. Aceasta înseamnă că interesele superioare ale unor indivizi sau colectivități au dreptul de a fi înscrise în sistemul de valori la care se raportează societatea în ansamblul ei.

Este evident că o asemenea atitudine nu este posibilă decât în societățile democratice. Dimpotrivă, societățile totalitare se relevă întotdeauna intolerante. Chiar dacă pluralismul – propriu societăților democratice – constituie numai premisa, nu și garantarea unui spirit tolerant, respingerea pluralismului este – după Isaiah Berlin⁶ – sursa sigură a intoleranței pentru că, negând posibilitatea unei pluralități de valori morale, se poate cu ușurință accepta că „adevăratele” valori trebuie impuse și celorlalți, la nevoie chiar cu forța, întrucât sunt singurele acceptabile și dezirabile social. În mod evident, credința într-un ansamblu unic de valori nu favorizează toleranța.

Mulți dintre cei ce-și exprimă rezerve cu privire la nevoia de toleranță sunt sincer îngrijorați de posibilitatea pervertirii unor valori morale perene. Într-adevăr, excesul de toleranță, asociat cu indulgența sau chiar cu indiferența, pasivitatea față de opinii sau acte reprobabile, poate genera dezordine și chiar dezagregare socială. Va trebui totuși să acceptăm pledoaria lui J.S. Mill, în *Despre libertate* (1859), conform căreia „o toleranță largă este esențială pentru progresul social și științific, ca și pentru dezvoltarea morală și spirituală a individului.”⁷

Un fapt rămâne: cel puțin din punct de vedere politic, a spune despre o societate că este tolerantă este egal cu a o recunoaște ca superioară în raport cu altele, intolerante.

Atitudinea politică tolerantă este expresia înțelegerii faptului că nu toate conflictele pot fi rezolvate la nivelul unei generații care, cu atât mai

⁵ Sorin-Tudor Maxim, *Politologie*, Editura Universității Suceava, 2000, p. 27

⁶ Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, Paris, Calman-Lévy, 1988, p. 213

⁷ *Apud*, John Horton, „Toleranța” în *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, Humanitas, București, 2000, p. 749

puțin, poate epuiza toate variantele binelui. A lăsa și viitorului șansa sa, este un act de responsabilitate socială.

Toleranța se relevă necesară datorită diversității indivizilor și colectivităților care au interesul să-și dezvolte propria autonomie⁸ și personalitate.

Va trebui să acceptăm însă că omul este mai curând o ființă intolerantă și, adesea, nerezonabilă în relațiile cu semenii săi. Natura nu ne-a făcut îngăduitori. Tocmai prin educație și cultură putem dobândi noua mentalitate tolerantă. Într-un interesant eseu, *Reflecții neortodoxe despre toleranță*, Camil Mureșanu afirmă că toleranța și intoleranța stau în relație cu apetențe ale psihicului, cu o anumită terapie interioară a acestuia pe care și-o realizează când printr-o metodă, când printr-alta: prin a-și impune liniște, sau, dimpotrivă, a prefera starea de tensiune.

Toleranța este o dimensiune *pur umană*, a *omului întreg* și nu a omului ca „animal înzestrat cu rațiune.”⁹ Doar omul total, în egală măsură rațiune, dar și sensibilitate și voință este capabil să-și domine dimensiunea sa naturală, creându-și propria sa lume, a culturii și civilizației, în care poate – și trebuie! – să se manifeste ca ființă tolerantă. Abia când se insinuează pe teritoriul relațiilor interumane, toleranța începe să devină ea însăși: respectă prezența și comportarea dezagreabile ale cuiva, cel mult ținându-se la distanță de ele, dar nu bruscându-le, ci consumându-și tacit repulsia – susține îndreptățit eseistul român amintit.

Numai în lumea umanizată, toleranța are sens pentru că numai aici Celălalt este cel puțin tot atât de important, dacă nu chiar mai mult decât propria persoană. În acest fel, chiar și sensul oarecum peiorativ al ideii de toleranță – te tolerez, ceea ce nu înseamnă că te și accept – dispare, făcând loc unei mentalități care nu mai înseamnă suficiență, superioritate a fișată sau deferență neimplicată, ci recunoașterea unui dat fundamental:

⁸ Gândirea modernă leagă principiul toleranței de conceptul de autonomie considerând că – dacă lumea există prin pluralitatea indivizilor – este absurd să credem că toți am putea găsi ideal același mod de viață. În consecință, chiar dacă o persoană se înșeală asupra modului de viață ce-i convine cel mai bine, este preferabil ca ea să rămână stăpână pe propriul destin și să se manifeste ca ființă autonomă.

⁹ De altfel, prea multă rațiune îndeamnă mai degrabă la intoleranță, pentru că rațiunea va accepta cu maximă greutate că ceva ce este într-adevăr rău poate fi tolerat. Mai mult, tot rațiunea este cea care ne atrage atenția și asupra faptului că marile civilizații au devenit vulnerabile în momentul când au devenit tolerante, ca atare tocmai intoleranța pare să le fi putut salva. (De pildă, prăbușirea marilor imperii susține, mai mult sau mai puțin, acest punct de vedere.)

vulnerabilitatea celuilalt reclamă toleranța mea de la care nu mă pot sustrage, *fără a-mi altera propria mea umanitate.*

Calea spre toleranță este rezultatul experienței dramatice a omului în lume care, neputându-se desprinde pe deplin de natura sa originară – violentă și intolerantă – năzuiește să-și edifice o a doua natură, umanizată, a culturii și civilizației, unde să se realizeze *împreună cu semenii*, potențând, *spre o dimensiune de ideal*, autenticitatea condiției sale umane, rostul său în această lume.

Bibliografie:

1. Berlin Isaiah, *Éloge de la liberté*, Paris, Calman-Lévy, 1988
2. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Sous la direction de Monique Canto-Sperber, P.U.F., 1997, Paris
3. Horton John, „Toleranța” în *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, Humanitas, București, 2000
4. Huntington S., *The Clash of Civilisations*, în „Foreign Affairs”, Summer, 1993
5. Marga Andrei, *Filsofia unificării europene*, ediția a II-a, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997
6. Maxim Sorin-Tudor, *Politologie*, Editura Universității Suceava, 2000
7. Mendus Suzan, Tolérance et pluralisme moral, în *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, P.U.F., 1997, Paris

Temele predilecte ale economiştilor americani

Ştefan Alexandru BĂIŞANU*

Ca o apreciere generală se poate afirma că nimic din ceea ce contravine personalităţii umane nu a fost omis din analizele radicalilor şi din propunerile lor pentru schimbare. Dat fiind numărul suficient de mare de probleme cu care se confruntă indivizii, grupurile şi societăţile umane atât din SUA cât şi din întreaga lume, probleme abordate de economişti radicali, în acest capitol voi face o prezentare globală a acestora după care voi prezenta câteva din temele mai importante.

Din această prezentare vor rezulta atât priorităţile în tratarea "bolilor" economiei contemporane cât şi soluţiile posibile întrevăzute de diverşi radicali.

O problemă importantă a economiei politice radicale o constituie studiul utilizării şi creării resurselor, cu un accent deosebit pus pe resursele umane, în mod conexe este studiat procesul de muncă (incluzând utilizarea timpului de muncă şi efortul de muncă) şi piaţa muncii.

Legat de procesul de muncă, există studii referitoare la organizarea şi necesitatea reorganizării acestui proces. Ca urmare a importanţei acordate muncii, o atenţie majoră se acordă şomajului şi modalităţilor de reducere a acestuia.

În privinţa creării de noi resurse, sunt avute în vedere procesele investiţionale, precum şi teoriile creşterii şi dezvoltării economice. Rezultatele eforturilor de creare de noi resurse trebuie să fie echitabil distribuite (nu egal şi nici proporţional) celor implicaţi. Ca urmare sunt abordate problemele de repartiţie a veniturilor precum şi corelaţiile dintre preţuri, salarii şi profituri. Urmare a faptului că toate acestea se desfăşoară într-un cadru juridic generat de instituţiile statului, se acordă studii speciale rolului statului şi guvernului în persistenţa unor anomalii economice. În general sunt analizate cadrele instituţionale, structurile corporaţiilor naţionale şi multinaţionale.

Relaţiile de dominaţie în plan internaţional, cu formele lor de existenţă: imperialismul şi subdezvoltarea ocupă un loc important în studiile

* Conf. univ. dr. la Universitatea „Ştefan cel Mare” Suceava

economico-politice radicale. Legat de esența sistemului capitalist atât la nivel național cât și la nivel internațional, radicalii efectuează analize prin intermediul conceptului de surplus (subliniindu-se ideea că deținerea controlului asupra surplusului este prima sursă de obținere a surplusului).

O temă importantă în studiile radicalilor o constituie sublinierea importanței claselor sociale, văzute ca grupări de interese în conflict (în primul rând) dar și în cooperare (respectiv când conflictele nu sunt acutizate).

O trăsătură semnificativă pentru gândirea radicală contemporană este refuzul acesteia de a face generalizări neîntemeiate. Dimpotrivă, se subliniază mereu că rezultatele uneia sau alteia dintre analize sunt valabile pentru țara (țările) studiate, la un anumit orizont de timp. Această trăsătură este opusă celei specifice marxismului dogmatic ce caută acele rezultate care să fie compatibile cu o teză dată, apriori acceptată sau impusă. Am făcut această precizare, deoarece deseori referiri la Marx, marxism și teze ale acestuia, ca surse generale ale unor analize radicale, pot fi confundate cu excesele dogmatice din perioada dictaturii comuniste. De altfel, refuzul dictaturii și dogmatismului face ca uneori în fostele țări socialiste să fie preamărite, deseori nejustificat, toate trăsăturile capitalismului, îndeosebi ale celui american, în ciuda faptului că înșiși reprezentanți ai economiei neoclasice au atitudini critice față de acestea. Se face, în aceste cazuri, abstracție de nivelurile diferite de dezvoltare, de nivelul de educație, de structurile economice și politice, de poziția în plan internațional etc. Credem că maniera științifică de nuanțare a tezelor generale și a concluziilor face ca radicalismul să prezinte tot mai mult interes și preocupare din partea societăților post-totalitare.

Scurtă analiză a sistemului conceptual folosit de economiștii radicali americani. Sistemul conceptual al unui curent de gândire reprezintă chintesența acestuia. Analiza sistemelor folosite ne indică filiația de idei (sursele de inspirație), măsura și semnificația formării unor concepte noi, sugerează gradul de noutate al teoriei în ansamblu și direcția de cercetare aleasă. De asemenea, și nu în ultimul rând, alegerea conceptelor are o încărcătură ideologică de mare semnificație.

Vom insista, în cele ce urmează, asupra câtorva dintre conceptele fundamentale ale teoriei economice radicale americane contemporane.

a) Vom începe cu însăşi denumirea aleasă de unii radicali pentru ştiinţa pe care o slujesc, şi anume aceea de "economie politică". Aceasta este denumirea sub care a apărut ştiinţa despre economie. De asemenea, teoria economică clasică engleză -care a avut un evident caracter ştiinţific - s-a numit tot „economie politică” (deşi mai corect este „economică politică”). Denumirea nu este întâmplătoare, deoarece economicul a fost totdeauna - chiar dacă nu explicit - preocuparea principală a politicului, a puterii conducătoare, şi a celor preocupaţi de viaţa „polis”-ului.

Înţelegerea finalităţii politice a economicului, respectiv, formularea concluziilor teoriei economice radicale în termeni politici (necesitatea depăşirii modului de organizare actual) o detaşează de „economics” (Economics) neoclasică ce ignoră politicul în sensul că îl consideră implicit, adică aşa cum este, fără a pune problema compatibilităţii sale cu scopurile urmărite de majoritatea populaţiei.

Atributul de „radical” sugerează analiza esenţei fenomenelor economice (a merge la rădăcina lucrurilor), precum şi natura soluţiilor propuse, adică schimbări din rădăcină, nu de suprafaţă.

Totuşi, ca o manifestare a eterogenităţii curentului radical şi a surselor de inspiraţie ei folosesc atât termenul de „economie politică” (political economy), cât şi termenul de „economică”, „economics” (Vezi Hunt şi Sherman, Economics. An Introduction to Traditional and Radical Views). De asemenea se foloseşte şi termenul compozit „political economics” (Vezi: The Review of Radical Political Economics), ca o dovadă a locului intermediar pe care îl ocupă, între „Economics-ul” liberal (Economica) şi economia politică (clasică sau marxistă), în concepţia radicalului american Thomas E. Weisskopf, „Economica politică radicală este un termen care a fost folosit pentru a descrie operele economiştilor clasici britanici (Smith, Ricardo s.a.) a căror operă -ca şi aceea a lui Marx - a atras şi a îmbinat multe din disciplinele în care erau subdivizate ştiinţele sociale. Economişti politici resping, în general, compartimentarea disciplinelor academice; ei caută, în special, să integreze în analiza economică, tipuri de variabile şi relaţii care au devenit în mare parte proprietatea intelectuală a sociologilor şi a specialiştilor în ştiinţele politice. O preocupare majoră a economiei politice este analiza puterii -sursele puterii

politice și economice și modurile în care diferitele genuri de putere interacționează cu viața politică și economică”¹.

Această definiție a uneia din denumirile utilizate, și anume economia politică radicală, are o semnificație aparte, indicând legătura cu clasicii burghezi și cu opera lui Marx, precum și sublinierea propensiunii lor declarate pentru analizele economice în termeni de putere (deci politici) și de antropologie integratoare. Este sesizabilă o alternare a folosirii denumirilor de „economics” și „political economy”, sugerându-se filiația diversă, a cărei sinteză este gândirea radicală. De altfel și articolul de dicționar la care ne-am referit mai sus este intitulat „radical economics” și apoi „radical political economy”.

b) Conceptele de „forțe economice” și „relații economice”, sunt corespondentele conceptelor marxiste „forțe de producție” și „relații de producție” renunțându-se însă la accentul excesiv și reduționist al marxismului dogmatic pus pe producție. De altfel, o anumită justificare din punct de vedere logic există: de exemplu, folosirea termenului de relații de producție pentru întreaga gamă de relații economice (inclusiv de proprietate) poate crea confuzii și dificultăți în înțelegere. (Păstrarea terminologiei tradiționale marxiste a impus, de altfel, explicarea și în manualele marxiste de economie politică a faptului că, de fapt, prin relații de producție se înțeleg relațiile economice)².

În contextul economiei capitaliste contemporane accentul pus pe producție apare în diverse teorii economice neoclasice (teoria factorilor de producție, funcțiile de producție etc.), bineînțeles cu o altă finalitate și semnificație, (uneori, „de producție” însemnând „economic”).

c) Conceptul de „surplus economic” a fost introdus în gândirea economică radicală americană de către economiștii P.A. Baran și P.M. Sweezy, în lucrarea *Monopoly Capital* (Capitalul de Monopol), în definiția dată de autori, surplusul economic este „diferența dintre ceea ce societatea a produs și costul acestei producții”³.

¹ Thomas E. Weiskopf, Douglas Greenwald (eds.), *Radical Economics*, în: Encyclopedia of Economics, McGraw Hill, 1982, p. 799

² Economie politică, *Socialismul*, Ed. a V-a, Ed. didactică și pedagogică, București, 1983, p. 15

³ P.A. Baran, P.M. Sweezy, *Le capitalisme monopoliste*, Paris, 1970, p. 29

Iată și argumentația radicalilor privind necesitatea folosirii acestui nou concept: „...într-o societate dezvoltată surplusul poate lua numeroase forme și numeroase deghizări. Acesta este motivul pentru care am preferat conceptul de «surplus» tradiționalei «plusvalori» marxiste, aceasta din urmă fiind suma dintre profit, dobândă și rentă.

Este adevărat că Marx demonstrează că plusvaloarea conține, de asemenea, și alte elemente cum ar fi veniturile statului și ale bisericii, cheltuielile generate de transformarea bunurilor în bani și salariile muncitorilor neproductivi. Totuși, el consideră aceste elemente ca fiind secundare și le elimină din schema sa fundamentală.

Credem că în capitalismul monopolist această metodă nu se justifică și pentru că o schimbare terminologică va ajuta să se efectueze o transformare teoretică necesară⁴. Conceptul de surplus a fost definit și folosit de Edwards, Reich și T. Weiskopf sub forma „surplusului social care este acea parte a producției materiale totale a unei societăți care rămâne după satisfacerea necesităților de bază care asigură menținerea unui nivel de subzistență al traiului oamenilor”⁵.

Thomas E. Weiskopf arată - în aceeași lucrare - că „conceptul de surplus a fost dezvoltat inițial de Karl Marx și a fost apoi elaborat într-un context modern de Paul Baran și Paul Sweezy”⁶. Așa cum însuși Weiskopf declară, accepțiunea sa privind conceptul de surplus este oarecum diferită de cea a lui Baran și Sweezy, prin integrarea unor elemente din teoria macroeconomică a determinării venitului a lui J.M. Keynes, rămânând totuși în mare măsură asemănătoare tratării de către Baran și Sweezy.

În concepția lui Weiskopf, surplusul anual al unei economii reprezintă „excedentul de producție totală potențială față de producția esențială din punct de vedere social, în acest an. Producția totală potențială este măsura maximului pe care-l poate produce economia în funcție de mediul natural și tehnologic dat și a resurselor productive folosibile. Producția esențială din punct de vedere social este cantitatea minimă de

⁴ P.A. Baran, P.M. Sweezy, *op. cit.*, p. 30

⁵ E.R. Weiskopf, *The Capitalist System*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1973, p. 50

⁶ *Idem*, p. 365

producție necesară pentru menținerea (creșterea) populației la un standard de viață necesar supraviețuirii sale”⁷.

Semnificativ pentru întreaga gândire economică radicală este faptul că esența economică a unei societăți (respectiv diferențele dintre societăți) este apreciată nu în funcție de mărimea surplusului (respectiv a producției) ci de modul de folosire a acestuia; iar creșterea constantă a surplusului generează problema modului său de absorbire (de consum).

Pe scurt, factorii care afectează (pozitiv sau negativ) absorbirea surplusului sunt grupați în categoria de origine keynesistă, „nivelul cererii totale”, concretizat în: consum privat, investiții private și cheltuieli guvernamentale (primele două constituind sectorul privat și ultimul sectorul public). Spre deosebire de concluzia keynesistă, conform căreia întotdeauna va exista un decalaj între cerere și ofertă, între producție și consum, (respectiv șomaj și inflație), radicalii susțin contrariul, respectiv concluzia optimistă privind realizarea concordanței între producție și consum, cu precizarea că acest lucru este posibil numai într-o societate nouă.

Până la înfăptuirea acestei treceri, „soluția” preconizată de „înțelepciunea convențională” în vederea stabilirii concordanței între producție și consum constă în „efortul de a vinde”, de a stimula cererea cu orice preț (chiar cu prețul militarizării și războiului), ceea ce subliniază iraționalitatea unui sistem care „dirijează” absorbirea surplusului în direcții antiumaniste, punând sub semnul întrebării însăși rațiunea sa de a fi. Concluzia lui Weiskopf este că „alternativele raționale de limitare a volumului producției și de dedicare a întregii activități productive unor scopuri folositoare din punct de vedere social sunt excluse de modul de producție capitalist”⁸, ceea ce este, evident, o exagerare.

Termenul de „surplus economic” a fost folosit pentru prima oară în istoria gândirii economice de către primul economist clasic burghez american Benjamin Franklin (1706-1790) considerat de economistul rus A. Anikin „unul dintre cei mai radicali conducători ai revoluției americane și ai luptei pentru independența noului stat”⁹. Anikin arată că „în multe din lucrările sale Franklin a tratat de asemenea problema «surplusului economic», a venitului necâștigat, ceea ce este, de fapt, sub diverse aspecte,

⁷ *Idem*, p. 366

⁸ *Idem*, p. 371

⁹ A. Anikin, *A Science in its Youth*, Progress Publishers, Moscow, 1975, p. 135

plusvaloarea”¹⁰. Deoarece Franklin a „formulat legea economiei politice moderne, adică legea valorii, putem presupune că folosirea noţiunii de «surplus economic», poate avea semnificaţia unui apel la însăşi rădăcinile gnoseologice ale radicalismului: economia politică clasică.

Pe de altă parte, termenii originali (în limba engl.) de «surplus economic» şi de «plus valoare» sunt asemănători ca formă «economic surplus» şi «surplus value» ceea ce poate sugera derivarea unuia din celălalt.

Conceptul de surplus este folosit acum pentru demonstrarea posibilei prăbuşiri a capitalismului monopolist. Acest sistem economic are ca element definitoriu crearea constantă a unui «surplus potenţial» de producţie peste consumul necesar, şi care se va dovedi neputincios să absoarbă întregul surplus. Surplusul care nu va putea fi absorbit nu va fi produs, astfel încât o depresiune pe termen lung apare ca inevitabilă. Cheltuielile militare joacă un rol crucial în absorbirea surplusului şi există îndoială că capitalismul să poată menţine un nivel înalt al ocupării forţei de muncă fără acest sprijin”¹¹.

Se observă că acest concept (surplus economic) este un element component al paradigmei radicale, şi încă unul central, analiza evoluţiei surplusului economic fiind un adevărat barometru al stării sistemului economic actual, a tendinţelor sale spre crize, şomaj şi războaie.

Un lucru pe care însă nu l-au sesizat radicalii americani este acela că diriguitorii economiilor capitaliste dezvoltate au mereu în rezervă o soluţie de ieşire din criză. La ora actuală, soluţia utilizării eficiente şi benefice a surplusului economic creat în economia SUA o reprezintă deschiderea imenselor pieţe ale Răsăritului. Marea „inovaţie” adusă de preşedintele Reagan, în soluţionarea pe termen lung a utilizării surplusului economic o reprezintă renunţarea la investirea acestuia în cheltuieli militare, cu atât mai mult cu cât „partenerul” sovietic ajunsese la conştientizarea limitelor economice ale înarmării şi folosirii arsenalului militar ca o modalitate de impunere pe plan internaţional şi de soluţionare a unor probleme economice interne. Interesant este că ambii conducători, sovietic şi american, respectiv Gorbaciov şi Bush, Clinton şi Elţin, au ajuns la concluzia că este în interesul ambilor să renunţe la investirea surplusului în armament şi să devină

¹⁰ *Idem*, p. 143

¹¹ David W. Pearce (ed.), *The Dictionary of modern Economics*, MIT, Press, Cambridge, Massachusetts, 1983, p. 369

economii complementare, una față de cealaltă. Așadar, soluția ieșirii din criză a economiei americane constă în deschiderea largă a piețelor răsăritene.

În România, o primă luare de poziție referitoare la folosirea conceptului în cauză a fost realizată de Vasile Pilat în 1976. Arătând că „abordarea și utilizarea de către tinerii radicali a unor concepte marxiste nu înseamnă că ei au și devenit marxiști”¹². Această apreciere reprezintă o notă proastă pentru radicalii americani, deoarece se considera că ei nu reușiseră să se ridice la „înălțimea” științificității marxismului dogmatic. La ora actuală, această apreciere are o tentă pozitivă și valoare de adevăr.

Economistul marxist francez C. Bettelheim, în prefața la *Le capitalisme monopoliste* de Baran și Sweezy, scria: „conceptul de surplus, așa cum este el folosit de autori, rămâne de altfel cam imprecis. El este definit ca un excedent al producției peste cost, dar acest cost nu este riguros definit. Aceasta indică de ce legea valorii nu este introdusă explicit în analiză și nici - în consecință - în condițiile de reproducție; or, numai astfel noțiunea de surplus ar fi putut fi constituită teoretic.

Ne putem, evident, îndoii de utilitatea conceptului de «surplus» care pare să-l dubleze pe cel de «plusvaloare». Chiar justificarea adusă de autor pentru introducerea noțiunii de surplus arată că acesta nu este altceva decât plusvaloarea.

Necesitatea subzistă mai puțin, dacă vrem să introducem în opera teoretică conceptul de surplus atașându-l sistemului de concepte necesare reproducției largite”¹³.

Pe aceeași linie critică de pe pozițiile marxim-leninismului dogmatic, un colectiv de autori francezi apreciau, în 1982, că „forjând conceptul de «surplus», Baran și Sweezy fac un amestec eclectic de teorie marxistă a valorii și a conceptului keynesian de cerere globală efectivă”¹⁴, în realitate, schimbarea terminologică a pornit - în concepția lui Baran și Sweezy - de la schimbarea petrecută în evoluția capitalismului în stadiul monopolist, în cea mai dezvoltată țară din lume.

Între a înghesui realitățile în scheme sau formulări teoretice valabile în alte timpuri și locuri, respectiv a adapta realitățile la acestea pe de o parte

¹² V. Pilat, *Radicalismul în gândirea economică americană*. Era socialistă, anul LVI, august nr. 16/1976, p. 54

¹³ Baran și Sweezy, *op. cit.*, p. 16

¹⁴ George Labica (red), *Dictionaire Critique de Marxisme*, PUF, Paris, 1982, p. 140

și a cerceta realitățile fără prejudecăți, formulând eventuale concepte și legi noi, în conformitate cu necesitățile și posibilitățile transformării prezentului real, pe de altă parte, economiștii radicali americani au ales cea de-a doua alternativă.

Detășându-se de teoriile apologetice de tip sovietic, autorii radicali Baran și Sweezy adresează critici economiştilor marxști dogmatici care „se mulțumesc adesea să repete formulările tradiționale cum că nimic cu adevărat nou nu s-a produs de la Marx și Engels încoace, sau, în cel mai bun caz, de la Lenin”¹⁵.

Lipsa fertilității analizelor marxiste dogmatice își are una din cauze - după Baran Sweezy - în faptul că acestea - „se bazează întotdeauna pe ipoteza unei economii concurențiale... ...Credem că a venit timpul să remediem această situație în mod implicit și cu adevărat radical”¹⁶. Arătând că tema centrală a lucrării lor o reprezintă „crearea și absorbirea surplusului în condițiile capitalismului monopolist” autorii subliniau: „Suntem foarte conștienți de faptul că această tratare, așa cum am realizat-o, are drept consecință neglijarea aproape totală a unei probleme centrale din analiza capitalismului lui Marx: procesul de muncă. ...Faptul că facem abstracție de procesul de muncă nu înseamnă că această lucrare se dezinteresează de lupta de clasă care se află astăzi într-un context internațional. Inițiativa revoluționară împotriva capitalismului care, în timpul lui Marx, aparținea proletariatului țărilor avansate, a trecut în mâinile maselor sărăcite din țările subdezvoltate care luptă pentru a se elibera de sub dominația și exploatarea imperialistă”¹⁷. Autorii vor să demonstreze că această „luptă de clasă internațională” va avea cea mai mare influență asupra „folosirii surplusului de către puterile imperialiste dominante și asupra întregului caracter al societății”.

Acceptând limbajul încă marxist al radicalilor („lupta de clasă”) putem spune că această luptă s-a dus nu între capitalismul monopolist (imperialist) și coloniile acestuia, ci între cele două mari imperii: sovietic și american. Consecința acestei lupte este deja cunoscută și ea se concretizează în eliberarea de sub dominația politică economică și militară a țărilor satelite ce gravitau în jurul centrului moscovit.

¹⁵ Baran și Sweezy, *op. cit.*, p. 25

¹⁶ *Ibidem*, p. 28

¹⁷ *Ibidem*, p. 29

d) Conceptul de „capital de monopol”.

Un fapt specific ce conturează mai clar ideile principale ale gândirii economice radicale americane contemporane este alegerea de către radicali a unor denumiri ce au ca semnificație tendința de autonomizare a acestei școli față de principalele curente ale gândirii contemporane și anume: marxismul dogmatic și ortodoxismul neoclasic. Astfel lucrarea de referință a lui Baran și Sweezy *Monopoly Capital* se traduce prin *Capitalul de monopol* și nu prin *Capitalismul monopolist* cum au tradus francezii și cum s-a preluat și pe la noi. Semnificația titlului inițial rezultă după părerea mea, din următoarele:

-În primul rând, evitarea -ismelor pe care radicalii le dezavuează din principiu ei fiind adepții unei relativizări atât în ceea ce privește abordarea legilor economice cât și a metodologiei de cercetare. Ei s-au constituit ca o școală autonomă de gândire tocmai prin atitudinea lor dezaprobată față de ceea ce ei considerau absolutizări și dogmatizări ale ideilor unor valoroși economiști (Smith, Keynes, Marx);

-În al doilea rând, ideea continuării și depășirii gândirii marxiste este mereu prezentă în lucrările lor. De aceea, *Capitalul de monopol* vreau să fie o continuare a *Capitalului* lui Marx, respectiv o analiză științifică a capitalismului în noul său stadiu de existență.

Sintetizând semnificațiile lucrării lui Baran și Sweezy, *Monopoly Capital*, R.B. Garson afirma: „...Paul Baran și Paul Sweezy au argumentat că dezvoltarea capitalismului de monopol împreună cu viziunea imperialistă, a permis sistemului o ieșire din criza de acumulare și de profit. Conform acestei interpretări neomarxiste capitalismul modern este capitalism de monopol. ... (Această revizuire a teoriei marxiste ortodoxe despre dezvoltarea capitalistă este, într-o formă sau alta, acceptată de majoritatea radicalilor moderni)”¹⁸.

-De asemenea, în al treilea rând, adoptarea denumirii în cauză are în vedere o detașare de analizele și concluziile teoreticienilor care au folosit denumirea de capitalism monopolist, (clasicii marxism-leninismului). Această schimbare terminologică este dovada certă a unei dorințe de detașare față de o viziune dată și care nu a fost acceptată cu entuziasm nici în SUA nici în fosta URSS. Este totodată dovada unei tendințe de autonomizare, de

¹⁸ P.V. Garson, *Economic Issues Today. Alternative Approaches*, St'Martin Press, New York, 1978, p. 18

asigurare a independenței în gândire, a constituirii deci a unei școli de gândire de sine stătătoare.

Bibliografie:

1. Anikin, A., *A Science in its Youth*, Progress Publishers, Moscow, 1975
2. Baran, P.A., P.M. Sweezy, *Le capitalisme monopoliste*, Paris, 1970
3. Economie politică, *Socialismul*, Ed. a V-a, Ed. didactică și pedagogică, București, 1983
4. Garson, P.V., *Economic Issues Today. Alternative Approaches*, St Martin Press, New York, 1978
5. Labica, George (red), *Dictionaire Critique de Marxisme*, PUF, Paris, 1982
6. Pearce, David W. (ed.), *The Dictionary of modern Economics*, MIT, Press, Cambridge, Massachussetts, 1983
7. Pilat, V., *Radicalismul în gândirea economică americană. Era socialistă*, anul LVI, august nr. 16/1976
8. Weiskopf, E.R., *The Capitalist System*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1973
9. Weiskopf, E. Thomas, Douglas Greenwald (eds.), *Radical Economics*, în: *Encyclopedia of Economics*, McGraw Hill, 1982

Considerații privind identitatea și imaginea instituțiilor publice

Marilena-Oana NEDELEA*

Alexandru NEDELEA**

Abstract

*The future of public administration will have to be redefined in present-day society starting from the **improvement of image for the public institution**. The open-minded and honest propensity to solving the citizens' problems is the key with which the public institution marketing unlocks the door of success within the society it belongs to.*

I. Imaginea instituției publice

Instituțiile, indiferent de tipul lor și nivelul la care funcționează (local, regional, central), nu se afirmă numai prin trăsăturile lor specifice, ci și prin imaginea lor socială de parteneri viabili și credibili în relațiile cu alte organizații și instituții. În această situație, un rol esențial revine imaginii sedimentate în mentalul colectiv, imaginii caracterizate de continuitate și consecvență. Componentele instituționale, serviciile acestora trebuie să răspundă așteptărilor cetățenilor și organizațiilor cu care cooperează și relaționează.

În aceste condiții, instituția publică trebuie să dialogheze și să comunice cu toți partenerii, prin intermediul structurilor specializate, iar strategiile de gestionare a imaginii, ca părți componente ale managementului instituțional, să facă posibile acțiuni preventive care să înlăture sau să diminueze pericolul ca instituțiile publice să genereze situații care pot induce imagini de natură să împiedice realizarea propriilor interese, conlucrarea cu alte instituții și organizații, atitudinea rezervată sau ostilă a mass-media.

Imaginea instituțiilor publice cu vocație națională este foarte importantă pentru funcționarea în cadrul societății. Cu atât mai mult, se impune acest lucru în cazul instituțiilor din sfera siguranței și apărării naționale, a căror situație în social conferă imaginii lor publice un grad înalt de relevanță.

* Lector univ. drd. la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

** Conferențiar univ. dr. la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

Instituțiile din sfera siguranței și apărării naționale nu pot funcționa eficient în societate decât dacă se bucură de o largă susținere socială determinată, în primul rând, de încrederea populației în aceste organizații, încredere condiționată, la rândul ei, de modul în care organizațiile respective sunt percepute în societate. În această situație, se pot identifica numai două alternative realiste: organizațiile sunt percepute ca parteneri sociali viabili, de încredere, care gestionează eficient resursele societății și produc siguranță și securitate națională sau sunt percepute ca parteneri sociali neviabili, care irosesc resursele societății, fără rezultate substanțiale în folosul acesteia.¹

Există o preocupare a instituțiilor de a pune în practică strategii care urmăresc crearea unui climat pozitiv, marcat de credibilitate și încredere, crearea unei imagini distincte și clare în mediul social relevant și în sferele de interese, determinarea și motivarea liderilor de opinie cu privire la problemele principale și rolul instituției publice, captarea atenției, bunăvoinței și încrederii cetățenilor.

Formularea unei strategii de imagine trebuie să țină seama de factorii strategici care definesc starea de ansamblu a instituției publice, situațiile favorabile care pot fi folosite de aceasta și elementele din mediu social care îi sunt potrivnice. Cei mai cunoscuți factori strategici, cu implicații majore asupra imaginii instituției, sunt, punctele tari ale acesteia, punctele slabe, oportunitățile și amenințările.

II. Relația cu jurnaliștii

Responsabilii de relațiile cu presa nu trebuie să se aștepte să fie prieteni sau dușmani cu jurnaliștii. Este bine ca jurnaliștii să se plaseze într-o postură neutră de observare a acțiunilor și planurilor instituțiilor publice. Într-o democrație, presa și guvernul nu pot fi partenere. Sunt adversari naturali cu funcții diferite. Fiecare trebuie să respecte rolul celuilalt și să recunoască inevitabilitatea conflictului între cele două părți. Pe de o parte, oficialii încearcă să prezinte varianta lor asupra evenimentelor sau să evite publicitatea în alte cazuri, iar jurnaliștii caută greșelile și presează în direcția transmiterii informației. Relația este reciprocă. Jurnaliștii au nevoie de comunicatori în instituțiile publice pentru a fi ajutați să înțeleagă planurile și

¹ Al. Nedelea, *Marketing în administrația publică*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 2006, p. 72

acțiunile guvernului. Purtătorii de cuvânt au nevoie de jurnaliști pentru a transmite publicului informații despre acțiunile și planurile instituțiilor publice.

Purtătorii de cuvânt nu trebuie să se opună unei știri. Ei nu au dreptul de a decide ce e bine sau nu să fie cunoscut de public. Sarcina lor este doar aceea de a oferi material de știri tuturor jurnaliștilor.

Unii oficiali sunt surprinși dacă, în timpul conferințelor de presă, ziariștii pun întrebări care nu erau pe agenda întâlnirii. Este o practică obișnuită peste tot în lume. Jurnaliștii nu au acces la informațiile din culise, iar atunci când au posibilitatea, pun întrebări, fie că subiectele se regăsesc sau nu pe ordinea de zi.

În continuare vom prezenta câteva exemple de organizare în diverse țări² a relației dintre guvern-presă:

ITALIA

Departamentul de comunicare a guvernului are următoarele atribuții:

- redactarea tuturor comunicatelor de presă ale guvernului;
- analiză și documentare pe situații și probleme de interes particular;
- conceperea și implementarea unor strategii de comunicare promovate de guvern pe suport scris, vizual și electronic;
- organizarea conferințelor de presă;
- redactarea unor newsletter-uri săptămânale cu informații asupra activității guvernului, trimise direct și gratuit mass-media.

MAREA BRITANIE

Serviciul de informații și comunicații al guvernului britanic are trei obiective strategice:

- explicarea politicilor și acțiunilor miniștrilor și departamentelor lor;
- responsabilizarea cetățenilor în a-și exercita drepturile și obligațiile;
- să asigure și să dovedească faptul că banii contribuabililor sunt folosiți corect, fără risipă.

Majoritatea membrilor Serviciului de informații și comunicații lucrează în ministerele și departamentele guvernului. Activitatea lor se adaptează organizației respective. În atribuțiile lor intră:

- crearea și menținerea unui bun nivel de informare la nivelul opiniei publice despre activitatea respectivului minister/departament;

² V. Stancu, *Relațiile publice*, SNSPA, București, 2005, p. 53

-folosirea tuturor metodelor de publicitate pentru a ajuta la atingerea obiectivelor organizației;

-consultanță acordată la elaborarea reacției respectivei organizații la semnalele venite din partea presei și a opiniei publice.

FRANȚA

Guvernul francez își organizează comunicarea cu societatea civilă prin Serviciul de Informare al Guvernului (SIG), care are patru sarcini de bază:

-analiza evoluției opiniei publice și a conținutului informației publicate în mass-media;

-difuzarea de informații utile asupra activității guvernamentale; destinatarii acestei informații sunt aleșii din parlament, presa și publicul;

-inițierea unor acțiuni de informare inter-ministerială în privința unor chestiuni de interes general;

-asigurarea unei asistențe tehnice destinate tuturor instituțiilor administrației publice și coordonarea politicilor lor de comunicare.

GERMANIA

Guvernul Federal German comunică prin intermediul unei instituții de tradiție, Oficiul Federal de Presă (OFP), creat încă din 1949. Șeful OFP coordonează această activitate, fiind în același timp purtătorul de cuvânt al guvernului. Atribuțiile de bază sunt:

-coordonarea tuturor activităților de relații publice și asigurarea suportului tehnic pentru acțiuni de mediatizare. Aceasta include producția de filme despre activitatea guvernului, gestionarea site-ului Internet, administrarea vizitelor oficiale și crearea de evenimente de mare impact, organizate în numele guvernului.

-în cadrul OFP, direcția Informare efectuează analize ale presei germane și internaționale, pe care le ordonează într-o bază de informare, accesibilă atât echipei guvernamentale, cât și președintelui federal sau membrilor Bundestagului.

-Direcția Afaceri Interne (în cadrul OFP) se ocupă cu analize interne și conceperea materialelor care urmează să fie puse la dispoziția presei. Aici se decid marile teme pe care guvernul le lansează în dezbaterea publică.

III. Identitatea instituțională

Pentru ca o instituție publică să câștige respectul cetățenilor, al mass-media și al altor organizații, trebuie să-și construiască o identitate credibilă

care să fie recunoscută de toată lumea și să-și prezinte această identitate în mod profesional și obiectiv.

În materialele de identitate instituțională trebuie să se sublinieze faptul că instituția publică respectivă are experiență și o reputație solidă. Imaginea organizației pe care doriți să o impuneți trebuie prezentată prin intermediul unor materiale scrise și grafice. Acestea se referă la:

- nume și sigla;
- dosarul de prezentare cu sigla instituției publice;
- broșuri în care să se prezinte misiunea și scopul organizației;
- colecție de articole din ziare cu referire la instituția administrativă;
- buletinul informativ al organismului din administrația publică.

Este esențial pentru identitatea instituțională a instituției publice ca biroul de presă al acesteia să conceapă materiale clare, profesionale și interesante. Dacă materialele sunt bune imaginea publică a instituției statului va avea de câștigat. În România există firme profesioniste de design grafic care pot să se ocupe de design-ul și/sau de scrierea materialelor de identitate instituțională.

Iată câteva **reguli de bază ale design-ului** și alcătuirii materialelor³:

- folosiți hârtie albă, crem sau gri deschis pentru materialele de bază;
- un anumit format pentru publicații, cu multe „puncte”, săgeți și culori pentru a face mesajul cât mai ușor de citit;
- „spațiile albe” sunt foarte importante - folosiți cât mai multe spații albe;
- folosiți aceleași caractere pe parcursul întregului material;
- evitați „îngheșuiala” pe aceeași pagină;
- folosiți titluri scurte, îngroșate și care să conțină un mesaj puternic;
- creații grafice, tabele și diagrame pentru a explica cât mai bine noțiunile;

³ www.recromania.ro

- în general, nu folosiți mai mult de două fotografii/tabele/grafice pe aceeași pagină;
- adaptați materialele grupurilor țintă;
- nu este nici un pericol în a va repeta mesajele de prea multe ori;
- folosiți cuvinte pline de semnificație
- folosiți propoziții și paragrafe scurte.

Mapa de prezentare a instituției publice trebuie să conțină:

- broșura de prezentare
- raportul anual
- buletinul informativ
- materiale video
- articole din presă

Materialele grafice trebuie să se remarce prin:

- simplitate
- culori potrivite
- simboluri
- desene
- același tip de font
- titluri atrăgătoare

Transmiterea mesajului

Modul în care este tipărită adresa instituției publice pe plicurile în care trimiteți corespondența, sigla sau antetul de pe foile pe care scrieți comunicatele de presă pot constitui tot atâtea semnale pentru mass media. Materialele redactate și prezentate neglijent precum și cele tipărite în patru culori pe hârtie scumpă pot trimite mesaje cu încărcătură negativă. Se recomandă varianta în care materialele grafice sunt tipărite în două culori. În vederea realizării unor materiale de calitate este indicat să se apeleze la graficieni profesioniști.

Primul pas îl constituie stabilirea scopului materialului respectiv și a culorilor cele mai potrivite. În plus va trebui realizată o planificare și stabilit un buget acceptabil.

Evenimentele instituției administrative pot fi făcute cunoscute prin afișe, lozinci, pancarte etc. Uneori la conferințe de presă sau alte întâlniri

desfășurate în spații închise, în lipsa materialelor menționate mai sus, se pot proiecta slideuri. În cazul emisiunilor televizate, evitați materiale prezentate pe hârtie lucioasă, sau la scară mică.

Materialele de prezentare trebuie să aibă un stil concis, clar, la obiect. Trebuie să fie personalizate și să conțină verbe la diateza activă care să îndemne la acțiune.

Tehnici de exprimare a identității instituționale în materiale tipărite

- Redarea mesajului prin diferite formule simbolice
- Tehnoredactare (grafic): spații, casete, subtitluri
- Repetarea mesajului pe diferite materiale
- Pentru a avea un impact vizual mai mare nu scrieți titlurile cu majuscule.
- Într-un buletin informativ sau într-o revistă articolele importante se pun pe pagina din mijloc.
- Textul trebuie să fie cât mai puțin compact. Se recomandă „spargerea” lui cu titluri, casete, buline, fotografii, desene.

Materiale scrise necesare pentru prezentarea instituției publice

- Broșura de prezentare a instituției publice (conține sigla, misiunea, scopurile, obiectivele, programe derulate, fotografii, adrese de contact).
- Raport anual
- Dosar pentru presă (include misiunea instituției publice, scopul, obiectivele, articole din ziare).
- Broșura de prezentare a programelor (scop, obiective, activități, grupuri țintă, finanțatori).
- Buletin informativ
- Felicitări cu sigla instituției publice.
- Postere de prezentare a instituției administrative (având siglă, nume, misiune), diferențiate funcție de obiectivele vizate.

Pentru crearea identității instituționale pot fi utilizate și alte materiale precum: tricouri, pixuri, dosare cu sigla instituției, insigne, abțibilduri, stegulețe, baloane, plicuri tip (cu adresa și sigla instituției publice), coli de hârtie tip pentru mesaje fax (conțin numele, sigla, adresa, numărul de

telefon/fax, adresa web și de e-mail), blocnotesuri, calendare, clipuri publicitare, caseta video cu montaje ale activităților derulate etc.

Bibliografie:

1. Marterean, A., *Communication publique territoriale*, Les editions de C.N.F.P.T., Paris, 1996
2. Messenger, M., *La Communication publique en pratique*, Editions d`Organisation, Paris, 1995
3. Nedelea, Al., *Marketing în administrația publică*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 2006
4. Stancu, V., *Relațiile publice*, SNSPA, București, 2005
5. *** www.administratiepublica.ro
6. ***www.centruldemarketing.ro

„Internautul” – o nouă identitate socială într-o lume globalizată

Dan Ioan DASCĂLU*

În anii '60 ai secolului trecut, Marshall McLuhan inventa o formulă care avea să fie ulterior foarte folosită atât la nivelul științelor socio-umane cât și în limbajul comun. El vorbea despre „*satul global*” pentru a caracteriza lumea contemporană în care comunicarea capătă un caracter global, lume care, grație noilor mijloace ale comunicării de masă, a depășit *perioada Gutenberg* pentru a intra în *perioada Marconi, sau electronică*.

De atunci lucrurile au evoluat destul de mult, dar multe dintre previziunile lui McLuhan s-au adevărat. Globalizarea comunicării s-a accentuat, tehnologiile comunicării mediatice au cunoscut și cunosc o evoluție tot mai rapidă și, uneori, surprinzătoare, implicațiile lor asupra vieții sociale, asupra personalității umane sunt tot mai profunde.

Globalizarea, proces care caracterizează societatea contemporană și a cărei parte importantă este și globalizarea comunicării, constă într-o creștere continuă a capacităților de interacțiune dintre diferite părți ale lumii, ceea ce dă naștere unor forme tot mai complexe de interacțiune și interdependență între ele.

Globalizarea comunicării, care începe în secolul al XIX-lea, este un fenomen specific secolului XX și, cu siguranță, se va accentua în secolul nostru. În lumea contemporană, mesajele pot fi transmise la mari distanțe cu ușurință, indivizii au acces la informația provenită din surse îndepărtate, ei pot comunica cu oricine și oriunde, pot interacționa unii cu alții chiar dacă trăiesc în contexte spațiale și sociale diferite și, uneori, foarte îndepărtate. Distanțele sunt eclipsate de noile rețele de comunicare electronică. Apariția rețelilor de comunicare globală este determinată și de apariția noilor tehnologii. Desfășurarea sistemelor de cablu tot mai extinse și mai sofisticate, care oferă o capacitate tot mai mare de transmitere a informației codificate electronic, folosirea în mai mare măsură a sateliților de telecomunicații, care fac posibilă transmiterea aproape instantanee a informației la distanțe foarte mari și, în sfârșit, poate cel mai important

* Lector. univ. dr. la Universitatea „Ștefan cel Mare” - Suceava

element, utilizarea metodelor digitale de procesare a informației, de stocare și de recuperare a ei, combinată cu dezvoltarea tehnologiilor electronice înrudite (microprocesoarele, de exemplu), au făcut posibilă, din punct de vedere tehnic, globalizarea comunicării.

Aceste procese globale își pun amprenta asupra personalității celor care trăiesc în lumea de astăzi. În acest sens trebuie să ne referim, chiar dacă sumar, asupra influenței pe care o are mass-media în procesul de formare a *sinelui (self)*, componentă centrală a personalității. Prin *sine* vom înțelege „totalitatea credințelor (reprezentărilor și evaluărilor) despre aspecte particulare ale propriei persoane și despre ea ca întreg” (S. Chelcea, P. Iluț, 2003, p. 327).

În condițiile „modernității reflexive” (L. Vlăsceanu, 2007), influența mijloacelor comunicării de masă asupra procesului de formare a sinelui, proces individual cu o puternică determinare socială, este esențială și, într-o anumită măsură, contradictorie.

Pe de o parte, mass media lărgeste „experiența” indivizilor, pe baza căreia se construiește sinele. Ea nu se mai reduce la experiența directă, la experiența „față în față”, în condițiile în care comunicarea de masă oferă un foarte bogat material simbolic, folosit în procesul continuu de construcție și reconstrucție a sinelui. Este depășită experiența „locală”, pentru că prin noile mijloace de informare, mai ales, care ne aduc în atenție experiențe diferite ale altor oameni, trăind, uneori, în locuri și contexte foarte îndepărtate, baza de construcție a sinelui este mult mai bogată. Este, în mod evident, un câștig pentru individ și el se datorează acestei „cvasiinteracțiuni mediate” (J.B. Thompson, 1994). O cvasiinteracțiune deoarece, în relația cu mass-media, individul are, de cele mai multe ori, un rol pasiv, de receptor.

Această bogăție de materiale simbolice oferite de mass media care susțin procesul de formare a sinelui conferă acestui proces un caracter tot mai deschis și mai reflexiv. Indivizii trebuie să recurgă tot mai mult la propriile lor resurse mentale pentru a putea utiliza aceste materiale.

Pe lângă faptul că mass-media îmbogățesc și accentuează organizarea reflexivă a sinelui, există și o serie de aspecte negative ale acestei influențe. J.B. Thompson (1994) consideră că acestea ar fi următoarele:

1. intruziunea mediată a mesajelor ideologice, adică, prin materialele simbolice încorporate reflexiv în proiectul de construire a sinelui

se inculcă anumite opțiuni ideologice, aparținând celor care transmit mesajele mediatizate;

2. dubla legătură a dependenței mediate (cu cât procesul de formare a sinelui este îmbogățit cu forme simbolice mediate, cu atât sinele devine mai dependent de sistemele mass-media care se află dincolo de controlul lui);

3. efectul de dezorientare al încărcăturii simbolice (care ține de varietatea și bogăția mereu sporite a materialelor mediate, de faptul că indivizii se confruntă cu numeroase viziuni asupra lumii, uneori contradictorii cu ale lor, cu nenumărate forme de informare și de comunicare care, uneori, nu pot fi asimilate în mod efectiv și coerent);

4. absorbția sinelui în cvasiinteracțiunea mediată (materialele simbolice mediate devin nu atât o sursă pe care indivizii o dezvoltă și o încorporează reflexiv în proiectele lor de construire a sinelui ci mai degrabă un obiect de identificare de care ei se atașează puternic și emoțional).

Critica pe care o face Giovanni Sartori modului în care mass-media influențează personalitatea este mult mai radicală. Sociologul italian, considerând că televiziunea ocupă un loc central în sistemul mijloacelor comunicării de masă, arată că, de fapt, acestea promovează și impun *anti-gândirea*. „*Anti-gândirea nu este una autentică, un atac demonstrat sau demonstrabil la adresa gândirii logico-raționale; este mai curând o simplă pierdere a gândirii, o banală cădere în incapacitatea de a articula idei clare și distincte*” (G. Sartori, 2005, p. 121).

Chiar dacă mass-media stimulează reflexivitatea celor care interacționează cu ea, aceasta ajunge să fie „*eminamente bazată pe o cunoaștere empirică și comună și pe repere valorice difuze*” (L. Vlăsceanu, 2007, p. 183). Aceasta înseamnă că reflexivitatea individuală este, pe de o parte, extinsă de către media, iar pe de altă parte, îngustată.

Revenind la tema noastră, trebuie să reamintim că *identitatea socială* este principala componentă a sinelui. Ea reprezintă „*definiția despre sine a persoanei, care include un ansamblu de attribute individuale ce formează conceptul despre sine (self-concept) determinat de apartenența subiectului la diferite grupuri*” (A. Gavreliuc, 2006, p. 213). Făcând parte simultan și/sau succesiv din mai multe grupuri de apartenență, raportându-se la grupuri de referință, ca etaloane valorice, indivizii umani acumulează mai multe roluri și identități sociale. Este vorba despre sentimentul apartenenței la grupuri și categorii sociale, la poziții ocupate în spațiul social. Identitatea legată de sex

și de apartenența etnică sunt considerate cele mai importante, dar nu trebuie să trecem cu vederea alte elemente ale identității sociale, legate de apartenența la grupuri profesionale, religioase, politice etc.

În lumea contemporană, pentru individ, problema identității este una deosebit de importantă, în condițiile în care el a fost tot mai mult eliberat de structurile sociale tradiționale și pus mereu în situația de a se întreba cine este, ce sens are viața sa, cum și-o construiește.

Apariția și dezvoltarea explozivă a internetului, în cadrul sistemului mijloacelor comunicării de masă, sunt însoțite de apariția unor forme cu totul noi de organizare socială legate de acest tip de media. Cei care utilizează internetul, din ce în ce mai mulți, deveniți majoritari în cadrul populației țărilor dezvoltate, au tot mai mult sentimentul apartenenței la aceste noi forme de organizare socială. Ei se autodefinesc, și sunt definiți și de alții ca „internauți”, cu o formulă ce amintește de argonauții antici, marinarii plecați pe mări necunoscute în căutarea lânii de aur. E o nouă identitate socială, pe care tot mai mulți oameni și-o asumă.

Pentru a o înțelege însă, și pentru a înțelege specificul noilor forme de organizare apărute, este necesar să facem câteva sumare precizări în legătură cu acest nou mijloc de comunicare de masă, asemănător cu cele existente până la el, din anumite puncte de vedere, dar cu totul nou din altele.

Dacă televiziunea, dominantă până spre sfârșitul secolului XX, și care își păstrează încă un rol și un loc important între media, presupunea un instrument monovalent care primește imagini (televizorul) și un spectator pasiv care le privește, internetul presupune o lume interactivă, utilizatori activi, care intră în dialog, care caută anumite mesaje în funcție de interese, care dialoghează între ei și este un instrument polivalent, care poate fi folosit pentru scopuri multiple. Putem vorbi despre trei tipuri de utilizări posibile ale internetului: 1. o utilizare practică (corespondență, comerț, afaceri, informare curentă etc.), 2. o utilizare pentru divertisment (jocuri, filme, muzică etc.) și 3. o utilizare educativ culturală. Dacă internetul este utilizat doar pentru scopuri practice imediate și/sau pentru divertisment, atunci posibilitățile lui nu sunt cu adevărat puse în valoare. Și așa însă el schimbă modul de viață al oamenilor, modul în care relaționează cu alți oameni, modul în care își fac cumpărăturile, modul în care își exprimă opiniile politice etc. Schimbarea profundă însă o poate produce internetul folosit ca mijloc de cunoaștere, de informare și formare culturală.

În ultimul deceniu au apărut o serie de cercetări asupra acestui fenomen. Unele dintre ele sunt realizate de oameni care au o bogată experiență în domeniu, altele de către specialiști în științe socio-umane. Unele au caracterul unor eseuri, lansând idei cu totul noi și neașteptate despre lumea „internauților”, altele încep să abordeze în mod riguros științific această nouă realitate. Problematika modurilor de organizare a utilizatorilor internetului, a modului în care ei își asumă noua identitate socială, apartenența la această categorie care crește exploziv, consecințele în plan economic, politic, cultural a expansiunii acestui nou mijloc de comunicare de masă rămâne una deschisă încă, un teren vast de cercetare cu rezultate care pot fi nebănuite.

În cele ce urmează, ne vom opri la două lucrări de referință, credem, asupra lumii internauților, care au meritul de a fi pus problema acestei noi forme de structurare socială generată de un nou mod de comunicare.

După mai mult de două decenii de studii asupra implicațiilor sociale ale noilor tehnologii informatice, Howard Rheingold are, urmărind grupurile de tineri concentrați asupra telefoanelor lor mobile, într-o piață din Tokio, revelația apariției unei noi forme de comunicare și cooperare socială, a apariției a ceea ce el numește „*mulțimile inteligente (smart mobs)*” (H. Rheingold, 2005). El observă că legătura care există astăzi între comunicațiile prin telefonia mobilă și internet permite contacte sociale imposibile în trecut, oferă oamenilor dispozitive prin care pot să comunice, să se informeze și să calculeze în același timp. *Mulțimile inteligente* sunt formate din oameni care „*sunt capabili să acționeze la unison, chiar dacă nu se cunosc*”. Acești oameni au dobândit „*noi forme de putere socială, noi moduri de a-și organiza interacțiunile și schimburile în timp și spațiu*” (idem). Aceasta duce la schimbarea modului în care oamenii „*se întâlnesc, se împrietenesc, muncesc, luptă, cumpără, vând, guvernează sau creează*” (idem). Ei își schimbă nu doar modul de comunicare și informare ci chiar practicile sociale legate de încredere și cooperare. „*Lumea virtuală, socială și reală intră în coliziune, fuzionează și se coordonează*” (idem).

Există, în ultimii ani, suficiente exemple care ne arată modul în care aceste mulțimi inteligente, organizate în rețea, în care fiecare individ este un „nod” având „link-uri”, canale de comunicare și legături sociale cu alți indivizi, se pot mobiliza, își pot coordona acțiunile, își pot demonstra forța și eficiența în atingerea unor scopuri politice sau sociale. Mobilizați și coordonați prin mesaje SMS, în ianuarie 2001, peste un milion de oameni in

Manila au reușit, prin demonstrații pașnice, să provoace demisia președintelui Filipinelor, Joseph Estrada. Un val de mesaje de acest tip a produs, în România, la alegerile din 2004, o mai bună mobilizare a electoratului Alianței D.A., înclinând balanța în favoarea acesteia. Mișcările de protest ale tinerilor magrebieni de la periferiile marilor orașe franceze, în 2005, au fost de asemenea coordonate în acest mod. Exemplele ar putea continua.

Thierry Crouzet, inginer informatician, unul dintre primii specialiști francezi în internet, cu numeroase lucrări scrise în acest domeniu, propunea, în 2006, o altă formulă pentru a defini internauții și modul lor de organizare: *poporul conectorilor (le peuple des connecteurs)*. Membrii săi, „uniți cu alții prin intermediul amicilor lor reali sau virtuali, formează un lanț întins în întreaga umanitate și desenează o rețea socială a cărei structură evocă neuronii din creierul nostru” (T. Crouzet, 2006, p. 14). Organizarea acestei rețele este una ne-ierarhică, ceea ce o deosebește de orice altă formă de organizare existentă (susține autorul). Acest popor al conectorilor, în tăcere, dar cu forță din ce în ce mai mare, au pornit o „revoluție” împotriva modurilor tradiționale de organizare a muncii, a vieții politice, a sistemului educațional, încercând să impună modul lor de organizare și de acțiune. Dincolo de romantismul unei asemenea viziuni, trebuie să remarcăm ideile deosebit de pertinente pe care le are autorul în privința schimbărilor produse la nivel societal de apariția internetului și de creșterea tot mai accentuată a numărului lui de utilizatori.

Într-o lucrare ulterioară, T. Crouzet (*A cincea putere*, 2007) revine asupra caracterului tăcut al „revoluției” începute de internauți și are revelația că ei reprezintă deja o forță care se manifestă cu o forță tot mai mare în viața politică, acționând ca o a „cincea putere” (pe lângă cele trei tradiționale, legislativă, executivă și judecătorească și presa, considerată a patra putere, dar care s-a subordonat tot mai mult puterii economice și și-a diminuat rolul său de contrapondere la celelate trei tradiționale). Ideea unei a cincea puteri, contrapondere la o presă care a început să își uite menirea, nu e nouă. Interesant este faptul că Crouzet sesizează o nouă formă a luptei politice în societățile democratice dezvoltate, un nou câmp pentru propaganda politică, o nouă formă de participare directă a cetățenilor la viața politică (lucruri evidente pentru cei care au analizat ultimele campanii electorale din Franța sau din S.U.A., dar și ultimele campanii din România, din 2004 și 2007).

Membrii poporului conectorilor au sentimentul apartenenței la o categorie socială aparte, își definesc identitatea socială în felul acesta.

În concluzia acestor sumare considerații putem spune, credem, că „internauții” s-au cristalizat ca o categorie socială aparte, rezultat al evoluției tehnologice a mijloacelor de comunicare, a apariției și expansiunii internetului. Membrii acestei categorii au deja credințe comune, modele culturale (și nu doar în domeniul comunicării) comune, așteptări comune, idealuri comune. În acest context, identitatea lor socială se definește și în funcție de apartenența la această categorie. Mai mult chiar, ea marchează, într-o măsură mai mare sau mai mică, celelalte elemente ale identităților sociale (cea etnică, cea profesională, cea culturală). Identitatea socială a intenauților nu este deci doar una situațională, manifestă în cadrul comunicării mediatice de acest tip, ci una mai profundă, care afectează întreg sistemul sinelui.

Bibliografie:

1. Chelcea, Septimiu, ILUȚ, Petru (coord.), *Enciclopedie de psihosociologie*, Ed. Economică, București, 2003
2. Crouzet, Thierry, *Le peuple des connecteurs*, Bourin Éditeur, Paris, 2006
3. Crouzet, Thierry, *Le cinquième pouvoir. Comment internet bouleverse la politique*, Bourin Éditeur, Paris, 2007
4. Gavreliuc, Alin, *De la relațiile interpersonale la comunicarea socială*, Ed. Polirom, Iași, 2006
5. Iluț, Petru, *Sinele și cunoașterea lui. Teme actuale de psihosociologie*, Ed. Polirom, Iași, 2001
6. McLuhan, Marshall, *Galaxia Gutenberg*, Ed. Politică, București, [1962] 1975
7. McLuhan, Marshall, *Mass-media sau mediul invizibil*, Ed. Nemira, București, [1995] 1997
8. Rheingold, Howard, *Foules Intelligentes. La révolution qui commence*, M2 Editions, Paris, [2002] 2005
9. Sartori, Giovanni, *Homo videns. Imbecilizarea prin televiziune și post gândirea*, Ed. Humanitas, București, [1997] 2005

10. Thompson, John B. f.a., *Media și modernitatea. O teorie socială a mass-media*, Ed. ANTET, București, [1994]

11. Vlăsceanu, Lazăr, *Sociologie și modernitate. Tranziții spre modernitatea reflexivă*, Ed. Polirom, Iași, 2007

Bolile nervoase și sacroterapia creștină – perspectivă bioetică

Maria Rodica IACOBESCU*

Suferința umană, fizică sau psihică, ne amintește de precaritatea existenței noastre și ne face să ne întrebăm, inevitabil, care este rostul ei și, dacă există vreun rost, acesta justifică în vreun fel intensitatea trăirii acestei suferințe, necesitatea ei?

Bioetica seculară, spre deosebire de cea creștină, idolatrizează medicina și pune accent pe păstrarea și salvarea vieții, plecând de la premisa că aceasta este singura noastră viață. Tot ea a lansat sloganul *moarte cu demnitate*, susținând că fiecare om își poate amâna moartea prin tehnologiile medicale sau prin sinucidere asistată ori, prin eutanasiu, își poate grăbi moartea, scurtându-și agonia. Omul este astfel orientat spre imediat, spre immanent, îndepărtat de transcendență, de orice ar fi dincolo de această lume.

Bioetica creștină plasează suferința, boala, moartea, în interiorul călătoriei, prin Iisus Hristos, spre Împărăția lui Dumnezeu. Scopul vieții umane este dobândirea mântuirii, pentru că omul nu se reduce la trupul său, fiind alcătuit și din suflet și duh. Boala este privită ca o lecție oferită de viață, de Dumnezeu, pentru a ne transforma în lăuntru nostru, a ne apropia de sufletul nostru, de semenii noștri și de divinitate.

„Suferința noastră poate fi o șansă de a ne înfrânge mândria, de a ne controla patimile, de a căuta iertare și de a privi dincolo de orizontul imanentului. Ea ne poate ajuta să ne întoarcem dincolo de noi înșine, spre Dumnezeu”.

Textele creștine spun că omul, aflat în durere și suferință, are șansa de a se smeri, mândria fiind considerată un păcat. Suferința este înțeleasă ca o consecință a păcatului sau a acțiunii patimilor, ea însăși fiind o terapie. Teama de moarte este nejustificată, pentru că Mântuitorul, prin Învierea Sa, ne-a arătat că „fiecare din morțile noastre duce la înviere și la judecata finală”. Creștinismul ne învață că viața aceasta de care ne agățăm cu disperare, nu este totul, că sănătatea noastră duhovnicească este mai importantă decât orice, că nu există o îngrijire reală a sănătății fără o îngrijire a sufletului celui bolnav.

* Lector dr. la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

Nu numai bolile trupești sunt altfel interpretate de bioetica creștină, ci și cele psihice. Toate patimile despre care se vorbește în scrierile patristice se regăsesc în bolile psihice. Există astăzi o psihoterapie creștină, care încearcă să vindece tulburările emoționale și bolile psihice prin alte metode decât cele folosite în psihiatrie și în psihoterapia laică. Una dintre aceste metode este sacroterapia, adică vindecarea prin credință și rugăciune, prin asceză, prin respectarea preceptelor creștine. Gândirea creștină recunoaște trei cauze ale bolilor psihice: organice, spirituale și demonice. Bolile psihice sunt considerate boli sufletești, adică „vătmări generale ale firii omenești de către păcat. De exemplu, deznădejdea apare în depresii și astenii, frica - în fobii și anxietate, lăcomia - în diferite nevroze și psihopatii; desfrânarea - în deviații instinctuale, hipersexualism, inhibiții sexuale maladive, frigiditate.

Unele dintre cele mai răspândite tulburări neuropsihice sunt nevrozile, în care, alături de simptomele psihice ca proastă dispoziție, irascibilitate, disconfort lăuntric, oboseală, apar și numeroase senzații fizice neplăcute. Cât privește cauzele apariției nevrozilor, în psihiatrie există mai multe teorii, unele considerându-le afecțiuni funcționale, altele punând accentul pe perturbarea unor relații de viață deosebit de importante. Sunt și cercetători care susțin că apariția reacțiilor nevrotice ține de personalitatea individului, de modul inadecvat de a răspunde la șocuri, conflicte, eșecuri, boli somatice. S-a ajuns și la o afirmație paradoxală, anume că nevroza este un comportament normal într-o societate anormală.

Dacă din perspectivă științifică, nevroza rămâne încă o enigmă, din perspectiva psihoterapiei creștine, patologia nevrotică are o bază duhovnicească. Ea este rezultatul creșterii necredinței, a pierderii sensului adevărat al vieții, a lipsei de smerenie, a micșorării dragostei din inima omului dar, în formele ei grave, stări obsesive și fobii persistente, poate fi urmare a atacurilor drăcești. „Nevroza profundă este un indiciu al lipsei de sănătate morală, al descompunerii sufletești-duhovnicești”.

Neurastenia, cea mai răspândită formă de nevroză, care poate duce la o epuizare profundă a forțelor vitale ale omului, este o consecință a pierderii păcii sufletești.

Anxietatea, o altă tulburare frecventă, are, în psihiatrie, origini biologice, ereditare, psihodinamice și sociologice și este tratată cu anxiolitice și psihoterapie, îndeosebi cea cognitivă. Suferinzii de anxietate sunt cuprinși de frici iraționale și de accese de panică. Psihoterapia consideră cea mai

bună metodă de tratament expunerea treptată, înfruntarea situației care face obiectul fricii. Mentalitățile care predispun la această angoasă ar fi „perfecționismul, catastrofismul, frica de a fi dezaprobat, fobia conflictelor, fobia emoțiilor negative”. Alte tehnici de eliberare de anxietate presupun practicarea relaxării, a unor exerciții de respirație, yoga, toate având rolul de a reduce simptomele fizice ale angoasei.

În Sfânta Scriptură se spune că „Frica Domnului este adevărata înțelepciune”. Când din suflet lipsește frica de Dumnezeu, în el se instalează diferite frici nevrotice. Frica de ceilalți, cu manifestările ei, tracul, timiditatea, fobia socială au legătură, în gândirea creștină, cu păcatul numit „slavă deșartă”, omul dorind să placă oamenilor, nu lui Dumnezeu.

Depresia nervoasă este la fel de frecventă ca anxietatea, deseori întâlnindu-se un sindrom anxios-depresiv. Există diferite forme de depresie, cauzate de factori psihologici dar și fizici, ca de exemplu hipoglicemia, tulburări ale echilibrului dintre apă și electroliți. Doctorul P. Hauck prezintă trei cauze ale depresiei: autoînvinovățirea, autocompătimirea și compasiunea ca identificare excesivă cu necazurile altora. .

Potrivit învățăturilor creștine, depresia este cauzată de „duhul mâhniciunii, care întunecă sufletul de la toată duhovniceasca privire și-l oprește de la toată lucrarea cea bună.” Acest duh umple sufletul de amărăciune și de lenevire și duce la deznădejde. Depresia nevrotică este înrudită cu patimile întristării și trândăviei. Întristarea de dragul întristării este tăierea nădejzii în Dumnezeu, iar trândăvia este asociată cu nepăsarea, necucernicia, zacerea, răsfățul, uitarea de propriile păcate și de poruncile lui Hristos. Deprimarea poate fi biruită prin smerenie, pentru ca „omul să se deprindă, să nu mai aștepte nimic de la puterile lui, ci toate numai de la unul Dumnezeu”.

Psihologia contemporană, abordând sentimentul de vinovăție, prezent în stările depresive, în teamă și însingurare, impune distincția între „vinovăția nocivă” și „remușcarea constructivă”. Prima decurge dintr-o atitudine rigidă față de noi înșine și ne face să ne devalorizăm, considerându-ne oameni răi. Cea de-a doua rezultă dintr-o atitudine mai flexibilă, neculpabilizantă, susține valoarea reconcilierii cu ceilalți și ajută la evaluarea obiectivă a factorilor implicați.

Psihoterapia creștină consideră remușcarea ca fiind benefică, recomandă mărturisirea la spovedanie și obținerea iertării divine prin intermediul preotului și prin îndeplinirea unor canoane.

Doctorul W. Dryden este de părere că înainte de a ne mărturisi păcatul unui preot sau de a ne ruga lui Dumnezeu pentru iertare, trebuie să ne acceptăm și să ne iertăm pe noi înșine. „Procedând în această ordine, vă asigurați că mărturisirea dumneavoastră are la bază o autoacceptare adecvată și nu o încercare disperată de a vă descotorosi de o autoînvinuire dăunătoare.”

Terapia creștină, denumită și sacroterapie, pornește de la înțelegerea semnificațiilor bolilor în lumina credinței creștin ortodoxe și de la faptul că, în Sfânta Scriptură, Iisus Hristos este numit Domnul trupurilor și sufletelor noastre. Ea recomandă rugăciunea ca modalitate principală de vindecare. Cele mai puternice rugăciuni sunt cele care se citesc la săvârșirea Sfintelor Taine, în special la Taina Sfântului Maslu. Aceasta se poate săvârși atât în biserică cât și în casa celui bolnav, cu șapte, trei sau cel puțin doi preoți. Bolnavul este uns de șapte ori cu untdelemn sfințit, rostindu-se de fiecare dată rugăciunea „Părinte sfinte, Doctorul sufletelor și al trupurilor noastre, tămăduiește și pe robul tău acesta de neputința trupezască și sufletească ce l-a cuprins.”

Alături de rugăciune, un rol important au postul, stropirea cu agheasmă, căderea cu tămâie, aprinderea lumânărilor, milostenia, participarea la Sfânta Liturghie. Postul are rolul de a izgoni patimile, întărind atât trupul cât și sufletul, înseamnă reținere, cumpătare, priveghere, înfrânare. Se postește și cu mintea, cu sufletul, cu vorba, cu ochii, așezându-ne trupul sub imperiul sufletului.

Smerenia, rugăciunea și postul sunt mijloace de despățimire și spiritualizare, sunt medicamente ascetice care purifică și fortifică ființa umană, aducând-o din boală la sănătate.

Bibliografie

1. ****Cerească Înțelepciune de la cei de Dumnezeu luminați Dascăli despre cum să biruim deprimarea*, traducere din engleză de Constantin Făgețan, Editura Sophia, București, 2003
2. Aleksandrovici Avdeev, Dmitri, *Nervozitatea – cauze, manifestări, remedii duhovnicești*, Editura Sophia, București, 2003
3. Cristophe Andre, Legeron Patrick, *Cum să ne eliberăm de frica de ceilalți?*, Editura Trei, București, 2001
4. Gough, Tony, *Nu te învinui!*, Editura Polimark, București, 1990

5. Hauck, Paul, *Depresia nervoasă*, Editura Polimark, București, 1994
6. Holdevici, Irina, *Autosugestie și relaxare*, Editura Ceres, 1995
7. Philippe, Brinster, *Terapia cognitivă*, Editura Teora, București, 1997
8. Tristram, Engelohardt H., *Fundamentele bioeticii creștine*, Editura Deisis, Sibiu, 2005
9. Windy, Dryden, *Sentimentul de vinovăție*, Editura Polimark, București, 1999

Locul omului în lume

Bogdan POPOVENIUC*

„Trebuie să ne întoarcem total, sincer la natură și legile ei. Dar pentru ca această întoarcere să fie posibilă, omul trebuie să-și cunoască și înțeleagă adevăratul său *loc în natură*.”¹

Problema raportului dintre natură și cultură pare a fi la fel de veche ca și cultura. A existat o stare naturală a omului pervertită ulterior de către cultură? Cultura vine în continuarea și completarea naturii sau i se opune irevocabil? Pot fi cele două entități reconciliate? Au fost întrebări care, de-a lungul timpului, au primit cele mai diverse și contradictorii răspunsuri.

Trebuie să observăm de la bun început că însăși formularea întrebării situează interogatoriul în polul cultural al diadei. Însăși întrebarea creează un dezechilibru între cele două regimuri. Aceasta deoarece nu există o poziție ex-naturală și ex-culturală în același timp din care să fie pusă întrebarea crucială: omul este natură sau cultură? Mai mult, disocierea dintre cele două entități înglobate de ființa umană nu poate fi decât artificială și poate servi exclusiv unor scopuri didactice sau de cunoaștere. „Astfel, distincția «natură/cultură» poate fi înțeleasă ca o metaforă a unei anumite opoziții: mai există și alte metafore care fac referire la această opoziție, precum metafora calităților «înnăscute» sau «dobândite»: «natura» se poate opune artificialului, istoriei, libertății, rațiunii, termenii care sunt, la rândul lor, alte metafore pentru realitățile la care face referire termenul de «cultură». Fiind metaforică, opoziția «natură/cultură» este prin ea însăși culturală, deoarece este instituită de om.”² Acesta deoarece, în primul rând, cei doi termeni nu pot fi considerați decât în sens figurat și cercetate relațiile dintre ele, pentru că, din punct de vedere gnoseologic (dar și ontologic), ei pot foarte bine să reprezinte doar două puncte de vedere, două orizonturi asupra aceluiași lucru.

* Lector univ. dr. la Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava

¹ Ernst Haeckel, *The History of Creation: or, The Development of the Earth and Its Inhabitants by the Action of Natural Causes*, New York, 1982

² François Cavallier, *Natură și cultură*, în *Sinteze filosofice. Omul*, Editura Antet, Oradea, 1999, pp. 9-10

În al doilea rând, pentru că modelul rațional de înțelegere a ființei umane care conține în miezul său explicația cauzală este obligat să opună două tipuri distincte și ireconciliabile de lanțuri cauzale: cauzalitatea naturală și cea culturală. Iar relația și modalitatea de interacțiune a acestor două lanțuri cauzale este extrem de controversată. „În realitate, orice fel de cauze naturale întâlnește, cultura nu are un singur rival, oricât de superior ar fi: mai degrabă, cultura inundă cauza naturală într-o masă fluctuantă gigantică de cauze care pot interacționa, uni forțele sau opune una alteia. Și aceasta se aplică la fel naturii care se confruntă cu pretențiile tradiției, instituției, a fiecărei variații pe susținerea că «omul este un animal care» nu este într-adevăr un animal. Relația dintre natură și cultură tinde astfel să fie rezumată într-o alegere dureroasă: fie este făcută într-o scrimă cu pumnii goi între doi luptători aroganți care devalorizează bogăția a ceea ce ei reprezintă; fie complexitatea fiecărui univers este protejată, cauzalitatea respinsă, și totul se rezumă la o meditație lipsită de vlagă.”³

Drept urmare, ca și în întreaga istorie a științei omenești, posibilitatea studiului omului nu poate aparține unei singure științe. Așa cum arată Max Sheler științele (empirice) care studiază omul nu o pot face decât parțial, raportat la modul de existență limitat pe care ele îl interoghează. Dacă existența umană se desfășoară pe patru nivele de bază: material, organic, mental și spiritual, fiecare având o structură ireductibilă la a celorlalte, aceasta face ca doar multiplicitatea acestora să poată avea acces la o imagine unitară a lui. Iar această imagine nu poate fi obținută stăruind numai pe linia aristotelică a științelor empirice, care își determină obiectul prin cauzalitate, gen proxim și diferență specifică. Cum susține și Heidegger, în van dorim să descoperim „esența omului când, și atâta vreme cât, definim omul ca pe o ființă vie printre altele, delimitându-l de plantă, animal și Dumnezeu?” Astfel, spune el „făcând astfel, poți enunța totdeauna ceva corect cu privire la om. Trebuie să ne fie însă în același timp limpede că în felul acesta omul rămâne alungat definitiv în domeniul esenței lui *animalitas*, chiar și atunci când nu-l pui pe aceeași treaptă cu animalul, ci îi conferi o diferență specifică. În principiu, este vorba mereu de *homo animalis*, chiar dacă *anima* este tratată ca *animus sive mens*, și acesta mai apoi ca subiect, persoană, spirit. Această tratare este specifică metafizicii. Însă, astfel, esența omului

³ Georges Esculet, *Does Man have a place in nature*, Blackwell Publishing Limited, 1997, Vol. 45, Issue 4, p. 120

este minimalizată (...). Metafizica gândește omul pornind de la *animalitas*, și nu către *humanitas sua*.”⁴

Iar acest lucru poate fi realizat numai prin existența unei noi discipline, distincte cu veleități sintetizatoare. Acest fapt este cu atât mai evident cu cât științele empirice însele nu își pot oferi baza de plecare, semnificația inițială a obiectului de studiat, cadrul în care să fie formulată însăși ipoteza inițială de studiu de o manieră nelimitată. „Când ființa umană este investigată prin mijloacele științelor empirice acest studiu se bazează inevitabil pe o anumită concepție despre om. Înainte de a se putea formula ipotezele și selecta metodele trebuie să existe o presuposiție a modului cum există omul. Cercetarea empirică nu poate niciodată studia prin propriile metode principalele moduri ale existenței umane. Aceasta datorită limitării inițiale radicale pe care modul de interogare adoptat o implică. Omul poate fi considerat ca un tot numai în cadrul analizei filosofice.”⁵

Ceea ce înseamnă că însăși ipotezele și prezumțiile despre natura umană și ceea ce urmează a fi interogată sunt oferite științei particulare din afară (de filosofie, bunăoară). Este necesar un cadru mult mai larg (metaștiințific) pentru ca o știință particulară despre om să își poată formula ipotezele și găsi semnificațiile a ceea ce studiază, fără a-și închide obiectul de studiu într-o limitare fără perspectivă.

Mai mult decât atât, paradigma științelor empirice este obligată să indice un criteriu preeminent prin care să marcheze unicitatea și pe baza căruia să poată fi explicat fenomenul om. Și aici cercetarea este prinsă într-o dilemă. Pe de o parte, acceptarea unui criteriu empiric-natural, ecologist, care accentuează faptul că omul este parte integrantă a naturii duce, în forma sa cea mai radicală, la consecințe de genul că „este mai mică diferența dintre un om și o maimuță superioară decât cea dintre un om și un om handicapat mintal”⁶; și tot ceea ce rezultă de aici. Pe de altă parte apelul la un criteriu

⁴ Martin Heidegger, *Scrisoare despre „umanism”*, în *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, p. 306

⁵ Lauri Rauhala, *Man the Philosophical conception and empirical study*, *Journal of Analytical Psychology*, Jul70, Vol. 15 Issue 2, pp. 153-154

⁶ Această poziție susținută de către filosoful Australian Peter Singer, adept convins al ecologismului, care susține, nici mai mult nici mai puțin decât faptul că noi oamenii dezvoltăm un egoism ciudat atunci când ne rezervăm privilegiul drepturilor omului numai pentru noi și nu le extindem și la animale. Acest demers face parte din mai amplul Proiect al Maimuței Mari (Great Ape Project) ce vizează astfel extinderea drepturilor omului la animale (cel puțin la cele superioare: cimpanzei, gorile și urangutani), cel puțin până la găsirea a ceva mai bun. Citat după Jean-Claude Guillebaud, *Definition of Man: What is Left*

intelectual-cultural, non-empiric are drept consecință ultimă, excluderea omului din natură, punerea sa într-o relație antagonică cu aceasta, așa cum s-a și poziționat acesta, într-o anumită măsură, prin tehnică.

O formulare paralelă a acestei situații o constituie impasul existent în gândirea contemporană în soluționarea problemei conștiinței a raportului minte-creier. Există diverse puncte de vedere de la cea a reduționismului susținută de gânditorii cu viziune materialistă, ce susțin „teoria identității” potrivit căreia evenimentele mentale sunt doar evenimente cerebrale ce pot fi explicate în totalitate ca atare sau care vor putea fi explicate o dată cu evoluția neuroștiinței⁷ (D.D. Dennett). Această poziție este fondată în special pe baza fizicii, mai exact a termodinamicii. Deoarece nu s-a putut constata nici un caz în care în lumea fizică energia a putut fi creată sau distrusă înseamnă că nu poate exista nici un efect fizic fără o cauză fizică, prin urmare procesele minții pot și trebuie să fie reduse la procese fizice. Alți cercetători ai fenomenului se arată mai optimiști, mulțumindu-se să respingă doar dualismul însă acceptând ireductibilitatea evenimentelor mentale la evenimentele psihice⁸ („fizicalismul non-reductiv”, John Searle, N. Murphy); alții susțin că „baza pentru credința în conștiință derivă numai din propria noastră experiență a ei.”⁹ (David Chalmers) „minte și experiența sunt «natural superveniente», dar nu «logic superveniente» asupra activității creierului. Superveniența naturală reflectă contingenta minții asupra minții; după toate probabilitățile mintea nu poate exista fără creier. Cu toate acestea

of the Nuremberg Code?, Diogenes Blackwell Publishing Limited, 2002, Vol. 49 Issue 3, p. 10

⁷ D.D. Dennett, *Consciousness explained*, London, Penguin, 1993

⁸ „Acum de ce sunt ei [reduționiștii] atât de anxioși să nege existența unui fenomen mental intrinsec ireductibil? De ce nu conced că aceste proprietăți sunt ordinare proprietăți biologice de un nivel înalte ale sistemelor neurofiziologice ca cel al creierului uman.” (John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, London: MIT Press, 1994, p. 45), Nancey Murphy, *The Problem of Mental Causation*, Science & Christian Belief, October 2002, Vol. 14 Issue 2, vezi și David A. Norman, *Beyond Reductionism and Dualism: Toward a Christian Solution to the Mind Body Problem*, *Idem*, Apr 2004, Vol. 16 Issue 1

⁹ „Din toate faptele de nivel inferior a configurațiilor și cauzelor fizice, noi putem, în principiu, deriva toate tipurile faptelor de nivel înalt despre nivelul microscopic, organizarea lor și cauzarea dintre ele. Cineva poate determina toate faptele ce privesc funcția biologică și despre comportamentul uman și mecanismele creierului de care sunt cauzate. Dar nimic din acest vast scenariu cauzal nu va conduce pe nimeni care nu a experimentat-o în mod direct la credința că acolo ar trebui să fie o conștiință.” (David J. Chalmers, *The Conscious Mind: in Search of a Fundamental Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1996) *apud* Paul Schimmel, *Mind over matter? I: philosophical aspects of the mind-brain problem*, Australian & New Zealand Journal of Psychiatry, Aug 2001, Vol. 35 Issue 4, p. 484

experiența ori mințea nu sunt logic superveniente, în aceea că o cunoaștere completă a evenimentelor creierului nu poate conduce la o completă cunoaștere a experienței subiective a minții ce însoțește creierul.”¹⁰ Pe când alții susțin că Divinitatea (uneori prin imaginile acesteia) are puterea de a produce mici „miracole”, prin care s-ar explica capacitatea minții de a produce efecte fizice¹¹ („ocaziționaliștii”, J.P. Moreland).

În același timp, sechelă a evoluționismului, se omite faptul esențial că omul, adică ceea ce înțelegem într-adevăr prin om, nu este nici produsul naturii, nici al culturii, luate separat. Omul, fiind biologice, devine om *prin* cultură și *în* societate. Ereditatea genetică biologică interacționează cu moștenirea culturală și ambele complexifică și adâncesc integralitatea bio-socio-psiho-socială a omului. Mai mult, încercarea de a delimita din scurt natura de cultură, nu face decât să ducă la probleme și mai mari. Aceasta fiindcă sub această a doua natură a omului, cultura, opusă „naturii naturale”, sunt înghesuite mai multe naturi, care poate la începuturile umanității erau într-adevăr, dar acum cu siguranță că nu mai pot fi caracterizate ca un tot unitar. Acesta deoarece, de-a lungul istoriei lor, cultura și civilizația au determinat apariția unor structuri, planetare de acum, cu un grad ridicat de autonomie. Aceste structuri nu au apărut întâmplător, ci ca urmare a activității umane, tot mai complexe, de soluționare a nevoilor sale specifice. O dată cu perfecționarea și complexificarea mijloacelor de satisfacere a acestor nevoi, printr-un proces dialectic acestea au amplificat și individualizat într-o măsură din ce în ce mai mare și elementele interioare omului corespunzătoare lor. Astfel, corespunzător nevoilor biologice, sociale și culturale ale indivizilor sistemele de relații și produse necesare satisfacerii acestora (economia, societatea și cultura) s-au dezvoltat și au dobândit un grad sporit de autonomie instituindu-se ca niște adevărate sisteme „naturale” pentru om, de sine stătătoare.

Acest gen de abordare a fost criticat, în special de către cei de orientare evoluționistă, ca fiind incapabilă să explice „natural” originea societății și culturii. Aceasta deoarece multitudinea și varietatea

¹⁰ Paul Schimmel, *idem*, p. 485; și comentariul lui Chalmers, „Chiar dacă conștiința *este* sau nu este o structură biochimică, acesta nu este ceea ce *înseamnă* «conștiința»”.

¹¹ „Ei spun că știința trebuie să ia la cunoștință de *faptul* că atât non-fizicul Dumnezeu, cât și mințile noastre non-fizice au abilitatea de a produce efecte fizice care nu au cauză fizică – și că acestea în cauzalitate fizică apar efectiv tot timpul (i.e. nu numai în acele relativ rare și impredictibile cazuri în care fapăturile raiului interacționează cu lumea fizică, ci de fiecare dată când ființele umane gîndesc)” David A. Norman, *Idem*, p. 5

manifestărilor socio-culturale ale omenirii ascund atât natura lor comună cât și originea lor individual-psihologică. Dar o împărțire operațională tripartită a nevoilor individuale: de bază, sociale și cognitive poate evidenția atât originea comună a celor trei mari sisteme care formează civilizația umană: economicul, politicul și culturalul, cât și permite o analiză și înțelegere mult mai profundă a structurii și funcționării celor din urmă. Tripla natură biologică, socială și culturală a omului, implică tot atâtea nevoi și a generat tot atâtea medii în care acestea pot fi rezolvate. Aceasta nu înseamnă că ele ar fi sau ar putea fi separate sau exista independent una de alta. La fel cum constelația bio-socio-psiho-culturală este integrată și integrantă și formează ceea ce numim ființa umană, nevoile specifice celor trei arii au instituit și își găsesc rezolvarea în civilizația umană care formează un tot trinitar unitar. Cultura/civilizația este nișa ecologică pe care omul, ființă creatoare și creată de civilizație o ocupă în cadrul naturii. Prin urmare, însuși termenul de natură devine impropriu pentru scopurile în care este folosit. Omul ca și civilizația sa sunt sisteme auto-organizatoare complexe, relativ stabile ce pot fi înțelese numai dacă sunt tratate în ansamblul lor și ținând cont de factorii lor generici.

De aceea este foarte greu să vorbim de viața individului modern în cadrul naturii (naturale?) datorită multiplelor interfețe civilizatorii, care se interpun între el și aceasta. Natura în care trăiește omul secolului XXI nu mai este natură pur și simplă, ci o natură modificată, transfigurată, adaptată în mare parte necesităților sale. Dar la rândul lui, sistemul creat și pus în mișcare pentru „îmblânzirea” naturii a devenit, pentru om, un sistem tot atât de natural ca și aceasta, sistem la ale cărui legi, individul trebuie să se adapteze.

Să luăm ca ilustrare a acestei situații un exemplu din învățătura taoistă aplicată vieții omului contemporan.

„Dacă abordați viața într-o manieră simplă ca în Tao, veți fi surprins de cât de puțin aveți nevoie pentru a obține un venit dvs. De la propria mașină de bani. Atunci când vă creați propria dvs. mașină de bani, creați de fapt o structură care să producă energie. Puteți spune: **Întâi muncești, muncești inteligent, apoi ești cu adevărat inteligent.** Când munciți, **munciți pentru altcineva**, ceea ce reprezintă procesul unui sistem educațional instituționalizat care vă transformă într-un *produs al sistemului economic* (s.m.). Când intrați într-un sistem economic instituționalizat sunteți *supravegheat și controlat de altcineva* (s.m.). Altcineva profită de dvs. și nu sunteți niciodată plătit conform volumului de muncă depus.

Atunci când munciți în mod inteligent tot muncă se numește. Dar **munciți pentru dvs. înșivă**. Cu alte cuvinte, vă primiți toți banii pentru că nimeni nu vă ia nici un procent din ei. Când munciți pentru dvs. puteți încasa bani pe măsura duratei muncii dvs. Și vă puteți vinde produsele sau orice altceva ați acumulat în procesul muncii.

Dar dacă sunteți cu adevărat inteligent, **nu munciți deloc**. Ați acumulat ceva capital și **puneți capitalul să muncească pentru dvs.**¹²

Dincolo de intențiile evidente de „psihologie motivațională”, acest fragment afirmă cu o uluitoare naivitate două adevăruri contemporane extrem de acute. În primul rând, „existența unei naturi transfigurate” a lumii naturii, lume în care individul contemporan este obligat să muncească (i.e. să se adapteze și să supraviețuiască) întocmai ca și ancestorii săi în lumea naturală. Această nouă natură în care individul și-a ocupat deja locul este realitatea economică. Între mediul natural, în care orice viețuitoare este produsă și obligată să trăiască, și om, s-a interpus acum un nou mediu, cel tehnologic-economic. Relația omului cu natura ca mediu este *filtrată* de produsele civilizației sale. Omul „civilizat” este o ființă naturală pentru că nașterea și dezvoltarea sa sunt guvernate de mecanisme biologice, dar relația sa cu mediul natural nu mai este una directă de adaptare a ființei vii la mediul natural în care trăiește, ci una de adaptare, în aceeași măsură, a mediului natural scopurilor sale. Mediul natural uman este, în mare măsură o „natură artificială”. Aceasta deoarece, așa cum spune și celebra expresie marxistă „munca l-a făcut pe om”, în aceeași măsură în care omul a fost făcut de natură. Prin muncă, această „instituție teleologică”¹³, specifică numai lui, prin existența în cadrul acestui de al doilea sistem natural lui, economicul, s-a interpus între mediul natural original și individ, ființa umană trăind acum în cadrul natural transfigurat. Revenind la „sfatul” împărtășit nouă de către înțelepciunea taoistă actualizată, se poate observa că omul contemporan trebuie să aplice din nou aceeași metodă în cadrul noului său mediu de viață. Așa cum de mii de ani s-a străduit să pună natura să „muncească” pentru el, dovedindu-și astfel inteligența, la fel acum inteligența sa se manifestă în încercarea de a pune sistemul economic în care trăiește să „muncească” pentru el.

¹² *Trăind în Tao*, (traducere din limba engleză după cartea *Master of nothingness. Living in Tao*, Wu Chi Trust, 2000, Adrian Cranta, Carmen Cranta), pp. 85-86

¹³ Omul nu se limitează la a modifica forma elementului din natură, ci el își realizează totodată scopul său”, K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, Editura Politică, București, 1966, pp. 190-191

În al doilea rând, complexificarea vieții în comunitate, determină apariția unui nou mediu, distinct de cel „natural” ale cărui legi și realități alcătuiesc o nouă lume în care ființa umană trebuie să trăiască și, la fel ca și în natură, la care trebuie să se adapteze. Lumea socială este o altă „natură” în care omul, produs al ei, în aceeași măsură ca și al naturii în adevăratul sens al cuvântului, trebuie să trăiască. Nu numai legile naturii sunt cele pe care el trebuie să le respecte, ci și legile sociale (cele scrise ca și cele nescrise). Legi pe care le interiorizează pe parcursul formării sale, legi ce devin astfel la fel de obligatorii ca și cele naturale, deoarece fac parte din însăși ființa lui, îl definesc și îl determină.

Această lume nu se opune, dar depășește regulile care guvernează lumea naturală a biologicului. Ea reprezintă o adevărată a doua natură *sui generis* specifică omului. „Selecția naturală guvernează biologic inovația prin procesul de eliminare. Regula ei nu urmează o metodă invariabilă de la lumea unui animal la alta. Particularitățile create de către selecția naturală însăși sunt potrivite cu strategiile sale originale; specia umană este unul dintre acele cazuri particulare care necesită o abordare originală. În ființele umane, inovația ia o asemenea întorsură că guvernarea ei depășește mijloacele biologice și eliminarea își pierde permanența sa instrumentală. Ca o realitate obiectivă de verificat, relația dintre natură și dobândire nu înseamnă nimic altceva decât: diversificarea ființelor umane nu se rupe de regulile vieții, ci are loc dincolo de controlul total ale acestor reguli. În cadrul speciei umane inovația este *social* guvernată.”¹⁴

Iar adaptarea la acest nou mediu, mediul social în care omul se poate forma ca om, este foarte bine ilustrată de ceea ce din punct de vedere psihologic s-ar numi *intelență socială*. Acea superioritate a „oamenilor de la oraș” față de cei de la „țară” este în plan pur cognitiv aproape iluzie. Locuitorii marilor orașe, prezintă o adaptare superioară la viața în comun, la viața printre *mulți alți* oameni. Nu este mai puțin adevărat că multitudinea de situații noi la care ei trebuie să se adapteze favorizează multiplicarea legăturilor neuronale și ritmul crescut de „rezolvări de situații” pe care trebuie să îl ducă la bun sfârșit are efect benefic asupra intelectului. Dar „naivitatea” celui care nu este obligat să supraviețuiască în marile colectivități, nu denotă prostie ci un altfel de înțelegere a vieții, o înțelegere care nu a fost influențată decisiv și canalizată de cunoașterea „legilor

¹⁴ Georges Guille Esculet, *Idem*, pp. 129-130

umane” ci în care relevanță sporită au „legile naturale”. Deosebirea între aceste două tipuri de personalități, vizează, în special ponderea pe care fiecare este nevoit să o acorde unuia sau altuia din mediile în care trăiește mediul natural sau mediul social. Societatea, acest mediu în care numai individul se poate forma, nu mai are demult statutul de asociere, de trai comun necesar ușurării vieții pe care îl vedem la alte animale. El este un mediu cu un grad foarte mare de autonomie față de cel natural, cu legile sale proprii, un mediu la care individul trebuie să se adapteze sau să „moară”. Să moară însemnând eliminarea din ceea ce înseamnă accesul la avantajele pe care acest mediu le oferă celor adaptați lui, în special satisfacerea „nevoilor sociale” ale individului (stima de sine, iubirea și apartenența la grup), pe care individul le are, în mod natural, de la acest mediu, ca parte care l-a creat.

La fel ca și în cazul acțiunii omului asupra naturii și aici, în acest nou mediu natural, acționează de asemenea instituirea teleologică a muncii, dar de această dată ea are ca scop „influențarea conștiinței altor oameni, pentru a-i determina la instituirii teleologice dorite.”¹⁵ Finalitatea acestei instituirii teleologice de gradul al doilea constă în creșterea socializării indivizilor și modelarea vieții acestora conform unor reguli și norme, legi specifice cadrului natural social în care ei trăiesc. În timp, o dată cu evoluția tehnicii care a eliberat tot mai mult omul de necesitatea operării directe asupra naturii, „obiectul și mediul realizării instituirilor teleologice devin tot mai sociale.”¹⁶ Cu alte cuvinte, în timp, a crescut ponderea pe care o are activitatea omului în mediul social iar prin amplificarea instituirilor asupra altor oameni, a crescut și influența mediului social în formarea și orientarea indivizilor, atât a vieții lor interioare cât și a celei exterioare.

Mai mult, evoluția acestor două medii: economic și social prin instituțiile care le-au servit cel mai bine, până acum, în atingerea finalităților proprii: prosperitatea și pacea, au dus la o situație paradoxală aproape, în care, caracterul lor de „medii obiective” care acționează și dăltuiesc individul nu mai poate fi pus la îndoială. Autonomia pe care individul a dobândit-o față de necesitățile și vicisitudinile naturale prin dezvoltarea acestor două structuri economicul și politicul a avut un efect secundar cu totul neașteptat. Așa cum rezultă din analizele a doi dintre cei mai mari teoretici ai acestor subiecte: Adam Smith și Thomas Hobbes, asigurarea

¹⁵ G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, Editura Politică, București, 1975, p. 257

¹⁶ G. Lukács, *Ibidem*, p. 294

prosperității economice și a păcii societății implică pierderea multilateralității și auto-determinării individului.

Obiectivul Politic sau economic	Consecința asupra individului	Mijlocul	Forma instituțională	Actorul/ Scena	Mijloacele	Forma puterii	Mijloacele funcționale	Moralitatea fortificată instituțional
Pacea	Autonomia	Pactul	Puterea (Puterea statutului)	Suveranitatea	Legislația	Joc de sumă zero	Intenția/ consecința cauză/efect	Pasiune/ rațiune
Creșterea prosperității	Pierderea multilateralității	Diviziunea muncii	Schimbul (Puterea pieței)	Piața	Banii	Joc de sumă pozitivă	Alterarea instituțională a funcționării „mâinii invizibile”	Iubirea de sine/ Simpatia

Prezentare schematică a argumentelor lui Hobbes despre conexiunea necesară dintre dobândirea păcii, cedarea auto-governării de către individuali și consecințele instituționale; și a argumentului paralel al lui Smith că pierderea multilateralității individului a fost prețul necesar pentru creșterea prosperității și a consecințelor instituționale. *

De asemenea nu se mai poate nega faptul că, de multă vreme cultura¹⁷ formează de acum un univers propriu, specific diverselor grupuri umane. Așa-zisa lume ca lume, lumea naturală nu este așa cum este, ci așa cum o vede individul prin prisma propriei sale culturi. Acest „sistem de semnificații acceptat”¹⁸, această adevărată „lume de simboluri” este un mediu diferit de cel natural, sau cel social în care ființa umană sălășluiește în același timp. Este cel care, așa cum am văzut la început, face posibilă însăși interogația despre lumea în care individul trăiește, interogația referitoare la natură ori la cultură. Natura așa cum o „vedem” și o concepem noi este o construcție culturală.

La fel importanța și influența pe care o are (sau o poate avea) cultura asupra celorlalte două lumi ale omului civilizat, societatea și economia, este

* după Torben Hviid Nielsen, *The State, the Market and the Individual. Politics, Economy and the Idea of Man in the Works of Thomas Hobbes, Adam Smith and in Renaissance Humanism*, *Acta Sociologica*, 1986, (29), 4, p. 294

¹⁷ Dintre cele trei componente atribuite uzual de către antropologii culturii: cognitivă, normativă și simbolică, le voi folosi pe prima și a treia ca fiind definitorii pentru ceea ce înțelegem prin cultură, cea de a doua suprapunându-se extrem de mult peste domeniul reglementărilor sociale și de aceea ar complica înțelegerea. De altfel, așa cum am precizat, puțini sunt cei care disting între aceste trei domenii recunoscându-le autonomia.

¹⁸ Richard A. Barret, *Culture & Conduct. An Excursion in Anthropology*, Second Edition, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1990

demult recunoscută. Legătura dintre „etica protestantă” și „spiritul capitalismului”¹⁹ (Max Weber) „miracolul japonez” în contrast cu sărăcia și inegalitățile Americii Latine posibil determinate de atitudinea culturală față de industrializare²⁰ (Lawrence Harrison), ori relațiile dintre factorii culturali și sistemele politice (relația dintre „cultura civică” a Italiei și instituțiile democratice,²¹ Robert Putnam) sau relația dintre competitivitatea unei națiuni și nivelul de încredere existent în societate²² (Francis Fukuyama) sunt numai câteva din posibilele „interferențe cauzale” generatoare de efecte ale lumii culturii în interiorul celorlalte două „lumi ale omului.”

Fie că vom considera cultura ca opunându-se naturii și în acest caz lumea culturii reprezintă locul în care omul ca ființă spirituală se găsește în univers, un loc original în care el viețuiește pe lângă mediul natural în care trăiește. „Între doi bipezi, între un om și un animal, între un om și o plantă noi vom găsi nu unu ci doi mediatori culturali: cuvântul și unealta.”²³ Și prin acesta, el își construiește lumea în care trăiește, lume relativă guvernată de diverse norme și reguli specifice. „Vom spune deci, că tot ceea ce este universal în cadrul ființei umane ține de ordinea naturală și se caracterizează prin spontaneitate, că tot ceea ce este supus unei norme aparține culturii și prezintă atributele relativului și particularului.”²⁴ Normele economice, normele sociale, întemeiate originar pe baza și de către cultură, formează legile structurale ale celorlalte locuri ale individului în lume. Iar aici se poate observa, astăzi, un element extrem de interesant care face ca diferența dintre evoluția naturală și ceea ce i se opune ei, evoluția celorlalte „naturi” ale omului să nu mai fie chiar atât de radicală, dacă nu și la nivel de legitate atunci cu siguranță la nivel de principiu. Este vorba de fenomenul de globalizare care face ca sistemele economice/politice cele mai viabile, performante să „supraviețuiască” în dauna celor mai puțin „adaptate”. Principiul selecției funcționează și la nivelele economic și politic. Principiul

¹⁹ Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Editura Humanitas, București, 2003

²⁰ v. Lawrence E. Harrison, *Who Prospers? How Cultural values Shape Economic and Political Success*, Basic Books, 1992, și Thomas Sowell, *Race and Culture: A World View*, basic Books, 1994

²¹ Robert Putnam, *Making Democracy Work: Civil Tradition in Modern Italy*, Princeton, 1993

²² Francis Fukuyama, *The Last Man and Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Free Press, 1992

²³ Georges Guille Esculet, *Idem*, p. 128

²⁴ C. Levi-Strauss, *Les Structures Elementaire de la Parente*, Monton, 1971, p. 10

care subîntinde dezvoltarea celor două „nișe” originare ale omului este același. Întrebarea care se pune este dacă la nivelul lumii culturii situația se prezintă similar, deși zguduiri produse de „ciocnirea culturilor” par a indica faptul că autonomia culturii în fața celorlalte două forțe economicul și politicul, rezistă încă.

Pe de altă parte, dacă vom considera natura ca insuficientă sieși dat fiind că intervenția umană este o parte a devenirii sale²⁵ și „din acest punct de vedere, ideea de natură este înzestrată cu un statut analog ideii de univers; natura nu poate exista fără sedimentarea activității și concepției umane, după cum nici lumea, universul, nu poate exista fără o reprezentare umană a lumii. Nici unul dintre termeni nu se referă la realități obiective separabile”²⁶ atunci acest loc specific omului în natură este într-adevăr nișa ecologică în care numai este posibilă existența sa.

În ambele cazuri „lumea culturii” înseamnă o ordine existențial-simbolică în care omul își determină și își definește cel de al treilea său loc originar în lume.

Bibliografie:

1. Barret, Richard A., *Culture & Conduct. An Excursion in Anthropology*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1990
2. C. Levi-Strauss, *Les Structures Elementaire de la Parente*, Monton, 1971
3. Cavallier, François, *Natură și cultură, în Sinteze filosofice. Omul*, Editura Antet, Oradea, 1999
4. Dennett, D.D., *Consciousness explained*, London, Penguin, 1993
5. Esculet, Georges Guille, *Does Man have a place in nature?*, Blackwell Publishing Limited, 1997, Vol. 45, Issue 4
6. Fukuyama, Francis, *The Last Man and Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Free Press, 1992

²⁵ Așa cum arăta Hegel: „băiețelul care aruncă pietre în apă și admiră rotocoalele care se formează astfel admiră de fapt o operă în cadrul căreia beneficiază de spectacolul propriei activități”

²⁶ François Cavallier, *op. cit.*, p. 71

7. Guillebaud, Jean-Claude, *Definition of Man: What is Left of the Nuremberg Code?*, Diogenes (Blackwell Publishing Limited), 2002, Vol. 49 Issue 3
8. Harrison, Lawrence E., *Who Prospers? How Cultural values Shape Economic and Political Success*, Basic Books, 1992
9. Heidegger, Martin, *Scrisoare despre "umanism"*, în *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988
10. Lukács, Georg, *Ontologia existenței sociale*, Editura Politică, București, 1975
11. Marx Karl, Friedrich Engels, *Opere*, vol. 23, Editura Politică, București, 1966
12. Nielsen, Torben Hviid, *The State, the Market and the Individual. Politics, Economy and the Idea of Man in the Works of Thomas Hobbes, Adam Smith and in Renaissance Humanism*, Acta Sociologica, 1986, (29), 4
13. Norman, David A., *Beyond Reductionism and Dualism: Toward a Christian Solution to the Mind Body Problem*, Idem, Apr 2004, Vol. 16 Issue 1
14. Putnam, Robert, *Making Democracy Work: Civil Tradition in Modern Italy*, Princeton, 1993
15. Rauhalä, Lauri, *Man the Philosophical conception and empirical study*, Journal of Analytical Psychology, Jul70, Vol. 15 Issue 2
16. Schimmel, Paul, *Mind over matter? I: philosophical aspects of the mind-brain problem*, Australian & New Zealand Journal of Psychiatry, Aug 2001, Vol. 35 Issue 4
17. Searle, John R., *The Rediscovery of the Mind*, London: MIT Press, 1994,
18. Sowell, Thomas, *Race and Culture: A World View*, basic Books, 1994
19. Weber, Max, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Editura Humanitas, București, 2003

Logică și limbaj

Cătălina-Daniela RĂDUCU*

This study thoroughly analyzes the famous theory of descriptions elaborated by the British philosopher Bertrand Russell. We talk about the context of this theory, the technique that Russell applies in analyzing the language and its utility, which fully justifies the importance of this innovating theory in the philosophy from the beginning of the 20th century.

Pe lângă celebra teorie a tipurilor, o altă mare contribuție pe care Bertrand Russell o aduce filosofiei, și care este unul dintre pilonii analizei logice, este teoria descrițiilor definite. De ce era teoria descrițiilor atât de importantă, și cum se explică succesul pe care l-a avut, conducând la o schimbare profundă în modul de a filosofa? După cum am mai menționat și în altă parte, în lucrarea noastră, nimic în filosofie (cel puțin într-o mare parte a ei), nu a mai fost la fel după Russell. Modalitatea de lucru în filosofie pe care o impune Russell (și prin teoria descrițiilor) avea să modifice complet viziunea nu doar asupra limbajului filosofic, ci, mai mult, asupra cunoașterii filosofice în general.

În lucrarea *Bertrand Russell. The Passionate Sceptic*, Allan Wood descrie pe larg impactul pe care l-a avut în mediul filosofic teoria lui Russell de care ne vom ocupa în cele ce urmează. În primul rând, prin aceasta, Russell inovează la modul esențial în filosofie, și poate fi considerată drept „cea mai importantă contribuție pe care a adus-o Russell în filosofie, pe planul detaliului”¹. Moore, unul cei mai calificați dintre criticii lui Russell a recunoscut acest lucru: „Teoria descrițiilor – spunea Moore – era ceva total nou. A fost cea mai mare descoperire filosofică a lui Russell, și a marcat tot ceea ce a spus el ulterior. A fost opera sa personală și nu a fost marcată de nici o altă influență.”²

În aparență, ea nu aducea ceva nou în contextul filosofic: dădea o replică filosofiei lui Meinong, care instituiseră un întreg regat al lucrurilor

* Cadru didactic asociat la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

¹ Allan Wood, *Bertrand Russell. Le Sceptique Passionné*, Payot, Paris, 1965, trad. Elisabeth Gille, p. 69

² Cf. *Ibidem*, p. 69

inexistente, dar care aveau o existență specială, undeva, în lumea „Ființei”. Analiza pe care Russell o făcea enunțurilor și pretențiilor teoriei lui Meinong avea să arunce în regatul „Neființei” toate lucrurile ce populau universul „Ființei” lui Meinong. Dar nu era pentru prima dată când un filosof dădea o replică altui filosof, impunând restricții unei teorii: „un filosof a demonstrat altui filosof că nu era nevoie să povestească năzbâtii despre lucruri care nu există.”³ Ce anume aducea nou teoria lui Russell, în filosofie?

Mai putem vorbi, tot în acest context, și de o altă situație paradoxală: dacă era așa de importantă teoria lui Russell, de ce a fost receptată atât de prost la început? Pentru că Russell însuși povestește, în *My Philosophical Development*, cum a fost primită chiar de redactorul⁴ revistei *Mind* (principalul periodic englez de la acea vreme), în care a publicat pentru prima dată articolul *On Denoting*: „această teorie i-a părut redactorului-șef de atunci atât de absurdă încât m-a implorat să-mi reconsider decizia de a o publica, și să nu-i cer să mi-o publice în stadiul în care era la momentul respectiv.”⁵ În plus, Moore însuși spune că, după apariție „nimeni nu a înțeles un cuvânt” din articolul lui Russell și că el însuși, pentru a înțelege teoria descripțiilor, a trebuit să aștepte până când Russell i-a dat o explicație mai clară în introducerea la *Principia Mathematica*⁶. Într-adevăr, despre ce vorbea Russell în respectivul articol, și ce putea găsi el atât de important în teoria sa? Pentru că, în aparență, Russell se joacă cu cuvintele, în *On Denoting*.

Reacția de surpriză, chiar stupefacție și de opoziție este explicată de Allan Wood, astfel: „rațiunea pentru care marile progrese intelectuale suscită, mai tot timpul, o opoziție violentă, dar apoi se dovedesc a fi evidente, stă în faptul că ele nu vorbesc despre ceea ce toată lumea gândește la epoca respectivă. Ele vorbesc despre idei în care oamenii cred *la modul inconștient*, fără ca măcar să știe în ce anume cred. Ceea ce este extrem de dificil, este să ridici această credință subconștientă la nivelul conștient. (...) Este gânditor mare acela care poate să se îndoiască de un

³ *Ibidem*, p. 70

⁴ A nu se ignora faptul că acesta era, la rândul său, renumit profesor de filosofie: este vorba despre G.F. Stout.

⁵ Bertrand Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, Gallimard, Paris, 1961, pp. 103-104

⁶ Cf. Allan Wood, *op. cit.*, p. 71

lucru atât de evident, încât toată lumea îl consideră un dat.”⁷ Russell a fost un filosof important pentru că a știut să facă acest lucru: a știut să demonstreze că o chestiune de care nimeni nu se îndoia, al cărei adevăr părea evident, *era falsă în mod evident*. Și este vorba aici de credința general răspândită, în mediul filosofic, conform căreia structura gramaticală a unui enunț se suprapunea perfect structurii logice a enunțului respectiv. Russell a dovedit că această credință era nefondată, în *On Denoting*. Să urmărim împreună argumentele sale împotriva acestei false credințe.

Teoria descrițiilor definite

Deși, la prima vedere, așa cum am spus, Russell pare că se joacă cu cuvintele, să păstrăm pe tot parcursul prezentării ce urmează o rezervă, și să încercăm să vedem împreună cum, ceea ce pare a fi un simplu joc de cuvinte poate fi „punctul de plecare al unei revoluții complete în felul în care gândim natura întregului univers.”⁸

În articolul *On Denoting*, Russell tratează despre ceea ce el numește *expresii denotative*. Pentru a defini o *expresie denotativă*, Russell preferă definiția prin simplă enumerare. Astfel, pentru el, o expresie denotativă este o frază de forma: „un om, vreun om, orice om, fiecare om, toți oamenii, actualul rege al Angliei, presupusul rege al Franței, centrul masei sistemului solar din prima secundă a secolului al-XX-lea, revoluția Pământului în jurul Soarelui, revoluția Soarelui în jurul Pământului.” După cum putem observa, aceste expresii sunt descriptive și articulate, construcții lingvistice care denotă ceva, *doar în virtutea formei lor; ele nu au niciodată un sens în ele însele*.

Russell distinge trei cazuri:

- 1) o expresie poate fi denotativă, dar să nu denote nimic (de exemplu, „actualul rege al Franței”)
- 2) o expresie poate denota un obiect concret (de exemplu: „actualul rege al Angliei” denotă o persoană anume) și
- 3) o expresie poate denota în mod vag (de exemplu „un om” nu denotă mai mulți oameni, ci un om nedefinit).

⁷ *Ibidem*, pp. 71-72

⁸ *Ibidem*, p. 73

Și anunță, curajos, faptul că, deși interpretarea unor asemenea fraze este o chestiune extrem de dificilă, teoria sa este capabilă să înfrunte dificultățile presupuse de interpretare.

Russell anunță motivul pentru care consideră utilă această teorie: *ea este necesară prin natura subiectului pe care îl reglementează*: denotarea este de maximă importanță nu doar în logică și matematică, ci și în teoria cunoașterii. Aici introduce pentru prima dată, fără însă a o teoretiza prea mult, celebra distincție între *knowledge by acquaintance* și *knowledge by description* (deși aici, formularea pentru acest al doilea tip de cunoaștere este *knowledge about*). Teoria este importantă în primul rând pentru acest al doilea tip de cunoaștere: de exemplu, atunci când vorbim despre centrul masei sistemului solar la un anumit moment. Știm că acest centru se află, la un anumit moment, într-un anumit punct, dar nu putem avea *contact direct* cu acest punct, deci nici *cunoaștere directă, nemediată* despre el: ajungem să cunoaștem, deci, că centrul masei sistemului solar la un anumit moment este într-un anumit punct numai *prin descriere*. Distincția pe care o postulează Russell, între *knowledge by acquaintance* și *knowledge about* presupune distincția între lucrurile pe care le cunoaștem direct și lucrurile pe care le cunoaștem doar prin intermediul descrierii pe care ne-o oferă *expresiile denotative*.

Interesant de remarcat este aici faptul că Russell acceptă că, deși „gândirea trebuie să înceapă prin cunoaștere directă, ea reușește să raționeze *despre* multe lucruri cu care nu avem interacțiune directă”⁹, cum ar fi de exemplu, spiritele altor persoane. Nu există nici un motiv pe care să se bazeze presupunerea că am putea avea vreodată cunoaștere directă a acestora, de vreme ce acestea nu pot fi percepute în mod direct; putem însă avea cunoașterea *despre* faptul că ele există, *prin denotare* (descriere).

Pentru început, Russell enunță teoria sa, care la prima vedere este extrem de complicată și greu de urmărit. El însuși este conștient de acest lucru; acesta este și motivul pentru care, în finalul textului va ruga cititorii „să nu o respingă – așa cum ar putea fi tentați, pe baza aparentei sale dificultăți excesive”¹⁰.

⁹ Bertrand Russell, *On Denoting*, în vol. *Logic and Knowledge: Essays 1901–1950*, Ed. Robert Ch. Marsh, London, George Allen and Unwin, 1956, p. 42

¹⁰ *Ibidem*, p. 56

Asumând ca element fundamental al teoriei noțiunea de *variabilă*, de fapt, Russell ne introduce în logica predicatelor. Cum face acest lucru? Pornind de la noțiunea de *variabilă*, asociază acesteia o *funcție* C; astfel, C(x) va fi o propoziție în care x, ca și constituent, este exprimat de o *variabilă* „nedeterminată în mod esențial și total”. Mai departe, analizează expresiile denotative cele mai primitive, de tipul *orice*, *nimic* sau *ceva*, exprimându-le în limbajul logicii predicatelor. Astfel:

C (orice) înseamnă „C (x) este întotdeauna adevărată” – (noi am formula-o „Oricare ar fi x, x este adevărată” ($\forall xCx$) – n.n., C.R.)

C(nimic) înseamnă „«C(x) e falsă» e adevărată” – („Nu există nici un x, pentru care C(x) să fie adevărată” $\sim \exists xCx$ – n.n., C.R.)

C(ceva) înseamnă „Este fals că «C(x) este falsă» este întotdeauna adevărată” – („Există cel puțin un x pentru care este fals că «C(x) este falsă»” $\exists x \sim Cx$ – n.n., C.R.).

În toate aceste exemple, noțiunea „C(x) este adevărată” este considerată a fi *ultimă* și *indefinibilă*, iar toate celelalte expresii sunt definite în funcție de ea, iar în toate aceste transformări în limbajul logicii simbolice, expresiile denotative *orice*, *nimic*, *ceva* sunt presupuse a nu avea nici un sens luat individual, ci sensul este dat *fiecărei propoziții* în componența căreia intră ele în mod individual. Russell argumentează astfel principiul de bază al teoriei sale: „acela că expresiile denotative niciodată nu au un sens prin ele însele, ci propoziția în a cărei expresie verbală intră ele are un sens.”¹¹

Acest lucru nu a fost sesizat de filosofii de până la el, spune Russell (inclusiv de el însuși, până la un punct, n.n., C.R.) și astfel s-a ajuns la situația nefastă în care s-au postulat entități inexistente. În opinia lui Russell, „dificultățile relative la denotare sunt (...), toate, rezultatul unei analize greșite a propozițiilor ale căror expresii verbale conțin expresii denotative.”¹²

Ceea ce face Russell aici este să atragă atenția că *nu toate propozițiile sunt de tipul subiect-copulă-predicat*, ca în logica clasică, a termenilor. El vrea să „traducă” în limbajul logicii simbolice propozițiile

¹¹ *Ibidem*, p. 43

¹² *Ibidem*

de acest gen, pentru a arăta cum, acolo unde este cazul, putem elimina acele expresii care *par a fi subiecte*, dar *nu sunt*¹³.

Într-adevăr, logica modernă permite o reconstrucție pas cu pas a tuturor propozițiilor pornind de la propoziții elementare, în calculul propozițiilor. Filosofia analitică va utiliza această logică într-o largă măsură – atât la nivelul calculului propozițional cât și la nivelul calculului predicțional – pentru a proceda la o nouă formă de filosofie – pentru care „teoria descripțiilor a lui Bertrand Russell constituie exemplul cel mai celebru și mai important”¹⁴.

În această tratare a descripțiilor definite, Russell extinde de fapt un procedeu implicat în traducerea clasicelor judecăți din pătratul lui Boethius în formalismul logicii simbolice. Problema acestei traducerii a suscitat o întreagă dezbateră în filosofia contemporană a logicii, dar pasul hotărâtor îl constituie echivalarea propoziției universale afirmative cu implicația formală, echivalare ce a fost desemnată drept „dogma fregeeană”, termen propus de F. Sommers la *Colocviul internațional de filosofie a științei* de la Londra, 1965, într-o comunicare intitulată *On a Fregean Dogma*. Până în jurul anilor 50, deci mai bine de jumătate de secol, dogma fregeeană a fost acceptată de majoritatea logicienilor moderni, deci se poate vorbi despre ea ca despre ceva propriu logicii moderne. Ea a fost formulată independent și de alți logicieni contemporani lui Frege, cum ar fi Peano, în 1889, și Peirce în 1896. Frege i-a dat, însă, înainte de Russell, o explicație conceptuală mai dezvoltată în lucrarea *Über Begriff und Gegenstand*.

Propoziția „Toți S sunt P” se mai citește, conform lui Frege, „Dacă ceva este S, atunci este P” și se redă simbolic prin expresia „(x) (Sx→Px)”. Potrivit ei, propozițiile generale au o structură specifică, exprimată în *relația de subordonare* – în terminologia lui Frege – sau de *implicație formală* – în terminologia lui Russell.

¹³ Aici mai trebuie adăugat și faptul că, așa cum am văzut anterior, din cauza „îmixtunii” nefericite a metafizicii în logică, propozițiile de tipul subiect-copulă-predicat erau gândite pe tiparul logicii leibniziene, ca exprimând, la nivel ontologic, relația substanță-atribut. Astfel, nu este de mirare că subiectul unei astfel de propoziții era interpretat ca exprimând un „obiect” ce trebuia să „subziste” în vreun fel sau altul. Surprinzător este faptul că deși respinge, așa cum am văzut în *Principles*, doctrina propozițiilor de tipul S-P, Russell rămâne, în aceeași *Principles*, tributar ontologiei de acest tip. „Umbra” metafizicii tradiționale nu fusese alungată în totalitate...

¹⁴ Jean-Gerard Rossi, *La philosophie analytique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, p. 18

Dogma fregeeană este proprie teoriilor eliminative, adică acelor teorii care operează cu contexte propoziționale *fără subiect logic*. Un astfel de context este implicația formală. *Teoriile acestea sunt eliminative nu pentru că operează cu astfel de contexte, ci pentru că reduc la acestea propozițiile categorice*. Într-adevăr, în ce privește propoziția „Toți oamenii sunt muritori”, Russell consideră că ea „în realitate, este ipotetică, și enunță că *dacă* ceva este om, atunci acesta este muritor. Adică, enunță că dacă x este om, x este muritor, oricare ar fi x .”¹⁵

În traducerea realizată prin dogma fregeeană putem vorbi despre o *dizolvare contextuală*¹⁶ sau de o *predicativizare* a expresiilor-subiect. Astfel, se va realiza o operație prin care se trece de la termenii nominali (de ex. „om”) la expresii funcționale (de ex. „este om”). Față de propoziția „Toți S sunt P”, implicația formală corespunzătoare nu îl va mai avea pe S drept subiect, ci drept funcție predicativă (propozițională), drept predicat. În locul termenului S din expresia nepredicativă „toți S” apare, în implicația formală, expresia „este S”.

Dizolvarea contextuală a descripțiilor definite se realizează în două etape. La citirea formulei „ $(x) (Sx \rightarrow Px)$ ” sunt posibile următoarele două interpretări:

1. Acei x care sunt S sunt P și,
2. Pentru oricare x , dacă x este S, atunci x este P.

Acestea două sunt însă fundamental diferite. Dacă propoziția universal afirmativă (A) se reduce la prima formulare, se poate vorbi cel mult de o *dizolvare relativă* (parțială) a termenului-subiect; prin cea de a doua formulare se realizează, de fapt, o *dizolvare absolută* (totală).

Expresia „acei x care sunt S” nu este propriu-zis predicativă, căci pronumele relativ împiedică realizarea rolului de predicat. Această expresie își păstrează *capacitatea de subiect*, fiind sinonimă expresiei articulate plural „ x -ii care sunt S”, adică sinonimă cu ceea ce s-ar putea numi *descripție plurală*. Ea corespunde expresiilor pentru clase, în teoria lui Russell (în cadrul căreia descripțiilor plurale nu li se recunoaște statutul categorematic, de sine stătător).

¹⁵ Bertrand Russell, *op. cit.*, p. 43

¹⁶ Dizolvarea contextuală a descripțiilor hotărâte face obiectul unui amplu studiu al lui Călin Candiescu. A se vedea *Considerații semantice privind logica termenilor*, în volumul *Probleme de logică VIII*, Editura RSR, București, 1981, pp. 13-53

Trecerea de la propoziția „Toți S sunt P” la propoziția „Acei x care sunt S sunt P” este aproape evidentă. Așadar, prima interpretare se potrivește mai degrabă propoziției universal afirmative, și mai puțin implicației formale.

În cea de a doua interpretare, care redă fidel în limbajul natural structura implicației formale, în locul expresiei-subiect întâlnim o formă propozițională („x este S”) pe post de antecedent. Mai mult, această formă propozițională nu poate fi detașată de context, fiind corelată cu forma secvent și simultan cuantificată cu aceasta din urmă. Dacă se susține că implicația formală, în interpretarea a doua, traduce o propoziție categorică universal afirmativă, atunci se realizează o dizolvare contextuală absolută a expresiei-subiect, sau o predicatizare a acesteia.

„Procedeul dizolvării contextuale sau al predicatizării nu este altceva decât trecerea de la prima interpretare la cea de a doua, de la contextele subiect-predicat de tipul «acei x care sunt S sunt P» la contextele corespunzătoare cu două predicate de tipul «pentru orice x, dacă x este S, atunci x este P».”¹⁷

Prin teoria sa a descripțiilor definite, Russell extinde de fapt metoda fregeeană a dizolvării contextuale de la propozițiile universale la cele singulare. Se știe că în logica formală propozițiile categorice singulare sunt tratate drept propoziții universale. Și atunci, dacă particula „toți” este pseudo-referențială, de ce nu ar fi la fel și articolul hotărât singular?

În tratarea descripțiilor definite, procedeul predicatizării expus anterior este folosit în mod explicit. Se admite că un context cu o descripție definită, simbolizat prin: „P(x) (Sx)” se citește „x-ul care este S este P” sau „acel x care este S este P”. Aceasta reprezintă o dizolvare relativă, astfel subiectul nu a fost încă eliminat, ci numai transformat. A echivala însă această interpretare cu „ceva și numai acel ceva este S și acel ceva este, de asemenea, P” înseamnă a oferi o interpretare eliminativă. Trecem de la prima interpretare la a doua, prin predicatizare.

Descripția definită este o expresie de sine stătătoare, având o structură nominală redată clar de expresia nepropozițională „x-ul care este S”, sau „acel x care este S”. Ea presupune, cel mult, forma propozițională „x este S”, dar nu o cuprinde. De aceea predicatizarea descripțiilor

¹⁷ Călin Candiescu, *op. cit.*, p. 51

definite a fost considerată o interpretare forțată, într-o oarecare măsură. Predicativizarea descripțiilor definite a fost admisă însă de Russell, cel puțin ca o convenție, deoarece ea are aplicații în logica simbolică și oferă un grad ridicat de rigurozitate formulărilor ce se obțin din definițiile contextuale.

Dizolvarea contextuală aplicată propozițiilor categorice duce la negarea rolului de subiect al termenilor generali, a capacității lor denotative și i-a permis lui Russell respingerea teoriei tradiționale a obiectului, ce presupune că orice expresie denotativă gramatical corectă „stă pentru” un obiect: „Astfel, «actualul rege al Franței», «pătratul rotund», etc., sunt presupuse a fi obiecte autentice. Se admite că astfel de obiecte nu *subzistă*, dar fără îndoială se presupune că sunt obiecte. Aceasta este în ea însăși o abordare dificilă; dar obiecția principală este că se admite că astfel de obiecte sunt capabile să înfrângă principiul non-contradicției. Se pretinde, de exemplu, că actualul rege al Franței există, dar de asemenea că nu există; că pătratul rotund este rotund, dar de asemenea că nu este rotund, etc. Dar acest lucru este intolerabil; și dacă se poate găsi o teorie care să evite acest rezultat, atunci aceasta este cu siguranță preferabilă.”¹⁸

Una dintre teoriile care par să evite rezultatele lui Meinong¹⁹ este aceea a lui Frege, însă Russell nu o găsește satisfăcătoare. Aceasta pentru că acesta păstrează reminiscențe din teoria meinongiană, introducând prin definiție anumite „denotări pur convenționale” pentru cazurile în care, altminteri, nu ar exista nici o denotare. Astfel, în teoria lui Frege, „regele Franței” ar denota mulțimea vidă, de exemplu; însă această procedură, deși poate că nu ar conduce la erori logice, este considerată de Russell extrem de artificială și, în plus, nu oferă o analiză exactă a problemei în cauză.

În opinia lui Russell, forța și utilitatea unei teorii logice vine din capacitatea ei de a rezolva dileme, enigme, și este util ca, atunci când vrem să testăm logica în ansamblul ei, ca disciplină, să „aglomerăm” mintea cu cât mai multe „enigme”, pentru că acestea servesc aceluiași scop ca și experimentele în științele naturale. Pentru actuala sa teorie, filosoful nostru propune trei enigme de rezolvat:

¹⁸ Bertrand Russell, *op. cit.*, p. 45

¹⁹ Deși, surprinzător, Russell atribuie această teorie *exclusiv* lui Meinong, de parcă întreaga sa ontologie din *Principles* nici nu ar fi existat!

1) *Enigma regelui George al-IV-lea*. Pe scurt, enigma poate fi enunțată în felul următor: George al-IV-lea a vrut să știe dacă Scott este autorul operei *Waverley*. În această enigmă, Russell pune la lucru legea identității, și vrea să vadă dacă ea este operabilă în astfel de cazuri, în sensul că ne-ar putea ajuta să rezolvăm enigma. Enunțată formal, enigma sună astfel: dacă a este identic cu b , orice este adevărat pentru a , este adevărat și pentru b , și cele două variabile se pot înlocui una pe cealaltă în orice propoziție, fără ca aceasta să schimbe cu ceva valoarea de adevăr a propoziției în care apar. Cum George al-IV-lea a vrut să știe dacă Scott este autorul lui *Waverley*, și cum Scott chiar era autorul lui *Waverley*, putem foarte bine să substituim pe autorul lui *Waverley* cu Scott, și atunci vom spune că George al-IV-lea a vrut să știe dacă Scott este Scott. „Însă cu greu putem atribui un interes deosebit în ce privește legea identității celui dintâi gentilom al Europei”, va spune Russell, ironic, evident. Deci legea identității nu ne ajută – concluzionăm noi.

2) *Enigma regelui Franței*. Pe aceasta, Russell încearcă să o rezolve prin legea terțului exclus. Conform acestui principiu logic, „Fie « a este b », fie « a nu este b »” este o propoziție adevărată. Enigma noastră poate fi enunțată astfel: „*Fie actualul rege al Franței este chel, fie actualul rege al Franței nu este chel*” este o propoziție adevărată. Dar dacă inventariem toate lucrurile din lumea aceasta care nu au păr, și apoi toate lucrurile din lumea aceasta care au păr, nu găsim printre ele nici un rege actual al Franței. Deci, legea terțului exclus nu ne ajută. Idealiștii ar fi rezolvat, în opinia ironică a lui Russell, această enigmă printr-o *sinteză a contrariilor*, spunând în cele din urmă că *regele Franței poartă perucă*.

3) *Enigma lui Meinong* (și a lui Russell din *Principles*), sau *enigma diferenței*. Să considerăm următoarea propoziție: „ A este diferit de B ”. Dacă propoziția noastră este adevărată, există o diferență între A și B , fapt ce poate fi exprimat prin „diferența dintre A și B există și este reală, adică *subzistă*”. Dar dacă e fals că A e diferit de B , înseamnă că nu există nici o diferență între A și B . Meinong ar fi exprimat acest lucru astfel: „diferența dintre A și B nu subzistă”. Dar cum poate o non-entitate să fie subiect într-o propoziție? Se întreabă Russell. Astfel, dacă A și B nu sunt diferite, a presupune fie că există, fie că nu există un obiect numit „diferența dintre A și B ” pare imposibil.

Teoria descripțiilor definite oferă o soluție (aceeași) pentru toate aceste trei enigme, și pentru restul enigmelor asemănătoare lor, prin, așa

cum am menționat anterior, dizolvarea contextuală a simbolurilor incomplete, adică echivalarea contextelor în care apar acestea drept subiecte logice cu contexte care conțin numai funcții propoziționale sau variabile. Conform teoriei, o expresie denotativă este un simbol incomplet, o parte a unui enunț, și nu are nici o semnificație luată individual: „ele sunt agregate ce au un sens doar în utilizare și nu au un sens în ele însele”²⁰, va spune Russell, câțiva ani mai târziu, în *The Philosophy of Logical Atomism*. În același timp, utilitatea lor maximă vine chiar din aceea că sunt simboluri incomplete, și „este important, dacă vrem să înțelegem analiza lumii, sau analiza faptelor, sau dacă vrem să avem vreo idee despre cum este în realitate lumea, să realizăm cât de mult din limbajul nostru ține de simboluri incomplete.”²¹ Vom trece astfel din logica termenilor (care era un context nepotrivit pentru a rezolva astfel de enigme), în logica propozițiilor (care se dovedește a fi, cum vom vedea, terenul pe care astfel de enigme dispar).

Luată individual, enigmele noastre (și ale lui Russell) își găsesc astfel soluțiile în logica propozițiilor:

1) *Enigma regelui George al-IV-lea*

Enunțul *Scott este autorul lui Waverley* se transformă într-o *conjunție de propoziții*, trei la număr, după cum urmează:

1. Cel puțin o persoană a scris Waverley;
2. Cel mult o persoană a scris Waverley;
3. Persoana care a scris Waverley este Scott.

Traduse în limbajul logicii moderne, propoziționale, cele trei propoziții pot fi enunțate astfel:

1. „x a scris Waverley” este adevărată întotdeauna - $(\exists x)(Fx)$;
2. „Dacă x și y au scris Waverley, x și y sunt identici”, este întotdeauna adevărată - $(\exists x)(y)(Fy \rightarrow y=x)$;
3. „Dacă x a scris Waverley, x a fost Scott” este întotdeauna adevărată - $(\exists x)(Fx \& Gx)$.

Aplicând metoda tabelor de adevăr din logica propozițiilor, pentru a descoperi adevărul sau falsitatea enunțului nostru, vom vedea că enunțul este adevărat, fiind, de fapt, o conjunție de trei propoziții

²⁰ Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, în vol. *Logic and Knowledge: Essays 1901–1950*, Ed. Robert Ch. Marsh, London, George Allen and Unwin, 1956, p. 253

²¹ *Ibidem*

adevărate. Acolo unde legea identității nu ne-a ajutat, tehnica matriceală de testare a adevărului propozițiilor complexe ne-a fost de folos.

Distincția realizată ne mai ajută și la un alt lucru: să facem distincția între *nume* și *descripție hotărâtă*. În propoziția „Scott este autorul lui Waverley”, „Scott” este un nume, adică un simbol simplu, care poate avea un înțeles luat de sine stătător. Pe de altă parte, „autorul lui Waverley”, descripția definită, nu mai este un simbol simplu, părțile sale – cuvintele care o compun – fiind ele însele simboluri. O altă distincție importantă între *nume* și *descripție definită* este aceea că un nume nu poate avea un sens într-o propoziție, decât dacă există obiectul pe care îl numește, pe când o descripție definită nu este supusă acestei limitări. Adică putem foarte bine avea descripții definite care să nu denote nici un obiect existent.

Această distincție este una de importanță capitală, în ea rezidând, de fapt, esența criticii lui Russell la teoria lui Meinong: „Meinong, pentru lucrările căruia am avut un mare respect, n-a fost capabil să vadă această diferență.”²² Pentru Meinong părea perfect posibil să se formuleze propoziții în care o descripție definită, de exemplu „muntele de aur” să se afle pe post de subiect, indiferent dacă ar fi existat sau nu un munte de aur care să corespundă, în realitate, subiectului propoziției: „Dacă spuneți că muntele de aur nu există, este evident că există ceva despre care voi spuneți că nu există, adică muntele de aur: de aceea muntele de aur trebuie să existe într-un fel de lume platoniciană a ființei, căci altminteri judecata voastră după care muntele de aur nu există nu ar avea sens.”²³ Exact acest rezultat nedorit îl evită Russell prin teoria sa: anume că, deși „muntele de aur” poate să fie, din punct de vedere gramatical, subiectul unei propoziții cu sens, dacă aceasta este corect analizată *din punct de vedere logic*, ea nu va mai avea acest subiect.

Cu această ocazie se lămurește și problema „existenței”. Russell însuși mărturisește că era preocupat, sub influența lui Meinong, de distincția pe care acesta o făcea între „ființă” și „existență”, considerând că „Ceea ce *este* semnifică, este și diferă deci de *este*, întrucât «*este este*» ar fi absurd”²⁴. Exact acest tip de dificultate, în care simțul comun nu ar fi căzut niciodată, este rezolvat prin teoria descripțiilor: când se enunță

²² Bertrand Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, Gallimard, Paris, 1961, p. 105

²³ Cf. *Ibidem*, p. 105

²⁴ *Ibidem*, p. 79

„Autorul lui Waverley există”, de fapt, se spune că există o anumită valoare a variabilei pentru care funcția propozițională este adevărată ($\exists xFx$). Doar în acest fel se poate afirma existența, în cazul unei descriții hotărâte, adică, pur și simplu, putem vorbi despre „autorul lui Waverley” într-un context existențial în cadrul logicii simbolice. *Acest fel de a vorbi despre existența descripției definite nu trebuie să aibă neapărat și o implicație în plan ontologic. În logică, putem spune doar „autorul lui Waverley există”, sau „Scott este autorul lui Waverley”. A confunda structura gramaticală cu cea logică, și a spune „Scott există” este o greșeală*, ce se datorează, în cuvintele lui Russell, „unei gramatici eronate”²⁵. Putem spune cel mult „persoana numită Scott există”; însă acest enunț este esențial diferit, pentru că el devine descripție definită, nu mai este un nume: „de fiecare dată când un nume este folosit ca nume, ține de o gramatică eronată să spui «acela există»”.²⁶

Descripția este deci un simbol complex, și nu desemnează un individ în mod direct, e un „simbol incomplet”, un simbol care izolat nu are nici un înțeles, dar căruia i se conferă un înțeles în contextul celorlalte simboluri: „punctul central al teoriei descripțiilor este că o expresie poate contribui la sensul unui enunț fără să posede vreun sens luată individual.”²⁷

2) *Enigma regelui Franței*

Pe același tipar, enunțul *Regele actual al Franței este chel* va fi tradus ca fiind o conjuncție a trei propoziții distincte:

1. Există cineva care este rege al Franței (în acest moment).
2. Nu există (în acest moment) mai mult de un rege al Franței.
3. Nu există cineva care să fie (în acest moment) rege al Franței și să nu fie chel.

Traducând, în acest moment, în logica propozițiilor, cele trei propoziții care, în conjuncție, echivalează cu descripția noastră, vom obține, explicitând-o logic, expresia:

$$(\exists x) [Fx \ \& \ y(Fy \rightarrow y=x) \ \& \ Gx]$$

Adevărul acestei expresii este condiționat de existența unui individ, și numai unul, care acceptă predicatul F. Dacă nu există nici un singur individ care să fie F, sau dacă există mai mulți (se încalcă, deci,

²⁵ *Ibidem*, p. 106

²⁶ *Ibidem*

²⁷ *Ibidem*

condiția de unicitate), întreaga expresie este falsă, indiferent de interpretarea lui G. Or, dacă primele două nu sunt adevărate: $\sim(\exists x)Fx$ sau $\sim(\exists x)(y)(Fy \rightarrow y=x)$, nici conjuncția lor nu va fi adevărată și cu atât mai mult nu va fi adevărată conjuncția triadică.

Două concluzii se pot deriva din primele două enigme:

1) Propoziția care conține o descripție nu este identică cu propoziția care rezultă substituind descripția prin numele ce se exercită aceluiași semnificat. Dacă „Scott este autorul lui Waverley” este un fapt din istoria literară, propoziția „Scott este Scott” este un truism. Este adevărat că „George al IV lea a vrut să afle dacă Scott este autorul lui Waverley”, dar este fals că „George al IV lea a vrut să afle dacă Scott este Scott”.

2) Când substituim o descripție cu un nume, funcțiile propoziționale care sunt întotdeauna adevărate (tautologiile) pot deveni false, dacă descripția nu descrie nimic. Este fals că „actualul rege al Franței este actualul rege al Franței” sau că „pătratul rotund este pătratul rotund”.

Concluziile acestea ne ajută să abordăm acum cea de a treia enigmă a lui Russell.

3) *Enigma lui Meinong sau enigma diferenței*

Dacă A și B nu diferă, atunci vom spune: „există o singură entitate x și numai una”, astfel încât „x este diferența dintre A și B” este o propoziție adevărată; dacă A și B nu sunt diferite, nu există o entitate x. Astfel, potrivit tuturor celor spuse mai sus, „diferența dintre A și B” are o semnificație când A și B sunt diferite, dar numai în acest caz. Astfel, orice expresie denotativă face adevărat enunțul în care este exprimată, dacă există o entitate care să corespundă expresiei. Dacă nu există nici o astfel de entitate, enunțul este cu necesitate fals: „este adevărat că Pământul se învârte în jurul Soarelui, și fals că Soarele se învârte în jurul Pământului; pentru că «mișcarea de revoluție a Pământului în jurul Soarelui» denotă o entitate, în timp ce «mișcarea de revoluție a Soarelui în jurul Pământului» nu denotă nici o entitate.”²⁸

Suntem acum în posesia unui puternic instrument cu ajutorul căruia ne vom „descotorosi” de himerele din ontologie. Tehnica

²⁸ Bertrand Russell, *On Denoting*, ed. cit., p. 54

matriceală prin care adevărul propozițiilor compuse este determinat în funcție de propozițiile simple servește la a traduce enunțurile limbii comune într-o limbă mai riguroasă, logică, ce ne permite să sesizăm mai ușor erorile. Russell propune deci o procedură de reformulare care, eliminând expresia denotativă și înlăturând în același timp orice risc de reificare ontologică, permite să se atribuie o valoare de adevăr întregii propoziții. Semnificația filosofică a acestui mecanism este deosebit de importantă pentru Russell, în condițiile în care el era convins că acest tip de analiză logică este destinat să ne conducă la structura de bază a experienței cognitive.

Despre consecințele acestei teorii, Russell refuză să trateze în *On Denoting*²⁹. Noi însă, ne vom permite să o facem. Aceasta pentru că influența ei este recunoscută de toți comentatorii, indiferent dacă ei au fost critici la adresa ei, sau au lăudat-o. P.F. Ramsey, cel care propune o viziune alternativă teoriei descripțiilor definite³⁰, a caracterizat-o drept „paradigmă a filosofiei”, iar Moore îi dedică, drept apreciere, un întreg articol în volumul omagial *The Philosophy of Bertrand Russell*³¹. Vorbind despre această teorie Ronald Jager spune că „mare parte din opera lui Wittgenstein, atât în ce privește acceptarea, cât și respingerea ei, a fost, așa cum o recunoaște sincer, inspirată de teoria descripțiilor”³²; majoritatea comentatorilor admit că ea a marcat începuturile filosofiei analitice, iar Russell însuși în *The History of Western Philosophy* va spune că teoria sa „limpezește două milenii de gândire neclară despre

²⁹ Cf *Ibidem*, p. 56

³⁰ În lucrarea *On Referring*, P.F. Strawson susține, de pildă, că înțelegerea adecvată a naturii descripțiilor singulare presupune distingerea *expresiei* de *întrebuițarea* și de *rostirea* acesteia. Expresiile în general și propozițiile în particular neputând avea înțeles independent de întrebuițarea pe care o primesc într-o situație sau alta, *referința*, respectiv *adevărul* sau *falsitatea* acestora trebuie să privească nu expresiile ca atare, ci întrebuițarea particulară a lor. Semnificația expresiei sau propoziției nu angajează, după Strawson, valoarea de adevăr a acestora, și nici exigența ca ele să facă referință la *ceva*. Expresiile cu sens pot fi private în anumite întrebuițări de referință, ca și de adevăr. Se citează în această ordine de idei propoziția russelliană „regele Franței este chel”, aceasta fiind considerată semnificativă (dotată cu sens) dar fără valoare de adevăr, atât timp cât nu menționăm pe nimeni în expresia „regele Franței” (după Russell, am văzut, propoziția era falsă). A se vedea F.P. Ramsey, *On Referring*, în vol. *Essays on Bertrand Russell*, Ed. E.D. Klemke, University of Illinois Press, Urbana, Chicago and London, 1970, pp. 147-172

³¹ A se vedea G.E. Moore, *Bertrand Russell's Theory of Descriptions*, în P.A. Schilpp, *The Philosophy of Bertrand Russell*, Tudor Publishing Company, 1955

³² Ronald Jager, *The Development of Bertrand Russell's Philosophy*, London, George Allen & Unwin, 1972, p. 226

«existență»³³. Profesorul John Wisdom spunea că „deși teoria descrițiilor definite nu rezolvă totul, ea a deschis o nouă eră în metafizică”³⁴.

Vom spune, și noi, că teoria descrițiilor definite deschide calea spre o filosofie pluralistă; ea poate fi considerată drept o paradigmă pentru atomismul logic: enunțul complex se desparte în enunțuri elementare ce sunt verificate în observație, stabilindu-se corespondența cu faptele elementare din realitate.

Să nu lăsăm gramatica să impună regulile sale ontologiei, pare să spună Russell aici, să nu îi permitem să ne impună să gândim că există ceea ce nu există. Pentru a ne asigura că ceva există realmente, Russell consideră că trebuie să ne încredem mai puțin în analiza gramaticală, și mai mult în analiza logică. Am văzut cum o utilizare greșită a cuvintelor poate conduce la grave erori în modul nostru de a gândi. Poate părea ciudat, dar să nu ignorăm faptul că aproape toate ideile noastre se comunică în limbaj, prin intermediul cuvintelor: dacă le utilizăm pe acestea în mod eronat, atunci și ideile noastre sunt susceptibile de a fi eronate, neconforme cu realitatea.

Russell identificase o cale de a face mai sigură convingerea noastră în existența lucrurilor din lume: el propune să reducem, prin raționament logic, tot ceea ce vrem să spunem despre entitățile nesigure la enunțuri despre entități în privința cărora avem mai puține îndoieli, sau chiar nici una. Întreprinderea sa este de o importanță majoră din două perspective: 1) *perspectiva epistemologică*: prin analiza logică a limbajului nostru comun punem în evidență justificarea, dacă aceasta există, pe care o avem pentru a afirma existența entităților pe care le cunoaștem, și 2) *perspectiva ontologică*: prin aceeași analiză logică a limbajului vom vedea dacă afirmațiile noastre despre entități pe care nu le cunoaștem direct pot fi reduse fără pierdere de sens la afirmații referitoare la entități pe care le cunoaștem direct; dacă se poate face acest lucru, atunci entitățile pe care le cunoaștem direct sunt *elementele fundamentale ale universului*.

³³ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy: Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, London, Allen & Unwin Ltd., 1945, p. 860

³⁴ Conform Ronald Jager, *op. cit.*, p. 226

Teoria descripțiilor propune, prin urmare, o modalitate de eliminare a entităților inutile. De aici vine și referința la „briciul lui Ockham” și la celebra maximă a nominalismului ce renaște: „entitățile nu trebuie multiplicare fără a fi nevoie”. Analiza logică se prezintă astfel în același timp ca o punere în lumină a constituentilor atomici ai propozițiilor complexe (care pot apărea uneori ca fiind simple), dar și ca o clarificare a gândurilor și ca o eliminare a entităților inutile. Teoria descripțiilor propune, deci, o reformulare a enunțurilor limbajului comun în limbajul logicii noi elaborate de Russell ca metodă de rezolvare a problemelor filosofice. Făcând aceasta, ea inaugurează o nouă manieră de a filosofa fondată pe recursul mai mult sau mai puțin sistematic la analiza logică a limbajului; în plus, teoria descripțiilor furnizează în același timp paradigma acestei analize logice.

Pentru unii filosofi, ca Bertrand Russell însuși, este vorba numai de a face apel la analiza logică înțeleasă ca unealtă utilă în rezolvarea problemelor filosofice. Pentru alții, cum ar fi filosofii Cercului de la Viena, este vorba de a utiliza această unealtă logică drept o veritabilă „mașină de război” împotriva metafizicii, sau mai general încă, împotriva întregii filosofii.

Hans Reichenbach va elogia metoda impusă de Russell, subliniind faptul că meritul acestuia este incontestabil: „Contribuția lui Russell stă martoră că analiza logică poate deveni un instrument pentru soluționarea problemelor filosofice majore. Să nu uităm că desfășurarea simbolismului logic nu este în ea însăși un ideal al filosofiei. Rămân încă probleme filosofice nerezolvate; haideți să încercăm să utilizăm tehnica logică pentru a le rezolva. Să-l privim pe Bertrand Russell ca pe omul care, prin precizia metodelor sale și prin vastitatea spiritului său, a deschis o abordare a filosofiei adecvată timpului nostru.”³⁵

Russell însuși, în *Our Knowledge of the External World*, pe lângă faptul că susține (dând chiar titlul unui capitol cu ecou în istoria filosofiei³⁶) cu fermitate că logica este *esența filosofiei*, subliniază și faptul că este metoda corectă de investigație filosofică. Mai mult, crede

³⁵ Hans Reichenbach, *Bertrand Russell's Logic*, în *The Philosophy of Bertrand Russell*, The Library of Living Philosophers, Volume V, Edited by Paul Arthur Schilpp, Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, 1989, p. 54

³⁶ A se vedea al doilea capitol din *Our Knowledge of the External World*, intitulat *Logica, esența filosofiei*, trad. it., ed. cit., pp. 35-61

el, ceea ce se realizează prin impunerea analizei logice drept metodă este o schimbare radicală de viziune, și un progres incomensurabil. Analizând cu atenție faptele complexe în componentele lor simple vom avea o viziune corectă asupra realității: „*Logica veche pune gândirea în sclavie, în timp ce logica nouă îi dă aripi* (s.n. – C.R.). În opinia mea, a introdus în filosofie același progres pe care l-a introdus Galilei în fizică, permițând cel puțin să se vadă ce tip de probleme pot fi rezolvate, și ce tip de probleme pot fi lăsate deoparte, ca depășind capacitățile umane. Și, acolo unde este posibilă o soluție, logica nouă oferă o metodă ce ne permite să ajungem la acele rezultate care nu cuprind idiosincrazii personale, ci au consensul tuturor celor competenți de a formula o idee generală.”³⁷

După cum se vede, Russell prescrie un rol modest filosofiei, atunci când îi oferă drept principală metodă analiza logică: va trebui să ne limităm pretențiile, să analizăm doar ceea ce putem cunoaște, pentru că nu deținem, ca oameni, instrumentele necesare de a investiga alte sfere. Lumea reală trebuie să fie obiectul cercetărilor noastre, iar logica este instrumentul potrivit. Trebuie să pornim de la ceea ce ne oferă cunoașterea comună; vom observa că datele pe care ni le oferă aceasta sunt complexe, mai degrabă vagi și interdependente din punct de vedere logic. Analiza logică vine să le clarifice pe acestea: „prin intermediul analizei le reducem la afirmații mai simple și precise pe care le dispunem în serii deductive, în care un anumit număr de afirmații inițiale stabilește o garanție logică pentru restul.”³⁸

Recunoaștem aici rolul deosebit de important pe care îl au cele două teorii expuse de noi în paginile anterioare. Ele nu reprezintă, așa cum am mai spus, simple artificii tehnice, ele sunt instrumentele de care ne putem folosi cu succes pentru a ajunge la o cunoaștere cât mai adecvată a ceea ce există. Ideea lui Russell este că filosofia trebuie să *justifice*, nu să *descopere* cunoașterea noastră asupra a ceea ce există, relevând *premisele logice* de la care pornim, cât și *elementele fundamentale* la care putem ajunge prin cunoaștere. Acest proces de analiză va descompune complexul în simplu, eliminând astfel ambiguitățile și erorile. Chiar dacă analiza se face asupra limbajului, Russell nu se va limita a susține că logica dezvăluie exclusiv structura limbajului, așa cum o vor face mulți filosofi, după el; este esențial de

³⁷ *Ibidem*, p. 65

³⁸ *Ibidem*, p. 201

remarcat și de reținut că, pentru Russell, *metoda analizei logice este instrumentul cel mai potrivit pentru a analiza structura realității*.

Am putea spune, fără a greși, credem, că atunci când analizăm forma logică a unui enunț (așa cum am văzut că se poate face prin teoria descripțiilor definite), înțelegem de fapt cum anume trebuie să fie lumea, ca acel enunț să fie adevărat. Utilitatea teoriei descripțiilor nu se reduce numai la rolul pe care îl joacă în limbaj, după cum utilitatea teoriei tipurilor nu se reduce numai la rolul pe care aceasta îl joacă în matematică. Ambele sunt teorii logice, iar Russell le-a elaborat întrucât dorea o clarificare generală nu doar a limbajului comun sau a matematicii, ci pentru că a crezut ferm că ele *sunt aplicabile filosofiei* și că ne pot ajuta să cunoaștem ceea ce există, dar, în același timp, cu ajutorul lor, ne dăm seama și care este maniera corectă de a cunoaște ceea ce există. Prin urmare, cele două teorii sunt, în același timp, instrumente importante atât din punct de vedere *epistemologic*, cât și *ontologic*. Ele ne ajută să vedem atât cum cunoaștem, cât și ceea ce cunoaștem.

Utilitatea celor două în ontologie este, de altfel, evidentă, cel puțin în ceea ce îl privește pe Russell. De la ontologia din *Principles*, în care orice obiect ce putea fi numit avea și existență, Russell va ajunge, cu ajutorul acestor descoperiri, la *o nouă ontologie*, căreia îi va rămâne fidel pe întreg parcursul vieții sale. Teoria descripțiilor, după cum va recunoaște el însuși în *A History of Philosophy*, clarifică două milenii de ambiguități în privința a ceea ce există. De la acceptarea unui rol important pentru gramatică, în filosofie, așa cum o făcea în *Principles*, unde spunea că studiul gramaticii este capabil să lumineze problemele filosofice³⁹, Russell va ajunge să susțină, *Introduction to Mathematical Philosophy* că, în general, gramatica i-a indus în eroare pe logicieni, care, confundând forma gramaticală a propoziției cu cea logică, au considerat, în mod greșit, gramatica drept ghid pentru analiza filosofică. O distanță destul de mare, am putea spune, între cele două opinii. Dar, în același timp, o schimbare de atitudine extrem de utilă.

Confuzia operată de filosofii de până la el, între forma logică și cea gramaticală a propoziției, conducea la o confuzie mai gravă, aceea dintre existența concretă și conceptele abstracte, dintre lumea simțurilor și

³⁹ A se vedea, Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, London, George Allen & Unwin, 1937, p. 42

cea a ideilor platonice. Metoda analizei logice l-a ajutat pe Russell nu numai să evalueze corect teoriile filosofilor de până la el, dar chiar teoriile pe care le elaborase el însuși, deschizând astfel drumul spre filosofia atomismului logic.

Bibliografie:

1. Ayer, A.J., *Russell and Moore: The Analytical Heritage*, London, George Allen & Unwin, 1972
2. Egner E. And Denonn, Lester E., *The Basic Writings of Bertrand Russell: 1903-1959*, George Allen & Unwin, London, 1961
3. Hamlyn, D.W., *A History of Western Philosophy*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, England, 1987
4. Jacob, Pierre, *L'Empirisme logique. Ses antecedents, ses critiques*, Editions du Seuil, Paris, 1980
5. Kenny, Anthony, *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford University Press, 1994
6. Moore, G.E., *Philosophical Papers*, Macmillan, New York, 1959;
7. Nadeau, Robert, *Vocabulaire technique et analytique de l'epistemologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999
8. Patterson, Waine A., *Bertrand Russell's Philosophy of Logical Atomism*, Peter Lang Publishing, New York, 1993
9. Priest, Stephen, *The British Empiricists*, Penguin Books, London, 1990
10. Rossi, Jean-Gerard, *La philosophie analytique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989
11. Russell, Bertrand, *An Inquiry into Meaning and Truth*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, England, 1967
12. Russell, Bertrand, *The Principles of Mathematics*, London, George Allen & Unwin, 1937
13. Russell, Bertrand, *Problemele filosofiei*, Editura ALL, București, 1998
14. Russell, Bertrand, *Logic and Knowledge: essays 1901-1950*, ed. by Robert Charles Marsh, George Allen & Unwin, London, 1956
15. Russell, Bertrand, *My Philosophical Development*, London, Routledge, 1993
16. Russell, Bertrand, *Theory of Knowledge*, London, Routledge, 1992

17. Russell, Bertrand, A.N. Whitehead, *Principia Mathematica*, Cambridge, vol. I, II, III, 1910-1913
18. Schilpp, Paul Arthur, *The philosophy of Bertrand Russell*, Tudor Publishing Company, 1951
19. Schilpp, Paul Arthur, *The Philosophy of G.E. Moore*, Tudor Publishing Company, New York, 1952
20. White, Morton G., *The Age of Analysis. 20th Century Philosophers*, The New American Library of World Literature, New York, 1958.

Discursul identității

Florian BRATU*

Résumé

L'étude se propose d'analyser le discours de l'identité tel qu'il se manifeste dans l'espace de l'art. Les similitudes entre les formes de présence de l'identité dans le discours philosophique et celui artistiques sont frappantes et elles sont observées à travers la parole et l'image proférées par un moi qui glisse dans la conscience de l'Autre dont le but n'est que la connaissance de soi. Dans l'espace de ce type de discours singulier ἀλήθεια devient le principe et le moteur du Moi qui traverse le champ existentiel.

Arta autentică transcende fluctuațiile comunicării cotidiene prin imagini care atestă, fără putință de tăgadă, existența unui centru vital din care izvorăsc nestematele meditațiilor, ale memoriei ființei în lupta ei pentru afirmarea a ceea ce durează: identitatea în diferență¹. Dar pentru a se rosti este nevoie de o formă, o substanță și un mod. Pentru simplificare vom reuni cele trei forme esențiale de manifestare ale subiectului în domeniul cel mai larg, dar și cel mai complex în care ființa poate fi privită polifonic: arta.

Arta în care se află inserată structura de adâncime a interogației aletheice prezintă o serie de trăsături particulare ce o deosebesc de alte forme de manifestare a subiectului pe mai multe paliere. Obiectivul esențial al acestui tip de prezență în actu a subiectului este cunoașterea de sine și a celuilalt în care apar uneori inserate, în diferite segmente ale construcției sale, elemente ale reflecției metafizice. Conștiința reflexivă în spațiul artei se confundă cu temeiul pe care îl gândește și îl rostește totodată.

În funcție de tendința dominantă, a interiorității sau a exteriorității, se pot observa în artă două direcții esențiale. Astfel, când factualitatea tinde să ocupe scena producerii eului, atunci exterioritatea trece pe primul plan și avem de a face cu ceea ce este cunoscut sub denumirea de artă obiectivă. Termenul este incorect pentru că nu acoperă decât substanța și, mai puțin, sursa ce generează actul de cuprindere și de pătrundere prin perspectiva

* Lector univ. dr. la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

¹ L. Mucchielli, *L'Identité*, PUF, 5^e édition, Paris, 2002

instaurată de Eu. Acest gen de artă se apropie foarte mult de preocupările istoricului prin interesul crescut față de evenimente deosebite observate cu o anumită detașare, dar cărora le lipsește trăitul. Când exterioritatea ocupă întreg spațiul, evenimentul copleșește conștiința care l-a trăit, iar arta devine o relatare cu caracter „istoric”. Cantitatea enormă de factual împiedică orice tentativă a conștiinței în *construcția de sine*.

Materia se lasă parcursă de privirea avidă, fără a fi des-văluită, ci descrisă. Memoria² ce înregistrează datele realului rămâne la porțile sensibilității, singurul ei merit fiind acela al înregistrării și derulării mișcărilor fenomenelor: acestea apar ciclic/istoric, esența lor fiind tocmai absența duratei, registrul artei cu pretenții de obiectivitate fiind minat de aparență, de absența dăinuirii.

În schimb, în spațiul artei esențial introspective subiectivitatea își deschide porțile observând mai puțin factualitatea. Acum eul trece pe primul loc, în timp ce evenimentul devine secundar, apariția acestuia fiind benefică numai ca element adjuvant în limpezirea semnificației trăitului, a reflecției asupra condiției fenomenelor în continuă metamorfoză, deci în mișcare. Orice operă de artă a cărei dominantă este introspecția incită la construcția de sine pornind de la actul descrierii de sine, a lumii și a formelor posibile ale comprehensiunii sinelui. Acesta devine un proces ce se realizează prin lumina proiectată asupra diferitelor perspective succesive sau instantanee pe care le oferă, în special, observarea și analiza universului conștiinței. Pozitivitatea se instalează grație interiorității, iar claviatura sinelui își găsește forma, locul și modul de enunțare, uneori atingând note de abstractizare, rezervate, prin excelență, altui domeniu de reflecție diferit din multe puncte de vedere: filosofia. Rostirea introspectivă este înnobilată însă prin *concepte sensibile*, accesibile unor categorii mai largi de receptori.

Este limpede că operele focalizate pe introspecție în formele sale cele mai reușite ca rostire constituie și o explicitare de sine, o punte întinsă spre comunicare cu un destinatar virtual, dar într-un dialog permanent cu circumstanțe, stări și cu alteritatea³. În această surprindere de sine constantele eului se revelează, descoperindu-se și o perspectivă profundă, ceea ce înseamnă mai mult decât o simplă construcție retrospectivă.

² Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Editions du Seuil, Paris, 2000

³ Lévinas, Emmanuel, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 2001

Precizia pe care și-o impune creația care vizează introspecția nu este una obiectivă, ci, mai curând, una ce ține de *subtilitatea inscripției interioare*. În acest caz grija creatorului de artă nu este de ordin matematic și nu constă în notarea caracteristică descrierii naturaliste, atente la respectarea documentului ca expresie a veridicității, ci în etalarea meandrelor conștiinței în nuditatea ei.

Creatorul operelor cu caracter esențial introspectiv operează o redimensionare a existenței care restaurează integritatea și, mai ales, autenticitatea ființei umane, conducându-ne de la dispersie la posesia sinelui, de la accidental la permanent, de la tulburare la armonie.

În opera în care introspecția ocupă un segment important realul, înțeleș ca exterioritate, ocupă un loc secund; autorul rămâne el însuși în observarea fenomenelor, aplecându-se mai ales asupra propriei ființe cu detașare. Întoarcerea la sine pe care o presupune scriitura de introspecție permite efuziunea senzațiilor confuze pe care le limpezește la lumina intuiției dublate de inteligența selectivă. Această formă de scriitură permite scriitorului o analiză multidirecțională în *afirmarea unui sens al sensibilului*, așa cum este trăit de eu în combustia unei existențe dinamice.

Opera fondată pe introspecție, sursă și direcție a întoarcerii la sine, trebuie înțeleasă totodată ca exercițiu continuu de reflecție, ca origine a unei frontiere împotriva *dispersiei sinelui*, a apropierii de adevăratele probleme ce frământă ființa care *se scrie*, se des-văluie. Act gratuit, opera de introspecție devine totodată re-creația care înnoiește, re-configurează subiectul uman.

Creația axată pe introspecție conține toate elementele necesare unei forme a cunoașterii de sine, însă acest lucru nu înseamnă că anumite date ale construcției sale împiedică praxis-ul îndoielii metodice. Dimpotrivă, epicurismul nu împiedică disciplina. Această glisare este înscrisă în proiectul operei axată pe introspecție deoarece nu este vorba de o simplă deviere accidentală care poate altera sensul și valoarea practicii de sine. Într-adevăr, opera esențial introspectivă cristalizează în ea intenția și procesul cunoașterii de sine, iar acest lucru exclude tentația obiectivistă sau alunecarea pe panta înregistrării unor fapte cu caracter pur anecdotic. Sensul este construit din interior pentru că de aici se relatează ceea ce face, dar, mai ales, ceea ce este în esență subiectul. Astfel, în actul scriiturii de sine subiectul este nu numai traseul actului, ci și mișcarea care îl generează, iar această acțiune a conștiinței scapă aprehensiunii factuale.

Operele bazate pe introspecție dau frâu liber tentației unei coloraturi subiectiviste în care scriitura sinelui devine uneori repetiția structurilor ego-ului⁴, expresia lipsei de complezență față de sine, o suită nesfârșită de interogații cu aspect de investigație în spatele cărora se ascund dramele eului în căutarea unor repere stabile. Uneori eul, în loc să aspire la cunoaștere, intră în derivă și se justifică, dar fără a putea re-constitui desenul unei identități. Între a scrie pentru a-și clarifica anumite fenomene în planul conștiinței și a scrie pentru a se justifica în fața unei rele conștiințe este o distanță imensă.

Artistul, în praxis-ul introspecției tradus prin scriitură, își definește fantastica sa suferință care îi însoțește dorința de a pătrunde dincolo de ceea ce realul lasă să se vadă, incapacitatea de a găsi ceea ce se ascunde în această enigmă care este Celălalt. Tortura morală explicită ori implicită se etalează în spațiul operei fondate pe introspecție trădând speranța unei forme de eliberare.

În opera având introspecția ca obiectiv asistăm la o radicalizare a mizei cunoașterii: pe de o parte, ea se plasează la *nivelul singularității eului*, și în acest caz alunecă într-o justificare neîntreruptă, pe de altă parte, se transcende în interiorul acestei identități pentru a-și regăsi, în fine, esența. O asemenea centrare a atenției pe Eu generează în unele cazuri o exacerbare a *aspirației* de transgresare a finitudinii. Există uneori riscul apariției discursului justificării „psihologice” în momentul în care creatorul devine conștient de jocul unui eu ce glisează în auto-celebrare sau auto-definire. Spectacolul astfel creat nu face decât să ne dezvăluie faptul că eul al cărui contur se caută a fi fixat nu este altceva decât un personaj ce traversează spațiul mundan.

Necesitatea justificării printr-o operă poate fi considerată caducă, nu însă și maniera propriei rostiri. Subiectul dorește să se cunoască scriind mai ales în urma unor evenimente capitale care i-au marcat traiectul existențial⁵. Scriitura nu se rezumă la o simplă înlănțuire de fraze în spatele cărora se ascunde un personaj, ci reprezintă urmele unei drame în care logosul deține un rol capital. Drama reflexivității este dublată de o dramă lingvistică.

⁴ Interesantă este perspectiva avansată de Jean-Claude Kaufmann în *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Nathan, Paris, 2001

⁵ Touraine, A., Khosrokhavar, F., *La recherche de soi. Dialogue sur le sujet*, Fayard, Paris, 2000

Adevărul în creația fondată pe introspecție este nu numai rezultatul unei dorințe și voințe⁶ de cunoaștere (proprie oricărei forme artistice), dar și al *fascinației narcisiste* a eului pentru propria-i imagine surprinsă în *diferența* pe care o conține în mod real. Acțiunea conștiinței este benefică în acest sens tocmai prin faptul că îndepărtează subiectul de actul inutil al complezenței.

Dar ca orice creație artistică autentică, opera focalizată pe introspecție nu se rezumă la metoda autocunoașterii, ci devine și o terapeutică. Scriitura, de exemplu, poate constitui o formă de eliberare a unor conflicte interioare, căci opera este prin natura sa destinată catharsisului.

Adevărul discursului din operele în care introspecția ocupă un loc important nu se reduce la ilustrarea unei sume de legi psihologice, la exhibarea unor tensiuni interioare, chiar dacă cuvântul în spațiul acestora are deseori virtuți „terapeutice”, căci rostirea introspectivă, în marea majoritate a cazurilor, are în țesătura ei o tentă de pudoare, de *dar* al unui animus.

Diferența între nesfârșitele compromisuri cu eul pe care ni le propune psihologia și cunoașterea esențială a ființei, cunoașterea de sine, este imensă. Din punctul de vedere al cititorului creația de introspecție revelează eul, dar acest lucru nu se poate confunda cu Eul. Conștiința lasă o *urmă* în spațiu și timp sub forma unei creații, dar creația, după cum bine se știe, modifică la rândul ei creatorul, ceea ce nu ne permite totuși să o confundăm în totalitate cu ființa creatorului. Această tendință de identificare a autorului cu textul său este justificabilă numai dacă se admite acel *coeficient de proiecție* pe care îl comportă orice scriere ca *marcă* a unui subiect.

Orice operă este o enigmă care ne oferă o serie de indicii asupra conștiinței celui care a creat-o. Introspecția în artă este creație, iar forța acesteia transcende particularitatea unui eu. Creația se referă la *natura* unei conștiințe și nu la un personaj anume. Este, de altfel, lecția pe care ne-au transmis-o nenumărate generații de creatori.

Procesul identificării poate totuși avea loc între autor și operă. Autorul discursului introspectiv se identifică uneori cu eul pe care îl etalează în paginile sale. Identificarea este o formă a manifestării naturii eului care poate, într-o anumită măsură, să devină chiar metodă a cunoașterii de sine

⁶ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, Aubier, Paris, 1988

căci altfel nu s-ar putea ajunge la zonele abisale ale sinelui. Claritatea se construiește numai prin evidențe în planul conștiinței, or, una din formele de realizare a acesteia este identificarea.

Literatura devine, la unii scriitori, o chestiune vitală, de supraviețuire, substituindu-se vieții cotidiene, devenind Viață în ultimă instanță. Este și motivul pentru care nu credem că timpul în roman este cel acceptat ca urmare a unui artificiu, a unei convenții. Important este, după părerea noastră, nu momentul redactării, ci, mai curând, rostirea dincolo de convenția gramaticală, substanța ființei în dialog cu interioritatea supusă fie agresiunii, fie necesității unei defineri ce nu mai suferă amânare, fie reconstituirii capitale adresate potențialilor cititori care pot participa la reconstrucția unei situații sau a unor sume de evenimente în care Naratorul este departe de a fi un simplu spectator, ci el constituie un *martor* esențial și al cărui discurs poartă marca credibilității și aspirației de instituire a Sensului.

A reduce discursul introspectiv la refacerea unei amintiri din trecutul mai mult sau mai puțin apropiat, la memorie constituie o perspectivă reducționistă. *Memoria* nu este importantă decât în *devenirea* ei, mai ales atunci când straturile și urmele evenimentelor din diverse zone ale existenței intră într-o *alchimie* ilustrată genial de creatori autentici de pe întreg mapamondul. Creația lor artistică transcende calitatea de cutie de rezonanță a memoriei.

Opera esențial introspectivă semnifică, la urma urmei, libertatea de a vedea și de a cunoaște fără frontiere, în care cenzura devine nulă. Timpul în opera consacrată actului introspecției este esențialmente un timp al trăirii, este un limbaj locuit⁷ care se vrea re-construit de ființe ce aspiră la *transgresarea discontinuității*. Segmentele existenței devin semnificative numai prin intrarea în spațiul comunicării, al relației cu Celălalt. Repetiția amenință fragmentele interiorității, dar ele sunt reunite și re-ordonate în și prin spațiul privirii pe care autorul creației o instituie. Privirea⁸ în operele de

⁷ Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Traducere și note de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Studiu introductiv de Constantin Noica, Editura Univers, București, 1982, p. 60

⁸ Privirea găsește calea către esența adevărului alterității ca stare de deschidere a existenței acestuia, mai precis, de *aletheia*, stare de neascundere care, conform teoriei lui Heidegger, „trebuie smulșă ineluctabilei sale ascunderi”. Vezi interpretarea pe care i-o acordă Otto Pöggler în *Drumul gândirii lui Heidegger*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 76

introspecție devine constructivă, diferențiantă. Astfel realitatea se ridică de la accident la fenomen stabil, de la vizibil la invizibil⁹, de la evenimentul nud la esență, înscriindu-se într-o *spirală* a sensurilor.

Textul operei care ilustrează introspecția cunoaște, din punct de vedere structural, o mai mare deschidere față de textele aparținând altor genuri literare. Este motivul pentru care poetica operei de introspecție stă sub semnul unei permanente interogații. Creația ce vizează introspecția face parte din genul artistic în care legea scriiturii constă în mobilitate, într-o permanentă dinamică. În ciuda numelui pe care îl poartă, acest tip de creație nu poate fi totuși etichetată în funcție de o anumită poetică pentru că limbajul în spațiul acestuia stă sub semnul libertății absolute: aici scriitorul și discursul său pot trece de la imaginea trăită la rostire fără nici o restricție, știut fiind faptul că orice barieră în artă dăunează producerii eului ce se interoghează cu responsabilitate.

În spațiul discursului introspectiv proiectul autocunoașterii prinde contur ca dezvăluire a unui eu în diferența sa. Se poate vorbi, fără riscul de a greși, de cunoaștere de sine ca metodă filosofică în și prin acest tip de operă. Valoarea scrierilor în centrul cărora se află conștiința rămâne totuși intactă. Ființa ego-ului este aici implicită, conștiința rămâne conștiință, chiar dacă nu se ajunge la o transparență absolută.

Examenul conștiinței, în care introspecția joacă un rol capital, creează spațiul unei existențe trăite, descrise, înțelese și judecate care este și semnifică mult mai mult decât reflectarea existenței cotidiene. Ne aflăm în zona existenței mentale, a unei proiecții a reflecției. Dacă „introspecția dezvăluie o realitate subiacentă, mai precis o interpretează” înseamnă că ea mai mult ne lasă să pătrundem în viața conștiinței, fără pretenția de a o descrie ca un obiect sensibil. Introspecția în opera de artă este un act intelectual ce permite subiectului nostros-ului¹⁰ și, având forța unei Prezențe de sine¹¹, poate explica cu mijloacele artei ceea ce constituie sinele conștient.

Rezerve avem în ce privește interpretarea pe care i-o dă formulei *das Warum der Wahrheit* aplicată problematicii adevărului.

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, N.R.F., Paris, 1964

¹⁰ **Martin Heidegger**, *Gesantausgabe*, citat de Frank Manfred în *L'ultime raison d'être du sujet*, Traducere de V. Zanetti, Actes Sud, Arles, 1988, p. 17. („Reflecția în sensul de *întoarcere la sine* nu este decât un mod de surprindere a sinelui, dar nu în maniera unei constituirii primare de sine. Se spune pe bună dreptate că reflecția este modul în care sinele se dezvăluie lui însuși în a-fi-aici”).

¹¹ Vezi sensul pe care i-l acordă în lucrarea sa **Serge Carfantan**, *Conscience et Connaissance de soi*, Presses Universitaires de Nancy, 1992

Adevărata metodă a cunoașterii de sine pornește de la imanența trăitului pentru a-i desfășura Sensul și a ne înscrie astfel în adâncul conștiinței.

În discursul introspectiv timpul descrierii devine egal cu timpul conștiinței; acesta îi traduce ezitățile, slăbiciunile, întoarcerile, descoperirile și surprizele, complexitatea eului. Scutit de preocuparea pentru coerența absolută a unui personaj, artistul dă frâu liber conștiințelor ce își etalează natural toate procesele gândirii. Discursul introspectiv apare uneori ca un bilanț capricios al existenței, o meditație în egală măsură prezentă și profundă asupra trăitului în care reflecția păstrează grija pentru universal, grija de a înțelege și de a se înțelege. Simplul fapt de a se lăsa purtat de-a lungul proiecțiilor și asociațiilor întretine solilocviul vieții obișnuite.

Ordinea în care se desfășoară scriitura este impusă numai de către subiectul¹² reflecției care trimite la o clasificare tematică. Eliberat de exigența sistematică proprie științei gândul devine spontan și urmează reflecția vieții conștiinței în preajma căreia se află neîncetat. Discursul introspectiv are meritul de a nu impune o justificare finală a ceea ce s-a spus și a ceea ce s-a făcut. Scriitorul poate aici reprezenta lumea și istoria unei conștiințe cu o grijă pentru *adevăr* pe care nu ar putea-o atinge forma memoriilor sau a jurnalului intim.

Creatorul discursului introspectiv nu face decât să asculte de comandamente interioare care îl determină să descrie interioritatea așa cum este, fără artificiu, fără obligația de a răspunde unor inerții ideologice. Opera dobândește formă datorită determinării interne. Jubilația scrisului ce rezultă de aici nu se mai datorează auto-justificării, iar cunoașterea câștigă în limpezime.

Această libertate extremă a proiectului discursului introspectiv rupe oarecum legăturile cu tradiția. Scriitura fondată pe introspecție pornește de la aspirația și voința de a oferi o nouă *formă*, o introducere în cunoașterea *autentică*¹³ a omului.

Un asemenea proiect precede voința stăpânirii de sine și ține în întregime de cercetarea adâncurilor ființei și de descrierea eului profund.

¹² Pentru o mai bună percepție a *subiectului* o referință solidă o constituie cartea lui Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, Polirom, Iași, 2004

¹³ Sensul acestui termen este de *aletheia*, admirabil surprins în nuanțele cele mai surprinzătoare de Anton Dumitriu în cartea sa *Alétheia. Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică*, Editura Eminescu, București, 1984.

Deși creatorii romanelor de introspecție se opresc chiar la simple particularități, la examenul împrejurărilor vieții, la acele lucruri anodine, în aparență, pe care stoicismul le disprețuia, ei știu că subiectivitatea imediată se măsoară și în raportul ei cu cotidianul. Dacă stoicismul voia să refacă omul pornind de la un ideal, creatorii de artă descoperă omul de zi cu zi și nu se gândesc decât să-l înțeleagă. Prin urmare, nu este vorba neapărat de a forma omul, ci de *a-l recita* prezentându-l prin sine, așa cum este.

Scriitorul nu riscă să se piardă în particularitatea eului deoarece, așa cum spunea Montaigne, „fiecare poartă în sine condiția umană”. Prin lectura discursurilor de introspecție cititorul se descoperă pe sine însuși, așa încât o unică explorare a conștiinței deschide drumul spre toate conștiințele. Ar trebui chiar completat argumentul prin extraordinara cugetare a aceluiași Montaigne care spunea: „Dacă lumea se plânge că scriu prea mult despre mine, eu mă plâng că nu se gândește la sine”. Discursul introspectiv autentic nu prezintă un eu particular. Scopul său este descoperirea naturii eului: eul ca universal concret. Asistăm la o dublă operație aparent contradictorie: pe de o parte, se caută definiția unui actant, pe de altă parte, se pune în lumină eul într-o descriere în care conștiința se etalează în forma sa naturală. Cunoașterea tinde atunci la simpla verbalizare a experienței, dar nu ca spre o limită, căci forma scrisului pe această temă aspiră la o ordine absolută.

Avantajele metodei practicate în discursul introspectiv apar în rezultatele ei: atenția nefiind îndreptată asupra totalității unei durate, ea se poate opri asupra raportului dintre sine și existența cotidiană, încât eul **nu** rămâne ceea ce este, ci devine. Or, tocmai în acest mod eul se descoperă ca o natură schimbătoare, a cărui existență ține de devenirea lui.

Demersul discursului introspectiv pune în evidență instabilitatea existențială a eului, căci aceasta derivă din arhitectura sa interioară. Dacă eul este mereu schimbător, metoda care se impune este acceptarea faptului în sine, iar scriitura, prezentând instabilitatea eului, nu face decât să urmeze firul a ceea ce este. Eul se schimbă în spațiul discursurilor introspective, dar des-văluirea ființării sale este autentică.

După cum bine se știe, Marcel Proust avea o stimă deosebită pentru maestrul său spiritual, Michel de Montaigne, și de la care a păstrat o serie de reflecții a căror profunzime i-a marcat *modul* de a pătrunde și de a percepe universul interiorității. Corespondențele între cei doi oameni de spirit pot fi rezumate prin remarcabila concentrare a cugetării montaigniene care

spunea: „Eu *nu descriu ființa*, descriu *trecerea* de la o zi la alta, de la o clipă la alta” (s. n.).

În spațiul discursului introspectiv Eul este trecerea, conștiința în devenire, transformarea unui chip în *alt chip*¹⁴, a unui eu în *alt eu*. Eul nu are stabilitatea Ființei nemișcate a lui Parmenide!

La întrebarea ființei dacă există ceva cu adevărat, discursul identității în actul de introspecție răspunde: numai ceea ce este etern, ceea ce timpul nu poate altera - Opera. Dacă timpul este mișcarea care apare, într-o anumită ordine, în substanța existenței fără a lăsa, aparent, vreo speranță permanenței, atunci arta discursului introspectiv încearcă să răstoarne această optică.

Discursul identității în actul introspecției introduce pe scenă temporalitatea eului care nu putea apărea cu claritate decât unei conștiințe atente la propriile-i metamorfoze. Concluziile ce decurg din actul introspecției poartă marca unei perspective destul de pesimiste: nu există nici o existență constantă, nici a ființării noastre, nici a obiectelor. Atât ființele cât și reflecțiile lor, toate lucrurile sunt expuse eroziunii fără putință de scăpare, se scurg în masa amorfă a timpului. Marii creatori care au surprins fenomenul introspectiv în operele lor sunt cuprinși de vertij în fața acestei pure fenomenalități temporale a eului și se sprijină, o clipă, pe o teologie aparte pentru *a da un sens eului care transcende*, plămădit din relativitate.

Natura umană este întotdeauna „prinsă” între a se naște și a muri. Înțelepciunea în discursul privirii interioare se va materializa în acceptarea relativului, inspirată de înțelegerea temporalității eului. Reiese că eul nu este ceva ce se poate construi la modul speculativ: este suficient să-i urmărim discursul în noi înșine și acest discurs va fi asemeni cursului vieții.

Din moment ce discursul introspectiv semnifică și re-scrierea vieții, această perspectivă anulează orice pretenție la angelismul filosofic. Discursul identității permite, prin însuși proiectul său, înscrierea spiritului în trup, depășirea disprețului vieții întrupate și afirmarea ideii că ființa noastră este totalitatea noastră. Nu se poate scăpa de condiția umană din moment ce este trăită, pentru că temporalitatea conștiinței este resimțită de corporeitate. Discursul introspecției prelungește și confirmă cugetările lui Montaigne care

¹⁴ Analiza operată de Emmanuel Lévinas asupra *chipului*, a *aproapelui*, a alterității ne-a influențat modul de a vedea aceste expresii ale subiectului în încercările noastre de a pătrunde în spațiul ficțiunii și al filosofiei.

spunea în acest sens că dacă „simțurile sunt începutul și sfârșitul condiției umane”, atunci numai o operă sensibilă și profundă ne va putea spune *cine suntem*.

Aceasta nu înseamnă totuși că facultatea de a reflecta este doar percepție. Ea este, înainte de toate, judecată asupra lucrurilor. Din moment ce se pune problema înțelegerii conștiinței, se impune să rămânem atenți la strânsa împletire dintre trup și suflet în spațiul discursului introspectiv. Astfel, cunoașterea de sine se va dezvălui drept cunoaștere a ființei noastre: este o artă de a trăi care conduce la perfecțiune ce ne poate aparține întru totul, o perfecțiune umană.

Focalizarea pe subiectivitate constituie în discursul introspectiv re-semnificarea operei printr-o ontologie a subiectivității creatoare. Evenimentul epic este conceput ca *proces* de cunoaștere, nu ca istorie a personajelor. Funcția gnoseologică devine consubstanțială discursurilor introspective, cunoașterea fiind mediată de figuri de stil. Sinele devine integratorul de profunzime al tuturor subiectivităților expuse în actul scriiturii. Spațiul acestui tip de discurs al identității este un întreg multiplu în care eul reflexiv observă dispersia ființelor și lucrurilor. Timpul cunoaște astfel cea mai spectaculoasă analiză, căci afirmarea identității semnifică și în discursul artei mai puțin proiecția unui moment în timp și mai mult efortul de aneantizare a forței timpului. *Eul se depășește în altul* prin arta discursului trecând de la timpul Celuilalt la speranța infinită prin operă. Spațiul amintirilor ocupă o pondere însemnată în economia discursului, încât dimensiunile ființelor și lucrurilor dobândesc altitudinea și amplitudinea mitului¹⁵. Naratorul, privire care vede fără să fie văzută, oferă perspectiva subiectivității subiectivizante și, fără a fi omniscient, accede prin forța aspirației de a nu abdica în fața incapacității limbajului, la transgresarea ascunsului, la afirmarea unui *mod de a fi estetic* autentic.

Marii creatori ai secolului al XX-lea continuă în maniera lor personală reflecția lui Montaigne, cu precizarea că ei povestesc și explică, iar pana lor nu se îndepărtează de la proiectul introspectiv inițial care subîntinde discursul romanesc. Ordinea interioară a construcției românești permite o libertate completă analizei pe care o împinge spre desăvârșire. *Analiza* este un pas, însă introspecția este *calea* și singura metodă de a accede la o cunoaștere autentică în acest tip de discurs. Formula discursului

¹⁵ Georges Gusdorf, *La Découverte de soi*, P.U.F., Paris, 1948

ilustrată de mari oameni de artă permite asocierea introspecției cu observații generale asupra obiceiurilor și moravurilor, politicii și istoriei; forma discursului introspectiv fiind mobilă permite această glisare. Dacă discursul identității operat prin introspecție are meritul de a putea realiza un fel de secțiune transversală în experiență, prin constrângerea sa artistică își demonstrează capacitatea de a o exprima aletheic.

Forma discursului introspectiv caută să elimine în adâncime limitele cunoașterii. Opera al cărei subiect se orientează spre interior întrunește suficiente calități pentru a permite o cunoaștere de sine reală, iar interogația aletheică pune în cauză ansamblul personalității noastre deschizând calea spre adevărul ființei prin artă.

Căutarea purității într-o lume impură este o constantă tipică a conștiinței în operele fondate pe actul introspecției. Fascinația care se transformă în obsesie a unicului ne readuce pe tărâmul filosofiei, a celui Unu indivizibil. Universul material devine în felul acesta un eu desfășurat, o oglindă în care se succed multiplele figuri ale identității subiectului. Îndoiala și interogația sunt două „evenimente” majore în existența conștiințelor supuse dominației temporale pe care acestea încearcă să o decanteze, să-i impună o altă formă, a viziunii personale, sau le combină pentru a ajunge la aletheia.

Discursul identității poate fi definit ca expresie a Cuvântului și a Imaginii ce proferează experiența afectivă și intelectuală a unui eu care povestește fără omnisciență și alunecă în conștiința celuilalt, în interstițiile lumii. Acest tip de discurs este proiecția unei subiectivități care suplinește o carență a realității instalându-se între imaginație și trăit, între amintire și obsesii structurate într-o rețea de imagini pe serii și analogii purtătoare ale autenticității eului ce se rostește. Funcția sa fundamentală este de mediator între sine și trecere și desfășoară o interioritate prin intermediul limbajului. Prin introspecție eul ce se rostește permite nu numai prelungirea, ci și regăsirea existenței autentice prin forma discursului, iar discursul axat pe introspecție devine, cum am mai afirmat, viziunea filosofică și/sau artistică a meditației asupra eului trecut și existent, concret și abstract, relativ și posibil absolut, a cărui esență artistul caută să o descifreze și să o salveze prin scriitură.

Adevărata istorie a ființei se înscrie în spațiul discursului identității în actul introspecției, în acest loc real și simbolic în egală măsură, unde

conștiința se pregătește în vederea exercițiului sineizării¹⁶ și repunerii în discuție a ansamblul identității subiectului reconfigurându-l prin aspirația sa spre absolut.

Bibliografie

1. Damasio, A., *Le sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience*, Odile Jacob, Paris, 2002
2. Gadamer, H.G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Le Seuil, Paris, 1976
3. Gadamer, H.G., *Actualitatea frumosului*, Traducere de Val. Panaitescu, Editura Polirom, Iași, 2000
4. Gusdorf, Georges, *La Découverte de soi*, P.U.F., Paris, 1948
5. Kaufmann, Jean-Claude, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Hachette, Paris, 2004
6. Kaufmann, Jean-Claude, *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Nathan, Paris, 2001
7. Heidegger, Martin, *Originea operei de artă*, Traducere și note de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Studiu introductiv de Constantin Noica, Editura Univers, București, 1982
8. Heidegger, Martin, *Timpul imaginii lumii*, Traducere, studii introductive și adnotări de Andrei Timotin, Editura Paideia, București, 1998
9. Heidegger, Martin, *Ființă și Timp*, Traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003
10. Laing, R.D., *Soi et les autres*, Gallimard, coll. «Tel», Paris, 1991
11. Lévinas, Emmanuel, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 2001
12. Maxim, Sorin-Tudor, *Conștiința morală*, Editura Junimea, Iași, 1999
13. Maxim, Sorin-Tudor, *Toleranța. Dreptul la diferență*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 2004
14. Mucchielli, L., *L'Identité*, PUF, 5^e édition, Paris, 2002
15. Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1961

¹⁶ Interesante și utile puncte de vedere asupra conceptului de sine și sineizare sunt expuse în volumul coordonat de Ion Mânzat, *Psihologia sinelui. Un pelerinaj spre centrul ființei*, Editura Eminescu, București, 2000

16. Merleau-Ponty, Maurice, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, N.R.F., Paris, 1964
17. Ricœur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Editions du Seuil, Paris, 2000
18. Taylor, C., *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris, 1998
19. Touraine, A., Khosrokhavar, F., *La recherche de soi. Dialogue sur le sujet*, Fayard, Paris, 2000
20. Zlate, Mielu, *Eul și personalitatea*, Editura Trei, București, 2002

Timpul în cadrele cosmologiei și gnoseologiei din perspectiva cioraniană asupra disoluției universale

Marius CUCU*

1. Teoria atomistă a timpului și procesul dezagregării cosmice în accepțiunea gândirii lui Cioran.

2. Caracterul „a priori” al timpului în demersul critic aferent filosofiei lui Kant și consecințele gnoseologice remise de inaderența cioraniană la temporalitate.

1. Teoria atomistă a timpului și procesul dezagregării cosmice în accepțiunea gândirii lui Cioran.

Ineditul concepției filosofice asupra timpului susținută de către gânditorii atomiști este determinat de către radicala distanțare a acestei viziuni conceptuale de axa comună a ideilor ce abordau problematica temporalității în spațiul Greciei Antice. Astfel, dacă pitagoricii credeau în circularitatea și dinamica ciclică a tuturor evenimentelor istorice și a proceselor universale, dacă Zenon susținea teza conform căreia un timp discontinuu implică absența și imposibilitatea survenirii mișcării, iar Platon și Aristotel respingeau ideea unei temporalități construite granular, din clipe atomice, perspectiva filosofică impusă de gânditori precum Democrit, Leucip sau Epicur se distinge de aceste orientări prin negarea unei ordini și regularități cosmice, prin respingerea, neargumentată matematic, a interpretării timpului ca flux al unei ciclicități universale. De asemenea, gânditorii atomiști se departajează, în cadrul propriilor opțiuni filosofice vizând problematica temporalității, și de teza întâlnită la Empedocle a stingerii și renașterii periodice a universului, teză reluată și dezvoltată ulterior și în scrierile stoice. La rândul său, întreaga literatură ne-filosofică reprezentativă pentru intervalul istoric al Antichității manifestă o aderență excesivă pentru viziunea unui cosmos guvernat de armonia divină în perimetrul căreia dialectica dintre stingere și renaștere implică repetarea constantă a aceleași lumi sub spectrul unui echilibru absolut.

*Cadru didactic asociat la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

Distanțat de aceste opțiuni, deopotrivă, cosmologice și ontologice, atomismul propune imaginea unui timp și spațiu infinit în interiorul cărora, multitudinea nesfârșită de atomi se ciocnesc sub impactul unei tensiuni copleșitoare generând mereu alte lumi care pot fi asemănătoare dar niciodată repetabile. Aspectul inedit al acestei concepții constă în faptul excluderii principiului rațional din procesualitatea creației universale și a evoluției ulterioare definatorii pentru structurile sale. Disoluția universală este ireversibilă iar lumea ce suportă procesul lent al dezagregării va fi înlocuită la final de o altă configurație cosmică, o nouă rezultantă a dinamicii atomilor ce-și manifestă mobilitatea sub spectrul hazardului și contingentei.¹

Dacă la Platon dinamica mecanismului celest, evoluția spiritului uman ulterioară desprinderii de corporalitate precum și întreaga derulare a planului istoric evidențiază, prin intermediul unei atente cercetări, reala existență a raționalității lumii, raționalitate determinată de absolutul legilor divine, pentru atomiști ființarea lumii nu poate fi gândită drept rod al creației elaborate de o inteligență absolută, rezultantă organizată în jurul unei axe inviolabile de principii care guvernează întregul mecanism cosmic. Astfel, pentru acești gânditori, nu există, precum în cazul gândirii lui Platon, o traiectorie „hărăzită” a destinului uman ce depășește survenirea morții² și o ierarhie de valori veșnice, nerelative, un imperativ și o voință divină a cărei neglijare determină nemijlocit curajul „nesăbuiței” și rătăcirii umane.³ De asemenea, în cadrul filosofiei atomiste, lipsește ideea, dezvoltată ulterior de Aristotel, a unui principiu absolut responsabil pentru creația și mișcarea întregului univers, a unui intelect nemuritor „neafectat și neamestecat, care este prin esență în act”.⁴ Totodată, pentru atomiști, universul nu relevă o disciplină structurală care ar fi determinată de o unitate primordială, unitate definită în filosofia lui Plotin drept „Unul” și postulată deasupra intelectului universal ca generator al acestuia⁵, cosmosul nu evidențiază prezența în toate structurile sale a unei tendințe de raportare la o măsură supremă, definită de Aristotel drept „măsura primei mișcări” și reinterpretată în spațiul gândirii creștine de Thoma de Aquino drept *măsura primei Ființe ca măsură a*

¹ Guthrie, W.K.C., *O istorie a filozofiei grecești*, vol. 2, Editura Teora, București, 1999, pp. 263-264

² Platon, *Menexenos*, Editura Teora, București, 2000, p. 23

³ Platon, *Scrisori*, Editura IRI, București, 1996, p. 94

⁴ Aristotel, *Despre suflet*, Editura IRI, București, 2000, p. 31

⁵ Plotin, *Opere*, vol. 1, Editura Humanitas, București, 2002, p. 268

Timpul în cadrele cosmologiei și gnoseologiei din perspectiva cioraniană asupra disoluției universale

*tuturor ființelor.*⁶ Lumea se relevă, astfel, din perspectiva filosofiei atomiste drept irepetabilă, supusă hazardului și procesului ireversibil al disoluției universale, lipsită de un reper sau principiu absolut, normă universală postulată de o inteligență divină. Importanța excesivă acordată acestui proces al dezagregării și descompunerii generale se constituie în unul dintre aspectele fundamentale ce caracterizează și gândirea lui Cioran, apropierea acesteia de ideile atomiste fiind, în contextul acestei problematice, semnificativă și evidentă. Și pentru viziunea cioraniană ideea unui principiu universal ordonator, teza unui cosmos guvernat de ciclicitatea dictată prin voința divină și concretizată prin intermediul formei circulare a timpului nu se justifică.

Asemeni atomiștilor, Cioran consideră că se impune pentru elaborarea unei imagini obiective asupra universului, excluderea fundamentului rațional al acestuia, negarea temeiurilor și finalităților transcendente ale lumii, precum și, recunoașterea statutului relativ ce o definește. Totodată Cioran, prin respingerea tezei aristotelice care susține că în universală conexiune a faptelor nici un element irațional nu trebuie să se interpună, cu excepția cazului intervenției divine,⁷ aderă la ideea atomistă a non-raționalității lumii. Și pentru el, existența este rezultanta hazardului și a contingenței iar dezagregarea și disoluția cosmică sunt inevitabile. Contactul ființei sale cu acest proces de stingere neîncetată, de instabilitate primordială dincolo de care se întinde vastitatea infinită a lipsei oricărui fundament ontologic determină, aspect menționat mai sus, survenirea angoasei cioraniene, angoasă ce, deschide și susține la rândul său, posibilitatea *căderii din timp*, a desprinderii de temporalitatea care, la Cioran, nu deține aspectul granular conferit de atomiști, ci este percepută drept flux al între-pătrunderii dintre existență și non-existență, simbioză ce se dezvoltă pe fundalul eclipsării vieții de către moarte.

Dacă filosofia atomistă, filosofie ce relevă afinități substanțiale cu gândirea cioraniană, reprezintă un reper decisiv pentru abordarea și interpretarea problematiceii timpului în sfera cosmologiei, demersul critic aferent sistemului conceptual kantian semnifică un alt reper major al cercetării analitice asupra temporalității, cercetare care se desfășoară, de pe

⁶ Thoma de Aquino, *Summa Theologiae, Despre Dumnezeu*, Editura Științifică, București, 1997, pp. 136-137

⁷ Aristotel, *Poetica*, Editura IRI, București, 1998, p. 85

pozițiile acestui sistem, în cadrele aprofundării mecanismului cunoașterii umane, în perimetrul conferit de gnoseologie.

2. *Caracterul „a priori” al timpului în demersul critic aferent filozofiei lui Kant și consecințele gnoseologice remise de inaderența cioraniană la temporalitate.*

Pentru gândirea lui Kant, spațiul și timpul nu pot fi concepute și poziționate în exterioritatea obiectivă a spiritului uman. Ele aparțin, ca intuiții pure și forme subiective, interiorității acestuia. Din prisma unei astfel de poziții conceptuale, demersul analitic al criticii kantiene asupra sferei cunoașterii umane respinge interpretarea spațiului și a timpului drept trăsături sau posibile conexiuni ale lucrurilor, drept realități independente în raport cu sufletul omenesc, situate în sine și pentru sine. De asemenea, spațiul și timpul nu pot fi integrate, în viziunea lui Kant, multitudinii de concepte abstracte, printre care se evidențiază substanțialitatea sau cauzalitatea, ele nu aparțin și nu sunt rezultante ale experienței, ci dimpotrivă se află situate anterior acesteia fiind în esență apriorice. Astfel, spațiul și timpul se relevă a fi, în acest context *reprezentări nemijlocite ale formelor obiectelor* situate anterior tuturor percepțiilor și senzațiilor ce ating și dinamizează spiritul uman.

Aici temporalitatea este interpretată într-o fundamentală conexiune cu structurile cunoașterii umane, cu mecanismul și fundamentele acesteia, înțelegerea umană a lumii în complexitatea multiformă ce o definește fiind imposibilă fără constanta raportare la coordonata timpului. Pentru Kant, atât spațiul cât și timpul sunt cadre și condiții ale fenomenelor, sunt forme fundamentale ce le pot cuprinde doar pe acestea, lucrurile în sine aflându-se dincolo de sfera cunoașterii umane și a formelor intuitive apriorice aferente subiectivității omenești. *Idealități transcendente și realități empirice*, spațiul și timpul sunt singurele cadre apriorice ale sensibilității umane, sensibilitate ce conferă substanță cunoașterii. Această substanță, formată din multitudinea de senzații, pentru a conferi spiritului uman înțelegerea reală a unui fenomen, se cere supusă procesului de ordonare determinat de către spațiu și timp.⁸ Prin urmare, în viziunea critică a lui Kant asupra sferei cunoașterii

⁸ Andrei, Petre, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, Editura Polirom, Iași, 1997, pp. 28-30

umane, o înțelegere autentică raportată la fenomenele lumii nu este posibilă fără primordialul aport al constantei spațio-temporale.

Aici timpul este definit drept *condiție generală a posibilității* tuturor fenomenelor, perimetru unic de susținere al realității lor, cadru ce condiționează existența acestora fără a fi determinat de către ea. Prin urmare, în acest context, excluderea fenomenelor din timp nu implică anularea acestuia dar negarea temporalității include și respingerea existenței reale a fenomenelor.⁹ Cunoașterea umană se dovedește imposibilă în cazul excluderii timpului acesta fiind în esență „intuiția stării noastre interioare”, perceput el însuși ca „obiect al simțului intern” prin intermediul fenomenelor, fenomene a căror primordială temelie rămâne necunoscută rațiunii umane.¹⁰ Teza kantiană potrivit căreia timpul reprezintă o constantă și o condiție a cunoașterii umane autentice este privită din perspectiva gândirii cioraniene cu aceeași atitudine negativă prin care această gândire respinge concluziile tuturor demersurilor filosofice sistematice, analitice, exclusiv raționale. Pentru Cioran, *universul nu se discută, se exprimă* iar filosofia elaborată în cadrul unui complex conceptual riguros, în sfera formală a silogismului se dovedește închisă definitiv realității existenței, captivă dialecticii abstracțiunii și speculației, distanțată fundamental de viață a cărei expresie o caută neîncetat și în zadar.¹¹

Pentru viziunea cioraniană asupra timpului, diferită fundamental de cea a lui Kant, dimpotrivă, tendința desprinderii de temporalitate, inaderența fermă în raport cu aceasta poate conferi cunoașterii profunzime și luciditate. Din perspectiva lui Cioran, timpul nu este interpretat drept o condiție a cunoașterii ci o zonă a captivității acesteia, un perimetru al „naivității” și inconștienței umane. Odată cu distanțarea de ritmul temporalității, cu dobândirea „imunității” metafizice în fața fluxului temporal se inaugurează înțelegerea pătrunsă de claritate a evidențelor existenței. Totodată, Cioran, spre deosebire de Kant, insistă asupra caracterului demonic al timpului, trăsătură concretizată la nivelul determinării procesului disoluției universale. Contactul cu ireversibilitatea acestui proces, contact ce asigură și susține survenirea angoasei cioraniene, exclude posibilitatea interpretării timpului de către Cioran drept un factor pozitiv în orizontul spiritului uman. „Agent” al

⁹ Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, p. 80

¹⁰ Kant, Immanuel, *Prolegomene*, Editura ALL, București, 1998, p. 141

¹¹ Cioran, Emil, *Tratat de descompunere*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 70

distrugerii irevocabile, temei al inutilității lumii, timpul, în viziunea cioraniană, nu relevă esențele prime ale realității ci, dimpotrivă le ascunde neâncetat, oferind conștiințelor „naive” imaginea iluzorie a progresului existenței spre un plan mereu superior celui precedent. Credința în acest progres apare și la Kant, el considerând că *natura omenească este menită să tindă spre Binele suveran*¹², tendință asupra căreia omul singur se poate pronunța cultivând-o sau, dimpotrivă, neglijându-I chemarea lăuntrică. De asemenea, gândirea kantiană susține imaginea unei lumi guvernată de armonia desăvârșită impusă de legi universal-valabile, legi care nu pot fi cuprinse în totalitate de rațiunea umană, ea însăși supusă unor reguli fundamentale ce-i permit claritatea și accesul la adevăr prin sesizarea și evitarea erorii.¹³

Pentru Cioran, o astfel de imagine nu se justifică ea fiind doar rezultanta fictivă a rațiunii ce este ancorată în solul abstracțiunii, dimensiune total nerelevantă pentru esența realității. Situat în cadrul acestei dimensiuni, complexul edificiu conceptual kantian nu sesizează, în opinia lui Cioran, absurdul și tragedia existenței umane, nu este pătruns de „tristețea metafizică” a constatării ecleziaștice cum că *totul este deșertăciune*, deșertăciune impusă de fluxul temporal. Proiecția cioraniană în exterioritatea acestui flux, proiecție susținută de atitudinea nihilistă, solitudinea deplină și starea profunde angoasări, determină maximalizarea lucidității conștiinței lui Cioran, transfigurarea demersului analitic al acestuia la nivelul tensiunii unei profunzimi inedite prin dramatismul și energia sa copleșitoare.

Bibliografie:

1. Andrei, Petre, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, Editura Polirom, Iași, 1997
2. Aristotel, *Despre suflet*, Editura IRI, București, 2000
3. Aristotel, *Poetica*, Editura IRI, București, 1998
4. Cioran, Emil, *Tratat de descompunere*, Editura Humanitas, București, 1996

¹² Kant, Immanuel, *Critica rațiunii practice*, Editura IRI, București, 1995, p. 172

¹³ Kant, Immanuel, *Logica generală*, Editura Trei, București, 1996, p. 66

*Timpul în cadrele cosmologiei și gnoseologiei din perspectiva cioraniană asupra
disoluției universale*

5. Guthrie, W.K.C., *O istorie a filozofiei grecești*, vol. 2, Editura Teora, București, 1999
6. Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994
7. Kant, Immanuel, *Critica rațiunii practice*, Editura IRI, București, 1995
8. Kant, Immanuel, *Prolegomene*, Editura ALL, București, 1998
9. Kant, Immanuel, *Logica generală*, Editura Trei, București, 1996
10. Platon, *Scrisori*, Editura IRI, București, 1996
11. Platon, *Menexenos*, Editura Teora, București, 2000
12. Plotin, *Opere*, vol. 1, Editura Humanitas, București, 2002
13. Thoma de Aquino, *Summa Theologiae, Despre Dumnezeu*, Editura Științifică, București, 1997

Europenizarea principiilor serviciilor publice și a carierelor în spațiul comunitar

Ciprian UNGUREANU*

Prima formă reală de europeanizare a serviciilor civile are în vedere următoarele principii: în primul rând principii fundamentale¹ recunoscute și de art. 6 al Tratatului de la Nisa care stipulează că UE este fundamentată pe respectul față de drepturile fundamentale; în al doilea rând principii ca transparență, eficacitate și eficiență care ar putea fi impuse de Curtea de Justiție.²

Conceptul de „bună administrare” a fost recunoscut de art. 41 al Capitolului Drepturile Fundamentale din Tratatul de la Nisa. Acest drept la o bună administrare a fost inițial propus de guvernul Suediei³ și a fost apoi inclus în Tratatul Constituțional.

Articolul III-398 stipulează că: „în realizarea misiunilor proprii instituțiile, oficiile și agențiile Uniunii ar trebui să aibă suportul unei administrații Europene eficiente și independente”. Principiul a fost într-adevăr dezvoltat în contextul „Codului European de Conduită administrativă bună” care a fost propus de Ombudusman European în 2002⁴.

Oricum acest cod într-un sens mai general se aplică doar funcționarilor publici și instituțiilor Comunității.

Cele mai importante efecte sunt privite în principal în legătură cu prevederile ce guvernează non-discriminarea și egalitatea așa cum reiese din art.13 și 141 la Tratatului CE. Art. 141 al tratatului⁵ are repercusiuni importante pentru funcționarii publici în Statele Membre și de aceea a deschis „dezbaterile privind egalitatea” dezbateri ce au fost conduse mult timp de filozofiile naționale.

* Preparator univ. drd. la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

¹ Speer B, *Die Europaiche Union als Wertegemeinschaft, Die Offentliche Verwaltung*, Nr. 23, Decembrie 2001

² Lais M., *Das Recht auf eine gute Verwaltung unter besonderer Berücksichtigung in der Rechtsprechung des Europaichen Gerichtshofes*, Nr. 2 2002; OECD-PUMA, *European Principles for Public Adminsitration*, Nr.27, 1999

³ *Rules and Principles of Good Administration in the Member States of the European Union*, Stockholm, 6-7 decembrie 2004

⁴ European Ombudsman, *Codului European de Conduită administrativă bună*, 2002

⁵ Art. 141 al Tratatului EC cu privire la egalitatea dintre bărbați și femei

Așa numita judecată Bundeswehr⁶ a fost și încă este indicativul gradului în care dreptul european poate interveni în reglementările serviciilor civile naționale. Urmând această judecată femeile care pot fi excluse de la o anumită profesiune au fost admise în baza acestei judecări a ECJ. Respingerea femeilor de la o anumită profesiune reprezenta o încălcare a prevederilor Directivei Consiliului 76/207/EEC de la 9 februarie 1976 privind implementarea tratamentului egal pentru femei și bărbați în ce privește angajarea, promovarea și condițiile de muncă. ECJ a confirmat în cazul Dory⁷ că serviciul militar obligatoriu pentru bărbați nu este afectat de directivă.

Articolul 141

Directiva Consiliului 75/117/EEC din 10 februarie 1975 privind aproximarea legilor UE în aplicarea principiului egalității dintre bărbați și femei.

Directiva Consiliului 76/207/EEC din 9 februarie 1976 privind tratamentul egal pentru bărbați și femei cu privire la accesarea într-un anumit serviciu, promovare și condiții de muncă.

Directiva Consiliului 79/7/EEC din 19 dec. 1978 privind implementarea progresivă a principiului tratamentului egal între bărbați și femei în probleme de securitate socială.

Directiva Consiliului 2000/43/EEC din 29 iunie 2000 privind implementarea tratamentului egal între persoane indiferent de etnie.

Directiva Consiliului 2000/78/EEC din 27 noiembrie 2000 privind stabilirea unui cadru pentru un tratament egal în cazul angajării.

Există un număr mare de hotărâri ale ECJ care privesc plata remunerației pentru bărbații și femeile din serviciile civile. Art. 141 al Tratatului EC și Directiva 75/117/EEC din 10 februarie 1975 stipulează aplicarea principiului egalității dintre bărbați și femei. ECJ a analizat fiecare caz în mod diferit în funcție de diverse circumstanțe. Nu există un trend particular care să sugereze că ECJ va accepta discriminarea femeii ca regulă generală așa cum reiese din cazul Gruber⁸.

⁶ Cazul Kreil, ECJ, C-285/98, 11 ianuarie 2000

⁷ Cazul Dory vs Germany, ECJ, C-186/01, 11 martie 2003

⁸ Cazul Gruber, ECJ, C-249/97, 14 sept. 1999

Prevederile naționale sunt contrare principiului plății egale, dacă funcționarul poate dovedi că perioada în care au avut grijă de copii nu este inclusă în numărul de ani de serviciu.

Un caz german a jucat un rol important în ultimii ani. Acest caz a fost cazul Lakeberg⁹ care avea ca subiect o profesoară din North-Rhine. Această profesoară a lucrat cu jumătate de normă, predând 15 ore pe săptămână. În decembrie 1999 reclamanta a prestat alte 2,5 ore la cerere dar nu a fost plătită. Acest lucru s-a întâmplat pentru că regulamentul nu permite profesorilor să fie plătiți pentru ore suplimentare doar dacă acest timp depășește cu trei numărul de ore predat lunar.¹⁰ ECJ a judecat că această prevedere ar putea fi contrară Art. 141 al Tratatului EC și art. 1 din directiva 75/117/EEC din 10 februarie 1975 dacă următoarele condiții ar fi îndeplinite:

- ✓ lucrătorii cu normă întreagă și cei cu jumătate de normă nu sunt tratați egal
- ✓ această inegalitate afectează mai mult femeile
- ✓ acest tratament inegal nu poate fi justificat de un anumit obiectiv decât de faptul că este o discriminare în funcție de sex.

ECJ a confirmat că prima condiție a fost îndeplinită. În luarea acestei decizii ECJ s-a bazat pe faptul că plata orelor suplimentare ar trebui privită separat de salariul de bază. Într-adevăr durata de muncă este proporțional mai mare decât la angajații cu normă întreagă: trei ore reprezintă aproximativ 3% din durata de 98 de ore a unei persoane dar aproximativ 5% din perioada de munca a unei persoane care lucrează 60 pe săptămână. În acest caz individual tratamentul inegal se datorează faptului că atunci când se ridică problema orelor suplimentare acestea nu sunt reduse proporțional pentru o persoană ce lucrează cu jumătate de normă. În argumentarea hotărârii sale ECJ a citat propriul studiu de caz privind tratamentul egal pentru angajații cu normă întreagă sau cei cu jumătate de normă în raport cu volumul de muncă exercitat de aceștia conform cu Art. 141 al Tratatului EC și Art.1 al Directivei 75/117/EEC din 10 februarie 1975 privind detaliile principiului plății egale.

⁹ ECJ, C-285/02, 27 mai 2004

¹⁰ Paragraful 78 A din Legea serviciilor civile din Rinul de Nord

Pe de altă parte în ceea ce privește vârsta pensionării, pot exista diferențe între bărbați și femei. Art. 7 al Directivei Consiliului 79/7/EEC din 19 dec. 1978 privind implementarea progresivă a principiului tratamentului egal între bărbați și femei în probleme de securitate socială furnizează Statelor Membre dreptul de a exclude de la scopul Directivei determinarea vârstei pensionării. Oricum în scopul de a măsura dacă diferitele vârste de pensionare pentru bărbați și femei, pot fi justificate trebuie stabilit dacă regulile naționale corespund cu reglementările Directivei Consiliului 79/7/EEC. Sunt urmărite tratamentele diferențiate care sunt permisibile dacă pot fi justificate într-un fel sau altul.

Principiul egalității bazate pe gen este de asemenea subiect al unor limitări. În trecut ECJ a concluzionat în unele cazuri – cazul Johnston¹¹, Sirdar¹² - că genul poate fi o condiție esențială pentru anumite profesii, cum ar fi profesia de gardian într-o închisoare sau activitatea din anumite unități combative. Astfel un anumit Stat Membru poate restrânge aceste activități bărbaților sau femeilor împreună cu o pregătire profesională potrivită pentru aceste activități. Oricum principiul egalității acoperă un spectru mult mai larg decât egalitatea între sexe. Astfel potrivit art. 2 (2) al Directivei 2000/78/EEC¹³, discriminarea directă apare acolo unde o persoană este tratată mai puțin favorabil decât alta. Una din problemele menționate în art.1 este vârsta. În viitor nu se va putea interzice unui candidat să se înscrie la concursul pentru un anumit post dacă el sau ea nu întrunește condițiile de vârstă. Altfel acest aspect va fi tratat ca discriminare directă.

Europenizarea carierelor Un al doilea proces al europenizării serviciilor civile este preocupat de aspectele tradiționale ale carierelor potrivit principiului libertății de mișcare a forței de muncă. Prevederile permit derogări pentru serviciile civile așa cum este stipulat în art. 39 (4) al Tratatului EC.

Stricta interpretare a art. 39 (4) a Tratatului EC de către ECJ permite o interpretare mai largă a obligațiilor pentru a asigura libertatea de mișcare. Comunicatul Comisiei Europene de la 11 decembrie 2002¹⁴ stipulează că fiecare național dintr-un stat membru are dreptul să lucreze în alt stat

¹¹ ECJ , C- 222/84, 15 mai 1986

¹² ECJ, C- 273/97, 26 oct. 1999

¹³ Directiva Consiliului 2000/78/EEC din 27 noiembrie 2000 privind stabilirea unui cadru pentru un tratament egal în cazul angajării

¹⁴ Comunicatul Comisiei Europene, „libera mișcare a muncitorilor: atingerea beneficiilor și a potențialului”, Bruxelles, 11 decembrie 2002

membru. Folosind interpretarea conceptului de „muncitor” așa cum este dat de ECJ, Comisia definește termenul de muncitor ca „orice persoană care este luată drept cinstită și care muncește efectiv sub îndrumarea altei persoane fiind plătit pentru această activitate”. În plus Comisia specifică că funcționarii de stat și angajații din sectorul public sunt și ei muncitori în acest context. În consecință un formator pentru plasamente, tinde să devină formator profesional care predă niște ore pentru care este plătit, fiind în acest caz privit ca un muncitor conform art. 48 al Tratatului EC.¹⁵

Curtea specifică în 1980 că este necesar să asigure că eficacitatea și scopul prevederilor Tratatului în legătură cu libertatea de mișcare a forței de muncă nu este restricționată de interpretări ale conceptului de serviciul public.¹⁶

Au existat dezbateri constante în ceea ce privește limitele care marchează granițele conceptului de „activitate în serviciul public”. Serviciul diplomatic, sistemul judiciar, forțele armate și forțele de poliție sunt cu siguranță incluse. În consecință Statele Membre pot restricționa accesul la aceste posturi împotriva funcționarilor de stat străini. Pe de altă parte a interzice unui cetățean european să aplice pentru o anumită poziție într-un minister străin de exemplu nu ar satisface cerințele ECJ cu respectarea Art. 39 din Tratatul EC.

Comunicatul comisiei din 11 decembrie 2002 este foarte clar în ce privește acest aspect: „specifică funcții ale Statului și structuri similare precum forțele armate, poliția sau forțele de menținere a ordinii, sistemul judiciar și corpurile diplomatice.” Aceste posturi ar putea să nu fie restricționate naționalilor din Statele Membre gazde.¹⁷ Aceasta arată tranziția de la un sector de bază la un sistem bazat pe slujbe și la un sistem bazat pe profesii.¹⁸ ECJ a concluzionat recent că prezența unui șef străin nu ar aduce atingere intereselor unui Stat Membru.¹⁹

Potrivit estimărilor 60-90% din posturile serviciilor civile sunt subiecte ale obligațiilor libertății de mișcare așa cum este prevăzut în art.39

¹⁵ ECJ 31 iulie 1986, C.66/85, Lawrie-Blum vs Land Baden-Wurttemberg, ECR, p. 2121

¹⁶ Decizia din 17 decembrie 1980, Comisia vs Belgia

¹⁷ COM 2002 694 final

¹⁸ Lemoyne de Forges, J.M. Exigences communautaires et exigences manageriales se rejoignent-elles? AJDA, 27 octombrie 2002, p. 1920

¹⁹ ECJ, C- 405/01, Colegio de Oficiales, hotărârea din 30 septembrie 2003; ECJ , C- 47/02, Anker, hotărârea din 30 septembrie 2003

al Tratatului EC. Cu alte cuvinte 10-40 % din posturile serviciilor civile implică participarea în exercitarea puterii conferită de dreptul public.

Deschiderea sectorului public către funcționarii civili și contractarea altor angajați din alte State Membre are un fel de efect domino. Prima consecință este aceea că este necesar să se schițeze un sistem clar pentru posturi și cariere pentru a se decide dacă trebuie sau nu să se deschidă porțile pentru alți naționali. O mulțime de măsuri trebuie introduse pentru a se garanta recunoașterea mutuală a calificărilor, a experiențelor performanțelor și a putea să permită accesul și incorporarea în sistemul de sortare și în cel de ierarhizare, toate acestea putând duce la o reevaluare a sistemelor existente. În fine oportunitățile trebuie create pentru funcționarii de stat pentru a fi mobili internaționali în cadrul UE, aceste aspecte având repercusiuni în ceea ce privește securitatea socială și sistemul de pensii.²⁰

Art. 39 a Tratatului CE

Reglementarea EEC Nr. 1612/68 din 15 octombrie 1968 privind libertatea de mișcare a muncitorilor în Comunitate.

Reglementarea EEC Nr. 1408/71 din 14 iunie 1971 privind aplicarea schemei securității sociale pentru persoanele angajate în cadrul Comunității, conform cu Reglementarea Nr. 1606/98 din 29 iunie 1998

Directiva Consiliului 89/48/EEC din 21 decembrie 1988 privind sistemul general pentru recunoașterea diplomelor din învățământul superior cu o durată de cel puțin trei ani.

Directiva Consiliului 92/51/EEC din 18 iunie 1992 privind un al doilea sistem general pentru recunoașterea formării profesionale și a instruirii. Directiva 89/48/EEC

Decizia *Burbaud*²¹ din 9 septembrie este un simptom al acestui efect. Se aduce la cunoștință că un național portughez cu șase ani experiență este îndreptățit să accedă pentru o slujbă de administrator la un spital din Franța fără a trece de vreo examinare prealabilă. Oricum această cerință de recunoaștere și de luare în seamă a experienței în alt Stat a fost confirmată de ECJ încă din 1994²², această reglementare fiind necesară pentru a disocia cariera de accesarea pe bază de examinare chiar dacă această condiție

²⁰ A se vedea Ziller J., „EU Integration and Civil Service Reform”, *Preparing Public Administration for the European Administrative Space*, SIGMA, *op. cit*

²¹ ECJ,) septembrie 2003, *Burbaud vs Ministerul Muncii și solidarității*, C- 285/01

²² Cazul C- 419/92 *Scholz* ECR 1994, Cazul C-15/96 *Schoning*, Cazul C-187/96, *Cominia vs Grecia*

reprezintă o condiție esențială a serviciilor civile franceze. Există multe argumente în favoarea unei palete largi de restricții. Unele se referă la suveranitate: protecția identității naționale și a încrederii cetățenilor în Stat necesită ca anumite activități să fie realizate de cetățeni; în exercitarea sarcinilor, străinii ar putea fi subiecte ale conflictelor de loialitate mai ales în domeniul militar. Odată cu introducerea cetățeniei europene, pare să fie din ce în ce mai greu de acceptat ca cetățenii din cadrul UE să experimenteze conflicte de interese și astfel să afecteze securitatea unui alt Stat Membru.²³

Este interesant de punctat că există o rezistență politică și legală a ECJ în ce privește Art. 39 (4). Un număr de State membre rețin o foarte largă definiție a posturilor acoperite de derogare și de aici restricționarea propriilor cetățeni. Oricum mai mult decât atât înțelegerile formale de mobilitate stabilite de Statele Membre acoperă deja domenii profesionale. Schimburile din poliție via EUROPOL precum și schimburile militare demonstrează spațiul dintre principiul derogării de la prevederile Art. 39 (4) al Tratatului CE. Practica schimburilor din ministerul afacerilor între Franța și Germania ar putea fi menționate în acest context; unele schimburi diplomatice merg până în anul 1963 la tratatul Elysee. Conceptul conform căruia, abilitatea unui funcționar public este necesară, are legătură cu faptul că cetățenia devine din ce în ce mai puțin relevantă.²⁴

O analiză statistică ar fi posibilă pentru a analiza efectele reale ale strategiei europenizării carierelor care în principiu este restricționat de probleme lingvistice. Luând în considerare mobilitatea foarte limitată, care este estimată între 1 și 5 % mai ales în domeniul educației și în sănătate – domenii care au evoluat în campania din 1988²⁵ - zicala „mult zgomot pentru nimic” prinde contur.

Bibliografie:

1. Kammerer J.A., „Europainsierung des nationalen Dienstrechts”, Europarecht EUR, Nr. 1, 2001

²³ A se vedea Kammerer J.A., „Europainsierung des nationalen Dienstrechts”, Europarecht EUR, Nr. 1, 2001

²⁴ Demmke C., Linke U., „Who is nation and who is european? Exercising public power and the legitimacy” Art. 39 4 EC, EIPASCOPE, Nr.2/2003

²⁵ Libertatea de mișcare a muncitorilor și accesul la angajarea în serviciul public.

2. Lemoyne de Forges, J.M., *Exigences communautaires et exigences manageriales se rejoignent-elles?* AJDA, 27 octombrie 2002
3. ECJ, C- 405/01, Colegio de Oficiales, hotărârea din 30 septembrie 2003; ECJ, C- 47/02, Anker, hotărârea din 30 septembrie 2003
4. ECJ, C- 222/84, 15 mai 1986
5. ECJ, C- 273/97, 26 oct. 1999
6. Directiva Consiliului 2000/78/EEC din 27 noiembrie 2000 privind stabilirea unui cadru pentru un tratament egal în cazul angajării.
7. Speer B., *Die Europaiche Union als Wertegemeinschaft, Die Offentliche Verwaltung*, Nr. 23, Decembrie 2001
8. Lais M., *Das Recht auf eine gute Verwaltung unter besonderer Berucksichtigung in der Rechtsprechung des Europaichen Gerichtshofes*, Nr. 2, 2002; OECD-PUMA, *European Priciples for Public Adminsitration*, Nr. 27, 1999
9. *Rules and Principles of Good Administration in the Member States of the European Union*, Stockolm, 6-7 decembrie 2004

Teme obsesive ale exilului în opera lui Paul Goma

Mariana PASINCOVSCHI*

Romanele gulagului scrise de Paul Goma se numără, fără îndoială, printre cele mai cutremurătoare mărturii literare împotriva regimului comunist din România. Primelor editări din Occident ale romanelor *Ostinato*, *Ușa* și *Gherla*, concepute încă de acasă, le-au urmat după plecarea în exil *În cerc*, *Garda inversă*, *Culoarea curcubeului* și *Patimile după Pitești*. Ele au zguduit cititorii din Vest prin redarea nemiloasă a vieții din penitenciarele românești, unde se practica un program ingenios – brutal de „reeducare” a deținuților politici. Despre astfel de lucruri nu prea răzbăteau informații în exterior, pentru că victimele erau constrânse la tăcere, sub amenințări dintre cele mai dure, încă înainte de eliberarea lor.

Răzvrătirea față de această tăcere, care a devenit imboldul imperios pentru actul scrierii, străbate toate romanele lui Goma. *Ostinato*, cel dintâi roman pe care Goma îl va înregistra la o editură românească, în 1966, stă la baza carierei internaționale pe care o va face scriitorul și, nu mai puțin, la baza unui neobișnuit scandal politic și literar. Respins de ESPLA, romanul va fi trimis în Germania, la editura „Suhrkamp”, care-l va lansa în 1971, cu prilejul Târgului de carte de la Frankfurt pe Main. Prima ediție a cărții s-a vândut în numai două săptămâni, devenind un fel de carte a lumii, cum spune Monica Lovinescu într-un articol publicat în revista „Ethos”. Și în timp ce în străinătate ziarele vorbeau de apariția unui nou Soljenițin, în România asupra autorului au început să se facă presiuni din ce în ce mai greu de suportat. Astfel autorul e silit să-și părăsească țara și să se stabilească în Franța, la Paris. Între timp, *Ostinato* a mai fost tradus o dată în Franța, la „Gallimard” (în 1971) și apoi în Olanda (în 1974), iar postul de radio „Europa liberă” a transmis cartea în foileton, în lectura autorului. Dar despre ce este vorba, mai exact, în romanul lui Paul Goma?

În câteva cuvinte, un student în anul al doilea la Filologie, Ilarie Langa, grăbește sfârșitul mamei sale, bolnavă de cancer (îi administrează o puternică doză de morfină, gest disperat al apelului la eutanasiu ca ultimă soluție) și este condamnat la șapte ani de închisoare, ca deținut de drept

* Drd. la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava, Facultatea de Litere și Științe ale comunicării

comun. Sentința se va modifica însă de câteva ori pentru că, în închisoare, tânărul va mai fi implicat o dată într-un proces politic deoarece va încerca să evadeze de două ori. Ca urmare, Ilarie Langa va rămâne timp de unsprezece ani la Canal și în închisoarea de la Jilava, din 1956 până în 1967, când va fi eliberat.

Prima parte a romanului, de peste 250 de pagini, se învâрте, ca la Joyce sau la Soljenițin, în jurul celor aproximativ 24 de ore pe care Ilarie Langa le petrece în „camera de eliberare” a închisorii, împreună cu alți unsprezece deținuți. În universul acesta, oamenii vorbesc despre propriile lor biografii și „dosare”, despre Pitești, Gherla sau despre Canalul unde au lucrat și, bineînțeles, despre toate marile obsesii ale detenției, mâncarea, femeile, paznicii, viața în libertate. Suntem apoi inițiați în sistemul rigid de roluri ale unei celule (ca în viață) și, cu lux de amănunte, în taina procedurilor de comunicare din închisori (A-Z-ul, codul AFLR sau codul MORSE).

O discuție pe care Ilarie Langa o poartă cu ciudatul pictor Oscar, introduce în țesătura acestei prime părți *tema creației*, cu savante relații de extrapolare de la muzică la pictură și literatură și cu noțiuni despre acord, canon sau contrapunct. Motivul *basului ostinato*¹ (adică al temei încercuite de variațiunile obsedante ale unei partituri) oferă și el o cheie pentru a descifra naratologia modernă a cărții lui Paul Goma. Cel mai exact însă și mai succint explică titlul romanului Siegfried Lenz: „*Ostinato* în italiană, cuvântul înseamnă încăpățânat; în muzică el desemnează un motiv ce se repetă continuu (*basso ostinato*), iar ca titlu al romanului lui Paul Goma el reprezintă repetiția încăpățânată și muzical-contrapunctică a motivelor unei existențe de deținut” („Der Spiegel”, 28 februarie, 1972). Este, într-adevăr, nevoie de o anumită încăpățânare în a încerca să spui totul despre detenție, pentru a provoca limitele și ieșirea din cerc, într-o lume în care totul este încarcerat: cuvântul, existența, visul și, desigur, memoria. Autorul ne plimbă prin lumea interioară și exterioară a detenției și se lasă aparent sedus de vorbărie, de anecdote sau detalii autobiografice accidentale. El e stăpân însă pe mijloacele sale și pe arta de a construi un coșmar credibil, în care își au locul și victima și călăul, și parabola dostoievskiană a Marelui Inchizitor și „absurditatea Castelului kafkian”. Felul în care mai mulți deținuți din celulă retrăiesc romanul lui Dostoievski, *Crimă și pedeapsă*, povestindu-l și adaptându-l la propria lor existență, ca și cum ar fi al lor, dă acestei cărți

¹ Florin Manolescu, *Litere în tranziție*, Ed. Cartea Românească, București, 1998, p. 257

Teme obsesive ale exilului în opera lui Paul Goma

adâncimea necesară de dincolo de spectacol și pitoresc. „În rezumat, partea întâi a cărții lui Paul Goma face din *Ostinato* un excelent roman al închisorii, primul de acest fel din literatura noastră postbelică”².

Cea de-a doua parte, foarte scurtă, transcrie un fel de coșmar, în realitate un rezumat strâns, în stare de criză, al tuturor întâmplărilor trăite sau povestite în partea întâi. Este o demonstrație strălucită de transparență sau de intertextualism „*avant la lettre*”, pentru că un sistem „ciuruit” de *locuri imprecise și goale* se umple, devine expresiv și coerent dacă se suprapune suportului textual al *cărții întâi*.

Ultima parte a romanului (*Cartea a treia*) e construită și ea după schema primei părți: un interval scurt de timp (câteva ore), în care intră durată detaliată a unor amintiri foarte vechi și a unor întâmplări prin care a trecut Ilarie Langa imediat după eliberare. Esențiale sunt în aceste rememorări obsesia mamei (și a camerei în care aceasta a murit), obsesia erotică a tânărului, fixat pe amintirea surorii sale vitrege, Teodora, amintirile despre tragedia sașilor din Transilvania sau întâlnirea cu Marian Cusa, romancier „in spe”, închis și el „la politici”, timp de mai mulți ani.

Aglomerând poate un număr prea mare de teme, dicuția cu Marian (un pandant la discuția cu Oscar, din *Cartea întâi*) transformă romanul într-o dezbatere despre destinul tuturor celor care au trăit în anii '50 și mai ales despre obligația de a scrie în deplină sinceritate despre experiențele îngrozitoare ale acestei epoci: „dacă voi, scriitorii (spune la un moment dat Catinca, femeia care l-a așteptat pe Langa timp de unsprezece ani), nu scrieți, *acum*, despre ce ne doare pe noi toți, *acum* – chiar stângaci, chiar orbiți de ... nedetașare – nu veți mai scrie niciodată și, dacă veți scrie, cândva, atunci nu va mai interesa pe nimeni...”.

Ostinato atrage deci atenția, de la început, prin amploarea de concepție a construcției, care și-l ia ca model pe Dostoievki în ce privește miza filosofică a cărții, pe Joyce, în ce privește scriitura, și pe Soljenițin în ce privește miza politică.

„Ce reținem însă, dincolo de dimensiunile acestea puțin obișnuite ale proiectului?”³ (se întrebă Florin Manolescu în *Litere în tranziție*). Înainte de toate, un foarte bun montaj al discursurilor naratoriale și al tipurilor de text

² *Ibidem*

³ Florin Manolescu, *op. cit.*, pp. 258-259

(monolog interior, flux al conștiinței, narațiune, descriere, scenă, monolog, chiar citat muzical și artificiu tipografic). Foarte ingenioase la acest capitol sunt și inserțiile fantasmatică, având aproape întotdeauna ca subiect principal întâlnirea cu o femeie (Teodora, Tina, Dora, Catinca). Reținem apoi universul celulei (într-o închisoare de „șuți” sau de „pinguini”, cum sunt porecliți deținuții de drept comun), cu pitorescul exterior al limbajului „cârâitorilor”, cu răsturnarea perspectivei umane (prin introducerea în discuție a unui fir dostoievskian), în fine, cu prestația aproape teatrală a câtorva personaje memorabile, țiganul Guliman, marele autor al „romanelor” de închisoare, sau bardul Nea Bazil, autorul cupletelor care se recită cu participarea entuziastă a întregii asistențe, solicitată să intervină la „refren”.

Importantă este și vocația hiperbolică a romancierului, centrată nu numai pe limbaj sau pe fragmentele cu caracter de pamflet al cărții, dar și pe unele episoade puțin verosimile, în raport cu realitatea, dar foarte convingătoare în substratul lor psihanalizabil și, nu mai puțin, în expresivitatea lor (momentul în care adolescentul de 15 ani își salvează mama, păcălindu-i pe Zoli și pe suporterii săi, scena de pedepsire a elevului care a lansat un porumbel alb la moartea lui Stalin, fragmentul în care Ilarie Langa și Dora comunică prin alfabet morse sub ochii unui gardian înfuriat sau episodul „vocației” de instrumentist a deținutului Gică Sotir, care învață să cânte la pian pe o claviatură de cârpă).

Există apoi în cartea lui Paul Goma o polemică insistentă și mobilizatoare de mari energii: disputa încrâncenată cu exagerata putere de acomodare a românului, care merge până la a pune în primejdie rezistența fibrei sale morale. În comparație cu I.L. Caragiale, care a tratat această temă ironic și umoristic, sau în comparație cu Cioran, care aproape că s-a săturat de penibilul realității ei, la Goma accentul principal este acela al unei mari violente pamfletare și, cel puțin în ce privește romanul *Ostinato*, al unei mari voințe de a întoarce lucrurile în punctul lor firesc: „mama voastră de căcăcioși!, până și noaptea, pe întuneric, între cracii muierii, vă cenzurați oftaturile și grohăiturile, făceați pe voi de spaimă dacă, la closet, găsești, înfipite în cui, bucăți din zierele-organe, până și cu părinții voștri, colectivizați, purtați discuții principale – ca să nu cumva să audă, să vadă, să afle cineva, ceva de care vă depindea dosarul și viața...”.

De observat la Paul Goma este tehnica reveriei, minuțios expusă și, datorită rolului emblematic pe care îl au diversele *fantasme* – adică acele „scenarii imagineare în care subiectul este prezent și care înfățișează, într-o

Teme obsesive ale exilului în opera lui Paul Goma

formă mai mult sau mai puțin deformată, de procese de apărare, împlinirea unei dorințe și, în ultimă instanță, a unei dorințe inconștiente”⁴ – în toate cărțile lui Goma, merită să ne oprim asupra ei. Paul Goma a uzat de această tehnică a fantasmării în toate cărțile sale, creând o sfâșietoare galerie de năluci ale dorințelor lui. În *Ostinato*, o întreagă colonie penitenciară se mângâie cu fantasma femeii – care – așteaptă, adică cu „Romanul Catincai”, cu scenariul pe care și l-au construit și l-au amplificat succesiv pornind de la un infim grăunte de realitate. După cum mărturisește în *Bonifacia*, pentru deținuți, „femeia probabilă, mai ales cea inventată” prin reverii diurne, este „însăși perfecțiunea”. Or, cum pentru Paul Goma perfecțiunea este încarnată în propria sa mamă, față de care a rămas legat „prin ombilicul intact”⁵, e firesc că majoritatea dorințelor sale de a eluda realitatea și de a fi iubit – adică *protejat* – se transformă în veritabile acte de regresivitate în mediul amniotic.

Goma, de altfel, pare conștient de acest fapt, căci îl deconspiră ca atare în *Ostianto*: el observă că pușcăriașii, imaginându-și femei, nu construiesc pur și simplu un obiect erotic, „ci mai încolo și mai înăuntru un adăpost un pântec o matrice/ dar ia încearcă să le explice că de fapt ei nu-și doresc ibovnicele ci mamele...”⁶. Mai mult, în *Bonifacia* actul erotic însuși e o reînnoire paradisiacă a cordonului ombilical, o întoarcere „acolo de unde nu trebuia, nu trebuia să ies nici măcar până în prag, acolo unde suntem – în sfârșit – la adăpost”. Nu întâmplător, această întoarcere în unicul adăpost perfect e însoțită, oedipian, de ceva „care ar fi putut semăna cu vina”; deci, ceva ce semăna cu vina, în ciuda faptului că feminitatea Bonifaciei „nu mă trimitea ... prin absolut nimic înspre mamă”, declară eroul narator.

Așadar, unicul loc securizat al acestui „în-plus” este uterul matern, căldura amniotică; în consecință, personajele sale sunt încărcate de nostalgia și vina unei asemenea adăpostiri și protecții. Iar prin fantasmările care îi populează literatura, scriitorul pare a fi redescoperit, pe cale experimentală, observația lui Freud, după care visele diurne reprezintă realizarea,

⁴ Marta Petreu, *Între Depoziție și Fantasmare*, prefață la *Arta refugii*, Ed. Dacia, Cluj, 1991, pp. 5-6

⁵ *Ibidem*, p. 13

⁶ *Ibidem*

compensarea în imaginar a unei dorințe, cu statutul de „realități psihice opuse realității materiale”⁷.

În *Ostinato* celula liberalilor este un spațiu ce acumulează exasperant așteptarea. Zonele de obscuritate și de confuzie ale conștiinței se intersectează cu luminile firave ale speranței. Condamnatul, fie că urmează să se elibereze, fie că mai are mult de îndurat, este susținut în mod esențial de gândul că, afară, cineva îl așteaptă și îl iubește. Sarcasmul și amărăciunea alternează cu protecția micilor sau marilor iluzii până la violența ironiei. Experiența lui Ilarie Langa constituie pentru autor ocazia de a introduce și alte teme tabuizate: detenția politică, mișcările studentești din 1956, represiunea de tip stalinist. *Ostinato* devine astfel – cum avea să observe memorabil Monica Lovinescu într-o pătrunzătoare exegeză a romanului, cea mai extinsă de până acum – „nu numai un roman al închisorii, dar și unul al imposibilității de a nu fi închis”⁸. Întregul roman conturează, cum precizează tot Monica Lovinescu, „un univers cu uși închise”. Ilarie Langa își dă seama foarte bine că ieșirea din închisoare nu e sinonimă cu dobândirea libertății: „Afară e soare, aer, vânt. Și aceeași, aceeași spaimă care pândește de dincolo de soare, de dincolo de vânt. Ori chiar din lăuntru lor... Așa are să fie totdeauna? Chiar după ce am să mă eliberez? Chiar după ce vor trece 3, 4, 10 ani? Aceeași spaimă?... Cumplită pedeapsă, libertatea să-ți fie mai închisoare decât închisoarea... Sau nu. Altfel: libertatea să-mi fie pentru totdeauna amenințată, să conțină – și la vedere – viitoarea închisoare. Libertatea să nu fie decât... uvertura închisorii... Locul cel mai ferit, cel mai neprimejdut, e tocmai cel mai adânc, din inima primejdiei, acolo de unde nu mai ai unde coborî, acolo unde nu mai ai ce pierde”.

Referindu-se la *Ostinato*, I. Simuț spune că acesta „realizează un tip aparte de construcție muzicală, un fel de simfonizare a unui proces de conștiință în care intervin laitmotivele trecutului, obsesiile prezentului și prefigurările unui viitor angoasant”⁹. Același autor pune „scriitura romanului” în slujba celei mai îndrăznețe modernități din literatura contemporană, considerând că „aici trebuie căutate proiectele și realizările unui autentic novator al romanescului modern”¹⁰.

⁷ Marta Petreu, *op. cit.*, p. 14

⁸ Ion Simuț, *Reabilitarea ficțiunii*, Ed.institutului cultural, București, 2004, p. 188

⁹ *Ibidem*

¹⁰ *Ibidem*, p. 189

Teme obsesive ale exilului în opera lui Paul Goma

Cât de marcat este Goma, ca scriitor, de experiențele obsesive ale anilor staliști și imediat poststaliști se poate deduce din faptul că perioada de după 1977, adică exilul parizian, nu se regăsește aproape deloc în literatura sa. Marta Petreu, care – precum anterior Monica Lovinescu – a remarcat această situație, întreabă în prefața ei la romanul lui Goma *Arta refugii*: „...ce se va întâmpla cu acest scriitor în momentul în care își va epuiza traumele în jurul cărora a secretat, precum o scoică resentimentară, șirul cărților sale?”¹¹.

Când totuși acest lucru se întâmplă, în centru se află aceleași trăiri traumatizante sub vremile dictaturii. O parte din calvarul anilor de exil, urmăriți de amenințări continue cu moartea, este povestită în romanul *Soldatul câinelui*, publicat în franceză în 1983 cu titlul *Chassée – croisé*. E un roman care rezistă, ca valoare estetică, prin atmosfera dramatică a situației–limită dincolo de faptul că transpune o experiență autobiografică. „El nu este un simplu document ale cărui file se îngălbenesc cu timpul, ci un roman viguros din categoria literaturii contestatare”¹².

Soldatul câinelui este „un thriller în stilul lui Goma”¹³, este, în același timp, o mărturie și o ficțiune cutremurătoare despre efectele infernale ale unui regim politic clădit pe imperiul fricii, un imperiu expansiv, doritor să se extindă peste granițele reale pentru a-i urmări punitiv pe cei care nu i se supun. *Soldatul câinelui* „prezintă autentic sau simbolic (după tipul de lectură pe care îl preferăm) un mod de a înfrunța și de a învinge frica pentru a dobândi sensul libertății”¹⁴.

Bibliografie:

1. Behring, Eva, *Scriitori români din exil 1945-1989*, Ed. Fundației culturale române, București, 2001
2. Manolescu, Florin, *Litere în tranziție*, Ed. Cartea Românească, București, 1998

¹¹ Marta Petreu, *op. cit.*, p. 15

¹² Ion Simuț, *Reabilitarea ficțiunii*, Ed. Institutului cultural, București, 2004, p. 190

¹³ Eva Behring, *Scriitori români din exil 1945-1989*, Ed. Fundației culturale române, București, 2001, p. 156

¹⁴ Ion Simuț, *op. cit.*, p. 190

3. Petreu, Marta, *Între Depoziție și Fantasmare*, prefață la *Arta refugii*, Ed. Dacia, Cluj, 1991
4. Simuț, Ion, *Reabilitarea ficțiunii*, Ed. Institutului cultural, București, 2004

Copiii străzii și impactul acestui fenomen asupra societății

Viorica Cristina CORMOȘ*

Fenomenul copiilor străzii a devenit vizibil și a explodat la noi în România după 1990. Acest fenomen a devenit mai frecvent cu cât nivelul de trai a scăzut, trasând în acest sens o curbă descendentă.

Copiii sunt cele mai sensibile ființe care prin natura lor oferă un climat plăcut și multă dragoste. Aceștia au nevoie de un mediu familial, plin de afecțiune, unde pot fi îngrijiți și protejați. Pentru copil, grupul familial este unul dintre cele mai importante grupuri sociale având un rol deosebit în structurarea personalității și asigurarea securității copilului. Pentru o perioadă a vieții, familia alcătuiește întregul univers social al copilului, permite acestuia să trăiască o viață reală, intensă, viața lui proprie.

„În familie copilul învață să iubească și să fie iubit, este cadrul în care el își va investi toate resursele emoționale și va învăța să le controleze, modelându-și personalitatea în dimensiunile sale fundamentale.”¹

O dată ce acest mediu familial nu există sau este plin de tensiune și neajunșuri, copilul își caută un refugiu, un loc al lui, iar de cele mai multe ori îl găsește în stradă. Copilul străzii nu este altceva decât un copil lipsit de cele mai elementare nevoi, lipsit de dragoste părintească, lipsit de o locuință, lipsit de protecția și educația necesară vârstei. După definiția adoptată de diverse organisme neguvernamentale internaționale „copilul străzii este orice fetiță sau băiat care nu este suficient protejat, controlat sau îndrumat de adulți responsabili și pentru care strada a devenit locuința obișnuită și/sau mijlocul său de existență.”²

În România, copiii străzii sunt clasificați după diferite criterii³: unul dintre criterii este după timpul petrecut în stradă. Astfel aceștia pot fi permanenți, ocazionali și lucrători în stradă. Cei *permanenți* (copiii străzii autentici) trăiesc de mai mulți ani în stradă, ruptura dintre ei, familie și societate fiind foarte mare. Cei *ocazionali* păstrează sporadic legătura cu

* Cadru didactic asociat la Universitatea „Stefan cel Mare”, Suceava

¹ Holt România, *Ghiduri de bună practică în asistența socială a copilului și familiei*, Iași, Editura Lumen, 2002, p. 237

² Teclici Valentina, *Vina de a fi copil al străzii*, Editura Oscar Print, București, 1998, p. 17

³ *Ibidem*, p. 20

familia, însă au abandonat total școala. Se întorc periodic acasă, dar sunt vulnerabili, manifestând o puternică tendință de a rămâne în stradă. *Lucrătorii în stradă* sunt copiii și adolescenții care prestează diferite munci, o parte dintre aceștia fiind trimiși de părinți să cerșească prin valurile de trafic intens. Exploatați de familii, acești copii nu merg la școală și nu prezintă un aspect estetic plăcut.

După situația familială și relațiile lor cu părinții, copiii străzii se clasifică în copii care caută „aventura”, iar după ce o explorează se întorc acasă, totul având un caracter episodic; o altă categorie este cea a copiilor care pleacă de acasă pentru a „atrage atenția” părinților sau cunoscuților, în semn de protest față de climatul negativ existent în familie; de asemenea există și copii proveniți din familii destrămate, neglijați afectiv și manipulați; o altă categorie este cea a copiilor supuși violenței familiale sau abuzului sexual, situație asociată de regulă, cu alcoolismul părinților și lipsurile materiale.

Un alt criteriu de clasificare este cel după modul de proveniență. Astfel copiii străzii pot fi copii proveniți din familii naturale, copii proveniți din mediul instituțional sau copii proveniți din familii adoptive sau de plasament.

Există o multitudine de factori favorizanți care declanșează fenomenul copiilor străzii: viața în periferii, familia numeroasă, familia incomplet structurată, familia monoparentală, lipsa de comunicare acasă și la școală, violența, abuzul, sărăcia etc. Copiii care fac parte din familii dezorganizate, reorganizate (de obicei nelegitim), numeroase, cu status social redus: lipsa sau grad redus de școlarizare, lipsa sau slaba calificare, lipsa sau ocuparea ocazională a unui loc de muncă, lipsa sau insuficiente venituri, au mari șanse de a-și trasa o curbă descendentă în ce privește riscul de a ajunge în stradă.

„Copiii care trăiesc în familii de acest tip sunt considerați, «populație de risc», condamnată la a îngroșa rândurile celor care trăiesc la limita subzistenței, celor care eșuează școlar, ori ale devianților și delincvenților.”⁴

Majoritatea copiilor care ajung în stradă provin din familii în care părinții au adoptat un comportament violent fizic și psihic, atunci când alcoolismul și-a pus amprenta într-un mod agresiv, determinându-i pe aceștia

⁴ Stănciulescu Elisabeta, *Sociologia educației familiale*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 141

să adopte o autoritate necontrolată manifestată prin bătăi și certuri permanente.

De asemenea, sărăcia este una dintre cauzele principale pentru care copiii preferă să-și facă o nouă „familie” în stradă, acolo unde învață să supraviețuiască fără respectarea unor norme și reguli. Sărăcia poate fi un efect al șomajului sau al imposibilității de adaptare și integrare profesională, dar poate fi și efect favorizant pentru „vina” de a fi copil al străzii. „Famiiliile afectate de șomaj și sărăcie, având un standard scăzut de viață experimentează dezechilibre care afectează pe toți membrii familiei, în mod special pe copii, ceea ce necesită măsuri urgente, dar și de perspectivă, la nivel de politică socială.”⁵

Copiii stăzii nu beneficiază de cele mai elementare drepturi: dreptul la supraviețuire și dezvoltare, dreptul la protecție din partea părinților și statului, dreptul la educație și instruire, dreptul de a se bucura de securitate, dreptul de protecție împotriva violenței fizice și psihice, împotriva maltratării, dreptul la protecție împotriva abuzului, agresiunilor și exploatării sexuale etc., consfințite de legislația României aflată în vigoare. Dincolo de aceste disfuncții, copiii străzii se confruntă cu fenomenul de marginalizare și excludere socială. „Marginalizarea reprezintă procesul de situare a indivizilor sau grupurilor pe o «poziție sociala periferică» sau de «izolare» și implică limitarea accesului la resursele economice, politice, educaționale și comunicaționale ale colectivității. Din aceste perspective, marginalizarea se concretizează în plasarea indivizilor și grupurilor sub nivelul minim acceptat din punct de vedere economic rezidențial, ocupațional, de educație și instrucție dar, și printr-un deficit de posibilități de afirmare și de participare la viața colectivității.”⁶

Membrii societății nu fac altceva decât să-i îndepărteze pe acești copii percependu-i ca un rău necontrolat. Ei îi percep ca ceva irecuperabil, fără cale de întoarcere. Pe de altă parte aceștia sunt îndreptățiți să protesteze la asemenea fenomene negative. O dată cu dezechilibrul economic apărut în țara noastră, membrii societății se simt invadați permanent de copiii străzii cerșetori, de cei care recurg la furturi pe stradă, mijloace de transport etc, de

⁵ Spânu Mariana, *Introducere în asistența socială a familiei și protecția copilului*, Editura Tehnică, Chișinău, 1998, p. 64

⁶ Miftode Vasile, *Aspecte metodologice și epistemologice ale cercetării populațiilor marginalizate social*, p. 61, *Dimensiuni ale asistenței sociale*, Ed. Eidos, Botoșani, 1995

cei „auroiaci” care le transmit o stare de nesiguranță permanentă în propria lor comunitate.

Copiii străzii, dincolo de secvențele excesiv mediatizate, care au marcat imaginea României în marile canale mas-media, reprezintă o realitate pe care foarte mulți români o întâlnesc zi de zi. Fenomenul este anterior anului 1989, iar indiferența sau mijloacele strict represive cu care a fost tratat până atunci constituie cauzele proliferării sale de acum. Pe copiii străzii îi întâlnim în gări, în stațiile de metrou, lângă gurile de canal, în subsolul blocurilor, în fața magazinelor de lux, cerșind, inhalând substanțe volatile halucinogene sau spălând parbrizele mașinilor în intersecțiile mari. Pentru ei cuvântul „casă” este sinonim cu cuvântul „stradă”, iar familia este reprezentată de grupul de copii ai străzii din care fac parte.

Când spunem copiii străzii spunem și abandon școlar. „Cei mai mulți copii ai străzii întâi au abandonat școala. Motivele au fost complexe: de la greutățile economice ale familiei, dezinteresul manifestat de familie față de importanța și valoarea școlii, atitudinea disprețuitoare a colegilor din cauza hainelor uzate, murdare și a rezultatelor școlare slabe, până la discriminările făcute de profesori între acești copii cu multiple probleme și cei proveniți din familii cu un statut social mai ridicat”⁷ Abandonul școlar pune o mare amprentă asupra acestor tipuri de copii. Pentru ei școala e un loc unde sunt bruscați, marginalizați și etichetați. Ei percep lucrurile care în prealabil sunt firești pentru membrii societății, ca fiind „rele” pentru ei. De aceea atunci când se încearcă a reabilitare și o reintegrare a acestor tipuri de copii în societate, reinsertia școlară este o etapă foarte dificilă cu care se confruntă specialiștii. În momentul reinsertiei școlare, copiii străzii se confruntă cu dificultăți de atenție și concentrare, iar în momentul în care li se dau anumite obiective de realizat, ei „fug” de responsabilitatea îndeplinirii acestora. „Copiii străzii dau bir cu fugiții când li se pune o problemă pe care o consideră extrem de complicată, greu de depășit sau al cărui conținut, stres și scop nu-l înțeleg”⁸

O altă problemă socială care apare o dată cu fenomenul copiilor străzii este delincvența juvenilă. „Delicvența reprezintă forma cu cel mai mare grad de pericolozitate. Trăsăturile ce o deosebesc de formele simple ale devianței se referă la faptul că, în primul rând, este violată o anumită lege. Această încălcare este însoțită de săvârșirea unei acțiuni anti-sociale, ce

⁷ Teclici Valentina, *op. cit.*, p. 61

⁸ *Ibidem*

reprezintă un pericol pentru ceilalți membrii ai societății”⁹. O dată ce acești copii au ajuns în stradă, ei adoptă modalitatea de supraviețuire a acestei categorii sociale marginale. Ei nu respectă normele și regulile impuse de lege, ci se impun unor norme stabilite de către „familia” din stradă. Aici normele au la bază furtul, cerșitul, vagabondajul, violența, consumul de substanțe narcotice, etc. Cei mai mulți copii ai străzii au fost cel puțin o dată reținuți de poliție, principalele infracțiuni fiind furtul și vagabondajul. În cazul furturilor, cel mai frecvent sunt înregistrate cele de mâncare, în special de dulciuri. Atunci când fură bani, recurg la acest lucru pentru a-și procura hrana necesară. Mai târziu vor înlocui procurarea hranei cu alcool, drog, tutun. Infracțiunile grave cum ar fi tâlhăria, crima sunt extrem de rare în rândul copiilor străzii și de obicei, puternic mediatizate când sunt comise.

Putem vorbi astfel de o vulnerabilitate socială respectiv o dependență a acestei categorii sociale. „Considerăm vulnerabilitate inapetența indivizilor sau grupurilor de acțiune sau incapacitatea de adaptare a acțiunilor la cerințele structurale ale sistemului social”¹⁰. Copiii străzii sunt o categorie socială vulnerabilă. Ei sunt „prinși” într-un cerc vicios în care, la început, din curiozitate sau din cauza unor lipsuri își caută un mediu „sigur”, iar apoi devin dependenți de acest mediu. „Dependența este o stare a unei persoane sau a unor grupuri de persoane vulnerabile”¹¹. Acești copii ai străzii nu mai sunt în siguranță și nu mai știu să se adapteze normelor societății. O dată pătrunși în această „familie” cu greu se pot întoarce în mijlocul comunității din care fac parte.

În ultima perioadă specialiștii au luat în evidență fenomenul copiilor străzii încercând prin diverse forme de protecție socială respectiv prin anumite programe sociale să reintegreze și să reabiliteze această categorie socială marginală care agresează circuitul normal al societății.

Bibliografie:

1. Bocancea, Cristian, Neamțu George, *Elemente de asistență socială*, Editura Polirom, 1999

⁹ Cristian Bocancea, George Neamțu, *Elemente de asistență socială*, Editura Polirom, 1999, p. 163

¹⁰ Neamțu George, *Tratat de asistență socială*, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 535

¹¹ *Ibidem*, p. 540

2. Holt, România, *Ghiduri de bună practică în asistența socială a copilului și familiei*, Iași, Editura Lumen, 2002
3. Miftode, Vasile, *Aspecte metodologice și epistemologice ale cercetării populațiilor marginalizate social. Dimensiuni ale asistenței sociale*, Editura Eidos, Botoșani, 1995
4. Neamțu, George, *Tratat de asistență socială*, Editura Polirom, Iași, 2003
5. Spânu, Mariana, *Introducere în asistența socială a familiei și protecția copilului*, Editura Tehnică, Chișinău, 1998
6. Stănciulescu, Elisabeta, *Sociologia educației familiale*, Editura Polirom, Iași, 1997
7. Teclici, Valentina, *Vina de a fi copil al stăzii*, Editura Oscar Print, București, 1998
8. www.unicef.org

Aspecte ale contactului dintre limbile română și engleză

Starea actuală a cercetării

Voica RADU*

Cercetarea lingvistică de pretutindeni are, actualmente, atenția orientată spre contactul lingvistic dintre limba engleză și o anumită limbă sau dintre limba engleză și diferite familii de limbi. Fenomenul contactului dintre limbi implică numeroase aspecte și interpretări, acestea constituind, la rândul lor, subiecte importante de cercetare în lingvistica actuală. O sinteză a acestor aspecte ale contactului dintre limbi a realizat Marius Sala în lucrarea *Limbi în contact*, Editura Univers enciclopedic, București, 1997.

Ca urmare a contactului cu limba engleză, vocabularul limbii române actuale suferă o transformare, putem afirma deloc minoră, prin împrumutul masiv de cuvinte englezești, unele menite să umple golurile sau «lacunele lexicale», în special din domeniul economic, politic și al informaticii, altele, mai puțin folosite, ca mijloace de expresivitate, aducând un plus de culoare în comunicarea curentă.

Împrumutul din limba engleză în limba română impune conturarea aspectelor contactului dintre cele două limbi, în contextul mai larg al contactului lingvistic, care se poate realiza pe cale directă, prin schimburi socio-culturale dintre populații, sau pe cale indirectă, prin intermediul unei alte limbi.

«Lacunele lexicale» sunt umplute când vorbitorul constată că unele cuvinte nu au corespondente în cealaltă limbă¹. «Lacunele» apar fie la nivelul ansamblului lexicului (absența unor cuvinte), fie la nivelul cuvântului (absența unor sensuri). De aceea, când se împrumută un cuvânt, se împrumută cu unul din sensurile sale și nu cu toate sensurile pe care acesta le are². Hjelmslev face distincția între *mots d'emprunts* și *mots etrangers* (*Langage*, p. 87). Prin *mots d'emprunts*, acesta desemnează cuvintele împrumutate și adaptate la sistemul morfofonologic al limbii receptoare, iar prin *mots etrangers*, cuvintele a căror formă diferă de restul vocabularului,

* Lector univ. dr. la Universitatea din Craiova

¹ Cf. Hjelmslev, *Langage*, p. 90; Weinreich, *Unilinguisme*, p. 665; Rey-Debove, *Semiotique*, pp. 109-123, *apud* Marius Sala, *Limbi în contact*, București, EUE, p. 234

² Cf. Pergnier, *Emprunts*, pp. 114-117, *apud* Marius Sala, *op. cit.*, p. 233

făcând notă discordantă cu acesta. Cuvintele străine nu urmează regulile structurii autohtone a limbii, ci pe cele ale structurii străine.

Împrumutul din vocabular se poate face fără să fie necesară cunoașterea limbii din care se împrumută³. Împrumuturile pot forma arii lingvistice fără contact direct între limba sursă și celelalte. În Peninsula Balcanică există cuvinte, de obicei grecești, care sunt generale, dar care s-au transmis de la o limbă receptoare la alta⁴. Și cuvintele de circulație, devenite internaționale, pot ajunge într-o limbă oarecare prin mai multe căi. În această idee, Al. Graur a susținut teoria etimologiei multiple în română: același cuvânt a pătruns câteodată pe trei-patru căi⁵. O altă situație interesantă este cea a «cuvintelor călătoare» (germ. *Wanderwörter*) care trec prin diverse limbi⁶ și care au, toate, etimologie indirectă. În ce privește aspectele practice ale contactului dintre limbi, se pornește de la constatarea, general acceptată, că vocabularul este mai puțin structurat în raport cu fonologia, morfologia și sintaxa și de aceea este sectorul în care se fac cele mai multe împrumuturi.

Vocabularul este un sistem primar și elementar, fără o organizare strictă, în timp ce toate celelalte sisteme sunt secundare și omogene⁷. Acest sistem are ca unitate de bază cuvântul. Cuvintele apar ca mici organizări sistematice al căror element coordonator este cuvântul-nucleu. Această particularitate a sistemului vocabularului permite o fluctuație continuă, unitățile lexicale având o poziție avantajată în comparație cu unitățile fonologice sau morfologice, în sensul unei răspândiri mai ușoare la cel mai mic contact dintre două limbi⁸.

Sextil Pușcariu constata că „**expresiile nouă** sau **figurate** pe care românul le-a primit din alte limbi, ele nu sunt o dovadă a sărăciei limbii române în mijloace de exprimare a gândului, căci le găsim adesea alături de expresiile vechi. Ele dovedesc mai cu seamă altceva: o lipsă de simț tradiționalist și un mare prestigiu a tot ce e străin, o neobișnuită putere de adaptabilitate la orice forme nouă, o înțelegere fulgerătoare a mecanismului construcției străine și a aluziei cuprinse în expresia metaforică, și, înainte de toate, o adevărată pasiune de a-și îmbogăți limba cu posibilități nouă de

³ Cf. Vendryes, *Langage*, p. 317, *apud* Marius Sala, *op. cit.*, p. 234

⁴ Cf. Sandfeld, *Ling. balk.*, pp. 22-23, *apud* Marius Sala, *op. cit.*, p. 235

⁵ Cf. Al. Graur, *Studii de lingvistică generală*, București, 1960, pp. 67-77

⁶ Cf. Kiesler, *Tipologia*, p. 506, nota 7, *apud* Marius Sala, *op. cit.*, p. 257

⁷ Cf. Ion Coteanu, *Sistemul*, pp. 33-47

⁸ Cf. Marius Sala, *Limbi în contact*, p. 236

exprimare plastică și nebanalizată”⁹. El introduce distincția *împrumuturi de lux – împrumuturi necesare* (după cea făcută de Tappolet : „Luxuslehnwort” și „Bedürfnisslehnwort”). Cele din urmă sunt așa-numiții termeni culturali („Kulturwörter”), intrați în limbă mai ales prin influența orașului asupra satului, prin negoț, industrie, tehnică, biserică, administrație, școală, științe: „Asemenea împrumuturi se găsesc în toate limbile și le găsim în număr mare mai ales în epoci în care starea culturală a unui popor a făcut salturi mari, sau când civilizația a pătruns în straturile largi ale populației. Studiul acestor termeni culturali ne permite să facem deducții asupra culturii unui popor și asupra influențelor civilizatoare la care a fost supus, iar forma lor permite deducții asupra diferitelor straturi de înrâurire. Acești termeni culturali au intrat la noi din slavonește, grecește și turcește, răspândindu-se în toate păturile sociale”. Termenii culturali „au ajuns să nu se mai deosebească de împrumuturile făcute – în sens orizontal– de la popor la popor prin contact zilnic («Lehnwörter»). Cât timp un asemenea cuvânt e întrebuințat numai de pătura cultă a societății și originea lui străină e recunoscută de cărturarii bilingui și trilingui care l-au împrumutat, avem a face cu **neologisme** («Fremdwörter»). Dacă la cunoașterea provenienței străine se adaugă conștiința că vorba respectivă e un corp străin în organismul limbii, o numim **barbarism**. În sfârșit, dacă vrem să indicăm și proveniența, barbarismul e «turcism», «slavonism», «germanism», «franțuzism» etc”¹⁰.

Împrumuturile din limba engleză în limba română nu sunt numai cele de dată recentă, întrucât se poate vorbi de o deschidere spre ceea ce se cheamă *anglo fashion*, încă de pe vremea lui Caragiale, în operele literare *Five o'clock*, *High life*, sau în opera lui G. Călinescu, unde apar neologisme împrumutate din limba engleză, cât și în lucrările lingviștilor Sextil Pușcariu, Iorgu Iordan, Al. Graur.

Spre deosebire de împrumuturile englezești din trecut, preluate de limba română pe cale indirectă, adică prin limbi intermediare ca franceza, rusa, germana, anglicismele de astăzi tind să fie adoptate pe cale directă. Influența engleză se manifestă unidirecțional, are caracter deliberat și constă în împrumutul cult sau savant, spre deosebire de cel popular, spontan și bidirecțional, condiționat de conviețuirea comunităților care vorbeau limbi diferite și de bilingvismul natural al contactelor regionale.

⁹ Vezi Sextil Pușcariu, *Limba română I*, București, 1940, cap. *Influențe culturale*, p. 365

¹⁰ Vezi Sextil Pușcariu, *op. cit.*, cap. *Neologisme. Barbarisme*, pp. 366-367

Împrumutul englezesc caracterizează majoritatea domeniilor de interes actual, economic, tehnic și științific, cultural, sportiv, publicistic. Anglicismele pătrund atât pe cale orală, cât și prin textul scris, înlocuind în prezent limba franceză ca sursă principală de împrumuturi a limbii române.¹¹ După Al Doilea Război Mondial, s-a înregistrat o pătrundere masivă de termeni din limba engleză, fenomen petrecut nu numai în limba română, ci și în alte limbi de pe glob, limba engleză devenind limbă internațională, din bine-cunoscute cauze politice și economice.

În rândul specialiștilor români se manifestă diferite atitudini față de împrumutul actual din limba engleză. Studiile de lingvistică română care cercetează elementul englezesc în limba română nu sunt relativ recente și nu foarte numeroase. Unele sunt axate pe aspectele adaptării neologismelor, în general, tolerarea internaționalismelor de către lexicul actual, iar altele prezintă aspecte fonetice, morfologice, semantice ale cuvintelor de origine engleză – neologisme pentru limba română, raportate la sistemul fonologic, morfologic al românei actuale. Cercetarea asupra modificărilor survenite în vocabularul limbii române actuale înregistrează următoarele opinii, pe care le-am sintetizat cu scopul de a avea o imagine de ansamblu asupra felului în care specialiștii de vârf ai momentului abordează și monitorizează contactul dintre limbile română și engleză.

Majoritatea studiilor au ca sursă observațiile lui Iorgu Iordan în ceea ce privește cuvintele provenite din limba engleză, utilizate în domeniul sportiv; Iorgu Iordan considera că nu există decât foarte puține împrumuturi directe, majoritatea împrumuturilor făcându-se prin filiera limbii franceze. Studiile lingvistice recente îl citează destul de frecvent pe Iorgu Iordan, adoptând punctul de vedere al acestuia în ceea ce privește capacitatea limbii române de a asimila destul de ușor cuvinte împrumutate din alte limbi, în primul rând datorită sistemului său fonetic variat, dar și celui morfologic; după părerea lui Iorgu Iordan, adaptarea este un proces treptat, care își face simțită prezența discret, implicând inițial în procesul împrumutului un număr redus de persoane, ca apoi să se răspândească la tot mai mulți vorbitori, cu șanse crescute ca fiecare nou element să fie acceptat și chiar generalizat.

În anii '60 se constată pătrunderea masivă a unui număr mare de cuvinte din limba engleză în limba română în tot mai multe domenii de activitate; crește numărul studiilor care abordează particularități ale

¹¹ Vezi Rodica Zafiu, *Între franceză și engleză* în „România literară” nr. 40, 10. oct. 2001

procesului de adaptare a împrumuturilor în diferite subsisteme ale vocabularului.

Mircea Seche (1959) face precizări asupra stilului și termenilor din domeniul sportului, în articolul *Despre stilul sportiv*, în care clasifică termenii sportivi conform criteriului frecvenței. Autorul observă capacitatea limbii române de a asimila și de a adapta destul de repede împrumuturile din limba engleză; afirmația este susținută de indicarea anumitor corelații dintre aspectele fonetice și ortografice; concluziile sunt obținute în urma analizei stadiilor adaptărilor ortografice. Mircea Seche constată că, în majoritatea cazurilor, împrumuturile din domeniul publicistic și cel al sportului înregistrează o singură variantă de ortografiere pentru fiecare termen în parte, de obicei varianta fonetică.

Ion Gheție (1957) aduce informații suplimentare asupra termenilor sportivi împrumutați din limba engleză, în articolul *Observații asupra limbii folosite în „Sportul popular”*. Autorul identifică următoarele faze în procesul de adaptare: inițial cuvântul împrumutat apare în forma sa fonetică originală, apoi doar un număr redus de vorbitori utilizează pronunțarea originală, în timp ce majoritatea vorbitorilor renunță la pronunțarea specifică limbii engleze.

Mihai Bujeniță (1966), analizând terminologia nautică împrumutată din limba engleză, relevă importanța stabilirii etimologiilor, identifică vechimea cuvintelor, dă definiții, menționează cuvinte care nu sunt consemnate în dicționare, fiind preocupat și de aspectul fonetic al împrumuturilor; autorul constată prezența unei influențe directe recente a limbii engleze, existența unor termeni marinărești recentți care aparțin slangului.

Aurel Trofin (1967) publică un prim studiu dedicat în principal procesului de adaptare a terminologiei sportive de origine engleză în limba română. Susținând existența exercitării unei influențe directe asupra vocabularului limbii române din domeniul sportului, autorul încearcă să evidențieze tendințele împrumuturilor în cadrul procesului de adaptare, având în vedere dependența dintre ortografie și pronunție. Conform opiniei lui Trofin, doar o categorie restrânsă de vorbitori, cunoscători ai limbii engleze, folosesc, în cazul împrumuturilor, o pronunție apropiată celei din limba engleză în cazul împrumuturilor.

Al. Graur (1967 b), într-un articol dedicat termenilor din domeniul sportului, înclină spre o pronunție adaptată celei românești, diferită de cea

care reproduce scrierea în limba engleză a cuvântului. Autorul identifică două tendințe clare în adaptarea cuvintelor împrumutate din limba engleză: una vizează modificarea scrierii cuvintelor englezești, cealaltă modificarea pronunției.

Mircea Gheorghiu (1968) constată anumite particularități ale adaptării anglicismelor în presa românească actuală. Principala caracteristică a acestor termeni este, în opinia autorului, forma lor „crudă”, ca urmare a neadaptării la sistemul limbii române. Gheorghiu identifică anumite inovații lexicale din presa zilnică.

Mihail Bogdan (1970) publică un articol consacrat împrumuturilor din limba engleză: *English Loan-Words in Romanian*, ACILX, 4 : 741-744, făcând observații referitoare la etimologie și la caracteristicile morfologice. Autorul are în vedere evoluția acestor cuvinte în diferite domenii, selectând exemple din dicționare românești; ajunge la o concluzie interesantă în ce privește statutul anglicismelor în vocabularul limbii române: „cu câteva excepții, aceste cuvinte stau la periferia vocabularului uzual”.

Hortensia Pârlog (1971) prezintă anumite caracteristici ale adaptării anglicismelor din presa românească actuală, discutând termeni de origine engleză în publicistica română contemporană. Analizând 550 de cuvinte și expresii selectate din ziare, autoarea accentuează ca trăsătură dominantă faptul că „termenii sunt folosiți *tale quale* fără nicio încercare de adaptare la sistemul limbii noastre”.

Luiza Seche (1971) analizează categoria adjectivelor provenite din nume proprii în *Aspecte ale folosirii adjectivelor derivate din nume proprii*. Autoarea încearcă să puncteze anumite tendințe ale acestor adjective: atributul adjectival păstrează scrierea și pronunțarea numelui propriu, ca urmare a neadaptării; formele derivate sunt uneori preferate, fiind mai sintetice.

Ilinca Constantinescu (1972-73) face o analiză riguroasă a anglicismelor pătrunse în vocabularul sportiv românesc. Autoarea pornește de la un material amplu, a cărui analiză duce la concluzii generale. Termenii sunt clasificați în trei grupe, în funcție de criteriul uzului: termeni de **uz frecvent**, termeni specializați cu **uz restrâns** și anglicisme cu **uz foarte restrâns** (întrebuițate numai de jurnaliști).

Mariana Gruiță (1974) tratează numai adaptarea cuvintelor de origine engleză la sistemul fonetic și ortografic al limbii române actuale. Articolul prezintă o sinteză a principalelor aspecte care intervin în adaptarea fonetică a

anglicismelor; analiza are în vedere anglicisme care s-au adaptat fonetic prin intervenția vorbitorilor, dar și anglicisme care au rămas neschimbate, prima categorie fiind împărțită în cuvinte a căror adaptare a început cu ortografia și cuvinte a căror adaptare se bazează pe pronunție; această clasificare corespunde principalelor tendințe actuale de rostire a cuvintelor împrumutate din limba engleză. Lucrarea nu face referire la sursele exemplilor discutate. Autoarea dă explicații suplimentare în privința cauzelor care au produs schimbări în ortografierea, respectiv pronunțarea anglicismelor, iar explicațiile cuprind o arie mai largă a unor fenomene variate într-un context amplu, cum ar fi: diferențe datorate distribuției consoanelor în limba engleză și în limba română; diferențe calitative și cantitative ale vocalelor; prezența dubletelor; efectul etimologiei multiple; influența cuvintelor internaționale; argumente extralingvistice.

Începând cu anii '70, deși numărul cuvintelor împrumutate din limba engleză crește considerabil, unii dintre cei mai recentți termeni nu sunt consemnați în dicționarele explicative românești, aceste cuvinte făcând obiectul analizei mai multor specialiști, cum ar fi Luiza Seche (1974), care analizează anglicismele cu terminația *-ing*, folosite în domeniul presei, observând că formele neadaptate care nu s-au fixat nici în scriere, nici în pronunție, din cauze morfologice, semantice sau extralingvistice, nu au șanse să reziste și să intre în lexicul circulant. Ilinca Constantinescu (1970) scrie un studiu asupra sufixului *-ness*, urmărind eventualele conexiuni cu sufixarea din limba română, în vederea studiului problemelor adaptării la nivel morfologic; Mioara Avram (1975) analizează substantivele împrumutate din limba engleză, identificând variate modele de adaptare morfologică; Florica Băncilă și Dumitru Chițoran (1976) studiază, de asemenea, substantivul, insistând asupra aspectelor legate de genul substantivelor; Maria Bota (1978) abordează adaptarea împrumuturilor din limba engleză ca pe un fenomen complex, schimbările fonetice, ortografice fiind corelate cu cele morfologice, toate elemente interdependente ale unui ansamblu.

Datorită creșterii în complexitate a procesului adaptării cuvintelor împrumutate din limba engleză, a apărut necesitatea abordării acestui proces sub forma unui sistem de transformări petrecute la diferite nivele ale limbii, reflectând tendința actuală a fenomenului lingvistic; în acest sens este reprezentativă lucrarea lui Andrei Bantaș (1977), care se axează numai asupra anglicismelor pătrunse în lexicul actual și asupra diferitelor modalități

de integrare a anglicismelor în limba română – lexicologic, semantico – lexical, gramatical; autorul demonstrează o înțelegere profundă a transformărilor actuale intervenite în procesul împrumutului, prin tratarea distinctă și combinată a fenomenelor, prin prezentarea în detaliu a factorilor obiectivi și subiectivi care influențează vocabularul limbii române ca urmare a pătrunderii anglicismelor.

Între 1970–1980 se înregistrează un salt în munca de cercetare în cadrul Proiectului de analiză contrastivă a limbilor română și engleză (*Romanian – English Contrastive Analysis Project*). Ca urmare a rezultatelor obținute din studiul celor două limbi în contact, cât și a interesului crescut față de problemele limbilor în contact, limba română a fost inclusă, alături de alte 21 de limbi, în *Proiectul European de Cercetare „Elementul englez în limbile europene”* (*European Research Project „The English Element in the European Languages”*), condus de Rudolf Filipović. Primele rezultate au fost incluse într-un studiu extins vizând adaptarea fonetică și morfologică, apărut în al doilea volum (Băncilă - Chițoran, 1982): problemele adaptării sunt analizate în contextul general al împrumutului, iar selecția cuvintelor, relația cu alte cuvinte internaționale, diversitatea și alte aspecte neconsemnate anterior sunt, de data aceasta, analizate cu atenție. Pătrunderea anglicismelor este percepută în contextul general al diferitelor împrumuturi în limba română, iar unele dintre ideile menționate anterior sunt dezvoltate într-o lucrare ulterioară (Chițoran, 1986), în care este studiată limba română sub aspectul receptivității ei față de împrumuturi, analizându-se capacitatea limbii noastre de a asimila elemente străine în structura ei, dar și de a-și păstra (chiar îmbogăți), simultan, caracterul ei fundamental latin; analiza fonetică și fonologică conținută în lucrare se bazează pe date suplimentare incluse în acest studiu în urma finalizării altor două studii: o analiză sintetică contrastivă a limbii engleze și a limbii române la nivel fonetic și fonologic (Chițoran, 1984) și o analiză a principalelor transformări fonetice ale cuvintelor limbii engleze în procesul adaptării la limba română (Ciobanu, 1983).

Se încearcă și clasificări din punct de vedere semantic, împrumuturile din limba engleză fiind grupate în două categorii: „true English loans” și calcuri lingvistice. Subtilitatea analizei la nivel semantic arată că limba engleză contribuie și la îmbogățirea structurii semantice a limbii române, ceea ce demonstrează importanța abordării contribuției semantice ca mijloc

de îmbogățire a fondului existent de neologisme și al creșterii frecvenței acestora.

În ultimul timp majoritatea lucrărilor centrate pe influența engleză asupra vocabularului limbii române sunt articole care tratează problema împrumuturilor recente, insuficient asimilate.

Dintre cercetătorii care s-au ocupat de această temă, analizând complex fenomenul, Georgeta Ciobanu (1996) oferă un material bogat și singurul dicționar de anglicisme. În lucrarea *Romanian Words of English Origin* (Editura Amphora, Timișoara, 1997), autoarea menționează că lucrările de cercetare din domeniu sunt relativ recente, nu foarte numeroase, axate fie pe studiul fonetic, morfologic, lexical și semantic al cuvintelor de origine engleză, fie pe studiul adaptării neologismelor în general, respectiv al asimilării cuvintelor internaționale în lexicul limbii române. Cercetătoarea constată că aceste tendințe actuale de pătrundere a cuvintelor internaționale în lexicul limbii române reprezintă obiectul studiilor și articolelor asupra utilizării lingvistice corecte, deși aceste aspecte nu privesc în mod esențial anglicismele și adaptarea lor la sistemul limbii române.

Georgeta Ciobanu continuă munca de cercetare, concretizată în lucrarea *Adaptation of the English Element in Romanian* (1997), prezentând o abordare complexă a adaptării anglicismelor la sistemul limbii române, din punct de vedere fonetic, morfologic și semantic.

Adriana Stoichițoiu Ichim, în *Vocabularul limbii române actuale. Dinamică, influențe, creativitate* (2001), urmărind dinamica îmbogățirii vocabularului limbii române actuale, tratează anumite aspecte ale influenței engleze, făcând următoarele precizări:

- bibliografia românească referitoare la problematica în discuție operează cu trei termeni: *împrumuturi propriu-zise, anglicisme și americanisme, xenisme*. Adriana Stoichițoiu Ichim consideră că realitatea lingvistică actuală nu permite o delimitare precisă între *anglicisme/americanisme* (cuvinte neadaptate, numite și barbarisme, cuvinte aloglote sau străinisme, ori pur și simplu, cuvinte străine), anumite cuvinte de origine engleză fiind încadrate de unii autori în una din cele trei categorii, cu prea multă ușurință, având în vedere dinamica generală a lexicului;

- acordarea statutului de anglicism unui cuvânt de origine engleză se va face în funcție de criteriul frecvenței și al circulației lui, ținând cont

dacă se află sau nu în curs de asimilare morfologică; dar esențială în această problemă este distincția între originea (etimologia directă) engleză și cea franceză (*club, lider, miting*), germană (*boiler, șampon*), rusă (*screper*) sau italiană (*geacă*). Când nu există indicii formale sau/și semantice, eventual și informații extralingvistice, distincția este, practic, imposibilă și situația trebuie acceptată ca atare, urmând să se facă distincție între anglicismele certe cu etimologie unică și cele cu etimologie multiplă. Printre cele din urmă o situație specială au cuvintele care pot fi explicate atât ca împrumuturi din/sau și din engleză, cât și ca formate în limba română (de exemplu: *informațional*);

- anglicismul poate fi nu numai un cuvânt, ci și o unitate lingvistică, expresie frazeologică, sens sau construcție gramaticală și chiar tip de pronunțare sau și de scriere (inclusiv de punctuație) de origine engleză, indiferent de varietatea teritorială a englezei, deci inclusiv din engleza americană, nu doar din cea britanică;

- împrumutul masiv de termeni anglo-americani reprezintă un fenomen socio-cultural care s-a manifestat după Al Doilea Război Mondial în majoritatea limbilor europene. În Europa de est, ritmul de pătrundere al anglicismelor s-a accentuat odată cu ieșirea țărilor respective din sfera totalitarismului izolaționist și cu abandonarea așa-zisei „limbi de lemn”. Au criticat invazia de anglicisme: scriitorul rus Alexandr Soljenițin, scriitorul și publicistul Octavian Paler, poetul Geo Dumitrescu;

- deși ponderea influenței engleze în româna actuală este comparabilă cu cea din franceză, până la ora actuală lingviștii români nu au manifestat atitudinea extremistă a autorilor francezi, dintre care cea mai cunoscută este lucrarea lui R. Étiemble, care a impus termenul *franglais* pentru a desemna idiomul hibrid rezultat din amestecarea francezei cu anumite cuvinte, frazeologisme și elemente de compunere anglo-americane;

- opțiunea cercetătoarei pentru abordarea anglicismelor din stilul publicistic dintr-o perspectivă predominant normativă are la bază convingerea că presa reprezintă nu numai „a patra putere în stat”, ci și un important factor cultural-educativ. Presa poate contribui, pe de o parte, la „educarea lingvistică” a publicului, iar pe de altă parte, la îmbogățirea,

diversificarea și internaționalizarea lexicului limbii literare; rolul presei în apariția și difuzarea inovațiilor lexicale este pus în evidență de un dicționar al limbii engleze utilizate în emisiunile postului BBC World Service în ultimii patru ani;

- norma socio-culturală reglementează motivația și funcția împrumutului în raport cu specificul unui anumit stil sau registru al limbii; din această perspectivă, anglicismele lexicale, prin raportare la norma socio-culturală, sunt încadrate în două categorii de împrumuturi stabilite de Sextil Pușcariu: „necesare” vs „de lux”;

- împrumuturile „necesare” sunt cuvinte sau unități frazeologice care nu au corespondent românesc sau care prezintă anumite avantaje în raport cu termenul autohton (precizie, expresivitate, circulație internațională);

- ținând seama de complexitatea discursului publicistic, caracterizat prin împletirea funcțiilor referențială (informativă), conativă (persuasivă) și expresivă, anglicismele „necesare” pot fi motivate denotativ sau stilistic (conotativ);

- categoria anglicismelor denotative cuprinde, în general, termeni de specialitate care nu au echivalente românești, deoarece denumesc realități apărute recent în diverse domenii ale culturii materiale și spirituale. Printre avantajele utilizării acestor termeni se înscriu: precizia sensului, scurtimea și simplitatea structurii (cf. *mass-media* față de *mijloace de comunicare în masă*), precum și caracterul lor internațional, care facilitează schimbul de informații și tehnologii între specialiști. Deoarece îndeplinesc numai funcții denominative, acești termeni sunt lipsiți de expresivitate;

- în presa actuală circulă numeroase anglicisme denotative care nu figurează în dicționarele românești de neologisme sau ale căror definiții nu (mai) corespund sensului actual. Majoritatea aparțin unor terminologii, dar prezența lor în presă este o dovadă a faptului că au depășit granițele stricte specializării, tinzând să pătrundă în varianta standard a limbii.

În continuarea analizei, cercetătoarea Adriana Stoichițoiu Ichim constată că unele anglicisme înregistrate în DN³ cu mențiunea „rar” sunt actualmente mult mai frecvent folosite atât în presă, cât și în limbajul

curent; tot în această situație se află și anglicismele desemnând termeni de specialitate din domeniul economic (*business, manager, management, marketing, sponsor*), artistic (*best-seller, fan, muzical* pentru *musical, show, story, thriller, top, western*), tehnic și științific (*cameraman, computer, flash, stres*).

Studiul citat continuă cu o trecere în revistă a anglicismelor denotative care nu figurează în dicționarele de neologisme: termeni economici, financiari, din domeniul comunicațiilor și presei, din domeniul învățământului și cercetării, din domeniul vieții mondene, terminologie tehnică și sportivă; nu sunt neglijate nici împrumuturile stilistice a căror caracteristică este prezența conotațiilor străine, acestea având atu-ul expresivității față de posibilele echivalente românești; se consemnează că acești termeni (anglicismele stilistice) încep să fie utilizați în toate domeniile după 1989; apoi sunt incluse în categoria împrumuturilor motivate stilistic și anglicismele utilizate cu funcție eufemistică. Studiul mai tratează și problema anglicismelor „de lux”, contabilizându-le pe cele absente din DCR² sau având alte sensuri decât cele înregistrate.

Sub raportul normei lingvistice, Adriana Stoichițoiu Ichim evidențiază aspecte care țin de: norma ortografică și ortoepică, norma morfologică, norma lexico-semantică; restrângerea de sens, deprecierea sensului, sensul figurat, „falșii prieteni”, construcții pleonastice.

În finalul capitolului dedicat anglicismelor din presa actuală, cercetătoarea se întreabă care ar trebui să fie atitudinea lingviștilor în fața împrumuturilor din limba engleză și își exprimă opțiunea pentru o atitudine echilibrată, considerând că lingviștii au datoria de a proteja limba națională. Autoarea apreciază inițiativa *Proiectului de lege pentru protejarea limbii române* susținut de George Pruteanu. De asemenea, Adriana Stoichițoiu Ichim consideră util, în asimilarea corectă a împrumuturilor „necesare”, un dicționar de anglicisme și americanisme cu caracter explicativ și normativ, care ar elimina abaterile prezentate în studiu. Contribuția Adrianei Stoichițoiu Ichim, alături de cea a Georgetei Ciobanu, reprezintă o parte însemnată a cercetării recente asupra influenței engleze.

Opiniile Mioarei Avram, sintetizate în studiul *Anglicismele în limba română actuală* (1997), aduc noi perspective lămuritoare:

- influența engleză asupra limbii române nu apare începând cu 1989, fiind mult mai veche, începând cu un secol și jumătate în urmă, dar s-a exercitat, la început, prin intermediul limbii franceze; influența engleză este mai puternică după Al Doilea Război Mondial; cea mai mare parte a anglicismelor discutate astăzi sunt atestate în limba română cu mult înainte de 1989, fapt verificabil în: *Dicționarul de neologisme*, de Florin Marcu și Constant Maneca (1978), *Dicționarul de cuvinte recente*, de Florica Dimitrescu (1982), *Dicționarul explicativ al limbii române*, din prima lui ediție (1975) și mai ales din *Suplimentul* său (1988);

- influența engleză este un fenomen internațional, la fel ca și atitudinea de respingere a influenței engleze; Mioara Avram nu este de acord modelul francez de legiferare a opoziției față de anglicisme, considerându-l un antimodel, întrucât „toate măsurile oficiale, legislative constau în interdicții de folosire în public a cuvintelor englezești neaprobate prin anumite liste și în sugestii de înlocuire a unor împrumuturi cu echivalente existente sau create ad-hoc care au eșuat, în fapt. Insuccesul lor rezultă, indirect, din edițiile recente ale dicționarilor franceze de uz curent, care înregistrează numeroase anglicisme, comune și românei, de obicei cu grafia originară și adaptate sau nu ca pronunțare, cu menționarea indicațiilor normative opuse” (p. 9);

- influența limbii engleze nu este nocivă și nu afectează limba română, nefiind „mai periculoasă decât alte influențe străine care s-au exercitat și se exercită încă asupra limbii noastre” (p.9);

- întrucât limba engleză aparține unei alte familii de limbi decât româna, împrumuturile pot pune probleme de adaptare; în acest sens, Mioara Avram amintește că limba engleză are o importantă componentă romanică – de sursă franceză – și numeroase cultisme latinești, împrumuturile din engleză continuând vechiul proces de latinizare a limbii române moderne; ele au, de multe ori, în română, rude vechi, cu diverse etimoane directe;

- influența engleză actuală se realizează prin oameni culti, la nivelul limbii literare existând factori care împiedică sau încetinesc romanizarea împrumuturilor; cuvintele criticate (de tipul *bișniță*, *blugi*, *ciungă*, *gref*) demonstrează că, fără intervenția specialiștilor, anglicismele s-ar adapta la

limba română la fel de ușor ca împrumuturile din alte straturi etimologice și ca anglicismele mai vechi, de tipul *budincă, clovn, fotbal, trening*;

- Mioara Avram înțelege prin *anglicism* sau *englezism*: „o unitate lingvistică (nu numai cuvânt, ci și formant, expresie frazeologică, sens sau construcție gramaticală) și chiar tip de pronunțare sau/și de scriere (inclusiv de punctuație) de origine engleză, indiferent de varietatea teritorială a englezei, deci inclusiv din engleza americană, nu doar din cea britanică. Deși termenul pare să aibă o conotație negativă (ca specie de străinism sau xenism, cum se mai spune; termenul barbarism, folosit de unii, mi se pare inacceptabil), nu-l restrâng nicidecum la împrumuturile neadaptate sau/și inutile (ca în DEX), dar nici nu-l extind la termeni ca *biomedicina* și *ecosistem*, *etnolingvistica* și *sociolingvistica* sau *extragalactic*, cum fac unele lucrări” (p. 11);

- cercetătoarea face câteva observații asupra cărții Georgetei Ciobanu, *Anglicisme în limba română* (1996), constatând că în cartea citată nu figurează anglicisme de largă răspândire actuală în mediul academic, cum sunt *grant* și *master*; inventarul cărții Georgetei Ciobanu înregistrează circa 1400 de anglicisme (lexicale și frazeologice), în timp ce Andrei Bantaș inventariază, în 1977, 4000 de anglicisme în limba română (într-o accepție ceva mai largă);

- trebuie să se facă distincție între anglicismele certe – cu etimologie unică - și cele cu etimologie multiplă; în acest sens, o situație specială au cuvintele care pot fi explicate atât ca împrumuturi din – sau și din – engleză, cât și ca formate în limba română; este importantă distincția făcută de Theodor Hristea (1974) între anglicismele veritabile (cu etimologie unică sau multiplă) și cele false, *pseudoanglicisme*, create în alte limbi, în speță franceză, ca și cum ar fi cuvinte englezești; deci, pentru acordarea statutului de anglicism, esențială este problema distincției între originea (etimologia directă) engleză și cea franceză și, mai rar germană, rusă sau italiană;

- Mioara Avram respinge clasificarea anglicismelor lexicale în împrumuturi necesare și inutile sau „de lux”, considerând că ultima etichetare este subiectivă, necesitatea variind în funcție de individ și de perioadă; Mioara Avram consideră că inutile sunt anglicismele care apar ca dublete (variante sinonime) recente ale unor împrumuturi anterioare;

interesează nu necesitatea intrării în limbă a unor anglicisme, ci necesitatea prezenței lor într-un anumit text; condamnă abuzul folosirii anglicismelor și apariția anglicismelor mai puțin cunoscute în titluri din presă, chiar dacă urmează să fie explicate în cuprinsul articolelor respective;

- contribuțiile de până acum au analizat principalele aspecte ale adaptării fonetice, grafice și morfologice a împrumuturilor englezești; anglicismele furnizează cel mai mare procent de abateri de la aplicarea principiului fonetic în ortografia limbii române, iar actuala generație, care stăpânește limba engleză, nu va accepta românizarea împrumuturilor; sunt păreri care propun revenirea la scrierea etimologică a unor cuvinte redat acum fonetic; trebuie respinsă pronunțarea de tip german a unor anglicisme; de menționat fenomenul, pe care Al. Graur l-a numit, în 1932, *hiperenglezism* fonetic, respectiv grafic, adică pronunțarea sau scrierea care se dorește a fi englezească, dar nu corespunde normelor limbii engleze; adaptarea morfologică a anglicismelor pune probleme de gen, de articulare enclitică, de număr și de flexiune casuală la substantive (care reprezintă majoritatea acestor împrumuturi); multe anglicisme sunt înregistrate în dicționare numai ca substantive, fără specificarea genului, sau cu câte două genuri la forma nearticulată; în privința adaptării verbelor împrumutate din engleză, se preferă conjugarea I (cu prezentul indicativ în *-ez*);

- dintre aspectele semantice sunt de reținut: pleonasmul și „falșii prieteni” (cercetare făcută de Adriana Stoichițoiu, Șerban Iliescu și alții); adaosul de sens care duce la încărcarea cuvintelor în cauză și pune probleme de receptare corectă a vorbitorilor necunoscători de limba engleză; calcurile semantice după engleză, care afectează nu numai neologismele înrudite, ci și cuvintele mai vechi din română; coliziunile omonimice și paronimice în care sunt implicate anglicismele, la fel de periculoase ca și calcurile semantice; stabilirea originii sensurilor, care este și mai dificilă decât a originii cuvintelor ca unități lexicale; etimologia multiplă – o realitate care trebuie admisă; descrierea semantică a anglicismelor din română, ca și cea fonetică, este corectă numai dacă reflectă situația din această limbă, deci trebuie să indice sensurile existente în română, fie și improprii, nu pe cele din engleză, cum fac unele lucrări;

- influența engleză asupra formării cuvintelor este foarte puțin studiată și poate fi urmărită sub aspecte care țin fie de formațiile și procedeele împrumutate, fie de funcționarea anglicismelor lexicale ca baze pentru formații pe teren românesc; compusele englezești cu structură analizabilă în cuvinte așezate în ordinea *determinant* + *determinat* au dezvoltat acest model de compunere în româna actuală, mai cu seamă la numele proprii de firme, în sens larg; numeroase anglicisme au intrat în română prin trunchierea unui compus sau chiar a unui derivat, unele au fost împrumutate și în forma netrunchiată, dublete existând și în engleză; unele anglicisme derivate au fost adaptate prin înlocuirea sufixului original cu sufixul românesc corespunzător; integrarea anglicismelor se demonstrează prin productivitatea lor ca baze pentru formații românești;

- împrumutarea unităților frazeologice englezești alcătuite din două sau mai multe cuvinte, unități greu de delimitat de cuvintele compuse; unele unități frazeologice englezești au fost calchiate, originea lor fiind și mai greu de identificat;

- stilistica anglicismelor este un domeniu complet nestudiat; în acest sens, Mioara Avram amintește: specializarea semantică a variantei – dublet; alterările intenționate, cu certă valoare expresivă; formațiile glumețe; asocierile sugestive; adoptarea unor formule de conversație cu această origine; expresivitatea involuntară a unor texte culese de la români americani bătrâni, în care anglicismele apar alături de regionalisme lexicale și fonetice;

- Mioara Avram încheie studiul ajungând la următoarele concluzii: anglicismele din româna actuală trebuie tratate ca toate celelalte categorii de cuvinte împrumutate mai mult sau mai puțin recent; „ecologia lingvistică nu se face cu prejudecăți și intoleranță, cu purism și discriminări”; trebuie asigurată utilizarea corectă și unitară a anglicismelor; este necesară observarea gradului de folosire (exotisme, elemente integrate, pe cale de integrare, fapte izolate, individuale, ocazionale, cu frecvență semnificativă); existența a două atitudini opuse față de anglicisme indică un conflict între generații, respingerea elementelor de origine engleză dovedind o atitudine anacronică.

Dintre studiile care completează actuala bază de date a cercetării influenței limbii engleze asupra limbii române menționăm:

- *Studii de analiză contrastivă a limbilor engleză și română*, lucrare redactată de colectivul Catedrei de limba engleză din cadrul Universității de Vest, Timișoara Tipografia Universității, 1983.

- *Probleme de etimologie*, de Theodor Hristea, București, Editura științifică, 1968, în care autorul tratează problema *hiperenglezismelor* în contextul mai larg al *hipergermanismelor*, *hiperspaniolismelor*, cât și împrumuturile recente în limba română, accentuând întărirea caracterului romanic al vocabularului românesc prin intrarea acestor împrumuturi;

- *Vocabularul românesc contemporan*, de Vasile Șerban și Ivan Evseev, Timișoara, Editura Facla, 1978, în care este analizată componența vocabularului românesc;

- *Trăsături specifice ale împrumuturilor englezești din limbile română și bulgară*, de Rumiana Liutakova, studiu în care sunt urmărite asemănări și deosebiri ale evoluției anglicismelor pătrunse în cele două limbi, în SCL, XLIV, nr. 2, pp. 151-162.

- *Ortografia și ortoepia neologismelor românești (cu specială referire la împrumuturile recente)* de Theodor Hristea, în LL, 2, pp. 36-53, în care autorul analizează situația neologismelor de origine engleză, alături de cea a neologismelor de origine franceză, germană, italiană și spaniolă;

- *Observații privind influența engleză în limbajul publicistic actual*, (I), de Adriana Stoichițoiu Ichim, în LL, XLI, nr. 2, pp. 37-46; (II), în nr. 3-4, pp. 25-34;

- *Adaptarea cuvintelor de origine engleză la sistemul fonetic și ortografic al limbii române actuale*, de Mariana Gruică, în, LL, XIX, nr. 1, pp. 51-58;

- *Remarks on the Morphological Adaptation of English Loan-Words in Romanian*, de Florica Băncilă și Dumitru Chițoran, în *Observații asupra morfologiei neologismelor de origine engleză în limba română literară*, (în) LL, XXIII, nr. 1, pp. 34-38;

- *Limbaje de specialitate. Caracterizarea limbajului tehnico-științific englez sub raportul structurii lexicale*, de Mariana Popa, Tipografia Universității din Timișoara, 1986

- *Elementul englez în limbajul românesc de marketing*, de Maria Teleagă, în „Filologie” XXV, 1, Lingvistica, Timișoara, 1982
- *Influența limbii engleze asupra limbajului românesc de management și marketing*, de Maria Teleagă în „Studii de limbi și literaturi străine”, Timișoara, 1986
- *Verbul cu referință specifică în textul economic englez*, de Maria Teleagă în „Studii de limbi și literaturi străine”, Timișoara, 1988
- *Influența anglo-americană în lexicul românesc*, de Ecaterina Vasile, în LLR, 1994, 2, pp. 9-10
- *Aspecte ale influenței engleze în româna actuală*, de Adriana Stoichițoiu Ichim, Editura Universității din București, 2006
- *Din nou despre adaptarea la limba română a unor împrumuturi din engleză*, de Ioana Rădulescu-Vintilă (în) *Studii de lingvistică și filologie romanică: hommages offerts à Sanda Reinheimer Rîpeanu*, Editura Universității din București, 2007.

În general, majoritatea studiilor și lucrărilor lingvistice românești asupra anglicismelor tratează fenomenul împrumutului din limba engleză raportându-se doar la unul sau numai la câteva aspecte ale împrumutului, lucrările de sinteză, menite să evalueze impactul influenței engleze la nivelul tuturor compartimentelor limbii, neconturându-se însă cu forța corespunzătoare fenomenului în discuție. Dintre cercetătorii menționați, Georgeta Ciobanu este cea care a realizat un *Dicționar de anglicisme* și un studiu asupra anglicismelor ca elemente noi, dinamice ale vocabularului limbii române actuale, însă nevoia unor lucrări de sinteză dedicate anglicismelor rămâne un imperativ al momentului.

Aspects of the Contact between English and Romanian
The Actual State of the Research
(Summary)

This paper regards the actual state of the research in the Romanian linguistics concerning the English influence upon the vocabulary of the contemporary Romanian language. The paper presents the most important Romanian studies of the English influence upon the Romanian vocabulary

and it points out the necessity of a work that synthesizes the various aspects generated by the contact between English and Romanian.

Bibliografie:

1. *****Adaptarea fonetică a cuvintelor românești de origine engleză*, București, 1983, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice
2. ****Romanian Words of English Origin*, second revised edition, Timișoara, Editura Mirton, 2004
3. ***Romanian* (în) *AUB-Filologie*, XXV, pp. 35-44
4. Avram, Mioara, *Anglicismele în limba română actuală*, București, Editura Academiei Române, 1997
5. Bantaș, Andrei, *A Bird's Eye View of English Influence upon the Romanian Lexis*, *Studia Anglica Posnaniensia*, Poznan, nr. 9/1977, pp. 119-133
6. Băncilă, Florica, Chițoran, Dumitru, *Remarks on the morphological adaptation of in English loan-words în Observații asupra morfologiei neologismelor de origine engleză în limba română literară*, (în) *LL*, XXIII, 1976, nr. 1, pp. 34-38
7. Băncilă, Florica, Chițoran, Dumitru, *The English Element in Contemporary Romanian*, în Rudolf Filipović (ed.) *The English Element in European Languages*, vol. 2, Zagreb, 1982, pp. 378-420
8. Bogdan, Mihail, *English Loan-Words in Romanian*, *ACILX*, nr. 4, pp. 741-744
9. Bota, Maria, *Observații asupra morfologiei neologismelor de origine engleză în limba română literară*, în *LL*, 1/1978, pp. 34-38
10. Bujeniță, Mihai, *Din terminologia nautică românească. II, Termeni marinărești de origine engleză*, *LR*, , nr. 1/1966, pp. 83-91
11. Chițoran, Dumitru, Augerot, James și Pârlog, Hortensia, (eds.) *The Sounds of English and Romanian*, București, 1984, University Press
12. Chițoran, Dumitru, *The English Element in Romanian: A Case Study in linguistic Borrowing* în Wolfgang Viereck, Wolf-Dietrich Bald (eds.) *English in Contact with Other Languages. Studies in honour of Broder Carstensen on the occasion of his 60th birthday*, Budapest, 1986, pp. 287-307

13. Ciobanu, Georgeta, *Anglicisme în limba română*, Editura Amphora, Timisoara, 1996
14. Constantinescu, Ileana, *Frangleza economică: pentru o balanță lingvistică echilibrată*, București, Editura Economică, 1996
15. Constantinescu, Ilinca, *Influența limbii engleze în vocabularul sportiv românesc*, în (1) LR, XXI, 1972, 6, pp. 527-537; (2) LR, XXII, 1973, 1, pp. 25-35; (3) LR, XXII, 2, pp. 109-119
16. Constantinescu, Ilinca, *Sufixul englezesc -ness și unele observații privind redarea lui în limba română (The English Suffix -ness and Its Equivalents in Romanian)*, LR, nr. 1/1970, pp. 35-43.
17. Coteanu, Ion, *În legătură cu sistemul vocabularului*, (în) *Probleme de lingvistică generală*, II, 1960, pp.33-37
18. Gheorghiu, Mircea, *Inovații și formații noi în limba presei actuale*, în LR, nr. 2 / 1968, pp.131-134.
19. Gheție, Ion, *Observații asupra limbii folosite în „Sportul popular”*, LR, 1957, nr. 4, pp. 19-25
20. Graur, Al., *Limbajul sportiv*, în PN, 1967, nr. 12, pp. 30-31
21. Gruică, Mariana, *Adaptarea cuvintelor de origine engleză la sistemul fonetic și ortografic al limbii române actuale*, (în) LL, XIX, 1974, nr. 1, pp. 51-58
22. Hortensia, Pârlog, *Termeni de origine engleză în publicistica română contemporană*, în AUT, „Științe filologice”, 1971, IX, pp. 55-68
23. Hristea, Theodor, *Pseudoanglicisme de proveniență franceză în limba română*, în LR, XXIII, 1, 1974, pp. 61-71
24. Idem, *Observații privind influența engleză în limbajul publicistic actual*, (I), în LL, XLI, nr. 2, pp. 37-46; (II), în nr. 3-4, pp. 25-34
25. Idem, *Desinențe pentru cuvinte străine în limba română contemporană (Endings for Foreign Words in Contemporary Romanian)*, SCL, nr. 4/1975, pp. 319-324
26. Seche, Luiza, *Aspecte ale folosirii adjectivelor derivate din nume proprii*, PN, 1971, nr. 9, pp. 39-41
27. Seche, Luiza, *Englezisme terminate în -ing folosite în presă*, în „Presa noastră”, 1974, nr. 2.
28. Seche, Mircea, *Despre stilul sportiv*, LR, 1959, nr. 2, pp. 81-91

29. Stoichițoiu Ichim, Adriana, *A Functional Approach to the Study of Recent English Borrowings in Romanian*, în AUB-LLR, XXXV, pp. 84-92

30. Stoichițoiu Ichim, Adriana, *Vocabularul limbii române actuale. Dinamică, influențe, creativitate*, București, Editura ALL Educational, 2001 (ediția a II-a 2005)

31. Trofin, Aurel, *Observații cu privire la adaptarea terminologiei sportive de origine engleză în limba română*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, XII, 1967, 2, pp. 125-130

Abrevieri

ACILX Actes du X e Congres international des linguistes. Bucarest, 28 Aout - 2 Septembre, 1967, Bucarest, 1 (1969), 2 - 4 (1970)

AUT Analele Universității Timișoara. Seria științe filologice, Timișoara, 1963 și urm.

DEX Dicționarul explicativ al limbii române, ediția a II-a, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, Univers enciclopedic, București, 1998

DCR2 Dimitrescu, Florica, Dicționar de cuvinte recente, Editura Albatros, București, 1982

DN3 Marcu, Florin, Maneca, Constant, Dicționar de neologisme, ediția a III-a, București, 1978

EUE Editura Univers enciclopedic

LL „Limbă și literatură”

LLR „Limba și literatura română

LR „Limba română”

PN „Presa noastră”

StUBB Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Series philologica, Cluj, 1956 și urm.

Raportul rațional-irațional în cunoașterea sacrului

Camelia COMAN*

Motto:

„Unde voi găsi cuvântul ce exprimă adevărul?”

Problema rațiunii, a sensurilor și a utilizărilor sale, a fost dezbătută adesea în gândirea contemporană prin aspectele ei polemice. „Apariția teoriilor (a filosofiilor) ce privilegiază factorii ne-raționali în cunoaștere a constituit o reacție violentă la excesele rațiunii în planul cunoașterii și la eșecurile ei în plan social, religios, etc.”¹ Animalul rațional a ajuns să domine omul. Această paradigmă, magistral rezumată de Hegel, cum că: „tot ceea ce este Real este Rațional și tot ceea ce este Rațional este Real” a redus consistent valențele spiritualității umane.² Omul nu se poate reduce numai la rațiune, pentru că oricât s-ar nega, sentimentul covârșește rațiunea mai ales în abordarea Sacrului. „Nu știu pentru ce - spune Miguel de Unamuno - nu s-a afirmat ca *omul este un animal afectiv sau sentimental*. Poate că ceea ce îl diferențiază de alte viețuitoare este mai degrabă sentimentul decât rațiunea”.³

Exaltarea valorilor vitale - a sentimentului, a emoției, a pasiunii, a valențelor inconștientului – „a tins să contureze imaginea unui om care nu este doar ființă cugetătoare și a unei rațiuni sfâșiate de elemente iraționale”.⁴ Raționalitatea nu are sens absolut pentru că raționalitatea absolută implică și iraționalitatea absolută, inabordabilă teoretic. Dezvoltarea concepțiilor iraționaliste face „servicii” imense raționalității pentru că suntem ființe care raționează, nu ființe raționale, așa cum spunea și Edgar Morin: „Homo nu este numai sapiens”.⁵

Cunoașterea noastră este divizată în funcție de domeniile vieții noastre spirituale. Vorbim astfel despre o cunoaștere artistică, filosofică,

* Masterand la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

¹ Maria Rodica Iacobescu, *Forme ale cunoașterii nediscursive*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 2004, p. 29

² Bogdan Popoveniuc, *From Reason to Rationality*, în *Lucrările celei de a treia Conferințe Internaționale „Human Being in Contemporary Philosophical Conceptions”*, Volgograd, Rusia, 14-17 sept., 2004, pp. 123-128

³ Nicolae Râmbu, *Filosofie și Nemurire*, Ed. Agora, Iași, 1995, p. 13

⁴ Rodica Iacobescu, *op. cit.*, p. 29

⁵ *Ibidem*, p. 46

științifică, religioasă. Fiecare dintre aceste modalități de cunoaștere oferă o viziune asupra omului și a lumii în care trăiește – viziune care este rezultatul îmbinării rațional-irațional, fără de care ar fi incompletă. Precizarea distincției, dar și a complementarității cunoașterii raționale și a celei iraționale se impune de la bun început, mai ales în cazul categoriei sacrului – ca și condiție *sine-qua-non* a înțelegerii acesteia.

Confruntarea, analizarea diferitelor forme de cunoaștere ale Sacrului: rațional – irațional, natural – supranatural vor dezvălui faptul că ele colaborează și se completează reciproc în acest demers cognitiv. Dar existența unei dualități în cunoașterea Sacrului, constituie o adevărată problemă întrucât de fiecare dată s-a exagerat într-o dimensiune sau în alta, refuzându-se ideea aceluia *continuum* în cunoaștere despre care vorbea Dumitru Stăniloae. Astfel, problema cunoașterii Sacrului a fost propusă permanent soluționării și a rămas în permanență nesoluționată datorită complexității ei și a îmbinării tainice între categorii aparent contrarii. Natură – supranatură, rațiune – credință.

Întreaga evoluție a religiei, dovedește faptul că elementele raționale se alătură celor iraționale „în virtutea unor principii a priori, cele dintâi schematizându-le pe cele din urmă”⁶. Evident, prin rațional se înțelege ceea ce s-a conceptualizat cu privire la „marile taine”, iar prin irațional surprindem tocmai ceea ce a rămas necuprins sau pur și simplu nu s-a putut încadra într-un concept, ceea ce Patristica numește „abis insondabil”.

Potrivit viziunii teologice, există o cunoaștere a lui Dumnezeu rațională sau *catafatică*, cum o numește Patristica și una *apofatică*, negrăită, pe care o vom asimila celei iraționale, cu toate că sunt păreri care consideră iraționalul insuficient pentru a surprinde caracterul apofatismului teologic, termenul ales fiind cel de *suprarațional*.⁷ Prin nici una din ele nu se cunoaște însă ce este Dumnezeu în esența Lui. „Prin cea dintâi (rațională) Îl cunoaștem pe Dumnezeu numai în calitate de cauză, investit cu unele atribute asemănătoare celor ale lumii. Aceasta din urmă se numește apofatică sau irațională pentru că prezența tainică a lui Dumnezeu, experiată de ea, depășește putința de definire prin cuvinte. Dar această cunoaștere este mai adecvată lui Dumnezeu decât cunoașterea rațională.”⁸

⁶ Rudolf Otto, *Sacrul*, Ed. Dacia, Cluj, 1992, p. 169

⁷ Cf. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 85

⁸ *Idem, Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 2000, p. 74

Aceste două tipuri de cunoaștere nu se contrazic și nu se exclud, ci se completează... Cel care are o cunoaștere rațională a Sacrului și-o completează adesea cu cea irațională, iar cel ce are o mai accentuată experiență irațională (trăirea) recurge pentru exprimarea ei la termenii celei raționale.

„Limbajul teologic se folosește de gândirea rațională, însă nu se poate reduce la acesta. El trebuie să îndrume spiritual pe calea contemplației, în care gândirea se suspendă spre inefabil. Indispensabilă trăitorului conștient, care gândește, învățătura teologică constituie în același timp o necesitate și o piedică.”⁹ Necesitate, pentru că nu-L putem accepta pe Dumnezeu numai ca *ne-cunoaștere*, *ne-numit*, *cu totul Altul*, avem nevoie de certitudinea conceptelor. Căci „omul aleargă după convingeri, afirmă un tactilism accentuat cu privire la destinul creației de tip arghezian: *să pipăi și să urlu că existi*; negăsirea lor generează în sine necredința.”¹⁰ Și Sf. Grigorie de Nazianz susține același lucru când spune: „Cel ce spune însă ceea ce nu este un lucru, dar trece sub tăcere ceea ce este el, face la fel cu acela care, întrebat cât fac cinci ori doi, ar spune că nu fac nici doi, nici trei, nici patru, nici cinci, nici douăzeci, nici treizeci, sau, într-un cuvânt, n-ar spune nici un număr din cele care sunt înăluntru numărului zece (...), dar n-ar spune că fac zece și n-ar mulțumi nici mintea aceluia care îi pune această chestiune.”¹¹ Deci, concludem același, „în cazul determinării ființei lui Dumnezeu nu ne vom opri la a spune ce nu este natura Lui, ci trebuie ca, pe lângă a spune ce nu este ea, să spună și ce este ea, cu atât mai mult cu cât este mai ușor de înțeles cu mintea un singur lucru, decât să le respingem pe toate, unul câte unul, ca astfel, din înlăturarea a ceea ce nu este Dumnezeu și din adăugarea a ceea ce este El, să poată fi înțeles ceea ce cugetăm.”¹²

În viziunea lui Rudolf Otto „numai datorită conceptelor (raționalizarea tainelor numinoase) este posibilă credința înțeleasă ca o convingere cristalizată în concepte clare și opusă trăirii religioase, care implică din plin iraționalul.”¹³ Iar faptul că o religie are concepte, spune el, și o *cunoaștere* a transcendentului cristalizată în *concepte* constituie un

⁹ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, București, 1993, pp. 12-13

¹⁰ Ioan Chirilă, *Homo Deus*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 1997, p. 22

¹¹ Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări Teologice*, Ed. Herald, București, 1999, p. 87

¹² *Ibidem*

¹³ Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 9

indiciu al superiorității ei. Caracterul definit al dogmelor nu contrazice, ci dimpotrivă, asigură conținutul lor infinit, menționează Panayotis Nellas. Renunțarea la delimitările lor ar transforma adâncimea fără de capăt a misterului într-o baltă fără semnificație în care e posibil orice, dar nimic cu adevărat nou și profund. „În conținutul atotcuprinzător al formulilor dogmatice care delimitează strict infinitul, în bogăția neconfundată a aspectelor lui de inepuizabilă adâncime și complexitate, teologia are un obiect de interminabilă reflexiune.”¹⁴ Dogmele au nevoie de o punere în lumină a conținutului lor viu și infinit în corespondență cu trăirea omului, cu modul în care le-au înțeles și simțit Sfinții Părinți ai Bisericii și cu nevoile fiecărei epoci. Opera aceasta o face Biserica prin teologie.

Dar, nu de puține ori, tot conceptualizând la nesfârșit și făcând din aceasta o adevărată știință despre Sacru, s-a alunecat în grava greșeală de a crede că, odată cu această „traducere” în concepte a marilor taine religioase, s-ar epuiza esența Sacrului și că omul, cu rațiunea ar putea cunoaște ceea ce alții n-au îndrăznit nici măcar să numească. Vladimir Lossky lămurește că: „Dumnezeu nu este obiectul vreunei științe, iar teologia se deosebește fundamental de gândirea rațională. Teologul nu Îl caută pe Dumnezeu, așa cum un om ar căuta un obiect, ci se lasă cuprins de el, așa cum cineva se lasă cuprins de o persoană. Și tocmai pentru că a fost mai întâi găsit de Dumnezeu, pentru că, am putea spune, Dumnezeu a purces să-l caute printr-o întâlnire revelatoare, el Îl poate apoi căuta pe Dumnezeu așa cum cineva ar căuta o prezență cu întreaga sa ființă (dar și cu întreaga sa minte).”¹⁵

Cu toate acestea este lesne de sesizat familiaritatea, facilitatea cu care vorbim despre Sacru, lejeritatea cu care îl amestecăm în toate domeniile vieții noastre, cu care-L confundăm cu cotidianul, cu care-L tutuim pe Cel pe care vechii evrei evitau să-L numească. „Divinitatea ne însuflețește, ne simțim în ea ca acasă, I ne putem deschide, ne putem pregăti pentru ea, *devenim un singur aluat* cu ea, dar nu I ne putem adresa cu *tu* – un tu cu care ne adresăm oricui și oricând.”¹⁶ Deci reproșul nu cade asupra raportării intime la Dumnezeu, ci asupra unei îndrăzneli prea mari care amestecă fără diferență naturalul cu supranaturalul.

¹⁴ Panayotis Nellas, *Omul animal îndumnezeit*, Ed. Deisis, Sibiu, 1994

¹⁵ Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 30

¹⁶ Rudolf Otto, *Despre numinos*, Ed. Dacia, Cluj, 1996, p. 55

Sf. Grigorie de Nazianz lămurește că: „nu continua aducere aminte de El o opresc eu, ci discuția despre Dumnezeu și nu opresc nici discuția, ca pe un lucru nelegiuit, ci vremea nepotrivită pentru această discuție și nu opresc nici învățătura despre El, ci lipsa de măsură în această învățătură.”¹⁷

Indignat de supremația rațiunii într-un domeniu în care ea ar trebui să fie secundă, sau cel mult cea care cooperează, R. Otto afirmă: „Rugăciunile și cânturile noastre obișnuite se mențin în sfera pe care o numesc *rațional*. Lor le lipsește ceea ce eu numesc *irațional*, și mai ales *numinous*. Acest numinous reprezintă cealaltă jumătate a religiei și totodată temelie și fundamental ei profund misterios.”¹⁸

A răpi religiei acest element irațional, înseamnă a o nivela până la a o face de nerecunoscut. „Iraționalul este viu în toate religiile și constituie partea lor cea mai intimă. Fără el nici una nu ar mai fi cătuși de puțin religie, căci dacă există vreun domeniu al experienței umane unde apare ceva ce îi este propriu numai lui și care nu poate fi observat decât în el, acesta este tocmai domeniul religios.”¹⁹

Ironia este că vina raționalizării excesive și a ignorării iraționalului, cade tot asupra teologilor – a teoreticienilor despre Dumnezeu – care negăsind un loc elementului irațional au raționalizat în întregime ideea de Dumnezeu, asupra acelor care au făcut o știință din abordarea Sacrului, „care pălăvrăgesc cu plăcere despre El ca despre oricare altul.”²⁰ Iată cât de bine surprinde acest aspect Karl Rahner: „Poate că experimentăm numai după mult timp în mod clar lucruri despre care vorbim de multă vreme – ele fiind deja profanate, învățate și introduse din exterior în limbajul curent. Tocmai noi, teologii, suntem mereu pândiți de pericolul de a vorbi, cu ajutorul unui arsenal aproape inepuizabil de concepte religioase și teologice, despre cer și despre pământ, despre Dumnezeu și despre om. În teologie putem dobândi o abilitate extraordinară în folosirea acestui limbaj, însă probabil fără să fi înțeles în adâncul experienței noastre realitatea despre care vorbim.”²¹ Dar nici acceptarea iraționalului în forma sa brută nu este soluția corectă, întrucât omul are nevoie de o bază care să dea sens celor simțite de el. Deci nu raționalizarea în sine este condamnabilă,

¹⁷ Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 72

¹⁸ R. Otto, *Despre numinos*, p. 55

¹⁹ *Idem*, *Sacrul*, p. 12

²⁰ Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 71

²¹ Karl Rahner, *Tratat fundamental despre credință*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005, p. 25

întrucât ea este necesară, ci curajul, lipsa măsurii în abordarea celor despre care „ar trebui să se tacă”. Tocmai referitor la acest aspect se pronunță Dumitru Stăniloae: „Transparența oricărui concept despre Dumnezeu permite un permanent urcuș spre Dumnezeu. Orice înțeles referitor la El trebuie să aibă o fragilitate, o transparență, o lipsă de fixitate, trebuie să ne îndemne la revocarea lui și la stimularea spre un altul, dar pe linia lui. Dacă înțelesul rămâne fix în mintea noastră, limităm pe Dumnezeu în frontierele Lui, sau chiar uităm de El, toată atenția noastră concentrându-se asupra înțelesului respectiv sau asupra cuvântului care-l exprimă. În acest caz, înțelesul respectiv devine un *idol*, un fals dumnezeu. Conceptul sau cuvântul folosit trebuie să facă mereu transparent pe Dumnezeu, ca neîncăput în el, ca depășind orice înțeles, ca punându-se în evidență când cu un aspect, când cu altul al infinitei lui complexități. De fapt prin cuvinte și concepte trebuie să trecem dincolo de cuvinte și concepte. Numai așa sesizăm prezența plină de taine a Sacrului. Dacă ținem prea mult la cuvinte și înțelesuri, ele se interpun între noi și Sacru și rămânem la ele socotindu-le pe ele drept sacre”²².

Pe de o parte avem nevoie de cuvinte și înțelesuri, pe de altă parte trebuie să le depășim, să urcăm mai presus de ele. Orice obiecții s-ar aduce nu se poate renunța la cunoașterea rațională. Chiar dacă ce spune ea despre Dumnezeu nu este întru totul adevărat, ea nu spune ceva contrar, ci ceea ce spune ea trebuie adâncit prin dimensiunea irațională (a trăirii). În acest sens se exprimă Dionisie Areopagitul: „Iată de ce cei mai mulți dintre noi nu credem cuvintelor că ar revela tainele divine; căci le privim numai ca simboale sensibile legate de acelea. De aceea trebuie să le dezbrăcăm de cele ale simboalelor și să le privim goale și curate. De le vom privi așa, vom adora izvorul de viață ce se mișcă în el însuși ca o putere unitară, simplă, de sine mișcătoare, de sine lucrătoare, ce nu se părăsește pe sine, ca fiind cunoașterea tuturor și privindu-se pe sine însuși prin sine.”²³ Astfel, trecând dincolo de înțelesuri sesizăm prezența cea plină de taine a lui Dumnezeu. Pe de o parte trebuie să ne ridicăm la sensurile tot mai înalte ale lucrurilor și ale cuvintelor care le exprimă, dar pe de altă parte trebuie să ne ridicăm dincolo de ele în experiența tainelor sacre și a lucrurilor divine. Toate lucrurile și cuvintele împrumutate din lumea palpabilă, arată D.

²² D. Stăniloae, *Teologie Dogmatică...*, vol. I, p. 90

²³, Dionisie Areopagitul, *apud* D. Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 2000, p. 83

Stăniloae, sunt „simboale în raport cu Persoana lui Dumnezeu”²⁴, dar în aceste simboale cum le numește D. Stăniloae sunt trepte numeroase de sensuri, trepte suprapuse și, până nu ajungem la ele, nebănuite. Cu cât folosim cuvinte mai nuanțate și cu cât ne ridicăm la sensuri mai înalte ajungem la înțelegerea că, categoria complexă a Sacrului le depășește pe toate, dar și că este plină de toată adâncimea și complexitatea lor potențială în calitate de sursă unitară a rațiunii lor. Astfel „gândirea trebuie să se depășească pe sine pentru a-L aborda - fără a-L numi. Trebuie să-L înțelegem fără a-L înțelege, să-L cunoaștem fără a-L cunoaște. Aceasta este singura teologie naturală pentru cel ce crede.”²⁵

Prin urmare orice adevăr și orice raționament cu privire la Sacru este greu de înțeles cu rațiunea și cu atât mai greu de contemplat: „Este ca și atunci când ne trudim să realizăm lucruri mari cu un instrument mic, când căutăm să vânăm cu înțelepciunea omenească cunoașterea celor existente și când ne apropiem de cele spirituale cu simțurile, sau nu fără de simțurile de care suntem purtați încoace și încolo și din pricina cărora rătăcim și nu avem posibilitatea, ca apropiindu-ne cu mintea goală de lucrurile goale să pășim mai aproape de adevăr și să ne formăm mintea prin înțelegerea lor.”²⁶

Gândirea teologică poate deveni o piedică și de aceea trebuie să evităm a ne lăsa în voia ei sau a ne abandona iluziei febrile a conceptelor. „Diadoh de Foticeea ne amintește că intelectul se află într-o stare de mărginire, de neliniște, ca și cum ar fi micșorat atunci când se află în fața unui element ce presupune simțire, trăire, ce depășește rațiunea, preferând gândirea teologică ce îi permite să se dilate (...). Gândirea teologică este menită să predisună la preamărire și să exprime contemplația. Trebuie să ne ferim ca ea să devină o evadare din «constrângerea» necesară a trăirii și să înlocuiască taina trăită în tăcere, cu scheme mentale, desigur, ușor de aplicat și a căror folosire poate să încânte, dar care sunt în ultimă instanță lipsite de conținut.”²⁷

A încerca să concepem Sacrul, înseamnă a fi reduși la tăcere, deoarece nici gândirea și nici vorbirea nu pot cuprinde Infinitul, în acele

²⁴ *Ibidem*, p. 84

²⁵ V. Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p.

²⁷

²⁶ Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 98

²⁷ V. Lossky, *Introducere...*, p. 14

concepte care, definind limitează. Se cade totuși a face o precizare, și anume, aceea că dogmele care până la urmă sunt concepte, teoretizări cu privire la tainele creștine, „nu înseamnă raționalizarea creștinismului, ci creștinarea rațiunii, o transmutare a filosofiei în contemplație, o saturare a gândirii printr-o taină care nu este un secret de păstrat ci o lumină inepuizabilă.”²⁸

Oricât am încerca să lămurim problema raportului rațional-irațional în cunoașterea religioasă, mereu va rămîne ceva ne-spus, ceva ce s-a omis sau pur și simplu nu s-a amintit din ne-cunoaștere, întrucât „ne mișcăm” pe un teren sensibil, deosebit de subtil, căutarea noastră fiind mai degrabă „umblare pe marginile abisului.”²⁹ Vorbim de fapt despre cele ce se simt și se trăiesc sau despre cele ce s-au scris în urma a ceea ce s-a revelat trăirii altora, vorbim despre ceea ce cei mai înțelepți dintre noi recomandă „a se tace”. Este firesc să pară paradoxal rațiunii ceea ce sentimentului îi pare firesc; pentru cel ce crede, argumentele și certitudinile există prin însuși faptul că crede, dar cine poate justifica rațional ceea ce se poate doar simți? Pe bună dreptate „inima cunoaște rațiuni pe care rațiunea nu le cunoaște” – sau le ignoră din comoditate. Ca și iubirea, trăirea în misterul Sacralului poate umple o viață fără să se destăinuie (Platon). Și parcă, ce farmec ar avea să cunoști totul – ce lipsită de sens ar fi viața fără mister, fără taine. „Dar poate că din când în când oamenii au nevoie de certitudini sau măcar de amăgiri, ce țin locul certitudinilor, pentru că certitudine nu există, firește nici măcar în planul lumii materiale. Avem măcar certitudinea propriei existențe? Simțurile singure le avem ca dovezi ale existenței. Dar arată ele oare realitatea când însăși materia din care sunt alcătuite are o realitate problematică, de vreme ce esența ei e energie, adică un cuvânt, adică un nume? Mai reală existență au ideile răsărite din suflet, dintr-o esență spirituală. Ele nu cer dovezi palpabile, fiindcă nu poți dovedi spiritualitatea prin materialitate. Dovada realității lor o oferă ele însele prin apariția lor spontană.”³⁰

Așa se explică credința, de cele mai multe ori provenită dintr-un sentiment firav al simțirii Sacralului, fără nici o bază rațională, fără nici un suport logic, deși chiar pornind de la rațiune se poate dobândi cunoașterea (dar limitat).

²⁸ *Ibidem*, p. 47

²⁹ Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 89

³⁰ Liviu Rebreanu, *Adam și Eva*, p. 217

ROLUL CREDINȚEI ÎN RAPORTAREA LA SACRU

Problema credinței este una esențială în cunoașterea lui Dumnezeu. Ea face posibilă simțirea Numinosului și acceptarea iraționalului în relația cu Supranaturalul.

Credința leagă raționalul de irațional în cunoașterea lui Dumnezeu. Ea traduce paradoxurile și „adevărurile numinoase” în certitudini, în rațiuni de credință pentru om, pentru că fără convingeri nu putem crede. Dacă „credința credulă” – cum o numește Alain – „este gândire îngenunchiată și repede adormită”, credința fermă „presupune angajament și curaj în cunoaștere”.³¹

La nivelul simțirii, omul „raționalizează” – fără a înțelege prin aceasta o conceptualizare, ci mai degrabă o căutare de sens – iraționalul în raportarea la Supranatural și îl transformă în „rațiune de credință”, devenind astfel certitudine.

Cel ce crede nu riscă nimic pentru că el are „certitudinea celor nădăjduite” cum spune Ap. Pavel, și mișcându-se în acest firesc nu mai simte nici o greutate în a accepta Iraționalul. Aici descoperim ceea ce R. Otto numea „simplitatea naturală a credinței.” „Așa cum viața viețuiește pentru ea însăși și nu caută nici un «*pentru ce*», ca să viețuiască, nici un scop exterior ei pentru a viețui de dragul lui, tot așa nici cel ce crede nu are vreun «*pentru ce*» de dragul căruia să o facă.”³²

Asemenea afirmații nu izvorăsc din ideile speculative despre divinitatea Irațională, ci din experiența omului unit cu Sacrul, care atunci când este astfel nu are nevoie de căutarea unui «*pentru ce*», de o plăsmuire reflexivă, ci lasă ca faptele sale să izvorască la fel de dezinteresat și inconștient cum cresc copacii și cum strălucesc stelele.

Când omul a depășit pragul îndoielii și a ajuns să creadă, nimic nu-i mai poate zdruncina alegerea, este ca și cum o piesă esențială s-ar adăuga unui imens puzzle și ar rămâne acolo pentru totdeauna, negăsindu-se alta pentru a o înlocui. Acest firesc al credinței îl surprinde și Gabriel Marcel când spune: „Iată de ce nu are în fond nici un sens să întrebăm: Credeți în Dumnezeu? În cazul în care credința în Dumnezeu este receptată ca mod de

³¹ *Filosofia de la A-Z*, Dicționar, Ed. ALL, București, 2000, p. 103

³² R. Otto, *Despre Numinos*, Ed. Dacia, Cluj, 1996, p. 131

a fi, ca modificare ontologică și nu ca opinie asupra existenței unei persoane.”³³

Conform lui R. Otto și altor gânditori se poate vorbi de un *a-priori* al credinței în sufletul nostru. Credința este acel centru ascuns al sufletului pe care misticii îl numeau „străfundul sufletului” și în care are loc deplina cunoaștere a lui Dumnezeu.

„Totodată ea este o facultate pneumatică de cunoaștere, un *a priori* mistic existent în sufletul omului, *a priori* menit primirii și recunoașterii adevărului suprasensibil și care, din acest punct de vedere este totuna cu *spiritus sanctis in corde*. Credința este de departe lucrul cel mai activ, mai puternic, mai creator din noi.”³⁴

În interpretarea unor comentatori ai lui Eliade (P. Barbăneagră), transcendentul de care vorbea acesta, fără a da niciodată o definiție clară acestui termen, poate fi considerat „ca un fel de ipoteză a unui loc mental în care este posibilă experiența religioasă. Din perspectiva lui, nu există om care să nu aibă «acest organ». Sacrul, ca structură a conștiinței e legat de faptul că, pentru Eliade, omul este întotdeauna, sub o anumită formă, religios.”³⁵

Este evident că sufletul omului nu poate fi o *tabula rasa*, căci credința nu trebuie privită deloc ca o simplă „*impressio*” care, potrivit teoriei senzualiste introduce percepția în suflet și o lasă acolo ca pe o urmă a ei. „Dimpotrivă, a dobândi o impresie legată de o persoană înseamnă a-i recunoaște acesteia *importanța* particulară, înseamnă a fi mișcat de ea și a te înclina în fața ei. Însă acest lucru nu este posibil decât pentru că există înlăuntrul nostru un element al cunoașterii, al înțelegerii și al evaluării care-i vine în întâmpinare, nu este posibil decât datorită *spiritului lăuntric*.”³⁶ Muzica este înțeleasă numai de cel cu simț muzical, numai acesta îi poate recepta „impresia”. Fiecărei clase de impresii reale îi corespunde un anumit tip de congenialitate, acela cu care cel impresionat are afinități.

„Lucrurile vorbesc tuturor, dar limba lor o înțeleg numai cei ce o compară cu glasul adevărului care vorbește cu multă judecată în ei înșiși” spune Augustin în *Confesiuni*.

³³ Gabriel Marcel, *Jurnal metafizic*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1995, p. 206

³⁴ R. Otto, *Sacrul*, Ed. Dacia, Cluj, 1992, p. 132

³⁵ C. Bădiliță, P. Barbăneagră, *Întâlnirea cu Sacrul*, Ed. Axa, Botoșani, 1996, p. 99

³⁶ R. Otto, *Sacrul*, p. 189

„Este ca și în cazul *frumosului* - un lucru frumos, adică un lucru important prin frumusețea sa, nu poate produce această impresie decât dacă și în măsura în care există sădit a-priori într-un om criteriul aprecierii lui, adică al aprecierii lui estetice. O atare înclinație nu poate fi înțeleasă decât ca o originară, ca o obscură cunoaștere a valorii frumosului însuși.”³⁷ Întrucât această cunoaștere se află în om sau, mai bine zis, întrucât el este capabil să o aibă și să-i dea formă, el este în stare ca, atunci când întâlnește un anumit lucru frumos să recunoască frumusețea, să simtă că acest lucru corespunde „criteriului” său ascuns și tocmai în aceasta constă impresia. O asemenea „impresie” este și cea religioasă, în termenii lui Otto.

Se pune totuși problema de ce îi este omului – mai ales celui modern – atât de greu să creadă, de ce pentru unele suflete evidența întârzie să apară în condițiile în care în fiecare există un a priori, o potență a credinței ce așteaptă a fi actualizată; ce pune omul în locul acestei nevoi sau în locul liber al puzzle-ului de care vorbeam, ce ar putea înlocui acest „instinct al eternității” din sufletul omului care de altfel permite raportarea la Sacru?

Răspunsul surprinde, mai ales prin faptul că omul substituie o realitate infinită uneia limitate: credința rațiunii. De aceea asistăm la unul dintre cele mai grele procese ce s-au iscat vreodată în cultura omenească, cel dintre rațiune și credință, care poate fi culminat doar prin armonia organică a amândurora – ceea ce nu este deloc simplu.

A căuta o armonizare între rațiune și credință în planul cunoașterii Supranaturalului este un risc. Dacă ar exista o istorie a marilor dispute, cu siguranță aceasta, între rațiune și credință ar ocupa un loc fruntaș nefiind finalizată încă nici astăzi, după veacuri de controverse. Fiecare parte va susține adevărul ei și fiecare va avea dreptate pentru segmentul de realitate la care se va referi.

În creștinism, prevalența credinței în raport cu rațiunea este pe drept susținută, întrucât fără credință, religia ar fi un fel de hobby pentru cei cu veleități metafizice și nu o necesitate ce satisface o nevoie stringentă a omului de absolut (cum o resimte creștinismul).

Încă Augustin nu uita să ierarhizeze cele două instrumente de cunoaștere - credință și rațiune – subordonând rațiunea credinței. Chiar la începutul cărții *Contra Academicos*, Augustin nu șovăie să afirme: „Două

³⁷ *Ibidem*, p. 189

sunt motivele care ne determină în cunoștințele noastre: autoritatea și rațiunea. Cât despre mine, sunt convins că nu trebuie nici într-un chip să ne îndepărtăm de autoritatea Divinității, căci nu aflu alta mai puternică.”³⁸

În nici un caz autoritatea, sau acest „a crede” nu-l exclude pe „a cerceta”. Formula „crede și nu cerceta” cum spunea Țuțea, nu este specifică creștinismului autentic.³⁹

O credință bezmetică care merge înainte fără nici un zbuțiu, fără nici o cădere, fără nici o apostazie, nu este o credință autentică. După cuvintele lui Steinhardt „creștinismul e clocot, e scandal, e curată nebunie, mai îndrăzneț și mai exigent decât orice teorie extremistă, e cel mai formidabil happening (...). Nu există mai zguduitoare terapeutică (ne cere imposibilul). Creștinismul dă pace și liniște - dar nu searbete și monotone, ci pe calea aventurii celei mai temerare, a luptei neîncetate, acrobației celei mai riscante.”⁴⁰

Este o gravă eroare să considerăm că cercetarea nu-și are rostul sau că o desființează total credința; nici pe departe Biblia nu susține acest lucru. „Simțul misterului sacru nu numai că nu împiedică sau frânează cercetarea și setea de cunoaștere ci le îmboldește; singurul lucru stingher este prostia trușă ce crede a ști totul și a fi aflat în câteva formule rezolvarea-panaceu a problemelor și angoaselor omenești de o nemaipomenită complexitate.”⁴¹

Augustin a socotit tot timpul rațiunea ca o sursă de informație naturală – chiar și atunci când a subordonat-o autorității. Chiar în ordine naturală autoritatea precede rațiunea, dat fiind faptul că puțini sunt cei capabili a raționa just. „Autoritatea cere credință și pregătește pe om pentru rațiune.”⁴² Că înțelegerea este necesară și vine după credință stau mărturie și cuvintele Apostolului Petru, pe care le citează Augustin în cartea sa: „Să fim totdeauna gata a răspunde de credința și speranța noastră oricui ne-ar cere socoteală.”

Psihologia demonstrează că omul are obiceiul de a-și constitui un sistem logic al său care să-i justifice sentimentele dobândite anterior pe altă cale. „Credința ca atare, angajează toate facultățile sufletești, în primul rând rațiunea și voința. Nimeni nu crede ceva, dacă nu gândește mai întâi că

³⁸ Constantin Pavel, *Introducere în gândirea Fer. Augustin*, Ed. Anastasia, București, 1998, p. 79

³⁹ Petre Țuțea, *Filosofia nuanțelor*, Ed. Timpul, Iași, 1995, p. 81

⁴⁰ N. Steinhardt, *Jurnalul Fericii*, p. 176

⁴¹ *Ibidem*, p. 363

⁴² C. Pavel, *op. cit.*, p. 80

trebuie crezut (...) căci deși nimeni nu crede în Dumnezeu dacă nu înțelege ceva, totuși prin însăși credința cu care crede este vindecat, pentru ca să înțeleagă cele mărețe; căci sunt unele pe care dacă nu le înțelegem nu le credem și sunt altele pe care dacă nu le credem nu le înțelegem.”⁴³

Totuși în domeniul credinței, esențială este autoritatea, căci ceea ce știm datorăm rațiunii și ceea ce credem autorității. Dumnezeu este „obiectul material”, formă și final al credinței. „Credința ne conduce la certitudine, este călăuză spre cunoștință; cunoștința este răsplata credinței.”⁴⁴ Aceasta justifică ceea ce spune Stăniloae că „inima credinței este certitudinea.”⁴⁵

Augustin este cel dintâi, cel puțin din spațiul apusean care a resimțit nevoia de a-și raționaliza credința, ceea ce este același lucru cu a spune că o pune în acord cu rațiunea. „Înțeleg ca să cred, – spune el, – cred ca să înțeleg; și aceasta înseamnă că eu, înainte de a crede, am nevoie de a stabili cu ajutorul rațiunii discursive motivele de credibilitate sau temeiurile credinței mele. La fel, odată credincios, rațiunea fiecăruia are a se exercita mereu dacă vrea să pătrundă armonia adevărilor dogmatice între ele sau concordanța lor cu rațiunea. Numai în acest caz credinciosul va experimenta veracitatea creștinismului.”⁴⁶ *Noi credem ca să cunoaștem, nu cunoaștem ca să credem!* În acest fel credința precede rațiunea. Aceasta nu înseamnă o desconsiderare a rațiunii, de altfel, Augustin îi consideră eretici pe toți cei ce sunt adepții credinței oarbe. Nici Dumnezeu nu ar suporta să fie iubit și acceptat de un om pentru care a iubi și a accepta nu au nici un sens, de un om pentru care credința este searbădă și monotonă. Marile personalități în creștinism și cei mai înflăcărați apologeți ai lui au provenit în mare parte din rândul răsculaților, a revoltaților, a celor ce n-au crezut până „nu au pipăit”. Dumnezeu se deschide celui ce voiește să-L cunoască sincer, cu naivitatea copilului ce-și caută mama în brațele ei fiind.

Și destul de ciudat cum un demers rațional de cunoaștere se convertește la un moment dat, printr-un „nu știu ce” irațional și omul începe a crede cu o tărie de nezdruncinat. Atunci, spune Steinhardt „îmi este dat în câteva clipe de intensă emoție să înțeleg mai bine ca oricând unele din tainele majore ale vieții.... Așa fiind, credința în Dumnezeu îmi

⁴³ Anton Adămuț, *Filosofia Sf. Augustin*, Ed. Polirom, Iași, 2001, p. 76

⁴⁴ *Ibidem*, p. 77

⁴⁵ D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Reastaurarea omului*, Ed. Omniscope, Craiova, 1993, p. 9

⁴⁶ Anton Adămuț, *op. cit.*, p. 78

pare în deplinul înțeles al cuvântului actul cel mai realist ce poate fi: este acceptarea adevărului și lepădarea iluziilor.”⁴⁷

Și ce argumentare am putea găsi pentru aceasta, ce consolare rațiunii? Nu ne rămâne decât să spunem alături de Steinhardt: „Asta-i tot ce am la îndemână, câteva citate din oameni cumsecade și un sentiment atât de firav, de nesistematic, de fragil. Și totuși acest vag, mărunț și smerit capital îmi este de ajuns pentru a-mi da o temeinică siguranță și a-mi transmite nedezmințita convingere că știu ce trebuie și ce nu trebuie să fac.”⁴⁸

După cum credința precede rațiunii și aceasta din urmă poate preceda credinței, fără a afla aici vreo contradicție. Cum spune Augustin în *De Magistro*: „Deci ceea ce înțeleg cred întotdeauna, dar nu tot ce cred înțeleg. Iar tot ce înțeleg știu, dar nu tot ce cred știu.”⁴⁹

Credința își adecvează adevărul prin adeziune; rațiunea își realizează intim adevărul prin știință. Cele două genuri de adevăr nu se exclud, ci se întregesc întrucât temeiul lor e unul singur: știința ne răspunde, credința ne dă speranță și certitudine.

Nu este un non-sens faptul că deși omul cercetează pentru a crede, caută, se îndoiește, trăiește le maxim posibilitatea și limitele cunoașterii supranaturalului, ajunge la un moment dat în situația de a susține tocmai reversul, crede pentru a înțelege.

Fără a reduce cunoașterea la această formulă, trebuie totuși să spunem că, cel puțin pentru dimensiunea religioasă a cunoașterii, formula „crede pentru a înțelege” devine fundamentală. După momentul iluminării, după trăirea sentimentului sacrului, omul trăiește la un alt nivel credința, ba mai mult, nu se poate concepe decât în relație cu Dumnezeu. „Divinitatea și credința sunt parametrii ineluctabili de care nu te poți descotorosi în veac.”⁵⁰

În nici un caz a crede nu este o idioțenie, un refuz pentru complexați sau dezaxați ce-și convertesc energia în fapte caritabile și halucinații mistice. Credința este „un fel de a fi”, de fapt singurul mod de a fi pentru cel ce a fost atins răzleț de misterul supranaturalului. Prin credință omul se regăsește și nu se mai jenează de el însuși, nu mai simte nevoia de a-și ascunde chipul sub măști în speranța de a uita cine este. Ba mai mult,

⁴⁷ N. Steinhardt, *Jurnalul...*, pp. 87, 91

⁴⁸ *Ibidem*, p. 88

⁴⁹ Anton Adămuț, *op. cit.*, p. 78

⁵⁰ N. Steinhardt, *Jurnalul...*, p. 304

angoasa, spaima, provenite din lipsa de sens a vieții, din relativitatea tuturor „certitudinilor”, dintr-o existență ce nu-i decât „deșertăciunea deșertăciunilor”, dispar pentru că nu-și mai au rostul. Omul se convertește crezând, unui alt sistem valoric în care panica și angoasa nu-și mai au rostul. Credința nu limitează omul, nu-l reduce doar la sentiment, excluzând rațiunea, ci le ierarhizează valoric.

„Din punct de vedere al cunoașterii credința merge dincolo de observație și raționament deși le folosește adesea, merge dincolo și de activitatea mentală speculativă. Pe plan interior credința aduce echilibru sufleteș și întreține o stare de stabilitate.”⁵¹

În concluzie, putem spune că deși este posibilă o armonizare a rațiunii cu credința în planul cunoașterii, pentru domeniul spiritual, această armonizare nu se realizează în proporții de egalitate. Fiind vorba despre cunoașterea suprasensibilului, rațiunea ajunge într-un punct în care este nevoită, contra naturii ei, să se convertească în credință, să accepte fără argumente raționale realități și adevăruri pentru care aduc mărturie doar sentimentele. De aceea se spune că „procesul mântuirii fiecăruia este un proces de mântuire a rațiunii sale” (cf. Petru Rezuș). Întreg misterul mântuirilor și osândirilor stă astfel, ancorat într-un mod paradoxal, în irațional. Omul trebuie să se salte din raționalul natural spre supranatural și să creadă.

Astfel, întreaga existență a religiei gravitează în jurul credinței și a misterului, ba mai mult așa cum spune R. Otto este ea însăși „atracție și impuls către mister, o trăire ce erupe, ca sentiment al transcendentului, din adâncurile vieții (...). Odată trezit acest sentiment devine unul dintre *impulsurile* cele mai puternice ale speciei umane, care o împinge să intre într-o istorie stranie și confuză, care o aruncă de colo colo, în tot ce poate fi mai ciudat, dar care o împinge totuși înainte, până când ajunge în cele din urmă, la ceva limpede și clar.”⁵²

În concluzie, o privire generală asupra abordărilor cu privire la Sacru, dar și a întregului discurs pe această temă ne familiarizează cu realități suprasensibile pentru care nu vom avea niciodată argumente suficiente pentru a le susține și a le justifica. Acestor abordări li se pot aduce foarte multe reproșuri: idealismul și lipsa de aplicabilitate într-o

⁵¹ Petru Rezuș, *op. cit.*, p. 42

⁵² R. Otto, *Despre Numinos*, p. 230

lume ce și-a schimbat valorile, teoretizarea unei realități supranaturale despre care nu există nici o evidență, nici un argument științific, paradoxurile la orice pas, invocarea unor energii din altă sferă ca realități personale – iată câteva reproșuri, poate pe drept adresate dintr-un punct de vedere strict rațional, deși și rațiunea este capabilă de a le surprinde până într-un punct.

„Deși subscriem poziției lui Cioran că nu există o certitudine absolută de care oricând să te poți agăța în momente de îndoială, de incertitudine, de disperare, de panică, pe care mai toți muritorii le actualizează vrând nevrând, după cum cei mai mulți dintre muritori nu pot dovedi că Dumnezeu există indubitabil, tot atât de adevărat este că nu putem afirma sus și tare, în chip neîndoios că Dumnezeu nu există, pentru simplul fapt că omul nu se poate semeți fără a deveni ridicol și fără a fi obligat să accepte puținătatea cunoașterii lui limitată congenital la perisabila ființă care este (oricât ar fi aceasta de miraculoasă și capabilă de miracole). Și, dacă așa stau lucrurile, cum putem noi fără orbire, fără patimă să punem la îndoială temeinicia credinței unora, a multora într-un Dumnezeu și într-o viață după moarte. Ceea ce nouă ni se pare fragil poate fi pentru alții, adeveriți în intuiția și clarviziunea lor, parte integrantă din absolut și din etern.”⁵³

Bibliografie:

1. Adămuț, Anton, *Filosofia Sf. Augustin*, Ed. Polirom, București, 2001
2. Acterian, Arșavir, *Jurnal în căutarea lui Dumnezeu*, Ed. Institutul European, Iași, 1994
3. Bădiliță, Cristian; Barbăneagră, Paul, *Întâlnirea cu Sacrul*, Ed. Axa, Botoșani, 1996
4. Baconsky, Theodor; Cazaban, Tătaru Bogdan, coord., *Dumitru Stăniloae sau Paradoxul Teologiei*, Ed. Anastasia, București, 2003
5. Chirilă, Ioan, *Homo Deus*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 1997
6. *Filosofia de A la Z*, Dicționar, Ed. All, București, 2000
7. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, Ed. Herald, București, 1999

⁵³ Arșavir Acterian, *Jurnal în căutarea lui Dumnezeu*, Ed. Institutul European, Iași, 1994, p. 161

8. Iacobescu, Maria Rodica, *Forme ale cunoașterii nediscursive*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 2004
9. Lossky, Vladimir, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, București, 1993
10. Marcel, Gabriel, *Jurnal metafizic*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1995
11. Nellas, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit*, Ed. Deisis, Sibiu, 1994
12. Otto, Rudolf, *Sacrul*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 1992
13. Otto, Rudolf, *Despre Numinos*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 1996
14. Popoveniuc, Bogdan, *From Reason to Rationality*, în lucrările celei de a treia Conferințe Internaționale „Human Being in Contemporary Philosophical Conceptions”, Volgograd, Rusia, 14-16 sept. 2004
15. Pavel, Constantin, *Introducere în gândirea Fer. Augustin*, Ed. Anastasia, București, 1998
16. Rahner, Karl, *Tratat fundamental despre credință*, Ed. Galaxia Gutenberg, Tg. Lăpuș, 2005
17. Râmbu, Nicolae, *Filosofie și nemurire*, Ed. Agora, Iași, 1995
18. Rezuș, Petru, *Axiologia teologiei fundamentale*, Ed. Nemira, București, 2005
19. Stăniloae, Dumitru, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 2000
20. Stăniloae, Dumitru, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1996
21. Steinhardt, Nicolae, *Jurnalul Fericirii*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 1997

Paradoxul cunoașterii umane

Laura DUMITRIU*

Omul știe că trebuie să moară și de obicei vedem în această „cunoaștere” unul dintre caracterele esențiale ale umanității, alături de limbaj, de gândire și de râs. Nu este însă foarte sigur că tot ceea ce trăiește nu are, într-un mod necunoscut nouă, o relație esențială cu propriul său sfârșit. În orice caz, acest sfârșit care este moartea proprie reprezintă o temă privilegiată pentru gândire încât putem spune că umanitatea nu accede la conștiința de sine decât prin intermediul înfruntării morții. Această atitudine lucidă în fața tragicului condiției umane reprezintă de fapt fragilitatea omului ca ființă finită în fața eternității, a absolutului. Omul este o ființă întreagă iar în fragilitate (moarte, suferință, nebunie) tocmai integritatea sa este afectată în mod brutal.¹

Animalul are limite dar trăiește în paradisul inconștienței; omul în schimb ființează „întru mister și pentru revelare”, își cunoaște limitele și încearcă să le depășească. În acest caz cunoașterea consemnează faptul că există o lipsă, un defect, o precaritate. Însă în ciuda fragilității sale omul merge în întâmpinarea unei perfecțiuni pe care n-o cunoaște dar care este înscrisă în el sub forma unei aspirații. Nevoia omului de a poseda o semnificație este cu atât mai profundă cu cât existența umană are un sens tragic dat de faptul că totul sfârșește în moarte. Omul este fragil pentru simplul motiv că nu este veșnic. Prin gândire omul știe că este dar tot gândirea îl face să conștientizeze și faptul că nu va mai fi. Moartea ne arată în sfârșit unde ne este locul, ne amintește cine suntem în realitate și ce nu vom putea deveni niciodată: zei nemuritori.

Noua paradigmă antropologică consemnează, spre deosebire de cea clasică, fragilitățile rațiunii, ceea ce înseamnă că unii antropologi se îndoiesc că precaritatea condiției umane poate fi depășită doar prin cunoaștere clară și distinctă. Atunci când rațiunea se apropie de teme precum moartea, frica sau lipsa de sens din viața individuală suveranitatea acesteia dispare. De fapt în fața morții, în pragul omului în sfârșit singur, rațiunea moare și redevine ceea

* Masterand la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

¹ Ecaterina Morar, *Fragilitatea umană în gândirea antropologică*, Editura All Educațional, București, 1998, p. 42

ce este: simbol al păcatului originar. Fragilitatea umană este ascunsă în suferința că omul este acel „animal rațional, muritor, și singura creatură bolnavă în creație” (Sf. Augustin).

Moartea pune cu acuitate problema transcendenței și cea a sensului și a finalității zburătorii umane. „Moartea zdruncină retroactiv finalitatea nașterii și, în general, utilitatea micii plimbări pe care viața ne pune s-o facem în eternitatea neantului. Moartea ne face să ne îndoim de rațiunea de a fi a ființei noastre și, mai devreme sau mai târziu, șoptește la urechea omului: la ce bun?”² Moartea pare să compromită sensul vieții și să nihilizeze esența ființei. De aceea „atunci când omul este amenințat mortal, el se eliberează dintr-o dată de toate jalnicele obligații față de oameni, umanitate, viitor, civilizație (...) și în locul acestor lucruri el nu mai are de dezlegat decât o problemă foarte simplă, referitoare la propria persoană solitară, neînsemnată, mărunță.”³

Moartea, deși pare ireală, ne urmărește cu prezența ei obsedantă, stranie și neliniștitoare încât încercăm să fugim de ea prin divertisment, atunci când nu facem efortul de a o îmblânzi prin pregătirea pentru moarte. De aceea spunea Pascal că „moartea, fără să te gândești la ea, e mai ușor de îndurat decât gândul, lipsit de primejdie al morții.”⁴ Astfel muritorii își îngroapă gândurile despre moarte cu aceeași grijă cu care își îngroapă morții. Epicur o spune foarte limpede: cât timp noi existăm, moartea nu este, iar atunci când moartea vine noi nu mai suntem; prin urmare ea nu este nimic pentru noi. Și totuși „tocmai pentru că se raportează la acest nimic care este moartea, ființa umană gândește, vorbește și râde.”⁵

Angoasa. Heidegger numește relația unei ființe cu moartea sa *Sein Zum Tode*, sintagmă pe care o traducem de obicei prin *ființă întru moarte*. Faptul că raportul pe care ființa umană îl întreține cu faptul de a muri este integrant ființei sale îl conduce pe Heidegger să afirme că certitudinea faptului că va muri este fundamentul certitudinii pe care Dasein-ul o are despre el însuși, în așa fel încât nu acel *cogito sum*, „gândesc, deci exist” constituie adevărata definiție a ființei Dasein-ului, ci *sum moribundus* – „eu

² Vladimir Jankelevitch, *Tratat despre moarte*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p. 70

³ Lev Șestov, *Revelațiile morții*, Institutul european, Iași, 1991, p. 163

⁴ Pascal, *Cugetări*, Editura Univers, București, 1978, p. 61

⁵ Françoise Dastur, *Moartea. Eseu despre finitudine*, Editura Humanitas, București, 2006, p. 67

sunt murind”); căci acest *muribundus* – destinat morții – e cel care dă sensul lui *sum*, „eu sunt”.⁶

Amenințarea cu propria moarte provoacă o angoasă de moarte a cărei importanță este pe măsura importanței pe care i-o atribuim morții. Angoasa de moarte este trăită ca o angoasă fundamentală, ireductibilă la orice altă formă de angoasă. Freud a propus o analiză coerentă a angoasei de moarte ajungând la negarea ei.⁷ După ce a introdus pulsivitatea de moarte, Freud a continuat să nege existența angoasei de moarte, ca și posibilitatea de a da un sens, o semnificație inconștientă propriei morți. Unul din motivele fundamentale ale ireprezentabilității morții și ale inexistenței unei angoase de moarte își are sursa exact în *natura pulsivităților*, în ceea ce B. Rosenberg numește *pozitivitatea pulsivităților*.

Melanie Klein a ajuns, plecând de la luarea în considerare a pulsivității de moarte, la concluzii diametral opuse. Ea considera că această angoasă provocată de amenințarea pulsivității de moarte asupra organismului, trăită și produsă „la nivelurile cele mai profunde ale psihismului” implică două lucruri: că angoasa este trăită și produsă în inconștient (sau Sinele celei de a doua topici freudiene) și că există deci o reprezentare a morții în inconștient. Melanie Klein afirmă: „observațiile mele clinice mi-au arătat că există în inconștient o frică de aneantizare a vieții.”⁸ Din punct de vedere teoretic, Freud afirma la rândul său că „în inconștient, nu se găsește nimic care să poată da un conținut conceptului nostru de distrugere a vieții.”⁹

În ceea ce privește ne-reprezentabilitatea morții, această moarte pentru Freud este un concept „abstract” și „negativ”: „Teama inspirată de moarte pune psihanalizei o problemă dificilă, căci moartea este o noțiune abstractă având un conținut negativ al cărei corespondent inconștient nu a fost încă găsit.”¹⁰ Această negativitate a morții este cea care împiedică reprezentabilitatea ei în inconștient. Cauza constă în natura pulsivităților la Freud. La întrebarea „cum se comportă inconștientul nostru în privința

⁶ *Ibidem*, p. 71

⁷ Benno Rosenberg, *Câteva reflecții asupra angoasei de moarte*, Buletin de Psihanaliză, Editat de Societatea Română de Psihanaliză, Grup de Studiu IPA, Nr. 1-2/1998, pp. 8-16

⁸ Melanie Klein, *Asupra teoriei angoasei și culpabilității*, în *Developpements de la psychanalyse*, P.U.F., 1966, p. 258, *apud* B. Rosenberg, *op. cit.*

⁹ S. Freud, *Inhibition, symptome et angoisse*, *op. complete*, P.U.F., vol.XVII, p. 246, *apud* B. Rosenberg, *op. cit.*

¹⁰ S. Freud, *Dincolo de principiul plăcerii*, Ed. Univers enciclopedic, București, 1999, p. 154

problemei morții? Răspunsul se impune: aproape exact ca omul primitiv. Din acest punct de vedere, cum din atâtea altele, omul primelor timpuri continuă să trăiască neschimbat în inconștientul nostru. Astfel, «inconștientul» nostru nu crede în moartea proprie, el se comportă ca și cum ar fi nemuritor. Ceea ce noi numim «inconștientul» nostru, straturile cele mai profunde ale sufletului nostru, constituite din mișcări pulsionale, nu cunoaște absolut nimic negativ, nici o negație - în el contrariile coincid - și din acest motiv nu cunoaște nici propria moarte căreia noi nu îi putem da decât un conținut negativ. Astfel, nimic pulsional din noi nu favorizează credința în moarte.”¹¹ Această poziție conform căreia negativitatea, incluzând conceptul negativ al morții, nu există în inconștient, se dovedește a fi un rezultat al faptului că straturile cele mai profunde ale psihismului nostru sunt constituite din mișcări pulsionale care nu permit o reprezentare a negativității. Conform concepției lui Freud, pentru ca moartea să fie reprezentabilă în inconștient, ar fi trebuit ca negativitatea să fie fondată pe cel puțin o pulsione definită negativ și astfel, ca negarea să fie prezentă de la început. Deci din cauza naturii pozitive a pulsionilor și a ceea ce implică dualismul pulsional, Freud neagă teoretic reprezentabilitatea morții în inconștient. Negativitatea se construiește ulterior plecând de la pulsionile definite pozitiv. Totodată această angoasă de moarte nu este o angoasă primară ci secundară, la fel ca negația însăși. Ceea ce înseamnă că nu existența evidentă a angoasei de moarte este negată, ci doar caracterul său de angoasă fundamentală.

Dacă moartea proprie ar fi reprezentabilă, atunci ea nu poate fi amenințătoare și deci incapabilă să producă angoasa. Eul se simte prin angoasă viu iar moartea își pierde sensul pentru el. Reprezentarea morții este legată de o reprezentare a unui sine amenințat și deci angoasat. Mobilizarea libidoului narcisic în fața amenințării cu moartea proprie, amenințare conținută în reprezentarea morții, este o negare a morții: „Moartea proprie este ireprezentabilă și oricât de des facem tentative de moarte, putem remarca că, la drept vorbind, noi continuăm să fim acolo în calitate de spectatori.” A încerca să îți reprezinti moartea este deci „a fi” acolo în calitate de spectator, adică un spectator viu.¹² Iar aceasta se întâmplă cu atât mai mult cu cât nu e greu să ne dăm seama că noi trăim „în mod natural” ca și cum am fi nemuritori.

¹¹ S. Freud, *Considerations actuelles sur la mort et la guerre*, vol. XHI, p. 157, *apud* B. Rosenberg, *op. cit.*

¹² *Ibidem*

Fie că există sau nu o reprezentare a morții în inconștient sigur este că cele mai profunde straturi ale ființei umane reacționează cu teamă la ideea unei dispariții totale, iremediabile. Ea tinde spre propria perfecțiune chiar și cu prețul depășirii acestui obstacol reprezentat de moartea fizică de aceea încearcă să facă din această moarte calea propriei sale împliniri. „Spaima în fața morții, și nu doar suferințele legate de faptul de a muri ar fi de neînțeles dacă structura fundamentală a ființei noastre nu ar conține postulatul existențial al unui «dincolo»”.¹³ Angoasa însăși ne dezvăluie faptul că moartea se opune tendinței celei mai profunde a ființei noastre, aceea de a se eterniza. Teama profundă în fața misterului morții este presimțirea faptului că omul nu aparține numai timpului ci și eternității. Așadar persoana umană, în esența ei, nu este o existență întru moarte. Ea este capabilă de nemurire și ca orice existență este orientată spre propria realizare și întru eternitate.

Credința în nemurirea personală nu e doar o făgăduință consolatoare ci este chiar actualizarea acestui factor ontologic. „Dacă natura umană are nevoie de nemurire, faptul nu provine nici din egoism, nici dintr-o idee fixă, nici dintr-un atavism istoric oarecare. Această nevoie însăși stă mărturie pentru o structură ontologică fundamentală: conștiința imită ființa profundă. Dacă nici o posibilitate reală nu ar corespunde acestei tendințe, existența umană în întregime s-ar prăbuși în neant.”¹⁴

Omul este făcut pentru eternitate și astfel se justifică faptul că aspiră după infinite, după absolut. Are sădită în el dorința unei vieți desăvârșite. „În toate culturile și civilizațiile, toate eforturile spiritului omenesc se concentrează în cele din urmă într-o gigantică strădanie de a birui moartea și mortalitatea și de a-și asigura viața veșnică. Dorul după infinit se găsește în însăși natura spiritului omenesc. Setea de infinit, de nemurire, este setea metafizică primordială a spiritului omenesc.”¹⁵

Păcatul cunoașterii. Majoritatea popoarelor primitive și arhaice au conservat o clasă de mituri pe care cercetătorii le-au numit paradisiace și care păstrează amintirea despre o epocă în care omul era nemuritor și putea comunica oricând dorea cu zeii. În urma unei întâmplări nefericite această epocă s-a curmat brusc, oamenii fiindamnați la condiția de muritori. Acest accident a modificat nu numai regimul ontologic uman ci și configurația

¹³ Paul Ludwig Landsberg, *Eseu despre experiența morții*, Editura Humanitas, București, 2006, p. 46

¹⁴ P.L. Landsberg, *op. cit.*, p. 47

¹⁵ Arhim. Iustin Popovici, *Om și Dumnezeu-Om*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 117

cosmosului deoarece legătura dintre cele două nivele (cer-pământ) a fost întreruptă.

O parte din mituri explică teribilul accident ca fiind consecința unei grave jigniri aduse zeului suprem (această concepție a fost preluată și de către doctrina creștină) – păcatul originar ce apasă omul în urma încălcării unei interdicții impuse, care a culminat cu izgonirea din paradis. Multe mituri explică apariția morții prin interpretarea incorectă a unui mesaj trimis de către marele zeu, care a poruncit unui animal să meargă pe pământ și să spună: oamenii sunt nemuritori! dar, animalul, din neînțelegere (sau perfidie) a decodat invers mesajul. „Alteori moartea a fost privită drept rezultatul unei purtări nedemne a omului, a dezbinării dintre indivizi, care dețineau cândva și secretul remedierii terapeutice a morții (prin elixir) pierdută și aceasta din cauza vrajbei și prostiei oamenilor.”¹⁶

Este de reținut faptul că moartea era considerată ca un eveniment ulterior traiului primilor oameni, această condiție motivând încercările de redobândire a statutului ontologic primar și privilegiat de care s-au bucurat strămoșii: nemurirea.

În istoria Genezei se povestește că Dumnezeu îl prevenise pe primul om să nu mănânce din rodul din pomul cunoașterii pe care îl numea și pomul vieții. De îndată ce a mâncat din fructul acestui pom, omul a avut conștiința că este gol și a cunoscut moartea. Iahve i-a dat omului această poruncă: „Din toți pomii din rai poți să mănânci iar din pomul cunoașterii binelui și răului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit!” (2:16-17). Mircea Eliade a sesizat faptul că din interdicția din Geneză se degajă o idee necunoscută în altă parte: „valoarea existențială a cunoașterii.”¹⁷ Cu alte cuvinte, știința poate să modifice radical structura existenței umane.

Forma ispitei primordiale a fost încercarea omului de a se îndumnezei prin cunoaștere, curiozitate, orgoliul îndemnându-l să ajungă egal cu Dumnezeu. A reușit în acest fel să-și dea nemurirea în schimbul cunoașterii, dar în setea sa de cunoaștere a rămas înscris și dorul după infinit.

Lumea este dualistă, dublă prin natură, amestec între ființă și neființă; ființă pentru că provine de la Dumnezeu, neființă pentru că nimic nu există fără El. Este „bine și rău”, lumină și întuneric, operă a lui Dumnezeu în afara

¹⁶ Matei Săvulescu Aura, *Utopia nemuririi și imoralitatea ei*, Editura Minerva, 1984, p. 28

¹⁷ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 111

lui Dumnezeu, deșertăciune în ea însăși. O cunoaștere adivină a lumii duce la moarte, la descompunere, la distrugere. Cunoașterea în sine a lumii nu duce către moarte căci primii oameni, dintr-un anumit punct de vedere, au văzut lumea așa cum este doar că nu erau încă îndumnezeiți. De aceea omul deține puterea cunoașterii dar îi înregistrează în același timp deșertăciunea. Mi se pare semnificativă în acest sens meditația lui Mircea Eliade: „Viața, așa cum o înțelegem noi este o continuă ascensiune, o continuă perfecționare morală și spirituală, un neîntrerupt șir de cuceriri, de înțelegeri, de experiențe. Un om perfect, după judecata noastră este acela care a cunoscut mai mult, s-a înălțat mai sus cu mintea și cu sufletul, a înțeles mai mult. (...) Ajunge în pragul morții un om perfect. Și atunci, printr-o singură experiență organică, el moare, se trezește deodată într-o altă lume, unde începe altceva, unde valorile sunt altele și ascensiunea este înțeleasă altfel (...). Acesta este paradoxul; cheltuiești o viață întreagă pentru a te înălța, a te purifica și a cunoaște, ca să ajungi, în moarte, cine știe, la cea mai de jos treptă a perfecțiunii. Prin simplul fapt al morții, o biată femeie bătrână poate ajunge mai sus decât un Bergson, un Einstein, un Rodin. Umbli pe stradă și întâlnești pe la colțuri cerșetori în zdrențe, femei sărmene sau auzi de oameni care suferă cele mai cumplite boli, care și-au pierdut tinerețea în spitale – și îi compătimești, fără să te gândești o clipă că poate oamenii aceștia sunt îngeri printre noi, sunt arhangheli veniți să ne ispitească, sau sunt simple suflete care, atunci când își vor lua zborul, se vor afla mult mai aproape de lumină decât cei mai mari înțelepți, cei mai mari sfinți și filantropi ai noștri. (...) Mă gândesc, însă, la zădărnicia setei noastre de perfecțiune, de ascensiune – atâta timp cât există o moarte ale cărei legi nu le cunoaște nimeni.”¹⁸

Cu toate acestea „de la ispita primordială până astăzi, fructul cunoașterii are același gust și iluzia puterii aceiași forță seducătoare. Forme spirituale demonic invariabile: curiozitatea, poftele și întrebările care însoțesc și încarcă conștiința teoretică și practică – normativă – cu foloase, aporii și erori”¹⁹. Toată căutarea, rătăcirea, neliniștea întrebărilor noastre își au ca sursă inițială „păcatul originar”, biblic, iar toate suferințele noastre nu sânt decât rest de păcat originar. Știința și filosofia acestei lumi nu scot omul din „grota platonice” - metafora perfectă a cunoașterii omului, neasistat de divinitate. Petre Țuțea spunea că odată cu pierderea Paradisului, adică a

¹⁸ Mircea Eliade, *Arta de a muri*, Editura Moldova, Iasi, 1993, p. 195

¹⁹ Petre Țuțea, *Omul. Tratat de antropologie creștină*, vol. I, Problemele sau cartea întrebărilor, Editura Timpul, Iași, 1992, p. 152

nemuririi, libertății și împlinirii și-a început existența omul istoric, iar acesta nu-și poate răspunde decât ca „făptură nedeplină” rătăcind în spațiu și amenințat permanent de „jocul vieții și al morții”. Bucuria absurdă a cunoașterii sale limitate „ia sfârșit în boală și în momentul morții, când se teme de neant. Atunci își dă seama că știința nu salvează și nici nu oferă vreo consolare. Adevărul, binele și frumosul se pulverizează sub rafala întrebărilor. Este imaginea omului în natură, destin al cărui drum nu este luminat de Dumnezeu, intențiile lui neputând să-l scoată din întuneric și din înlănțuire.”²⁰ Așadar atunci când cunoașterea se întemeiază pe om și pe natură, omul trăiește iluzia perfectibilității sperând că se poate autosalva prin știința lui și ignorând limitele condiției sale, care sfârșește în neștiință și moarte.²¹ Cunoașterea divină însă nefiind supusă legilor monotone ale repetiției, este singura în măsură să satisfacă cu adevărat setea de cunoaștere a omului.

Moartea este expresia temporală a finitudinii, momentul în care ființa umană este desființată. Dar moartea fizică este de fapt semnul unei morți mai profunde care implică moartea omului ca om, ca totalitate a ființei lui...

În acest sens știința poate să satisfacă dorința noastră de a ști și de a cunoaște adevărul dar cu toate acestea nu poate satisface necesitățile noastre afective și volitive, setea de immortalitate, pe care departe de a o satisface mai degrabă o contrazice. Anumite adevăruri rămân inaccesibile științei. Iar adevărul de care avem nevoie implică nemurirea și mântuirea noastră. Rațiunea și experiența contrazic nemurirea de aceea s-au născut în istorie atâtea reacții împotriva rațiunii și a științei cu adevărat raționale. Filosofii clasici germani au făcut distincția între intelect și rațiune. Inteligența ca intelect se bazează pe principiul identității și al contradicției. Intelectul aspiră spre identitate și fixitate, deci spre moarte, nu spre idealitate și viață. El caută moartea, lucrurile neînsuflețite, fiindcă viața îi scapă. Cum va spune Hegel, intelectul transformă natura în cadavru.²²

Voința de cunoaștere apare din inadecvarea omului la real. La societățile numite „primitive” există o aptitudine de a înțelege lucrurile care seamănă cu o rațiune, dar se deosebește de ea prin faptul că această rațiune încă se ignoră ca rațiune și este solidară cu categoriile vieții. Rațiunea noastră autonomizată transcende viața și o constrânge, dacă nu să trăiască,

²⁰ Petre Țuțea, *op. cit.*, p. 155

²¹ Petre Țuțea, *op. cit.*, p. 69

²² N. Râmbu, *op. cit.*, p. 31

cel puțin să pară că trăiește în categoriile logice. Cunoașterea noastră se consideră un „progres infinit”, întreaga existență fiind copleșită de propria ei cunoaștere. Omul societăților tradiționale refuza istoria. În dorința sa de a nu avea memorie el nu înregistra timpul și se mulțumea numai să-l suporte ca pe o dimensiune a existenței sale, dar fără să-l interiorizeze, fără să-l transforme în conștiință. Mircea Eliade vede în această atitudine setea primitivului pentru ontic, voința de a fi asemenea ființelor arhetipale ale căror gesturi le reproduce fără încetate. Ca și misticul, ca și omul religios în general, primitivul trăiește într-un continuu prezent. Dorința lui de a imita la infinit arhetipurile trădează setea lui de real și frica „de a nu se pierde”, lăsându-se invadat de insignifianța existenței profane. Acest comportament corespunde unui efort disperat de a nu pierde contactul cu ființa.²³ Altfel spus cu cât suntem mai înaintați în cunoaștere cu atât mai mult ne îndepărtăm de ființă.

De la „Dumnezeu a murit” al lui Nietzsche asistăm neputincioși la o pierdere progresivă de real sau la o profanare a realului pentru că de fapt realul în care trăim este cel guvernat de avertismentul „vei muri” despre care vorbește Biblia.

Acolo unde începe cunoașterea vin să se înlănțuie adevăruri ca moartea, necesitatea, supunerea. Libertatea încetează acolo unde începe cunoașterea. Avem libertatea de a cunoaște dar nu suntem liberi decât până în momentul cunoașterii. A cunoaște presupune supunerea față de instrumentul grație căruia cunoaștem, iar acest instrument este necesitatea. Acesta este domeniul pe care Șestov îl numește domeniul tragediei și în care ființa pătrunde contra voinței ei uneori abia în clipa morții. Iată câteva mici adevăruri care ne parvin din acest domeniu: „evidențele trebuie scuipate în față; este necinstit să trăiești peste 40 de ani; trebuie scoasă limba în fața necesității; Iisus agonizează până la sfârșitul lumii și nu trebuie să dormim în timpul acesta; (...) obligația de a alege între bine și rău nu este o dovadă a libertății noastre, ci a neputinței noastre; acolo unde este cunoaștere nu există putere. Cât este de ciudată această întrebare pe care nu încetează să și-o pună filosofii: «De ce ne refuzați libertatea de a cunoaște?» pe când Șestov scrisese: «Dar omul se teme de libertate mai mult decât orice altceva; din această cauză caută el cunoașterea.»”²⁴

²³ Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Univers enciclopedic, București, 1999, pp. 90-91

²⁴ B. Fundoianu, *Conștiința nefericită*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 178

Textul Genezei a rămas mustrarea de conștiință a fiecărui creștin, poarta îngustă prin care nu putea să treacă, împovărat fiind de „binefacerile” cunoașterii. Cum nu se putea renunța la cunoaștere a trebuit redefinit păcatul originar. Biserica a văzut în păcatul originar actul trupesc; Etienne Gilson susține că păcatul nu era decât cel al nesupunerii, că Dumnezeu nu îi refuzase omului decât un lucru de nimic, un fruct. Martin Buber va spune că păcatul originar este uciderea lui Abel de către Cain. Contestând drepturile cunoașterii, Kierkegaard a căutat constant păcatul fie în disperare, fie în sexualitate, fie în angoasă, oriunde altundeva decât în cunoașterea însăși. El afirmă că faptele s-au petrecut ca și cum Adam și-ar fi vorbit sieși. Cel care îl ispitește pe Adam nu este șarpele, ci o „categorie psihologică”, angoasa, pe care o plasează chiar în omul conceput ca perfect. Kierkegaard a considerat toată povestea biblică un monolog interior al lui Adam.²⁵

Lev Șestov va rămâne însă la cuvintele Scripturii. Cunoașterea fiind greșeala, iar greșeala structura condiției umane păcatul va fi cunoașterea și nimic altceva. Căci a încerca „să explici, să justifici și să legitimezi” faptul că nu Adam și-a vorbit sieși ci șarpele și Dumnezeu ar însemna să recurgi tocmai la pomul cunoașterii „acest pom care ne-a aruncat nu în adevăr, ci în greșeală, nu în viață, ci în moarte, care ne-a «statuat ca spirit», dar ne-a privat de libertate și ne-a dat iluzia că suntem asemenea zeilor, pe când noi nu am ajuns decât asemenea animalelor.”²⁶

Șestov îndrăznește totuși să vadă în virtutea absurdului un act care ar fi opusul greșelii și care ne va arunca de această dată în lumea libertății. Acest act ar consta în a așeza din nou fiecare om în fața pomului Cunoașterii și în fața pomului vieții pentru a alege între libertate și necesitate. Dar dacă Adam în momentul alegerii mai ignora încă binele și răul noi nu le mai putem ignora. „Fiindcă noi suntem prizonierii cunoașterii; de aceea, noi suntem obligați să recurgem la virtutea absurdului, pe când Adam se întâmpla să existe înaintea absurdului, absurdul nenăscându-se decât odată cu cunoașterea.”²⁷ Dacă „vina” a fost un act istoric, un al doilea act va putea într-o bună zi să abolească până și istoria și să ne ducă în starea care a precedat-o. Deocamdată totul se petrece ca și cum, deși absentă, interdicția Genezei ar fi prezentă, declarând că fructul cunoașterii este aducător de moarte.

²⁵ B. Fundoianu, *op. cit.*, p. 251

²⁶ *Ibidem*, p. 252

²⁷ *Ibidem*, p. 254

Mântuirea. Hegel are totuși o altă părere: „Cunoașterea a atras după sine căderea în păcat, dar tot el posedă principiul mântuirii. Așadar, ceea ce pentru ceilalți a însemnat numai ruină a fost pentru Socrate, (fiind principiu al cunoașterii) și principiul care a conținut în el salvarea. Dezvoltarea acestui principiu este întreaga istorie ulterioară.”²⁸

„Conștiința este o maladie” afirma Miguel de Unamuno, dar tot el ajungea la concluzia că este totuși o maladie necesară pentru întreaga specie umană, fiind de fapt impulsul către cunoaștere, activitate specific umană, care îl delimitează de regnul animal pe *homo sapiens*: „Un om perfect sănătos nu este un om, ci un animal irațional. Irațional prin lipsa unei maladii capabile de a-i excita rațiunea. Căci este o adevărată și tragică infirmitate cea care ne dă apetitul cunoașterii, gustul de a cunoaște, plăcerea de a gusta fructul arborelui științei, al binelui și al răului.”²⁹

Fără a putea depăși radical lumea dar situându-se transcendent ei ca și zeii, și pentru a-și face suportabilă supraviețuirea în acest interval, în istorie, în timpul care îl devoră și îl consumă ca materie perisabilă, omul și-a creat o „supra-natură” umană: cultura. Spre deosebire de animal și de zei, omul devine om adăugând ceva existenței sale naturale. Dacă prin trup există în natură, prin spirit se ridică deasupra ei, înstrăinându-se de ea și înstăpânindu-se în același timp asupra ei. Prin cultură își asumă față de lume o atitudine quasi-divină de creator dar își asigură o supraviețuire limitată „pentru că jocul natură-cultură în care este implicat omul are o limită dureroasă și implacabilă: moartea, pe care n-o putem «domestici» ori asimila lumii noastre. (...) Paradoxal, cu cât înaintează în umanizare, cu atât se apropie de moarte. Spre deosebire de animal care piere sau de zei, îngeri și demoni care sunt veșnici, omul știe că moare, știe că jocul său cu viața și lumea se încheie cu o înfrângere.”³⁰ Omul râde, cum spune Rabelais, dar și plânge, suferă, îmbătrânește și știe că moare. Conștiința morții relativizează toată aventura spiritului uman care, în lipsa conștiinței religioase, sfârșește în neant.

Totuși raportul dintre moarte și cultură este esențial, cultura fiind văzută ca o luptă în care se aruncă omul pentru a nu muri. „O civilizație

²⁸ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, p. 424, Editura Academiei, București, 1963, trad. D.D. Roșca, *apud* N. Râmbu, *Filosofie și nemurire*, Editura Agora, Iași, 1995, p. 138

²⁹ Malinowski, B., *Magie, Science and Religion*, Baston, 1948, p. 34, *apud* M.S. Aura, *op. cit.*, p. 16

³⁰ Panayotis Nellas, *Omul-animal indumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 1994, p. 38

împlinită, o capodoperă a artei, un act de libertate și un gest de iubire contrazic deja moartea și dovedesc acestei lumi că moartea chiar nu vine să pună capăt vieții omului. Există în aceste elanuri un fel de presentiment al adevăratei libertăți a omului. Cultura este un act de nemurire.”³¹ Sensul culturii este tot o luptă pentru spirit și un leac împotriva morții, chiar dacă acest fenomen se produce în timp și aparent este istoric. Cultura este o cale de a veni în contact cu permanentele și prin aceasta un act al salvării. De aceea ea are un caracter religios și funcționează în acest sens. De fapt cultura este acea parte din om care își refuză murirea, este un dublu al omului, acea parte din sine investită cu demnitatea de a fi ne-muritor.

Poate tocmai din acest motiv că a mâncat din fructul pomului științei și a iscodit misterul morții, mai persistă în om o nostalgie a adevărului original, o sete de altceva „un coeficient de irealitate” care n-a putut fi distrus cu totul prin cunoașterea intelectuală. Sau „Poate tocmai de aceea omul este muritor, pentru că gândește.”³² Omul caută absolutul, îl caută pe Dumnezeu, și într-un sfârșit se caută pe sine purtând în el, în căutarea lui neconținută, dorința dar și puterea de a se depăși. Până și Socrate a vrut să caute un zeu cu toată înțelepciunea lui pentru a afla „ce este înțelepciunea și deci a se cunoaște.”³³ Se justifică astfel îndoiala filosofilor cu privire la caracterul demonic al cunoașterii îndreptându-i să creadă că moartea a fost poate chiar condiția cunoașterii umane și totodată ocazia oferită omului ca tocmai prin această cunoaștere să acceadă la o lume eternă și nemuritoare. „Filosoful nu este oare congenar cu șarpele care ne recomanda fructul pomului cunoașterii, sperând – în ciuda avertismentului: «vei muri» - ca acest fruct să nu fie cel al morții, ci să ne facă ai domnului zeilor? În consecință, existența lui *homo philosophus* nu are cumva un suport metafizic, iar rolul ei nu este cumva acela de a mânca în veci din totemul cunoașterii, de a viola în veci taboul morții? «Acolo unde se găsește pomul cunoașterii se află și paradisul; așa spun cei mai bătrâni și mai tinerii șerpi». Iată opinia lui Nietzsche.”³⁴

³¹ Christian Chabanis, *La mort, un terme ou un commencement?* Fayard, 1982, Introducere, apud Francoise Stanciu Reiss, *Vorbește-mi despre moarte*, Siloes, 1998, p. 153

³² Viorel Guliciuc, *Neumitarul Unu : Povestiri despre universalitatea non-generică a faptului de a fi*, Editura Libertatea, Iași, 2004, p. 200

³³ Petre Țuțea, *op. cit.*, p. 225

³⁴ B. Fundoianu, *op. cit.*, p. 37

Se poate spune că nu moartea este adevăratul geniu inspirator al filosofilor, cum s-a afirmat adesea ci nemurirea. Înclinația spre cunoaștere este o înclinație spre nemurirea personală. Cuvintele lui Platon din *Phaidon* se referă chiar la dorința de eliberare de sub obsesia morții adică la aspirația spre nemurire: „Cei străini de filosofie au toate șansele de a nu-și da seama că de fapt singura preocupare a celor care i se dăruie cu adevărat este trecerea în moarte și în starea care îi urmează.”³⁵ „Un *sophos*, un *philosophos* urmărește însă realizarea ultimei perfecțiuni umane – acea stare umană la nivelul căreia a fi, a ști și a stăpâni sunt una, la *sophia*, la plenitudinea existenței umane.”³⁶

Filosofia vizează absolutul, depășirea dualităților, realizarea acelei realități care există dincolo sau dincoace de Ființă sau Neființă. Filosofia încearcă să vadă până unde se întind limitele ființei umane și dacă acestea pot fi depășite, dacă nu cumva mai există și altceva dincolo de ele. „Întrucât este *Sein zum Tode*, ființa umană își va realiza efortul filosofic ca o aspirație către perfecțiune și fericire, ca o căutare a nemuririi”³⁷. Filosofia ca pregătire pentru moarte vizează transcenderea morții ca precaritate.

Prin filosofie omul își caută într-un fel sau altul salvarea față de neant. „Pentru ce vreau eu să știu de unde vin și încotro mă îndrept, de unde vine și spre ce se duce tot ce mă înconjoară, și ce semnifică toate astea? Faptul că nu vreau să mor în întregime, și vreau să știu dacă sunt sortit sau nu unei morți absolute.”³⁸(Unamuno).

Filosofia lui Platon este de asemenea îndreptată către nemurirea personală. Prin *anamnesis* Platon încearcă argumentarea persistenței infinite a sufletului. Astfel filosofia nu este un scop în sine, ci o cale de mântuire. Altfel spus cunoașterea filosofică are un rol soteriologic. Ea îl salvează pe cel care o dobândește, făcându-l asemenea divinității. Concepția filosofică platoniciană are darul să te elibereze de teama de moarte. Dialogul *Phaidon* ne înfățișează un Socrate în pragul morții, dar care nu este cuprins de teamă și nu inspiră celor din jur sentimente de milă. „Ei bine, - mărturisește Phaidon - cât am stat acolo am simțit un lucru uimitor: că nu mă cuprinde nici un fel de milă, de parcă n-aș fi asistat la moartea unui prieten. Judecând

³⁵ Platon, *Phaidon*, în *Opere*, vol. IV, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, p. 60

³⁶ Viorel Guliciuc, *op. cit.*, p. 201

³⁷ Viorel Guliciuc, *op. cit.*, p. 162

³⁸ Miguel de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie*, Gallimard, Paris, 1937, p. 48, *apud* Nicolae Râmbu, *op. cit.*, p. 14

după purtarea și după vorbele lui, Socrate îmi părea că este fericit, atât de nobil și de curajos i-a fost sfârșitul. Astfel încât am ajuns să cred că de fapt călătoria lui spre tărâmul lui Hades este un dar al zeilor și că, odată ajuns acolo îl așteaptă o fericire cum nimeni n-a simțit vreodată.”³⁹ Această seninătate și chiar bucurie la apropierea morții ar fi fost o nebunie dacă n-ar fi avut convingerea că după moarte mai urmează o nouă viață, alături de zei și de înțelepți care au părăsit de mult „lumea umbrelor.” Nemurirea este cea care face din moarte o bucurie. În lipsa credinței în eternitatea sufletului, teama de moarte ar fi fără remediu și nici un artificiu al rațiunii nu ne-ar putea consola. Filosoful caută să se elibereze prin filosofie de lumea simțurilor și are convingerea că dincolo de ea se află o lume a ideilor veșnice, lume cu care sufletul se aseamănă prin faptul că aspiră, sau chiar ajunge să o cunoască.

Filosoful știe că a muri este o aparență. Cunoașterea îi dezvăluie filosofului adevărata realitate, cea a ideilor, dar ea nu ajunge la perfecțiune decât în clipa despărțirii totale a sufletului de trup, adică în clipa morții. Cunoașterea apare astfel ca scop suprem al vieții. Iar dacă moartea însăși este o cale de cunoaștere adecvată, atunci ea trebuie așteptată cu bucurie. Filosoful este iubitorul de cunoaștere, de aceea el iubește și mijloacele de a obține cunoașterea supremă, chiar și moartea dacă se dovedește a avea o funcție epistemologică.

Moartea face posibilă o cunoaștere absolută și de câte ori vorbește despre cunoașterea absolută de atâtea ori Platon face legătura cu nemurirea. Anamnesis este un mijloc prin care Platon demonstrează eternitatea sufletului. Dovada cea mai clară este faptul că prin întrebări puse cu pricepere oamenii cei mai neinstruiți pot ajunge la cele mai elevate adevăruri. Dacă sufletul lor nu și-ar aminti adevărurile văzute cândva, într-o existență anterioară, acest lucru ar fi imposibil.

Prin urmare dacă dorești mântuirea trebuie să dobândești cunoașterea. Și cine nu vrea cu orice preț să-și smulgă sufletul din această lume în care moartea este suprema lega... Dar o cunoaștere care nu duce la nemurire este ea însăși ceva supus morții. Cu alte cuvinte „zadarnică este orice filosofie care nu duce la mântuire.”⁴⁰ Așadar sarcina filosofiei este să-l elibereze pe om de spaima morții, și chiar de moartea însăși. Socrate este senin în ultimele clipe ale vieții căci pentru el cântecul de lebadă nu este de jale, inspirat de

³⁹ Platon, *Phaidon*, p. 52

⁴⁰ N. Râmbu, *op. cit.*, p. 56

durerea stingerii unei vieți ci „lebedele cântă în ziua morții cu o bucurie mai mare decât orice bucurie de viață. Ele vestesc nemurirea.”⁴¹

Omul este pentru el însuși o taină pe care au pecetluit-o păcatul și căderea. Totodată însă el vrea cu orice preț să scape de răul de care suferă, caută absolutul, Îl caută pe Dumnezeu și într-un sfârșit se caută pe sine, chiar dacă acest lucru înseamnă să se caute și dincolo de moarte.

Primii oameni aveau Paradisul și au vrut Cunoașterea; urmașii lor care au Cunoașterea, tânjesc după Paradis. Există în om nostalgia concilierii celor doi poli, ca și cum ființa umană nu ar fi întregă, nu s-ar putea împlini fără concilierea opozițiilor. Paradoxul este acela că ceea ce i-a adus omului căderea, fructul cunoașterii, adică al morții, conține în el și salvarea: cunoașterea este atât principiu al morții cât și al vieții.

Metafizica încearcă de fapt să înlăture condițiile în care ne-a adus cunoașterea și să resitueze pe om în condițiile de dinainte. Ea vrea să ne arate că există și o altă lume decât lumea necesității și prin aceasta ea merge în întâmpinarea lui Dumnezeu. Așadar omul nu se poate mântui prin metafizică, dar ea poate întâmpina mântuirea; atunci când Dumnezeu se apropie de om acesta are cu ce să-i vină în întâmpinare.

Una dintre convingerile socratice ale psihanalizei este credința în valoarea benefică și tămăduitoare a cunoașterii și aceasta în ciuda împotrivirii lui Dostoievski: „Nu, nu-i prinde bine omului să se cunoască pe sine”. Psihanaliza este un „leac”⁴² care vrea să scoată omul din obscuritatea răului și a durerii. Pentru Freud inconștientul era un întuneric din care omul trebuie să se ridice la lumina conștiinței. Inconștientul cu toate forțele potrivnice ce sălășluiesc într-ânsul trebuie luminat și purificat prin cunoaștere.

Postulatul psihanalizei nu este departe de intenția metafizicii de a mântui omul. Dacă moartea bântuie omul până în adâncurile ființei sale și dacă subzistă în om o teamă instinctivă de moarte atunci ea trebuie scoasă la lumină și privită în față. Căci numai cine își învinge teama de moarte poate deveni nemuritor.

Și totuși, întreaga cunoaștere a lumii nu îi folosește omului la nimic dacă îi lipsește intuiția configurației: „Și de aș avea darul proorociei și

⁴¹ Platon, *Phaidon*, p. 92

⁴² N. Steinhardt, *Între viață și cărți*, Editura Cartea Românească, București, 1976, p. 174

tainele toate le-aș cunoaște și orice știință, și de aș avea atâta credință încât să mut și munții, iar dragoste nu am, nimic nu sânt.”(Corinteni, 13,2) În mod surprinzător dragostea face ca ierarhia valorilor să se inverseze iar a fi trece înaintea lui a avea chiar dacă această avuție se referă la nobila deținere a puterii cunoașterii. Iubirea posedă de fapt propria ei știință. Într-un final poate nu e în zadar să sperăm că iubirea este mai tare ca moartea. „Dacă iubești nebunește, dacă iubești intens, dacă mori în mod absolut, moartea se îndepărtează”.⁴³ Când înveți să iubești frica de moarte dispare și atunci realizezi că adevarata nenorocire a omului este aceea de a nu putea iubi. „Iadul este neputința de a iubi”, spunea Dostoievski. Cunoașterea luminează pe om dar iubirea îl face viu pentru că iubirea îl scoate din el însuși, din monologul său interior, pentru a intra în relație și în dialog cu Celălalt.

Iată de ce ar trebui să începem cu sfârșitul: pentru că acesta este revelația unor sensuri pe care o dată descoperite nu ar fi rău să ne întrebăm ce trebuie să facem pentru a începe să trăim cu adevarat.

Bibliografie:

1. Dastur, Françoise, *Moartea. Eseu despre finitudine*, Editura Humanitas, București, 2006
2. Eliade, Mircea, *Arta de a muri*, Editura Moldova, Iași, 1993
3. Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000
4. Eliade, Mircea, *Mitul eternei reînțoarceri*, Ed. Univers enciclopedic, București, 1999
5. Freud, Sigmund, *Dincolo de principiul plăcerii*, Editura Jurnalul literar, 1992
6. Fundoianu, Benjamin, *Conștiința nefericită*, Editura Humanitas, București, 1993
7. ¹Guliciuc, Viorel, *Neunitarul Unu : Povestiri despre universalitatea non-generică a faptului de a fi*, Editura Libertatea, Iași, 2004
8. Ionesco, Eugen, *Regele moare*, în Teatru, vol. II, E.L.U., București, 1968
9. Jankelevitch, Vladimir, *Tratat despre moarte*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000,

⁴³ Eugen Ionesco, *Regele moare*, în Teatru, vol. II, E.L.U., București, 1968, p. 142

10. Landsberg, Paul Ludwig, *Eseu despre experiența morții*, Editura Humanitas, București, 2006
11. Matei Săvulescu, Aura, *Utopia nemuririi și imoralitatea ei*, Editura Minerva, București, 1984
12. Morar, Ecaterina, *Fragilitatea umană în gândirea antropologică*, Editura All Educational, București, 1998
13. Nellas, Panayotis, *Omul-animat indumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 1994
14. Pascal, *Cugetări*, Editura Univers, București, 1978
15. Platon, *Opere*, vol. IV, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982
16. Popovici, Arhim. Iustin, *Omul și Dumnezeu-om*, Editura Deisis, Sibiu, 1997
17. Râmbu, Nicolae, *Filosofie și nemurire*, Editura Agora, Iași, 1995
18. Rosenberg, Benno, *Câteva reflecții asupra angoasei de moarte*, Buletin de Psihanaliză, Editat de Societatea Română de Psihanaliză, Grup de Studiu IPA, Nr. 1-2/1998, la <http://www.srdp.ro/rosenberg.html>
19. Stanciu Reiss, Francoise, *Vorbește-mi despre moarte*, Siloes, 1998
20. Steinhardt, Nicolae, *Între viață și cărță*, Editura Cartea Românească, București, 1976
21. Șestov, Lev, *Revelațiile morții*, Institutul european, Iași, 1991
22. Țuțea, Petre, *Omul. Tratat de antropologie creștină*, vol. I, Problemele sau cartea întrebărilor, Editura Timpul, Iași, 1992

Apofatismul ca principiu al interpretării divinității în teologia răsăriteană

Antoniu Alexandru FLANDORFER*

Omul, pendulând între asebie și credință, se vânzolește în acest „univers aberant” (E.M. Cioran) ca într-o „civitas terrena sive diaboli” (Sf. Augustin), marcat de „bucuriile simple” (C. Noica) și ancorat în realitatea imediată a uitat că acea cheie „care ne va face stăpâni pe natura lăuntrică e ruginită de la potop. Ea se cheamă: veghe. A veghea e totul. Omul e ferm convins că veghează; dar în realitate e prins într-o plasă de somn și vis pe care chiar el a țesut-o. Cei ce sunt agățați în ochiurile ei dorm trecând prin viață ca o cireadă de vite duse la abator, indiferenți și fără nici un gând în cap”.¹ Referitor la cuvintele bancherului care a falimentat, devenind apoi unul dintre cei mai mari romancieri ai sondării dimensiunilor esoterice, Gustav Meyrinck, părintele misticii creștine, Dionisie Areopagitul, în nota 291, la Epistola IX, ne iluminează: „Somnul lui Dumnezeu de care vorbește Scriptura arată și el starea ridicată a lui Dumnezeu într-o odihnă peste toată odihna la care poate fi înălțat omul.”²

Apodictic vorbind spectacolul lui *homo stultus* inerent onticului se reduce la nimicnicia sa în antinomie cu măreția divină. „Raporturile omului cu Dumnezeu implică o luptă dramatică între împărăția Spiritului și împărăția Cezarului, trecerea prin dualism, în numele monismului final care nu se poate manifesta decât eschatologic. Iar această temă devine și mai complicată datorită raporturilor omului cu cosmosul.”³ Aceste zbateri duc ineluctabil la o „extrapolare ilegitimă în transcendent” (P. Țuțea), însă omul, „creatură mușcată de inimă de șarpele demiurgiei” (N. Ionescu), nu mai este în stare să defalce adevărul extramundan de cel ontic. „Deciziile Divinității sunt misterioase; în lumea creștină ele sunt revelate aleșilor, comunicate

* Masterand la Universitatea „Al. I. Cuza” Iași, Facultatea de Filosofie

¹ Louis Pauwels, Jaques Bergier, *Dimineața magicienilor*, Ed. Nemira, București, 2005, p. 473

² Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Ed. Paideia, București, 1996, p. 286

³ Nikolai Berdiaev, *Împărăția Spiritului și împărăția Cezarului*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1994, p. 47

nealeșilor, și pe care aceștia le primesc sau le resping, fie ca idioți, fie ca satanizați.”⁴

Cunoașterea umană este imediată și numai prin iluminare se poate obține Adevărul, pseudoexprimabil în limbajul ontic, realizat prin clivajul divinității cu omul; cu alte cuvinte „pe calea religioasă, ajungerea la Dumnezeu se face prin identificare, (...) iar dovedirea existenței lui Dumnezeu se face pe calea trăirii.”⁵

Misticul are o scintilla primordială care este panentetică divinității, iar când își expie tribulația ontică în această lume tranzitorie, trăiește „nostalgia paradisiului” (N. Crainic). „Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că, într-un sfârșit, Adam, sporind și crescând duhovnicește, urma să vadă făpturile cu ochii lui Dumnezeu, adică «să primească cunoștința (făpturilor) ca Dumnezeu, iar nu ca om, având după har în chip înțelept aceeași cunoștință a lucrurilor ca Dumnezeu, datorită prefacerii minții și simțirii prin îndumnezeire».”⁶

Numinos-ul lui Rudolf Otto trăit prin *mysterium tremendum* are alura unei „boli a sufletului” (Evagrie Ponticul) privită în perspectiva „omului istoric” (P. Țuțea), însă misticul atât de încercat de ispite se referea la „necunoașterea lui Dumnezeu”. Sfântul Maxim Mărturisitorul precizează: „neștiința și nebunia vin din reaua întrebuințare a puterii raționale.” Când Rudolf Otto se referea la teologia apofatică a misticilor elucida faptul că „despre divin nu se poate vorbi decât în negații sau că el ar fi pur și simplu «fără nume», că ar fi Anonimul, că nu ar avea nici un fel de attribute și că nu poate fi definit decât ca «ființarea pură în general» sau ca ființarea de dincolo de ființă sau ca «nimic»”.⁷ sau cum afirma „liberul cugetător creștin”, cum se autodefinia în *Sensul creației*, Nikolai Berdiaev: „Doar în teologia apofatică se află adevărul. E imposibil să se elaboreze o ontologie a lui Dumnezeu.”⁸ Din punct de vedere etimologic, termenul grecesc *apophasis* înseamnă negație, respectiv teologia apofatică sau teologia negativă concepe divinitatea ca fiind absolut transcendentă, indicibilă în termeni „pozitivi”, adică care aparțin unui demers raționalizant. „Unii

⁴ Petre Țuțea, *Omul-Tratat de antropologie creștină*, Vol. I., Problemele sau Cartea întrebărilor, Ed. Timpul, Iași, 1992, p. 117

⁵ Nae Ionescu, *Prelegeri de Filosofia religiei*, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1993, p. 117

⁶ Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, Ed. Sophia, București, 2001, p. 42

⁷ Rudolf Otto, *Despre Numinos*, Ed. Dacia, Cluj, 1996, p. 28

⁸ Nikolai Berdiaev, *Împărăția Spiritului și împărăția Cezarului*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1994, p. 35

exegeți au văzut în apofază, o dimensiune «supratrinitară», adică un «urcuș» dincolo de Tatăl, Fiul și Sfântul duh. Adică: Dumnezeu transcendent nu ar fi: nici Paternitate (Tatăl), nici Filiație (Fiul), „nici nimic din ceea ce este accesibil cunoașterii noastre.”⁹

„Teologul, afirmă Nikos Matsoukas, deci, nu trebuie să utilizeze niciodată catafaticul în mod independent unul de altul, nici să le considere simple apropieri gnoseologice la un nivel pur teoretic. (...) Cu alte cuvinte, teologul pune deoparte toate numele teologiei catafatice, întrucât se află pe calea experienței și cunoașterii apofatice. Totuși unitatea funcțională dintre catafatic și apofatic există permanent; de aceea și cele două moduri există armonios. Altfel, teologul trebuie să accepte că uneori se sparge această unitate dintre creat și necreat, dintre exprimabil și inexprimabil.”¹⁰

Într-adevăr aceste căi fac obiectul unei antinomii aporetice cercetării trăite în Inefabil precum este divinitatea, concretizându-se într-o „coincidentia oppositorum” (Nicolaus Cusanus). Pentru creștinul adevărat, singura țintă în abordarea celor două căi este Christos. „Personaj eminamente antinomic, Isus nu poate fi «definit» decât în mod paradoxal, ca o coincidentia oppositorum. Caracterul «pasiv» al primei sale parusii nu are valoare intrinsecă, ci prefigurează triumful celei de-a doua. Dacă întâia dată Cristos vine pentru a fi judecat, la a doua sa venire, el va fi cel care va judeca pe judecătorii Lui”.¹¹

În preajma lui Christos, trăind într-o dimensiune cosmică, neinerentă onticului, pe lângă că nu l-am putea înțelege decât simțindu-l prin propria-i iluminare revărsată din iubirea teandrică, care s-a exprimat prin chenoză, odată cu prima parusie și se repetă de fiecare dată în acceptarea sfântei împărtășanii. „Fără chenoză natura omenească n-ar fi putut suporta în strânsă intimitate cu ea natura dumnezeiască; ar fi ars, s-ar fi topit de prea marea putere a naturii dumnezeiești.”¹²

Teologia apofatică sondează dimensiunea ocultată a transcendentului, negând totul când se vorbește de întâlnirea cu Inefabilul.

Sfântul Dionisie Areopagitul consideră că prin calea apofatică se ajunge la necunoașterea totală, fiind cea desăvârșită și unica proprie

⁹ Tudor Ghideanu, *Sensul teandric al iubirii*, Ed. Lumen, Iași, 2007, pp. 71-72

¹⁰ Nikos Matsoukas, *Introducere în Gnoseologia Teologică*, Ed. Bizantină, București, 1997

¹¹ Cristian Bădiliță, *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii*, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 241

¹² Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ed. Omniscop, Ediția a II-a, Craiova, 1993, p. 134

Divinității, care e de natură incognoscibilă. „Spre a ajunge la El ar trebui negat tot ceea ce este mai prejos de El, adică tot ceea ce este.”¹³ În viziunea sa, misterele își au sursa în treime și întrupare, iar fiecare exprimare a Divinității, prin revelație, este un mister, pătruns senzorial se transformă în simbol sau vehicul inerent transcendentului.¹⁴ Astfel în *Despre Teologia mistică*, apofatismul areopagitic dezvăluie că nimic din cele sensibile sau din cele inteligibile nu pot fi folosite la numirea lui Dumnezeu. Pentru a se afla chipul ascuns a lui Dumnezeu, treptele acestui demers mistic conduc la o abordare apofatică. În *Despre Teologia mistică*, Dionisie Areopagitul evidențiază superioritatea teologiei apofatice față de cea catafatică, afirmând că mistica este eminentemente apofatică.¹⁵

Vladimir Lossky când se raporta la calea apofatică a Sfântului Grigorie de Nyssa considera ca aceasta nu are drept destinație neantul, deoarece „Dumnezeul de necunoscut al creștinilor nu este dumnezeul impersonal al filosofilor, ci este Sfânta Treime.”¹⁶ Sfinții Grigorie de Nyssa și Dionisie Areopagitul nu întrevăd în apofatism revelația, ci receptacolul revelației, „ei realizează prezența personală a unui Dumnezeu ascuns.”¹⁷ Cu alte cuvinte cum spunea Dumitru Stăniloae în *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, teologia negației nu ar reprezenta o simplă neputință a înțelegerii măreției divine, ci un act mistic plenitudinar, „o «simțire» a necuprinsului lui Dumnezeu.”¹⁸ Pentru Dumitru Stăniloae, Vladimir Lossky a reabilitat apofatismul ca trăsătură dominantă a teologiei Sfinților Părinți care este total diferit de teologia negativă intelectuală specifică Bisericii Romano-Catolice.¹⁹

În același sens prin tema centrală a „*Imnelor iubirii dumnezeiești*” ale Sfântului Simeon Noul Teolog, lumina dumnezeiască, adică Christos, se exprimă relația plină de iubire ce nu e un act de cunoaștere a lui Dumnezeu inerent teologiei apofatice, „nu e o ridicare prin teologia negativă în

¹³ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, p. 54

¹⁴ Vezi Adolf von Harnack, *Istoria dogmei. Introducere în doctrinele creștine fundamentale*, Ed. Herald, București, 2007

¹⁵ Felicia Waldman, *Ocultarea în mistica iudaică*, Ed. Paideia, București, 2002, pp. 54-55

¹⁶ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, p. 72

¹⁷ Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p. 38

¹⁸ Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 259

¹⁹ *Ibidem*

întinericul care acoperă dumnezeirea. Acesta deosebește spiritualitatea răsăriteană de cea occidentală. (...) Nu teologul teoretician vede lumina dumnezeiască sau se unește în iubire cu Hristos, ci omul duhovnicesc sau sfântul.”²⁰

Apofatismul e centriped și centrifug, exprimă o iluminare pe verticală, e precum un adevărat solilocviu, pe care îl are Dumnezeu despre noi cu El, în fața Lui. Cu alte cuvinte misticul e supus unei maieutici de către Divinitate. „Dinamica eternă a cunoașterii implică nu numai misteriosul inepuizabil și apofatismul ce ține de el, ci și relația între Persoana supremă și persoana creată. (...) Teologia negativă dă asigurări pentru cunoașterea viitoare. Departe, așadar, de a fi o mărturie descurajatoare, teologia negativă este tocmai aceea care înviorează spiritul nostru cu perspectivele nesfârșite pe care misterul, ca sân inepuizabil de adevăruri, de revelații, le deschide spiritului.”²¹

La Sfântul Grigorie Palama cunoașterea Adevărului se face eminentamente din profunda legătură cu Dumnezeu, creându-se un hiat între mistic și această lume supusă aparențelor. Pentru Varlaam de Calabria adevărul ar putea fi cunoscut și din științele profane. Sfântul Grigorie Palama îi răspunde că adevărurile din științe nu sunt necesare în acest demers, cu atât mai puțin mântuitoare. Înțelepciunea apostolilor a cuprins în scurt timp întreaga lume, pentru că adevărul nu a locuit în Aristotel sau în Plotin.²² Pentru același, „logica nici nu ne apropie nici nu ne îndepărtează de Dumnezeu. Nu limitele noastre îi conferă sau îi susțin transcendența, ci transcendența lui face oarecum indiferentă logica noastră.”²³

Abordarea apofatică îl plasează pe mistic panentetic divinătății, trăind immanent-transcendent, într-o „soledad en Dios” (Petru de Alcantara), însă prin destăinuirea celor ascunse firii omenești, mesajul acestuia, de cele mai multe ori, este fie incomprehensibil, fie este receptat deformat. În acest sens, Chrysostom afirmă radical: „Dar este o obrăznicie să spui că cel care nici forțele superioare nu-l pot înțelege poate fi înțeles de noi, viermii

²⁰ Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 315

²¹ Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica ortodoxă*, Ed. Deisis, Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1993, vol. II, p. 73

²² Vezi Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, București, 1993

²³ Ștefan Afloroaei, *Întâmplare și destin*, Ed. Institutul European, Iași, 1993, p. 36

pământului, și că poate fi circumscris sau chiar cuprins cu ajutorul
modestelor noastre capacități intelectuale...”²⁴

Bibliografie:

1. Afloroaei, Ștefan, *Întâmplare și destin*, Ed. Institutul European, Iași, 1993
2. Bădiliță, Cristian, *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii*, Ed. Polirom, Iași, 2006
3. Berdiaev, Nikolai, *Împărăția Spiritului și împărăția Cezarului*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1994
4. Ghideanu, Tudor, *Sensul teandric al iubirii*, Ed. Lumen, Iași, 2007
5. Larchet, Jean-Claude, *Terapeutica bolilor spirituale*, Ed. Sophia, București, 2001
6. Harnack, Adolf von, *Istoria dogmei. Introducere în doctrinele creștine fundamentale*, Ed. Herald, București, 2007
7. Ionescu, Nae, *Prelegeri de Filosofia religiei*, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1993
8. Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia,
9. Lossky, Vladimir, *Introducere în teologia ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, București; 1993
10. Matsoukas, Nikos, *Introducere în Gnoseologia Teologică*, Ed. Bizantină, București, 1997
11. Otto, Rudolf, *Despre Numinos*, Ed. Dacia, Cluj, 1996
12. Pauwels Louis, Bergier Jaques, *Dimineața magicienilor*, Ed. Nemira, București, 2005
13. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Ed. Paideia, București, 1996
14. Stăniloae, Dumitru, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ed. Omniscop, Ediția a II-a, Craiova, 1993
15. Stăniloae, Dumitru, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002

²⁴ Rudolf Otto, *Despre Numinos*, Ed. Dacia, Cluj, 1996, p. 11

16. Stăniloae, Dumitru, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991
17. Stăniloae, Dumitru, *Ascetica și mistica ortodoxă*, Ed. Deisis, Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1993
18. Stăniloae, Dumitru, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, București, 1993
19. Țuțea, Petre, *Omul-Tratat de antropologie creștină*, Vol. I., Problemele sau Cartea întrebărilor, Ed. Timpul, Iași, 1992
20. Waldman, Felicia, *Ocultarea în mistica iudaică*, Ed. Paideia, București, 2002

Manifestări: World Philosophy Day 2007, Istanbul, Turkey, November 21-23, 2007

– Recenzie –

Marius CUCU*

Congresul desfășurat la Istanbul în intervalul 21-23 Noiembrie 2007 s-a bucurat de prezența unor personalități remarcabile la nivel mondial din sfera cercetării socio-umane. Găzduită de Ataturk Cultural Center și Hotelul Marmara, reuniunea s-a centrat pe abordarea unei vaste tematici ce a cuprins diferite problematici ale meditației filozofice. Prin această complexitate s-a dorit atingerea cât mai multor valențe și direcții din perimetrul analizelor și realizărilor filozofiei actuale. În dimineața primei zile dezbaterile, tematicile fundamentale prezentate și supuse discuțiilor au fost: *Fundamentele filozofice ale păcii și Drepturile omului: în ce etapă ne aflăm?*; *Etici filozofice, profesionale și alte etici non-filozofice*; *Ce este piața liberă? O cale pentru evitarea sărăciei sau o cauză a noilor probleme globale?*; *Filozofia și viitorul ei*. Expunerile au continuat în partea a doua a aceleași zile sub titulatura *Tribute to three philosophers: Alan Gewirth, Richard Rorty, Iris Marion Young* (Tribut către trei filozofi: Alan Gewirth, Richard Rorty, Iris Marion Young). Tematicile abordate aici au fost: *Rolul femeilor filozofiei în jocul puterii din modelarea viitorului umanității*; *Securitatea sau drepturile omului: o problemă reală sau o pseudo-dilemă?*; *Cât de mult contribuie noțiunile noastre la schimbarea lumii: Ce este global? Ce este local? Ce este comun?*; *Răspunzând la întrebarea: Ce este secularismul?*; *Ce poate contribuția filozofică pentru o mai umană guvernare a lumii?* Ziua a fost încheiată cu audierea unui concert de excepție susținut de către The Istanbul State Symphonic Orchestra, Conducător: Fedor Gluşenco, Solist: Emre Elivar.

A doua zi a reuniunii și-a centrat, în prima parte, dezbaterile pe patru module tematice: *Filozofia în dialog*; *Violență, Educație și Democrație*; *Ce este practica filozofică?*; *De ce filozofia educației?* Finalul acestei ultime zile a fost dedicat concluziilor de final precum și ceremoniei de închidere a lucrărilor. Întregul Congres s-a dovedit a fi o puternică concentrare de idei și dezbateri asupra problemelor decisive ce stau în fața meditației filozofice

* Asist. univ. drd. – cadru didactic asociat

contemporane, asupra dilemelor a căror rezolvare poate influența pozitiv
progresul umanității.

Human Being in Contemporary Philosophical Conditions

Conferința internațională de la Volgograd
– Recenzie –

Marius CUCU*

Conferința internațională desfășurată la Volgograd (Rusia) având ca tematică *Ființa umană în condițiile filozofiei contemporane* s-a bucurat de un real succes atât datorită selectei participări cât și problematicilor supuse dezbaterilor. Evenimentul a fost organizat sub patronajul UNESCO de către Universitatea de Stat din Volgograd, Universitatea Ștefan cel Mare Suceava, Societatea Filozofică Rusă și Societatea Internațională Simeon Frank.

Discuția privind paradigma ființei umane reprezintă una dintre cele mai vechi tematici abordate în filozofia universală. Sensul și resortul existenței umane, destinul și finalitatea acesteia sunt chestiuni care au fost mereu conexe altor preocupări ale meditației filozofice dar ele niciodată nu au lipsit din exercițiul cugetării umane. Astfel, ființa umană a fost abordată de către meditația filozofică în raport cu Divinitatea, cu temporalitatea și spațiul, cu socialul și evoluția istorică, cu natura și extensia cosmică. În filozofia contemporană se manifestă noi modificări ale perspectivelor antropologice, se caută noi răspunsuri și soluții la dilemele existenței ființei umane actuale. Conferința de la Volgograd și-a propus atingerea unora dintre problematicile evocate mai sus. În acest sens, mesele rotunde și dezbaterile din cadrul conferinței s-au centrat pe tematici dintre care cele mai importante au fost: **Filosofia Omului și filosofia limbii, Ființa umană în filosofia socială și politică, Oamenii în mediul comunicativ, Fenomenologia ființei umane, Omul în cercul existențialismului, Antropologie filozofică și gen, globalizare și perspective umane, Un potențial euristic (de cercetare) și antropologiile religioase, umanitatea, societatea informațională și înaltele tehnologii, Valorile individualității moderne, Posibilitatea filozofiei integrale a ființei umane, și altele.**

* Asist. univ. drd. – cadru didactic asociat

În cadrul oferit de conferință, o inițiativă deosebit de interesantă a fost organizarea unei întâlniri ce a vizat rolul și prezența femeii în dinamica filozofiei actuale, întâlnire ce a venit în sprijinul Rețelei Internaționale UNESCO a Femeilor de Filozofie. Un alt eveniment deosebit a fost reprezentat de Gala foto având ca subiect viața și creația lui Mircea Eliade precum și o expoziție de Viguera (România) sub titulatura *Filozofie și Artă fractală*. Întreaga conferință s-a dovedit, în concluzie, o concentrare de idei și tematici dialogate alături de prezentarea unor creații de înaltă ținută artistică și intelectuală.

Sursa:

http://portal.unesco.org/shs/en/ev.php-URL_ID=10896&URL_DO=DO_PRINTPAGE&URL_SECTION=201.html