

ISSN 1222 - 5584

**UNIVERSITATEA „ȘTEFAN CEL MARE”
SUCEAVA**

ANALELE UNIVERSITĂȚII

SERIA FILOSOFIE ȘI DISCIPLINE SOCIO-UMANE

**COORDONATOR:
Conf. dr. Sorin-Tudor Maxim**

**Tehnoredactare:
Ioana-Cristina Bălan**

**Suceava
2001**

CUPRINS

1. Teodor DIMA - Premisele aristotelice ale inducției moderne.....	3
2. Maria IURESCU - Socrate, forța cuvântului și cunoașterea de sine.....	9
3. Otilia CLIPA - Perspectiva presocraticilor asupra conceptului de psychē și al motivației umane	14
4. Niadi CERNICA - Contribuția lui Jung la analiza imaginarului	20
5. Emilia GULICIUC - Constantin Noica – între revoltă și obediență	28
6. Bogdan POPOVENIUC - Axiomatica lui Kant	36
7. Ioan GRIGORAȘ - Moralitatea	43
8. Sorin-Tudor MAXIM - Responsabilitatea morală ca virtute și principiu etic fundamental	57
9. Corneliu CATARGIU, Virgil CATARGIU - Introducere în sociologia lui Pierre Bourdieu	61
10. Rodica-Maria IACOBESCU - Intuiționismul etic. G.E. Moore	79
11. Daniela JEDER - Privire istorică asupra modalităților de formare morală a personalității	83
12. Elena MAXIM - Personalitate și cultură – o perspectivă educațională.....	89
13. Viorel GULICIUC - Resurse filosofice pe <i>internet</i>	96
14. Dan Ioan DASCĂLU - Totalitarismul în raport cu alte regimuri nedemocratice ..	102
15. Carmen Cornelia BALAN - Orizonturile culturii populare între dispariție, disoluție, reformă și revoluție	108
16. Liliana IGNĂTESCU - Caracteristici ale școlii de mâine în Europa	119
17. Marius EȘI - Lingvistica generativă, o posibilă teorie a comunicării	125
18. Adrian VIZITIU - Despre inferențe mediate constructive	128
19. Dan Ioan DASCĂLU - Pedagogia formării „omului nou”.....	132
20. Maria Doina VĂDUVA - Problematika actuală a inteligenței și redefinirea rolului școlii în formarea intelectuală a elevului.....	142
21. Petru GHERVAN - Repere metodico-pedagogice în pregătirea de lungă durată a handbaliștilor.....	148
22. Paul PALIBRODA - Nevoia de mișcare a celei mai tinere generații, imperativ al zilelor noastre.....	152
23. Sonia IONESCU, Eusebiu IONESCU - Conceptul de loisir în societatea modernă.....	158
24. Aurelia DIACONU - Aplicațiile terapeutice ale exercițiului fizic de abdomen.....	162
25. Eusebiu IONESCU, Sonia IONESCU - Opinii despre petrecerea timpului liber...	168
26. Elena RAȚĂ - Rolul formativ al exercițiilor atletice la vârsta studenției.....	172

PREMISELE ARISTOTELICE ALE INDUCȚIEI MODERNE

Acad. Teodor DIMA

Summary

For over 2000 years each generation of philosophers has felt Aristotle to be their contemporary, which is why the references to his work, either critical or evaluative, have been continuous and contributed to the increase of its luminousness. The history of philosophy is not "a collection of accidental events ... but, in the movement of the thinking spirit, there is essentially a coherent connection". This Hegelian assertion is fully sustainable in connection with logic, whose history explains its present set of issues. Although logic is one of the most systematic sciences, it is all the same always interested in its own past. The past "illuminates and makes the present clear, and many of the achievements of the past have a certain value for the *present*". Besides, the perennial value of certain works belonging to the scientific heritage of logic is due to the fact that they were devised in a spirit of *positivity*, typical of the scientific constructions. Thus, the millennial interest in the *Organon* is due to the fact that "Aristotle analysed the forms of logical thinking like a modern scholar who would study the way in which the human organism works. He studied the *real* and *essential* way in which conceptual thinking operates." For instance, the mechanism of the syllogism is analysed in itself, as a mechanism that starts in the moment when the premises form the sufficient condition for necessarily obtaining the conclusion. As far as *induction* is concerned, although Socrates worked inductively he employed, every so often, his "midwifery art" (*Maieutic*), "the art by which truth is born", Aristotle was nevertheless the first to theorise some elements of induction in book V of the *Organon*, *Ta Topika*.

De peste 2000 de ani, fiecare generație filosofică l-a simțit pe Aristotel ca fiindu-i contemporan, de aceea referirile la opera sa, fie critice, fie valorificatoare, nu au cunoscut întreruperi și au contribuit la sporirea luminozității sale. Istoria filosofiei nu este „o colecție de evenimente întâmplătoare ... ci, în mișcarea spiritului care gândește, există în mod esențiale legătură, coerență”¹. Această aserțiune hegeliană, se verifică din plin în legătură cu logica a cărei istorie explică problematica ei actuală. Deși logica este una dintre cele mai sistematice științe, totuși ea este mereu interesată de trecutul său. Trecutul „luminează și lămurește prezentul și multe din achizițiile trecutului au valoare *actuală*”². În plus, perenitatea operelor intrate în patrimoniul științific al logicii se explică prin elaborarea lor într-un spirit de *pozitivitate*, specific construcțiilor științifice. Astfel, interesul milenar pentru *Organon* se explică și prin faptul că „Aristotel a analizat formele gândirii logice ca un savant modern care ar studia funcționarea organismului omenesc. A studiat funcționarea *reală* și *esențială* a gândirii conceptuale.”³ De exemplu, mecanismul silogismului este analizat în sine, ca un mecanism care se

¹ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, Editura Academiei, București, 1963, p. 29.

² Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. II, Editura Academiei, București, 1966, p. 126.

³ *Ibidem*.

declanșează în momentul în care premisele formează condiția suficientă a obținerii cu necesitate a concluziei. În ceea ce privește *inducția*, deși Socrate proceda inductiv când își punea la lucru, atât de des, „arta moșitului” (*Maieutica*), „arta nașterii adevărului”, totuși Aristotel a fost primul care a teoretizat unele elemente ale inducției, în a V-a carte a *Organon*-ului, **Topica**.

Inducția înseamnă „a aduna la un loc”, Aristotel, el însuși, a formulat o astfel de definiție de debut a inducției. „Inducția sau, mai degrabă, silogismul inductiv constă în stabilirea silogistică a unei relații între un termen extrem și un termen mediu, cu ajutorul celui alt termen extrem; de exemplu, dacă *M* este termenul mediu dintre *P* și *S*, prin intermediul lui *S* se dovedește că *P* aparține lui *M*. Acesta este procedeul prin care facem o inducție.”¹ Mircea Florian, traducătorul *Organon*-ului în limba română, nota că inducția se sprijină și ea pe operația silogistică; procesul de cunoaștere inductiv se opune procesului deductiv, dar ambele procese folosesc silogismul cu rezerva că silogismul inductiv stabilește o relație între major (*P*) și mediu (*M*) prin minor (*S*), pe când silogismul deductiv leagă majorul (*P*) și minorul (*S*) cu ajutorul termenului mediu (*M*).

După părerea noastră, Aristotel a surprins aici o deosebire de ordin formal dintre deducție și inducție. În inferențele deductive, concluzia derivă cu certitudine din premise. Pentru inducție, se propune derivarea unei premise din concluzie plus cealaltă premisă. Noi am propus ca inferențele care se construiesc astfel să se numească *reductive*, iar procedeul să se numească *reducție* și să fie opus din punct de vedere logic, *deducției*.² Exemplul dat de Aristotel ne îndreptățește să susținem anticiparea implicită din *Analitica primă*: „Să însemnăm cu *P* <<viața lungă>>, cu *M* <<fără fiere>> și cu *S* felurite animale cu viață lungă: <<om, cal, catâr>>”³.

Omul, calul și catârul (S) au viață lungă (P).

Animalele fără fiere (M) sunt omul, calul și catârul (S).

∴ Animalele fără fiere (M) au viață lungă (P).

Acest „silogism inductiv” este de fapt *reducția modului* „silogistic”, numit mai târziu *Barbara*; el a fost obținut prin transpunerea concluziei în locul premisei majore, devenită concluzie, și prin convertirea simplă a premisei minore:

Animalele fără fiere (M) au viață lungă (P).

Omul, calul și catârul (S) sunt animale fără fiere (M).

∴ Omul, calul și catârul (S) au viață lungă (P).

În general, se poate spune că reducția constituie un procedeu logic de constituire a *inferențelor probabile cu premise asertorice* pe baza inferențelor deductive. În inferențele reductive, concluzia nu derivă din premise cu

¹ Aristotel, *Analitica primă*, II, 23, 68b.

² W. St. Jerons, în *Elementary Lessons in Logic*, London, 1870 și Chr. Sigwart, în *Logik*, Tubingen, 1873-1878, au remarcat, independent unul de altul, că inducția este un tip de *inferență reductivă*. Noi am dezvoltat această idee în *Controversele inducției*, din *Direcții în logica contemporană*, Editura Științifică, București, 1974, p. 55-96; *Metodele inductive*, Editura Științifică, București, 1975; *Logică generală*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1991, p. 190-191.

³ Aristotel, *Op. cit.*, II, 23, 68b.

necesitate logică. Din această cauză, negația unei concluzii obținute reductiv este compatibilă cu conjuncția premiselor. La deducție, dimpotrivă, asertarea concomitentă a premiselor și a negației concluziei dă naștere la o contradicție; o dovadă foarte simplă o constituie aici *demonstrarea prin reducere la absurd* a corectitudinii modelelor silogistice. Noi considerăm că, deși adevărul premiselor din inferențele reductive nu implică în mod necesar-logic adevărul concluziei, totuși el constituie un bun temei pentru acceptarea *cu probabilitate* a concluziei. Întrucât inferențele inductive au premise asertorice și concluzii probabile, ele pot fi considerate inferențe reductive; din acest punct de vedere, inducția este opusă deducției.

Facem precizarea că sunt inferențe cu concluzie probabilă care nu au formă reductivă, valoarea de adevăr a concluziei fiind dependentă de calitatea informației conținută în premise; dacă aceasta nu este suficientă, atunci concluzia rezultă cu probabilitate. Însuși Aristotel a construit *silogisme* (adică inferențe deductive) *de probabilitate*, în care cel puțin una din premise nu este asertorică.¹ Astăzi, logica modală și calculul probabilităților sunt teorii construite deductiv. Cu alte cuvinte, o inferență deductivă poate să aibă concluzie probabilă obținută pe cale deductivă, pentru că probabilitatea se transmite de la premise.

Inducția descrisă de Aristotel în *Analitica primă*, comentată de noi mai sus, a intrat în tratatele moderne de logică sub denumirea de *inducție completă*, sau *totalizantă, formală, prin însumare*, considerându-se că ea corespunde dorinței lui Aristotel de a fi generalizatoare și demonstrativă. Noi am văzut însă că este obținută pe calea reducției; construcția aristotelică are concluzie probabilă. Totuși, caracterul său demonstrativ rezultă din faptul că ea poate fi ordonată sub forma unui *silogism* care are o premisă formată din conjuncția unor propoziții simple singulare și o altă premisă exclusivă în subiect, ceea ce conduce la o concluzie universală, obținută printr-un mod silogistic de figura a treia (*Darapta*), modificându-se regula care cere ca figura a treia să permită numai concluzii particulare. Pentru aceasta, trebuie satisfăcute următoarele condiții:

1. mulțimea care formează termenul minor (S) să cuprindă un număr finit (și nu prea mare) de elemente;

2. când se formulează raționamentul să se examineze fiecare element al mulțimii și să se constate dacă ele sunt caracterizate de proprietatea redată de termenul mediu (M);

3. să se conchidă că toată clasa formată din elementele enumerate și examinate posedă proprietatea respectivă.

Se desprinde următoarea structură inferențială:

M_1, M_2, \dots, M_n sunt P;

M_1, M_2, \dots, M_n , și numai ei, sunt S

\therefore Toți S sunt P.

¹ *Ibidem*, I, 8-22, 29b-40b. O abordare detaliată, în limba română, a silogisticii modale aristotelice a realizat-o Ion Didilescu în Ion Didilescu, Petre Botezatu, *Silogistica. Teoria clasică și interpretările moderne*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1976, p. 164-210. În aceeași lucrare, Petre Botezatu s-a referit la *silogistica modală modernă*, p. 414-423.

De exemplu:

Fluorul, clorul, bromul și iodul se găsesc în natură numai sub formă de compuși.

Fluorul, clorul, bromul și iodul, și numai ei, sunt halogeni.

∴ Toți halogenii se găsesc în natură numai sub formă de compuși.

Condițiile enunțate mai sus au menirea să precizeze formularea lui Edmond Goblot: „Pentru ca să știm că toate planetele se învârt în jurul Soarelui în același sens și descriu orbite eliptice, trebuie să se fi observat fiecare dintre ele. La fel trebuie să procedăm ca să aflăm dacă toate metalele sunt conductoare de căldură și electricitate”¹.

Inducția completă este o inferență care face trecerea de la deducție la inducție și este folosită în știință pentru determinarea *legilor intermediare*, caracterizate prin generalitate mijlocie, care unesc câteva specii într-un gen, ca în exemplul halogenilor, al curbelor de gradul 2 etc. În matematică, se recurge la inducția completă ori de câte ori cazul general nu poate fi demonstrat dintr-o dată, ci trebuie descompus în câteva cazuri particulare: aria triunghiului (trei cazuri: triunghiul ascuțit-unghi, dreptunghi și obtuz-unghi), mărimea unghiului înscris în cerc (trei poziții: centrul cercului între laturile unghiului, pe una din laturi, în afara laturilor) etc. Dacă teorema este adevărată pentru fiecare caz în parte, atunci ea este adevărată și pentru cazul general.

În *Topica*, Aristotel a formulat un al doilea sens al inducției: „... ridicarea de la individual la general; de exemplu, dacă cel mai bun pilot este cel mai priceput în profesiunea sa și dacă același lucru este valabil pentru vizitiu, atunci cel mai bun, în genere, este acela care se pricepe în profesiunea sa”².

Acest exemplu poate fi exprimat fie printr-o *inferență imediată prin subalternare*, fie prin modul silogistic *Barbara*, ambele operații fiind efectuate prin reducție și conducând, de aceea, la concluzii probabile; prin subalternare, Aristotel gândea astfel:

Unii oameni (pilotul, vizitiul) foarte buni în profesia lor sunt și cei mai pricepuți.

∴ Probabil, toți oamenii foarte buni în profesia lor sunt și cei mai pricepuți.

Silogistic, putem să reconstruim astfel exemplul dat de Aristotel:

Acest pilot, acest vizitiu ... sunt oameni foarte pricepuți.

Acest pilot, acest vizitiu ... sunt oameni foarte buni în profesia lor.

∴ Probabil că toți cei foarte buni în profesia lor sunt și cei mai pricepuți.

Silogismul corect ar fi modul *Darii* din figura întâi:

Toți cei foarte buni în profesia lor sunt și foarte pricepuți.

Unii oameni sunt foarte buni în profesia lor.

∴ Unii oameni sunt foarte pricepuți.

¹ Edmond Goblot, *Traité de logique*, Armand Colin, Paris, 1920, p. 288.

² Aristotel, *Topica*, I, 12, 105 a.

Cu alte cuvinte, Aristotel a obținut concluzia universală, înlocuind premisa majoră a modului *Darii* cu concluzia. De aici caracterul său probabil; s-a numit *incompletă* această structură inferențială inductivă aristotelică:

$S_1, S_2 \dots$ posedă P ;
 $S_1, S_2 \dots$ aparțin lui M ;
 \therefore Probabil, M posedă P .

Premisele acestei inferențe sunt conjuncții de enunțuri singulare care afirmă despre fiecare S că posedă P și că, astfel, aparține lui M , ajungându-se pe baza cercetării unui număr mic de cazuri la generalizare universală. Această cutezanță aristotelică l-a condus pe Fr. Bacon la o justificată critică: Inducția incompletă aristotelică produce *generalizări pripite* „... de la datele simțurilor și de la faptele particulare la propozițiile cele mai generale”¹.

Cu alte cuvinte, inducția incompletă înflăcărează imaginația, în loc să procedeze metodic, prudent, *per gradus debitos*.

Noi considerăm că, în acest exemplu, Aristotel cuprindea două aspecte ale inducției: nu numai că atribuia o proprietate de la unii la toți, ci corela două proprietăți care se găsesc împreună la mai mulți indivizi. Era exprimată ideea posibilității stabilirii de legături dintre fenomene prin faptul că acestea posedă proprietăți asemănătoare. Despre acest fel de inducție Aristotel spunea că procedează de la cunoscut la necunoscut. La începutul secolului al XIX-lea, W.E. Johnson² a preluat ideea lui Aristotel, considerând că inducția incompletă este *problematică* și, din faptul că o proprietate este enunțată despre unii membri cunoscuți ai unei mulțimi, ne ajută să conchidem că proprietatea respectivă se poate enunța și despre membrii necunoscuți ai clasei.

În acord cu Peirce³, Lalande⁴ și Kneale⁵, noi vom numi amplificantă inducția incompletă și facem precizarea că structura sa silogistică încalcă legea generală a silogismelor corecte: *Din două propoziții particulare nu poate să rezulte o concluzie certă*. Concluzia care rezultă are șanse să-și sporească probabilitatea pe mai multe căi. Noi ne vom referi la *inducția științifică*.

Atunci când inferența inductivă se constituie pe baza unei proprietăți necesare, premisa majoră devine o propoziție apodictică:

S_1 posedă, în mod necesar, P ;
 S_1 aparține lui M ;
 $\therefore M$ posedă, probabil, P .

Concluzia rămâne probabilă pentru că proprietatea poate să aparțină în mod necesar unui obiect sau unei clase de obiecte și, totuși, ea să nu aparțină clasei includente dacă această clasă are o extensiune mai mare. De exemplu:

Această bucată de cupru examinată este conductoare de electricitate.
Această bucată de cupru aparține clasei metalelor.
 \therefore Probabil toate metalele sunt conductoare de electricitate.

¹ Fr. Bacon, *Novum Organum*, I, 19.

² W.E. Johnson, *Logic*, vol. II, cap. IX, § 1.

³ Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, 1931, p. 5, *apud* von Wright, *The Logical Problem of Induction*, Oxford, 1965, p. 9.

⁴ A. Lalande, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, Paris, 1929, p. 6.

⁵ W. Kneale, *Probability and Induction*, Oxford, 1949, p. 44.

În acest fel, inducția amplificantă nu rămâne definitiv în limitele probabilului și, peste secole, Rudolf Carnap va considera că „probabilitatea inductivă poate fi interpretată ca deductibilitate parțială”¹. Aristotel intuiuse și el această necesitate a inducției incomplete. Ea a fost concepută ca „o condensare a experienței ... gândită și savantă care enunță explicit ...”². Inducția științifică este utilizată pentru prezicerea evenimentelor viitoare. În acest fel, inducția modernă a fost concepută ca o *strategie* de formulare a presupunerilor despre necunoscut. Se ajunge la *justificarea întrebuirii inducției*. „Inducția continuă să se afle în următoarea dilemă: pe de o parte, vedem că raționamentul inductiv este folosit de omul de știință și de omul de pe stradă, în fiecare zi, fără scrupule aparente; și avem sentimentul că el este valid și indispensabil. Pe de altă parte, Hume a apelat la conștiința noastră intelectuală, iar noi nu găsim un răspuns la obiecțiunea lui. Cine are dreptate, omul cu bun simț sau filosoful critic? Am văzut că ambii au în parte dreptate.”³

¹ R. Carnap, *Inductive Logik und Wahrscheinlichkeit*, Wien, 1958, p. 8, *apud* Gh. Vlăduțescu, *Experiență și inducție la Aristotel*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975, p. 83.

² Léon Robin, *Aristotel*, p. 58, *apud* Gh. Vlăduțescu, *Op. cit.*, p. 84.

³ R. Carnap, *The Aim of Inductive Logic in Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Stanford, University Press, 1962.

SOCRATE, FORȚA CUVÂNTULUI ȘI CUNOAȘTEREA DE SINE

Maria IURESCU

Socrate, născut la Atena (469 a. H.), a trăit momentele de glorie ale Cetății, dar a ajuns să vadă și înfrângerea ei în războiul peloponesiac.¹ Timpul vieții sale (moare 399 a. H.) a fost acela când se pune un accent deosebit pe forța cuvântului.

Contemporan cu sofistii, dar și în opoziție cu ei, atât prin faptul că disprețuia învățământul cu plată practicat de sofști, cât și, mai ales, în privința concepției filosofice care nu numai că era deosebită ci și superioară acestora. Cu privire la sofști și sofistică trebuie să remarcăm și aportul acestui grup mare de filosofi, agenți ai culturii și învățării oamenilor. „Dincolo de sensul peiorativ al sofisticii, de denigrarea sau subevaluarea gândirii lor stă, de fapt, ca sursă a acestora, chiar această *gândire*, însoțită de stilul care i-a fost caracteristic. Trebuie, așadar, că admitem că sofistii nu au fost un curent filosofic minor, ridicol, ci, dimpotrivă, unul major, care a pus pentru filosofie probleme de cea mai acută gravitate și pe care le-a soluționat, măcar câteva, magistral”². Meritul incontestabil al sofștilor este acela de a fi simțit și chiar pregătit ivirea binefacerilor conducerii democratice sub Pericle. Acum, demos-ul era chemat în Agora să participe la luarea hotărârilor ce priveau impunerea Atenei în fața lumii antice, în toate privințele. În acest context, sofistii au început pregătirea cu plată a tineretului cu cunoștințe politice, de oratorie, filosofie ș.a. pentru ca tinerii, mai ales rândurile aristocrației, „elementele cele mai bune ale tinerimii attice”³, să poată participa direct la viața publică într-un climat democratic.

Socrate, ca cetățean al statului atenian, ce sub Pericle cunoștea o dezvoltare din toate punctele de vedere, dar mai ales al democrației – aceasta nu putea exista fără folosirea forței cuvântului – a fost martorul și, uneori, participant la toate frământările, războaiele, crizele ce-au zguduit cetatea, dar, mai ales la realizarea a ceea ce se va numi „Miracolul Atenei”, ca o minune realizată de oameni, despre care se va vorbi în veacurile următoare până în zilele noastre. În secolul al V-lea a. H., „secolul de aur” al lui Pericle, arta, poezia, tragedia, filosofia, cultura în general, ating apogeul; înflorire ce va marca istoria umanității.

¹ La vârsta de 40 de ani, Socrate participă ca simplu soldat la războiul peloponesiac distingându-se prin acte de curaj și tăria caracterului. Nu se sfârșise încă războiul Peloponesiului (431-404 a. Hr.), că trei ani mai târziu (în 404), Atena este învinsă de Sparta și asistă neputincioasă la întoarcerea oligarhilor alungați. Timp de opt luni cei „trezeci de tirani” vor governa într-o manieră arbitrară, violentă și autoritară. În același an, Socrate refuză să participe la arestarea lui Leon din Salamina, în conformitate cu ordinul emis de „cei trezeci”; nu face astfel nici o concesie contra dreptății.

² Gh. Al. Cazan, *Introducere în filosofie*, I, Filosofia antică, Ed. Proarcadia, București, 1994, p. 163.

³ W. Windelband, *Istoria filosofiei grecești*, Ed. Moldova, 1995, p. 113.

Socrate, trăind într-o astfel de atmosferă spirituală, a creației, asimilează cu simț critic elementele din cultura epocii, va împărtăși și se va angaja la fertilizarea spiritelor prin explicarea cuvântului a cărui forță o va folosi de-a lungul vieții sale. Astfel, și el ca și sofiștii, va discuta despre cetate și legile ei, despre curaj, virtuți, adevăr, înțelepciune, cunoaștere de sine etc.; în toate acestea sunt implicate cuvintele. Mai mult, va căuta sensul ce leagă cuvintele între ele în judecăți și raționamente. Socrate zguduia prin raționamentele sale certitudinile atenienilor și „moșea” spiritele, așa cum Phanairrette (mama sa) moșea aducerea pe lume a copiilor. Născut într-un secol al oralității, Socrate devine un apostol al acesteia. El va sesiza că forța cuvântului poate fi folosită nu numai în sens pozitiv, benefic ci și negativ, dăunător. Cuvântul poate deveni cap de acuzare, martor, comunicator de sentințe și în privința vieții politice a cetății. De aici, necesitatea înțelegerii și folosirii cuvântului potrivit pentru exprimarea adevărului. Cuvântul exprimat în Grecia antică prin legi de organizare internă a statului devenea o forță de reglare a raporturilor dintre cetățeni, stipulând gradul și modul de participare a lor la treburile cetății. „Acest om, prin intermediul cuvântului viu, proferat în Agora, prin intermediul unei gândiri în act, fertilizează spiritele care îl însoțesc”.¹

Așa cum ne mărturisesc contemporanii, Socrate n-a scris nimic. Se pare că socotea scrisul incapabil să obțină efectele conversației vii, directe, ale dialogului, pe care acesta l-a folosit pentru răspândirea ideilor sale. Să nu uităm că Socrate trăiește într-o epocă în care cuvântul îndeplinea o funcție complexă în viața cetății și a omului. Democrația ateniană nu putea fi concepută fără folosirea cuvântului ca mijloc de conștientizare a calității de cetățean. Se recurgea la cuvânt „ca la un instrument al chemării, al instruirii, al sancționării și salvării” ... „Se pare că în secolul al V-lea cuvântul făcea toate muncile, nimic nefiind lăsat în afara razei acțiunii lui”². Treptat, ne spune Wilhelm Windelband, s-a format în jurul lui Socrate un cerc de admiratori, din care făceau parte bărbați din cele mai înalte categorii sociale ca Alcibiade și Critias. Ca cetățean al Atenei și pasionat al cuvântului, Socrate era gata oricând să discute cu oricine, indiferent de temă, de loc (piață sau prăvălii) pentru a îndemna pe oameni la autocugetare.

Pentru cunoașterea gândirii lui Socrate ne stau la dispoziție, în afara datelor ocazionale oferite de Aristofan în comedia *Norii*, unde mai mult îl ridiculizează și, la oarecare distanță, cele oferite de Aristotel, izvoarele principale sunt reprezentate de opera lui Platon (*Dialoguri*) și Xenofon (*Memorabilia*). Platon, de la vârsta de 20 de ani până la 28 de ani, a urmat învățătura lui Socrate. În dialogurile de tinerețe, numite și dialoguri socratice, prezintă pe omul avântat, cu un spirit profund și cu ecou în inimile tinere, care își comunică propriile idei. În dialogurile de maturitate, Socrate apare ca personaj prin intermediul căruia Platon își transmite ideile sale filosofice.

La vârsta de 70 de ani, Socrate a fost acuzat de coruperea tineretului și nerespectarea zeilor cetății și introducerea unor noi zei, dar mai presus, indiscreția de a fi cercetat „cele de sub pământ și cele cerești”, de a fi schimbat „prin vorbire o cauză nedreaptă, făcând-o mai dreaptă”, de a fi învățat „la fel pe

¹ Anne Baudart, *Istoria filosofiei*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 34.

² Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 175.

alții”.¹ Denunțul a fost făcut de un poet minor, Meletos, de un politician obscur, Anytos și de un retor public fără talent, Lycon. Socrate a refuzat evadarea pregătită de prietenii săi; și-a pledat singur cauza, atacând cu forța ironiilor sale pe judecători și acuzatori. În fața tribunalului atenian, Socrate, în ultimul său cuvânt, va spune că el caută cu ardoare adevărul cu privire la om și la soarta sa viitoare: „Atâta vreme cât mai respir și cât mai sunt în stare, nu voi înceta să filosofez, muștrându-vă și dându-vă la iveală neștiința, indiferent pe care dintre voi l-aș întâlni, și așa cum sunt obișnuit, așa voi vorbi mereu: <<om plin de calități, cetățean al celui mai mare și vestit oraș prin înțelepciune și putere, nu ți-e rușine să te îngrijești de a avea cât mai mulți bani și cât mai multă glorie și cinste, dar de cercetare, de adevăr și de sufletul care să-ți devină pe cât de bun posibil, de acestea nu te îngrijești și nu-ți pasă?>>” (*Apologia*)

Un tribunal *democratic*, tot cu forța cuvântului, „l-a condamnat cu o majoritate de două sute optzeci și unu de voturi”. Când s-a discutat ce pedeapsă să-i dea, judecătorii au hotărât pedeapsa cu moartea cu încă „optzeci de voturi în plus”². Tot Diogenes Laertios ne spune că atenienii s-au căit curând, închizând în semn de doliu „terenurile de exerciții și gimnaziile”, i-au exilat pe Anytos și Lycon, iar pe Meletos l-au condamnat la moarte. Socrate moare curajos bând cupa cu otravă (zeamă de cucută). Cum se explică acceptarea de către Socrate, cu liniște și cu seninătate olimpiacă, pedeapsa nedreaptă cu moartea și refuzul evadării din închisoare organizată de prietenii săi devotați? Desigur, Socrate considera condamnarea nedreaptă, socotea că a fost de folos semenilor săi, și mai mult decât atât, statul trebuia să-l recompenseze în loc să-l condamne. Refuzul evadării îl justifică prin aceea că el a fost condamnat conform legilor statului, iar polis-ul se menține grație lor. Existența și-o datorează polis-ului și legilor. Dacă ar fi fugit s-ar fi dezis de tot ce-a propovăduit. Așa că va suporta pedeapsa până la capăt pentru că „legile sunt părinții mei”. – Din nou se relevă forța complexă și multiplă a cuvântului.

Opera socratică a însemnat o orientare nouă în domeniul și dezvoltarea filosofiei de până atunci. Aceasta constă în îndreptarea interesului principal al reflecției teoretice spre problemele de morală. Preocupările lui Socrate sunt în domeniul vieții interioare, al conștiinței. Socrate consideră că cea mai utilă și mai demnă de interes științific este cunoașterea omului. Semnificativ este că și-a luat drept maximă a vieții sale, cea scrisă pe frontonul templului lui Apollon din Delphi: *Cunoaște-te pe tine însuși*, care devine tema dominantă a filosofiei sale. Cunoașterea de sine, cu simbolismul ei complex, devine astfel un izvor de energii spirituale care duc la demnitatea socială a individului. Prin *Cunoaște-te pe tine însuși*, Socrate impune filosofiei, ca cea mai înaltă destinație a ei, să fie cunoașterea esenței umane. În filosofia contemporană apuseană se interpretează că această misiune i-a fost dată lui Socrate de către zeu: „Înțeleptul Socrate, păstrându-și integritatea, primește de altfel de la altul misiunea sa. Zeul sau daimonul i-o conferă”³. Cunoașterea de sine, în viziune socratică, înseamnă să-ți cunoști natura ta interioară, ce reprezintă tu în raport cu funcția umană. După cum se constată, interesul acestei cunoașteri nu este pur psihologic sau antropologic ci, mai degrabă, în modul

¹ Platon, *Apologia lui Socrate*, 19 b și 23 c.

² Diogenes Laertios, *Viața și doctrinele filosofilor*, II, 41-42.

³ Anne Baudart, *lucr. cit.*, în *Istoria filosofiei*, Ed. Univers enciclopedic, București, 2000, p. 33.

ontologic, metafizic și nici nu vizează exterioritatea, ce te înstrăinează de sine. Este vorba, așadar, de o cunoaștere specială, capabilă să sesizeze ceea ce este mai autentic în om: adevărul profund uman ce zace în conștiința noastră și care, adus la suprafață, poate fi de o inestimabilă valoare practică. „Socrate nici nu creează, nici nu dă naștere la ceva. El este pur și simplu silit de zei să-i „moșească” pe alții... << Socrate te învață să-ți extragi filosofia din propriile străfunduri.>> (Xenofon, *Banchetul*, I, 5). A filosofa înseamnă a te cunoaște pe tine însuși, în directă prelungire a preceptului delphic, înseamnă a reflecta, cu alte cuvinte a te întoarce către sine, către centrul sinelui, către suflet, către spirit”.¹ În acest sens, Hegel scria: „Principiul lui Socrate este că omul trebuie să descopere în sine însuși destinația sa, scopul său, scopul ultim al lumii, adevărul, ceea ce este în sine și pentru sine”.²

De fapt, Socrate pregătește terenul operei constructive de dezvăluire a semnificațiilor pozitive ale reflecției care, în ipostaza ei critică, înseamnă protest, punerea la îndoială a valorilor exterioare.

Platon, în dialogul *Alcibiade*, spune că Socrate explică ce înseamnă a te cunoaște pe tine însuși, esența ta, că de fapt aceasta implică cunoașterea esenței celuilalt în care te oglindești. Nu există cunoaștere adecvată fără o privire exersată, atentă la ceea ce alteritatea ne invită să vedem mai bun în ea, sufletul.

Socrate pledează pentru înțelepciune și face acest lucru prin cunoașterea de sine care trebuie să permită omului să devină nu stăpân și posesor al naturii sale exterioare, așa cum va înțelege mai târziu Descartes, ci stăpân al propriei sale naturi.

Cunoaște-te pe tine însuși este și o chemare pe care Socrate, cu forța cuvântului său, o adresează tuturor celor ce se complac exclusiv în cultul valorilor exterioare. Prin exterior, la Socrate, se poate înțelege nu numai ceea ce se află în jurul omului, ci și ceea ce este superficial, la suprafața eului, îl înstrăinează de el însuși, de ceea ce constituie esența și autenticitatea propriului eu. La Socrate, este vorba de o cunoaștere etică, adică inseparabilă în planul acțiunii, ce tinde să unească voința cu credința, gândul cu fapta sub semnul lucidității interioare, a înțelepciunii reflexive. Înțelesul ultim al mesajului înțelepciunii socratice este ca omul să tindă spre acel mod de înțelegere a vieții și îndatoririlor morale în care gândul și fapta, adevărul și binele, rațiunea și voința fuzionează într-o unitate indiscutabilă, pentru a trăi în conformitate cu binele.

Dialogul socratic înseamnă comunicare, dar nu pentru a transmite o sumă de cunoștințe deja existente, ci presupune contactul și fertilizarea reciprocă a cunoștințelor, pornind de la ipoteza că adevărul există deja în sufletul (conștiința) fiecăruia și nu rămâne decât prin arta interogativă să fie adus la suprafață; o artă a moșitului, cum prefera să-i spună Socrate metodei maieutice, în amintirea profesiei mamei sale.

Prin forța cuvântului exprimat prin dialog, prin metoda maieutică, prin folosirea autoironiei și a ironiei, Socrate educă, instruește oamenii, îi determină să gândească corect, pentru că gândirea corectă trebuie să ducă la acțiune corectă. Acest lucru, pentru Socrate, devine un imperativ în condițiile istorice

¹ Ibidem.

² G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, Ed. Academiei, București, 1963, p. 365.

concrete de atunci. El constată cu spaimă simptomele declinului în viața grecilor, vede dezorientarea epocii sale, vede apariția unei crize de profunzime a spiritului grec și crede că oamenii trebuie să reînceapă să practice interogația. Numai prin a te întreba, folosind o interogație radicală, nu te lași amăgit de iluzii și ai curajul de a suporta adevărul. Aceasta îi aduce lui Socrate afecțiunea și prețuirea discipolilor săi. Cum mărturisește Alcibiade, în *Banchetul lui Platon*, că atunci când îl asculta pe Socrate, inima îi bătea mai tare, iar ochii i se umpleau de lacrimi. Puterea lui Socrate asupra tinerilor ca Alcibiade și alții izvora și din poziția pe care o lua Socrate în dialogul cu ei. Îi frapa prin „știi că nu știu nimic”, o neștiință mărturisită deschis; o știință neștiutoare care incita și-i determina pe tineri să participe la dialog. Socrate se punea pe sine, în mod intenționat, în situația proprie omului, având acest curaj care implică și pericolul de a se rătăci în hățișurile neștiinței. Dar, Socrate, printr-un fel de pedagogie a cunoașterii create, deștepta în celălalt simțul adevărului deja prezent dar neconștientizat. Acest fapt denotă încrederea sa fundamentală în om, încredere ce-și are izvorul în conștiința lui de sine și în curajul său exprimat prin forța cuvântului.

BIBLIOGRAFIE

- DIOGENES LAERTIOS, *Viețile și doctrinele filosofilor*, I, II.
 PLATON, *Phaidon*, Opere vol. 4.
 Idem, *Apărarea lui Socrate*, Opere vol. 1
 Idem, *Alcibiade*, Opere vol 1.
 XENOFON, *Amintiri despre Socrate*
 GHEORGHE AL. CAZAN, *Introducere în filosofie*, I. *Filosofia antică*, Ed. „Proarcadia”, București, 1994.
 DIANÉ COLLISON, *Mic dicționar al filosofiei occidentale*, Editura Nemira, 1995.
 G.W.F. HEGEL, *Prelegeri de istoria filosofiei universale*, Editura Academiei, București, 1963.
 JEANE HERSCH, *Mirarea filosofică, Istoria filosofiei europene*, Editura Humanitas, București, 1994.
Istoria filosofiei, coordonată de Jacqueline Russ, Editura Univers enciclopedic, București, 2000.
 GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *Filosofia în Grecia antică*, Editura Albatros, București, 1984.
 WILHELM WEISCHEDEL, *Pe scara din dos a filosofiei*, Editura Humanitas, 1999.
 W. WINDELBAND, *Istoria filosofiei grecești*, Editura Moldova, Iași, 1995

**PERSPECTIVA PRESOCRATICILOR
ASUPRA CONCEPTULUI DE PSYCHĒ
ȘI AL MOTIVAȚIEI UMANE**

Otilia CLIPA

Im ersten Teil dieser Arbeit beschreibe ich die Bedeutungen des Wortes von psychischer Motivation mit Bezug auf die Motivation in der pädagogischen Anlage.

Dann legte ich im einzelnen die Typen der Motivation in den Werken der Vorsokratiker dar.

Am pornit în deciptarea sensurilor motivației umane de la importanța acesteia în cadrul a ceea ce poată numele de *“charismă pedagogică”*. Poate că sensul cel mai profund se regăsește la cei care sunt responsabili de modelarea *“atomilor rotunzi”* ai sufletului. Întregul efort al discipolului trebuie să aibă ca nucleu puterea de a se automotiva, de a fi mereu dornic de a cuceri înalte *“geografii spirituale”*, dar și de a sădi în sufletele *“candidaților la umanitate”* (H. Piéron) impulsuri puternice pentru cunoaștere și desăvârșire.

C.Narly, într-un studiu de pedagogie, subliniază că însușirea fundamentală a educatorului ar trebui să fie *“voința de desăvârșire, un mare devotament față de oameni și față de copii, puțința de a înțelege și mobiliza tinerii, dar și un anumit entuziasm pedagogic”*¹. Este singurul *“atu”* pentru formatorul uman în fața avalanșei factorilor hard & software. Va rămâne, poate, o urmă a nostalgiei pentru predarea tradițională, pentru *“împărtășirea”* cu modelul-educator viu, energic, pentru bucuria comunicării depline. Un alt autor, E. Martens, consideră că *“un profesor bun trebuie să fie mai curând extrovertit, decât introvertit, mai curând orientat spre lume, spre persoane, decât închis în el”*². Autorul reliefează mersul mereu ascendent al naturii umane, necesitatea de a avea aspirații motivante și de a te re-construi mereu din această perspectivă. Referindu-se la studenții de la filosofie (dar situația poate fi transferată pentru toți ceilalți), Abraham Kaplan subliniază rolul profesorului în menținerea sau sporirea *“focului interior”*, a dorinței de cunoaștere. El afirmă că: *“studenții în filosofie își încep instrucția cu cele mai admirabile motive filosofice.*

*Ei vin cu o curiozitate intelectuală, intrigați de problema fundamentală a științelor, preocupați de întrebări religioase, discutând pasionat politică, captivați de literatură și artă”*³. Devenirea ulterioară stă în puterea cadrului didactic de a aprofunda acele discuții.

¹ Constantin Narly - *Texte pedagogice (Antologie)*, E.D.P., București, 1980, p. 199

² Ekkehard Martens, Schnadelbach Herbert – *Filosofie*, Ed. Științifică, București, 1999, p.602

³ Abraham Kaplan – *The Travesty of the Philosophers*, Ohio, 1977, apud E. Martens –op. cit., p. 613

În orice domeniu comportamental este nevoie de un altul care să dețină rolul motivator sau cel de împlinire. Nici în domeniul vieții și trăirii religioase nu poți spera la valori supreme decât prin semenul tău, fie el și învățat sau învățacel. Modelatorul își poate dăscăli “aluatul” deoarece “nu este ucenic mai presus decât învățătorul său” (Mt. 10, 24-25), mai presus dar și mai smerit, coborând la nivelul de puritate al fiecărui copil, căci “cine se va smeri pe sine ca pruncul acesta, acela este cel mai mare în împărăția cerurilor” (Mt. 17, 25-26).

Vom încerca să prezentăm mai jos cum este definită motivația.

Termenul de motivație își are originea din latinescul “movere” care înseamnă “a mișca, a pune în mișcare” și care face referire la ceea ce constituie cauza acțiunii. Preluat de psihologie el desemnează latura dinamogenă a personalității.

Al. Roșca îl definește astfel: “Prin motivație înțelegem totalitatea mobilurilor interne ale conduitei, fie că sunt înnăscute sau dobândite, conștientizate sau neconștientizate, simple trebuințe fiziologice sau idealuri abstracte”¹.

În *Vocabularul Psihologiei*, H. Piéron definea termenul astfel: “factor psihologic care predispune pe individ, animal sau om, să săvârșească anumite acțiuni sau să tindă spre anumite scopuri”².

Există mai mulți termeni care se referă la același conținut: dorințe, impulsuri, valențe, tendințe, aspirații, interese etc. Abundența acestora demonstrează complexitatea și diversele conexiuni cu domeniul afectiv. Ambele reușesc să “umple” energetic ființa umană și să se exprime manifest prin acțiunile persoanei. Relația dintre comportament și motivație este una biunivocă: motivul determină un tip de manifestare, iar prin analiza comportamentală se pot descoperi motivele generatoare ale acțiunii, care pot fi elemente raționale sau impulsurilor inconștiente.

De exemplu, în opera lui Homer majoritatea motivelor comportamentale nu sunt conștientizate de către personaj, el simte că nu e responsabil de efectele propriilor acțiuni. Totul aparține Zeilor : inițiativă, curaj, idei. Așadar, eroii homerieni nu sunt decât marionete dispuse să realizeze o acțiune a cărei motivație se află în sufletul altei persoane. Nilsson relatează că aceștia sunt predispuși la schimbări bruște și violente ale stării de spirit. Ei suferă de un soi de “instabilitate psihică”. La finalul acțiunii sunt mirați de ceea ce au făcut și declară :”nu eu am putut să fac asta”. Situația e prezentă și în timpul nostru. De câte ori nu putem încadra un gest sau o faptă în constanța noastră caracterială, preferăm să nu ne-o atribuim sau să o negăm.

Revenind la eroii din *Iliada*, ei simt că au puteri mult mai mari în timpul unor bătălii sau că posedă curaj. De exemplu, Atena își înzestrea protejatul cu o porție triplă de “*ménos*”, care nu e în primul rând forță fizică, ci mai mult un imbold permanent al vieții mentale. Când personajele simt “*ménos*”, “urcând ca un fum în nări”, devin conștienți că au un misterios plus de energie vitală, de încredere și elan. Problema era că ei nu știu ce pot face pentru a-l dobândi,

¹ Al. Roșca – *Motivele acțiunilor umane*, Ed. Institutului de Psihologie al Universității din Cluj, 1943, p.8

² H. Piéron – *Vocabularul Psihologiei*, Ed. Universul Enciclopedic, București, 2001, p. 227

deoarece aceste plusuri nu vin în urma unor rugăciuni și nici nu au un anumit raționament, ci “funcționează tainic și chiar capricios”.¹ Zeii transmit “thýmos”-ul, care îndeamnă pe om când să acționeze și ce cuvinte să folosească. Aceste imbolduri neraționale tind să fie excluse din “Eu”. Faptele concrete săvârșite îi provoacă individului un sentiment de rușine față de propriile activități. Dodds numește religia homerică ca pe un *cult al rușinii* și nu al vinovăției, o rușine față de opinia publică, față de presiunea normalității sociale.

La fel ca în trecut există și astăzi o raportare la influențele neraționale, astfel nu s-ar putea găsi motivația apelării la forțe și magii oculte. Ține de specificitatea ființei umane care este una eminentamente afectivă și are o “felie” de mistic în componența sa. Preocuparea pentru studiul universului psihic, și implicit pentru analiza motivației, se regăsește în scrierile filosofilor antici greci. Aceștia au căutat atât cauzele prime ale universului cât și mobilurile individualităților umane.

2.1. **Perspectiva presocraticilor asupra conceptului de *psychē***

Pentru presocratici *psychē* a avut diverse sensuri. La început a însemnat suflare prezentă la omul viu prin respirație, iar la muribund ca aer care iese din corp, și, odată eliberat, poartă denumirea de imagine (*eidōmon*).

La **Homer** prezența sufletului este pusă în legătură cu momentul morții sau cu starea de vis. Se stabilește o relație între activitatea omului și cea a sufletului său. Așa după cum precizează Schuhl “moartea înseamnă momentul în care *thýmos*, căldura vitală dispare împreună cu acea conștiință de sine. Sufletul este ca o ființă care își găsește locul într-un organ al corpului, care sălășluiește în om, trimitând, astfel, la ideea unei prezențe stranii și puțin înțelese de purtătorul său”.

În evoluția ulterioară, accepțiunile conceptului se vor suprapune tot mai mult peste cel legat de *thýmos*. În asociere cu omul viu, *psychē* va lua caracterul unui dublu, a unei voci interioare. El este ca o forță misterioasă interioară îndreptându-se spre înțelegerea lui ca *daimon*.

Psychē nu mai este, ca la Homer un fum inconsistent, o fantomă fără relief și fără forță care iese din trup la ultima respirație, ci este o putere prezentă în inima omului viu. *Psychē* a căpătat o anumită consistență și permanență având putința de a supraviețui morții trupesti. De aceea, atitudinea față de sensul vieții se schimbă, accentul fiind pus pe necesitatea purificării spirituale. Aspirația pentru “viața de dincolo” va mobiliza persoana pentru a acționa astfel încât să o poată cunoaște.

Dan Chițoiu afirmă că această atitudine poate avea două consecințe:

“Se conturează o opoziție față de corp, în condițiile în care sufletul are propria lui existență; de aici decurge chiar considerarea trupului ca mormânt, ca temniță a sufletului.

Sufletul, în accepțiunea de ființă divină, nu exprimă singularitatea subiecților umani, ci prin destinația sa depășește aspectele individului. Este o categorie a divinului, a daimonicului”.²

¹ E.R.Dodds – *Grecii și iraționalul*, Ed.Polirom, Iași, 1998, p. 19

² Dan Chițoiu – *Virtute și cunoaștere la Platon*, Ed. Junimea, Iași, 1999

Această perspectivă aduce în atenție importanța “purificării” care nu este un automatism ce poate produce efectul scontat, ci ca un efort individual al persoanei ce tinde spre spațiul divin.

Misterele eleusine și **orfismul** au jucat un rol important în formarea gândirii elene. Cei care erau inițiați și participau la ritualuri puteau dobândi o viață fericită în cealaltă lume. Orficii promiteau nu numai o soartă mai bună după moarte, ci și eliberarea din condiția umană. Pedepsele în Infern nu sunt veșnice, existând un șir neîntrerupt de nașteri și de morți eliberatoare.

Platon declară despre perspectiva acestora: “unii spun că trupul (*sóma*) este mormântul (*sēma*) sufletului ca și cum acesta ar fi îngropat în corpul prezent; și deoarece trupului i se transmit semnificațiile dorite de suflet, și din acest motiv a fost numit pe bună dreptate *sēma* (*semn*); părerea mea este că în special adeptii lui Orfeu i-au dat această denumire, ca și cum sufletul și-ar lua pedeapsa pentru cele ce este nevoit să ispășească, având trupul drept înveliș, ca să se mențină la adăpost, întocmai ca într-o carceră” (Cratilos 400 b-c).

Din această perspectivă persoana trebuie să fie motivată să înfrunte tot ce provine de la trup prin purificare asigurându-i fericirea. Această viziune este și cea a creștinilor. Viețile sfinților sunt o dovadă de puternică motivare pentru înfrânare și purificare (chiar și la nivelul gândului). Îți este necesar un efort mare și perseverență pentru a te abține de la anumite mâncăruri sau acte fiziologice, dar cu atât mai multe pentru a alunga gândurile în legătură cu acestea!

Reprezentanții școlii din Milet realizează separarea λόγος de *Μυτος*, descoperind în acest fel *spiritul*. Filosofii ionieni căutau să înțeleagă care sunt elementele simple pe care se întemeiază procesele complexe ale realității. În acest context, se vor modifica sensurile lui *psychē*, care nu e privit ca un dublu care apare în momentele de reverie sau în clipa morții, ci ca pe o forță vitală. *Psychē* devine un principiu vital care reunește o serie de facultăți psihice (gândire, afecte, voință). El se descompune după moarte ca și trupul în elementele prime, numai o parte rezistând morții.

Heraclit aduce noi sensuri acestor concepții. Alternanțele somn-trezie, moarte-viață sunt pentru filosoful din Efes rezultatul dualității apă-foc, iar sufletul este foc. “Divinitatea” omului se împlinește prin participarea la focul universal. Moartea este doar o trecere de la o stare la alta, urmând “drumul în sus și cel în jos” (focul trăiește moartea pământului, aerul - moartea focului, apa - a aerului și pământul – a apei). “Reținem că el a avut intuiția profundă a unui ciclu universal al transformărilor veșnice conduse de o lege fatală”¹.

“Pentru Heraclit lumea este *pleonexie*, lucrurile provenind în ordine unele din altele, cunoașterea logosului adânc al sufletului fiind de nedespărțit de acțiunea dreaptă.”² În ceea ce privește cunoașterea, Heraclit crede că omul e înzestrat cu două facultăți de cunoaștere a adevărului: simțurile și rațiunea. Simțurile nu sunt demne de încredere și criteriul adevărului e cel al rațiunii: “Numai sufletele de barbari se încred simțurilor lipsite de rațiune”.

Pitagora reliefează rolul special al sufletului care trebuia eliberat. Regulile de viață pitagoreice includeau “exercițiile de memorie”, cel care le urma avea obligația de a-și aminti în fiecare seară evenimentele zilei cu scopul

¹ Constantin Marin - *Istoria filosofiei antice grecești*, Ed. Univ.”Al.I.Cuza, Iași, 1976,p. 37

² Constantin Marin – *Teme și interpretări în filosofia antică și medievală*, în vol. *Comunicare publică și asistență socială*, Ed. Universității “Al.I.Cuza”, Iași, 2000, p. 413

stimulării cunoașterii proprii *psychē*. Se presupunea că își va aminti faptele din viața anterioară.

Alcmeon din Crotona, adept al teoriilor orfico-pitagoreice, are în teoriile sale rudimente de elemente psihologice. El crede în imortalitatea sufletului comparându-l cu astrele. *Psychē* este forța vitală, sursă a tuturor actelor corporale.

Empedocle din Agrigent este adeptul teoriei reîncarnării, neseperând trupul de suflet. El prezintă ideea *sufletului-sânge*. “Gândirea și cunoașterea își au sediul în sânge: noi gândim prin sânge, mai ales prin sângele din inimă”¹. Acesta aparține corpului și este rezultatul celor patru elemente fundamentale din care este alcătuită lumea. Ființa se află sub dominarea celor două forțe care unesc și despart: iubirea (*Philia*) și Ura (*Neikos*). Este primul filosof la care apar termeni din sfera afectivului pentru a explica existența multiplicității și a ființării. Sufletul ispășește vini importante săvârșite anterior urmând calea purificării.

Empedocle afirmă că particularitățile de caracter și stările de spirit momentane ale omului au la bază cauze materiale. El considera că inteligența variază în funcție de materia din care sunt făcuți. Sângele inimii este gândirea, puritatea ei depinzând de amestecul celor patru elemente fundamentale. Termenul folosit pentru desemnarea conceptului de suflet-sânge este *thýmos*. Amestecul eficient al elementelor dintr-o anumită parte de corp explică apariția aptitudinilor speciale (pentru actor-limba, la artist-mâna).

Democrit explică mișcarea maselor de atomi prin faptul că sufletul este alcătuit din atomi rotunzi, netezi și mai fini.

Anaxagora introduce conceptul de *nous*, un Spirit care se află în imanență și transcendență. Este principiu comun, dar și suflet separat. Este gândire și cunoaștere pură. *Nous* se găsește la originea vârtejului inițial care a produs lumea, dar și prezent în toate lucrurile și în unele viețuitoare.

P.M. Schuhl afirma că “Anaxagora a făcut din contemplarea lumii scopul vieții umane”. Întrebat odată care este rostul vieții, el răspunde: “De a contempla soarele, luna, cerul”². Contemplarea, această cunoaștere profundă implică existența unor imbolduri pentru descoperirea esențialului, a ceea ce e dincolo de fațadă. *Nous* cunoaște toate elementele care scapă simțurilor noastre și pe care gândirea abia le ghicește. Aritotel consideră că “atotputernicia pe care i-a atribuit-o Anaxagora înseamnă știință”³.

Dacă pentru majoritatea știința este cea demonstrată, pentru creștini ceea ce le orientează întregul comportament este aprofundarea adevărului relevant. Dorința de cunoaștere globală și profundă mobilizează comportamentul și trăirile creștinilor din vechime ajungând prin suspendarea trebuințelor materiale la contemplarea Adevărului.

Multe din aceste considerații l-au influențat pe Platon, dar există și elemente la care a renunțat. Burnet afirmă că, deși va folosi conotațiile termenului de *psychē* ale contemporanilor, totuși nici sensul homericului *eidomos*, nici

¹ Mihai Ralea și C.I. Botez – *Istoria psihologiei*, Ed. Academiei, București, 1958, p.29

² Diogene Laertios – *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Ed.Polirom, Iași, 1997

³ Pierre-Maxime Schuhl – *Eseu asupra formării gândirii grecești*, Ed. Teora, București, 2000, p.159

sufletul-aer al filosofilor ionieni, nici sufletul-daimon al credinței orifice nu pot explica viziunea lui Socrate și Platon.

BIBLIOGRAFIE:

- BRES, Yvon – *Psihologia lui Platon*, Ed. Humanitas, București, 2000;
BALCĂ, Nicolae – *Istoria filosofiei antice*, Ed. Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982
CHIȚOIU, Dan – *Virtute și cunoaștere la Platon*, Ed. Junimea, Iași, 1999
COMPAYRE, Gabriel -*Pedagogie*, Librairie Classique, Paul Delaplane, Paris, 1948
DIELS- KRANZ – *Fragmentele presocraticilor*, vol I, Ed. Junimea, Iași, 1974
DODDS, E.R. – *Grecii și iraționalul*, Ed. Polirom, Iași, 1998
GUTHRIE, W. K. C. – *O istorie a filosofiei grecești*, Ed. Teora, București, 1999
JAEGER, Werner – *Paideia*, Ed. Teora, București, 1999
MARIN, Constantin – *Istoria filosofiei antice grecești*, Ed. Univ. "Al.I.Cuza"- Iași, 1976
VLĂDUȚESCU, Gheorghe – *Istoria filosofiei antice*, Ed. Univ. București, 1975

CONTRIBUȚIA LUI JUNGLA ANALIZA IMAGINARULUI Niadi CERNICA

Résumé

Carl Jung à une position a part en cadre du courant initié par Freud. Si le premier psychanalyste est le premier a etudier l'imagination d'une manière soutenue, Carl Gustav Jung met, en fait, les fondements d'une recherche psychanalytique de l'imaginaire, en posant les archétypes et en les argumentant par une documentation rigoureuse notamment dans l'imaginaire religieux de l'humanité. En contestant d'une manière ouverte le caractere purement subjectif-individuel des elements de l'imaginaire, en plaçant leur genèse dans une histoire culturelle trans-personnelle de l'humanité, Carl Gustav Jung est un pionnier et un repère du domaine.

1. **Carl Gustav Jung** se apropie, prin *“psihologia analitică”*, pe care o întemeiază, mai mult de psihanaliză decât Alfred Adler, dacă ar fi să ne luăm după aspectul strict exterior al existenței analizei viselor în opera celor doi și care are un rol mai mult decât minor la Alfred Adler.

1.1. Dintru început se distanțează de teoria lui Freud (al cărui discipol preferat fusese): *“În teoria acestuia, omul apare ca o ființă pur instinctuală care, în anumite privințe, se lovește de limitele legilor, de preceptele morale sau de propriile judecăți și este obligat, în consecință, să-și refuleze anumite imbolduri, total sau parțial”*¹ și deci a explica oamenii în acest fel este o sărăcire evidentă: *“Weltanschauungul psihanalizei este un materialism raționalist, o viziune a lumii proprie unei științe a naturii esențialmente practice - pe care o găsim nesatisfăcătoare. Când deducem o poezie a lui Goethe din complexul lui matern, când vrem să-l explicăm pe Napoleon ca pe un caz de insatisfacție masculină sau pe Francisc prin refulările lui sexuale, rămânem profund nemulțumiți. Explicația este nesatisfăcătoare, nu dă seama de adevărata însemnătate a lucrurilor. Cum rămâne cu splendoarea, cu grandoarea, cu sfințenia? Acestea sunt realități dintre cele mai vii, fără de care viața umană ar fi peste măsură de stupidă.”*² Jung contestă rolul preponderent al sexualității în activitatea psihicului uman, *“pansexualismul lui Freud”*, concluzionând că: *“Așa cum sexualitatea își poate găsi o exprimare improprie în fantezii, și fanteziile creatoare se pot exprima impropriu în sexualitate.”*³ De asemenea, C.G.Jung nu dă o importanță deosebită infantilului, neacordându-i locul privilegiat în dezvoltarea ulterioară a individului, loc pe care i-l acordau atât Sigmund Freud,

¹ JUNG, C.G., *Puterea sufletului*, Antologie, *Psihologie analitică și Weltanschauung*, Editura Anima, București, 1994, p.27

² *Ibidem*, p.26

³ *Ibidem*, p.27

cât și Alfred Adler. El pare mai interesat de “răscrucea vieții” (între treizeci și șase și patruzeci de ani), când au loc modificări importante în psihismul omului.

1.2. În locul sexualității, ca motor al întregii activități psihice a omului, C.G.Jung așază conceptul de “libido”. Iată cum îl descrie psihologul: *“Prin libido înțeleg energia psihică. Energia psihică este intensitatea procesului psihic, valoarea sa psihologică. Prin asta nu trebuie să înțelegem vreo valoare de natură morală, estetică sau intelectuală conferită procesului psihic, valoarea lui psihologică fiind definită pur și simplu de forța sa determinantă care se exteriorizează în anumite efecte psihice (în eficiența sa). Prin libido nu înțeleg nici o forță psihică, așa cum au crezut adesea, în mod greșit, criticii. Nu ipotiez conceptul de energie, ci îl folosesc ca pe un concept pentru intensități sau valori. Problema existenței sau inexistenței unei forțe psihice specifice nu are nimic de-a face cu conceptul de libido. Folosesc adesea expresia de libido în același sens cu «energie». Am arătat pe larg (...) că suntem îndreptățiți să numim energia psihică libido.”*¹ De asemenea, C.G.Jung este de acord cu existența unui inconștient individual, alcătuit, ca și la Freud, din refulat, din ceea ce a fost uitat sau din senzații subliminare, dar activitatea lui de clinician în cercetarea cazurilor de psihoză îl face să postuleze existența unui inconștient colectiv (prefigurată de Freud în *“Totem și tabu”*), comun întregii rase umane, din care conștiința individuală a răsărit cu greu. Acest inconștient colectiv devine vizibil atât în mișcările de masă (pe care le vom analiza în imaginarul social), cât și în **arhetipuri**, imagini-simbol universale, ce pot fi întâlnite atât în fantazările psihoticilor, cât și în religiile lumii. *“Eu am numit aceste motive arhetipuri și înțeleg prin ele forme sau imagini de natură colectivă care apar pe tot pământul, ca elemente constitutive ale miturilor, și în același timp ca produse autohtone individuale de origine inconștientă. Motivele arhetipale provin prealabil din acele tipare ale spiritului uman care nu se transmit numai prin tradiție și migrație, dar și prin ereditate. Ultima ipostază este indispensabilă pentru că imagini arhetipale chiar complicate se pot reproduce spontan, fără nici o posibilitate de transmitere directă.”*² Arhetipurile principale care modelează gândirea și comportamentul oamenilor sunt: **persona, umbra, anima și animus, bătrânul înțelept, pământul mamă și Sinele**.

Persona, după cum se numea masca actorilor antici, este personalitatea pe care un om și-o schimbă relativ la anturajul său, a opiniei acestuia, cât și a propriilor opinii.

Umbra reprezintă acea parte obscură a psihicului uman în care se ascund toate pornirile rele, agresive ale omului, de care el însuși cel mai adesea nu este conștient.

Anima și animus reprezintă partea feminină a psihicului unui bărbat, respectiv cea masculină într-o femeie. Ele pot avea o anumită influență asupra comportamentului persoanei și reprezintă imaginea ideală pe care o are fiecare asupra celui de sex opus de care se simte atras.

Sinele ocupă o poziție centrală în psihologia analitică a lui C.G.Jung. El reprezintă finalitatea către care converg, în timp, procesele psihice ale omului, unitatea și deplinătatea întregii personalități.

¹ JUNG, C.G., *Puterea sufletului*, Antologie, *Definiții*, Editura Anima, București, 1994, p.182

² JUNG, C.G., *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu*, Editura Teora București, 1997, p.57

1.3. Aceste arhetipuri sunt matrice ale imaginației umane: *“Astfel, omul se naște cu o structură psihică foarte complicată, care este departe de a fi o tabula rasa. Chiar și celor mai îndrăznețe fantezii le sunt impuse anumite limite prin moștenirea spirituală, chiar și prin ceața fantazării celei mai dezlănțuite licăresc acele dominante ce sunt din moși-strămoși inerente spiritului uman. Suntem de-a dreptul uluiți când descoperim că bolnavii psihici dezvoltă fantezii ce pot fi deîndată regăsite, aproape identice, la primitivi. Dar uluitor ar fi să nu fie așa.”*¹ Jung nu folosește termenul “imaginar” (pe care îl va utiliza intens Henry Corbin, unul dintre membrii cercului Eranos, cerc fondat și condus de psiholog), dar prin descoperirea inconștientului colectiv și a arhetipurilor sale pune, în modul cel mai viguros, temeliile acestui concept. În viața personală a lui Jung, imaginația, apelul nemijlocit la arhetipuri au fost o realitate. Așa cum arată Michel Cazenave², doctrina lui Jung a fost una trăită: *“Într-un proces susținut de **imaginația activă**, adică de o imaginație căreia i se dă curs liber pentru a crea așa cum înțelege ea conform propriei logici și țelurilor pe care și le impune, Jung face într-adevăr, în stare de veghe, călătorii ale sufletului.”*³ Și mai departe: *“Se remarcă aici cum, menținute în rigoarea lor, percepute ca **aparitii** contrar aparențelor care se văd uneori, figurile **animei**, cea a lui Philomen Senex sau a lui Mercurius, a sufletului-ka sunt tocmai niște **figuri**, ele marchează niște **evenimente** ale sufletului unde găesc și dovedesc întreaga forță de răsturnare, de smulgere, fără de care n-ar fi ființa cu adevărat. «Calea pe care ne îndeamnă Jung, spuse într-o zi Henry Corbin, era aceea a descoperirii acelei **imago interioare**.”*⁴ Așadar, deși nu a folosit termenul de “imaginar”

2. **Imaginația involuntară (onirică).** În *“Despre natura viselor”*⁵, Jung analizează visele într-o manieră sensibil diferită față de cea a lui Freud. În primul rând, psihologia analitică nu se ocupă numai de ceea ce este clinic în cazuri, ci și de normalitatea psihică: *“Jung are, de la bun început, un cu totul alt amplasament, el aspiră la o teorie a normalității; nu se ocupă de «cazuri», ci de legi. Și știe că tocmai prin această orientare a sa se desparte de colegul său vienez. «Eu vreau, dimpotrivă, să înțeleg omul din perspectiva sănătății sale, ba chiar să-l eliberez pe acel bolnav de acea psihologie pe care o întrupează fiecare pagină a lui Freud»*⁶. Spre deosebire de Freud, Jung nu consideră că visul ar fi “viclenia dorinței”, impulsul inconștient cenzurat și deformat conștient. *“Visul este, în genere, indescifrabil nu întrucât e viclean, ci întrucât utilizează o limbă pe care nu o cunoaștem. Prin urmare, a interpreta un vis nu înseamnă «a deconstrui» o intrigă subterană, ci a te familiariza cu un vocabular uitat.”*⁷ Dacă există vise personale, derivând din personale, există și așa numitele “vise mari”, venind din inconștientul colectiv. Asemenea vise, de mare forță plastică, care

¹ JUNG, C.G., *Puterea sufletului*, Antologie, *Psihologie analitică și Weltanschauung*, Editura Anima, București, 1994, p.33-34

² CAZENAVE, MICHEL, *Jung. Experiența interioară*, Editura Humanitas, 1999

³ CAZENAVE, MICHEL, Op.cit., p.47

⁴ CAZENAVE, MICHEL, Op.cit., p.51

⁵ JUNG, C.G., *Puterea sufletului*, Antologie, Editura Anima, București, 1994

⁶ PLEȘU, ANDREI, *Limbajul păsărilor, Proba viselor. Carl Gustav Jung și tradiția oneiro-critică*, Editura Humanitas, București, 1997, p.60

⁷ *Ibidem*, p.61

impresionează profund, apar mai cu seamă în perioadele hotărâtoare pentru destinul omului, adică în prima tinerețe, la vârsta pubertății, pe la mijlocul vieții (între treizeci și șase și patruzeci de ani) și în conspectu mortis. E ca și cum inconștientul colectiv ar transmite mesaje omului, i-ar “sfătui”, i-ar “da” indicații în momente de răscruce. Limbajul acestor vise este unul simbolic (dar un simbolism al întregii culturi umane): *“Am studiat multe vise de acest fel și le-am găsit frecvent o particularitate ce le distingea de alte vise: se ivesc în ele plăsmuiri simbolice ce apar și în istoria spiritului uman. Trebuie remarcat însă că îndeobște subiectul nu are nici cea mai vagă idee despre existența unui atare paralelism.”*¹ Astfel, procesul de individualizare, presupunând apariția în vis a arhetipului Sinelui, se poate exprima prin simbolul “personalității supraordonate”, ca rege, erou, profet, mântuitor sau sub forma unui simbol al deplinătății, ca pătratul, cercul, crucea sau ca o dualitate unită între yang și yin, frații învrăjbiți sau eroul și adversarii săi. În *“Psihologie și alchimie”*² vedem cum visele unui tânăr psihotic, aflat pe calea însănătoșirii, au o simbolistică culturală (de la mandalele tibetane până la gândirea alchimică) de-a dreptul impresionantă. Putem afirma, la acest punct, că dacă opera lui Alfred Adler e o victorie a socialului asupra instinctului lui Freud, opera lui Jung reprezintă o victorie a culturalului. Întregul spirit uman, cu simbolurile și imaginile lui, de la arhaic la medieval, se poate regăsi în suma viselor unui om. Întreaga istorie a spiritului uman se află în inconștient, de unde poate irumpe, benefic, în situații de criză, în vise, în ceea ce pare cea mai liberă fantazare.

3. Imaginarul cercetat în sfera religiei alcătuiește o parte importantă a psihologiei analitice a lui C.G.Jung. În anul 1959, într-un interviu acordat televiziunii BBC, la întrebarea “Credeți în Dumnezeu!”, psihologul avea să răspundă: *“Nu e nevoie să cred, acum știu.”* Oarecum ciudat, într-o scrisoare către M.Y.Evans-Wentz, din 9 februarie 1939, el spune: *“...pentru mine, ca om de știință, agnosticismul e o datorie.”*³ Ca să înțelegem aparenta contradicție, trebuie să înțelegem că pentru Jung Dumnezeu nu este o entitate transcendentă, ci *“ceea ce numesc unii instinct sau intuiție nu este nimic altceva decât Dumnezeu. Dumnezeu este această voce din noi care ne zice ce trebuie și ce nu trebuie să facem. Altfel spus, conștiința noastră (...) eu le cer pacienților mei să înțeleagă că tot ce li se întâmplă împotriva voinței lor emană dintr-o forță superioară. Am putea-o numi Dumnezeu sau diavol, însă pentru mine nu are nici o importanță din momentul în care luăm cunoștință că avem de-a face cu o forță superioară. Putem face experiența lui Dumnezeu în fiecare zi”*⁴, sau, mai sintetic: *“Servindu-ne de noțiunea de Dumnezeu noi exprimăm doar o realitate psihică și anume autonomia și preponderența asupra individualului a unor factori psihici”*⁵. De aici avea să rezulte pentru C.G.Jung, din analiza arhetipurilor existente în religii, aceleași cu cele existente în psihicul omului obișnuit, că omul posedă ceea ce el descrie ca fiind *“o funcție religioasă naturală”*

¹ JUNG, C.G., *Puterea sufletelor*, Antologie, *Despre natura viselor*, Editura Anima, București, 1994, p.117

² JUNG, C.G., *Opere complete*, vol.12, Editura Teora

³ JUNG, C.G., *Briefe*, vol.I, p.332, apud Pleșu andrei, op.cit.

⁴ *Jung parle, rencontre et interviews*, Paris Buchet-Chastel, 1985, p.196-197

⁵ JUNG, C.G., *Dialecticque du Moi et de l'Inconscient*, Gallimard, 1964, p.295

Astfel, Jung consideră că Hristos este un simbol al Sinelui, al unității psihicului uman, iar imitarea lui Hristos (exercițiu mistic creștin) nu este altceva decât o modalitate de realizare a Sinelui. Chiar Treimii canonice a Bisericii, Tatăl-Fiul-Sfântul Duh, el îi adaugă, ca o împlinire unitară, pe Satana, Umbra recuperată (de care religia creștină nu s-a putut dispensa), alcătuind împreună un pătrat, simbol al Sinelui. Pentru că, în viziunea lui Jung, religia e o cale de realizare a Sinelui. Nu e de mirare, deci, că acesta poate fi reprezentat în spiritualitatea chineză, de cuplul yang-yin. Simboluri religioase apar spontan în visele sau halucinațiile unor pacienți care cunosc prea puțin religia, sunt agnostici sau chiar atei și, de fiecare dată, apariția unei asemenea imagini indică o treaptă spre însănătoșire. Jung are ambiția de a da o explicație psihologică, făcând apel la inconștientul colectiv și la arhetipuri ale religiilor și îndeosebi ale religiei creștine. De aici, redactarea răsunătoarei și controversatei lucrări *“Răspuns la Iov”*. Prin chinurile la care este supus, cu o grabă suspectă, de către Iehova, la îndemnul Satanei, Iov discernce ceva din antinomia interioară a lui Dumnezeu *“și prin aceasta lumina cunoașterii sale atinge ea însăși numinozitatea divină.”*¹

Spre spaima lui, Iov a văzut că Iehova nu numai că nu era un om, dar că, în anumite privințe, era chiar mai puțin decât un om, era un **fenomen**. Din această cauză, ca răspuns la Iov, Dumnezeu trebuie să devină om, în fața oamenilor trebuie să apară Dumnezeul-om. După nedreptatea făcută lui Iov, Iehova a înțeles ceva despre sine însuși. De aceea, **“fiul trebuie să fie neapărat drept și aceasta înainte de orice alte virtuți. Dumnezeu și omul vor să scape de nedreptatea oarbă.”**² În concluzie, Iisus este răspunsul pe care îl dă oamenilor Dumnezeu, după nedreptatea monstruoasă pe care i-a făcut-o lui Iov. Prin Fiul său, Dumnezeu încetează a mai fi un “fenomen”, pentru a deveni o persoană. Este aici o întreagă dramaturgie a devenirii conceptului de Dumnezeu până când, prin apariția lui Iisus, devine Binele Suprem.

Un alt domeniu, dacă nu propriu-zis al religiei, ci al misticii, îl constituie lucrarea lui Jung *“Psihologie și alchimie”*. Fiindcă în trecut materia era un lucru misterios și necunoscut, manipulând-o, alchimiștii și-au proiectat asupra ei propriile procese psihice inconștiente. Aceasta îl preocupă pe Jung, care găsește în textele alchimice arhetipuri și simboluri ale realizării Sinelui.

În concluzie, pentru Jung religia are aceeași finalitate ca și întregul demers al psihologiei analitice: realizarea Sinelui, armonia funcțiilor psihice, a conștientului și inconștientului.

4. De **imaginarul încorporat în operele de artă** s-a ocupat și Jung, care de mic a fost impresionat de “Faust”. Îi citează pe larg, în lucrările sale, pe Nietzsche și Hölderlin. A scris și despre Picasso. Dar, în mod ciudat, se pare că avea o adevărată fobie față de literatura și arta contemporane lui. Cităm, pe larg, exemple din eseul lui Andrei Pleșu, “«Umbra» lui Jung și zâmbetul lui Voltaire. Însemnări despre experiența artistică a unui psihiatru”³.

¹ JUNG, C.G., *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu. Răspuns la Iov*, Editura Teora, 1997, p.216

² *Ibidem*, p.226

³ PLEȘU, ANDREI, *Limba păsărilor*, Editura Humanitas, București, 1997, p.82-83

“1922. Către Hermann Hesse, care îi trimisese câteva poezii: «Poeziile dumneavoastră sunt, pentru unul ca mine care nu citește niciodată poezii, pur și simplu frumoase».

1930. Către Hugh Walpole: «În mod normal nu pot suferi scrisul așa-zis literar. Mă plictisește grozav».

1940. Către Helen Godwin Brynes: «Urăsc noul stil, noua artă, noua muzică, literatură, politică și, mai presus de toate, urăsc omul nou. O veche bestie, neschimbată, de pe vremea trogloditilor».

1947. Către Esther Harding: «Nu-l știu pe T.S.Eliot.(...) Dar sunt pornit împotriva tuturor ramurilor artei moderne. În majoritatea cazurilor e o artă morbidă, din speța răului».

1952. Către Noël Pierre (pseudonim al poetului Pierre Crapon de Crapona): «V-am citit cartea până la ultima pagină. Asta nu mi se întâmplă des, iar când e vorba de poezia modernă și de arta modernă în general nu mi se întâmplă deloc. Sunt lucruri care îmi repugnă» (...)

1958. Către Ceri Richards: «Mărturisesc că n-am nici o raportare la arta modernă, în afara cazurilor când pricep ceva dintr-o imagine, ceea ce, uneori, se întâmplă»”.

Totuși, Jung a scris un poem, “Septem Sermones ad Mortuos”, semnat Basilides din Alexandria. Nu rareori, în clipe tensionate, cioplea sau desena, descoperindu-și de timpuriu în structura sa psihică un “impuls plăsmuitor”. Subscriem la concluzia lui Andrei Pleșu că arta este “umbra” de care s-a simțit amenințat omul de știință Jung și că “nu poți dori și nu poți reuși - când ești Jung - să îți sub narcoză un înnăscut zur *Gestaltung* (=impuls plăsmuitor): îl lași să se manifeste, fie și ca «umbră», ca risc și ca ispită.”¹

5. Imaginarul încorporat în fenomenele sociale ocupă un loc deloc neglijabil în opera lui C.G.Jung. Astfel, el descoperă două tipuri psihologice prezente covârșitor, în oameni: tipul extrovertit și timpul introvertit. Nu ne vom ocupa aici de aceste două tipuri psihologice, ci vom urmări analiza lui Jung asupra fenomenelor de masă în a căror dinamică intră cele două concepte fundamentale ale psihologiei analitice. Inconștientul colectiv și arhetipurile.

De ce în mulțime un om acționează cu totul altfel decât atunci când este singur, uneori împotriva propriilor convingeri și opinii, săvârșind, în grup, fie acte de măreață vitejie, fie cele mai cumplite atrocități? Deoarece, răspunde Jung, el nu mai acționează conform propriei sale conștiințe, ci conform inconștientului colectiv care a pus stăpânire pe acea masă de oameni. În articolul “Wotan”, el susține că în specificul inconștientului colectiv german s-a trezit arhetipul zeului Wotan, “«zeu al vijeliilor», dezlănțuitor al patimilor și setei de luptă și, încă, vrăjitor dotat cu puteri neîntrecute și iluzionist inițiat în toate tainele oculte”². Scris în 1936, la începutul celui de-al doilea război mondial, Jung profetește în el: “național-socialismul nu va fi nici pe departe ultimul cuvânt, ci ne putem aștepta ca în următorii ani sau următoarele decenii să se întâmple lucruri tenebroase despre care abia ne putem forma încă o imagine”³ Jung își continuă reflecțiile asupra celui de-al doilea război mondial și națiunii germane în

¹ *Ibidem*, p.91

² JUNG, C.G., *Puterea sufletului*. Antologie, *Wotan*, Editura Anima, București, 1994, p.84

³ *Ibidem*, p.98

lucrarea *“După catastrofă”* (1945). Pledând pentru stabilirea vinovăției individuale, remarcă: *“vinovăția colectivă, deși este o întinare de natură magică, în fond extrem de arhaică și primitivă, rămâne, totuși, datorită largii răspândiri a lipsei de rațiune, un lucru extrem de real, care nu poate fi trecut cu vederea de nici un european aflat în afara Europei și de nici un german aflat în afara Germaniei.”*¹ Hitler, diagnosticat de Jung, psihiatric, ca isteric, n-ar fi ajuns exponentul germanilor, dacă n-ar fi oglindit perfect isteria generală a acestui popor. În *“Bătălia împotriva umbrei”*, Jung este de părere că izbucnirea instinctelor de masă este simptomatică pentru o mișcare compensatorie a inconștientului.

În concluzie, postulând existența inconștientului colectiv și a arhetipurilor, Jung face o adevărată revoluție în psihologie. Dar arhetipurile, chiar dacă apar în psihicul unui om aflat în suferință sau în stare de somn, nu pot fi înțelese decât în contextul simbolic al culturii de origine și abia apoi interpretate de psihologie. Considerând arhetipurile ca motoare ale vieții psihice, Jung înalță culturalul (toată bogăția de simboluri a culturilor tradiționale) la rangul de factor explicativ. Este o urcare axiologică de la instinctual, la Freud, trecând prin social, la Adler, până la cultural (în sensul simbolisticii de extracție culturală în care s-au obiectivat procesele psihice ale oamenilor) la Carl Gustav Jung.

BIBLIOGRAFIE

1. CAZENAVE, MICHEL, “Jung.Experiența anterioară”. Editura Humanitas, 1999
2. FORDHAM, FRIEDA, “Introducere în psihologia lui C.G.Jung”, Editura IRI, 1998
3. JUNG, C.G., “Puterea sufletului”, antologie, Editura Anima, București, 1994
4. JUNG, C.G., “Psihanaliza fenomenelor religioase”, Editura AROPA, București, 1997
5. JUNG, C.G., “Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu”, Editura Teora, 1997
6. JUNG, C.G., “Opere complete”, vol.12, “Psihologie și alchimie”, Editura Teora, București, 1998
7. JUNG, C.G., “Simboluri ale transformării”, Editura Teora, București, 1999
8. JUNG, C.G., “Vise, amintiri, reflecții”, Editura Humanitas, București, 1996
9. PALMER, MICHAEL, “Freud și Jung despre religie”, Editura IRI, București, 1999
10. PLEȘU, ANDREI, “Limba păsărilor”, Editura Humanitas, București, 1997

¹ JUNG, C.G., *Puterea sufletului*, Antologie, *După catastrofă*, Editura Anima, București, p.107

11. PONTALIS, J.-B., "După Freud", Editura TREI, 1997
12. ZAMFIRESCU, VASILE, DEM., "Filosofia inconștientului", Editura TREI, 1998

CONSTANTIN NOICA – ÎNTRE REVOLTĂ ȘI OBEDIENȚĂ
CONSTANTIN NOICA – BETWEEN REVOLT AND OBEDIENCE

Emilia GULICIUC

Summary

The philosophical work of one most famous Romanian philosophers of the XX-th century, Constantin Noica, is the subject for a growing number of reflections and researchers, these days. His thought balanced between revolt and obedience, in a time of strong communist restriction of the free philosophical reflection, but also has offered a way to fake the marxist ideology and was a strong creative model for many young Romanian philosophers.

Este Constantin Noica – un revoltat? se poate întreba cititorul acestor rânduri.

Poate fi considerat *un revoltat* gânditorul care le recomanda tuturor celor apropiați să nu îi ia în considerare biografia¹ ?

Poate fi caracterizat astfel insul care a dus o existență aproape *sihastrică*² și care vedea în *obediență* un mijloc eficient de ieșire din puținătatea eului individual [*De Caelo*:123] ?

Dincolo de agresivitatea, evident retorică, a întrebărilor de mai sus, *problema adecvării dintre gânditorul Constantin Noica și destinul său* nu poate fi însă nicidecum ignorată.

Nimic nu vorbește *explicit* despre revoltă în opera acestui atât de interesant gânditor, dar puține gânduri pot fi concepute în afara sa: *devenirea întru ființă* este, până la urmă, reflexul revoltei devenirii pure și simple *împotriva* ființei; *închiderea ce se deschide* e rezultatul pozitiv al *disputei* dintre închiderea ca prizonierat a devenirii ori a ființei și deschiderea ca pierdere; *limitația ce nu limitează* e răspunsul constructiv al frământărilor *devenirii*, ce cade sub incidența limitărilor și impersonalitatea nelimitării; *ethosul angajării* e revolta *în raport cu* ethosul neutralității; *logica lui Hermes* a apărut ca semn al revoltei *împotriva* logicii tradiționale, a lui Ares; până și utilizarea *cuvântului viu*, luat din rostirea românească, stă sub zodia *depășirii* conceptelor încremenite în înțeleșurile lor.

Se știe că revolta a cunoscut de-a lungul timpului numeroase forme, de la simpla negație sau protestul cel mai timid, la forța marilor revoluții

¹ Vezi: articolul *Notă testamentară, Viața Românească*, 1988, nr.3, p.10

² Este vorba despre stabilirea lui la Păltiniș, la “4000 de picioare deasupra umanității” ” [JI: 388, frg.VI-349].

transformatoare de lumi și de conștiințe, sau până la revolta metafizică, în sens camusian, împotriva *ființei ca ființă*.

Dacă despre revoltele *artistului* sau ale *grupurilor* s-a tot vorbit, nu același lucru se poate spune și despre revolta *filosofului*. Considerat multă vreme drept încarnare a înțelepciunii, apartenența filosofului (a oricărui filosof) la un areal atât de plin de dezechilibre apărea ca un nonsens. De aceea, abordarea unei asemenea probleme devine o provocare care merită efortul unei încercări de răspuns.

Trebuie distins, dintru început, între revolta în care este angajată *personalitatea* filosofului Constantin Noica și cea a *ideilor* emise de el.

Se știe că angajarea în Cetate nu l-a interesat niciodată prea mult¹, fiind adeptul non-intervenției sau al intervenției minime², dar s-a vrut, în schimb, un transformator de conștiințe (așa după cum a și încercat, prin intermediul *școlii* pe care și-a dorit-o mereu³ și la edificarea căreia a lucrat neîncetat). Și-a dorit să transforme omul, din *devenire* pură și simplă, prin intermediul rațiunii, în *devenire întru ființă*, drept pentru care a fost preocupat, pe plan teoretic, de *revolta devenirii împotriva ei înseși* și a *devenirii împotriva ființei*. S-a născut astfel conceptul *devenirii întru ființă*⁴.

Revolta devenirii împotriva devenirii, în lipsa unei aspirații corespunzătoare, duce la o simplă *repetare de sine* și la o *înghețare* a devenitului în sine însuși. Revolta devenirii împotriva ființei e pură sterilitate, *dacă* înseamnă doar negare. Numai în *măsura* în care devenirea se desfășoară *întru ființă*, sensul revoltei e benefic. "*În întru – scria Noica – am concentrat divinul, românescul, speculația, devenirea întru ființă, câmpul, experiența mea de viață, nebunia mea*" [Jurnal de idei: 119; frg. II - 246].

Se poate constata, astfel, că revolta devenirii împotriva ființei sau a devenirii împotriva ei înseși duce la neîmpliniri, *dacă* rămâne în sfera *limitațiilor ce limitează*, sau *dacă* rămâne în *închidere*, fără deschiderea de rigoare. Dintr-o asemenea perspectivă, oricât ar părea de paradoxal, revolta la Constantin Noica e o formă de *iubire* care începe cu un binecuvântat egoism.

Trebuie să te iubești pe tine, pentru a-ți putea iubi aproapele, căci: "*fără egoism, nici nu poți iubi cu adevărat*" [De Caelo: 96]. "*Fiți egoiști, în sensul adânc și bun al cuvântului !*" - își îndemna Noica discipolii [Jurnal de idei: 386; frg. VI.340].

Egoismul, ca *acea iubire de sine* cu care debutează orice act de iubire în general e *închiderea* fără de care deschiderea ce îi urmează ar trece în disoluție. Rămânerea în *închidere* nu este o stare sporitoare și benefică.

¹ "*Viața publică este plină de capcanele pe care ți le întinde eticul pur; este în ea pericolul de a cădea în beția «gestului frumos», a gesticulației etice*" [Jurnalul de la Păltiniș: 206].

² În articolul *Propun o revoluție*, apărut în *Credința*, nr.22/ 28 dec.1933,p:3, Noica scria: "...*Propun următoarea revoluție: să nu facem nimic. Să ne păstrăm. Să nu îmbătrânim. (...) Fiți liniștit, domnule. Stai la brazda dumitale. Nu te gândi la țară. Prea ne gândim mulți la ea. Gândește-te să fii om de treabă acolo unde ești...*"

³ Se cunoaște faptul că Noica a încercat să înființeze o "școală", care să funcționeze după alte principii decât cele ale învățământului oficializat.

⁴ Conceptul "*devenire întru ființă*" va fi teoretizat de filosof în lucrarea *Devenirea întru ființă. Vol.I Încercare asupra filosofiei tradiționale, vol.II Tratat de ontologie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

Revolta este tocmai ieșirea din închidere, dar și ieșirea din indiferență, înfrângerea ethosului neutralității. Ea izvorăște, ca și impulsul erotic, din năzuința neîmplinitului către împlinire, a lui *μη ον – me on (non-ființă)*, către *οντος ον – ontos on (ființa plină)*.

Andrei Cornea¹ a descris filosofia lui Noica în termeni de “*filosofie a prieteniei și a împrietenirii*”, nu a iubirii și nici a indiferenței, căci iubirea se asociază credinței, iar indiferența, scepticismului și relativismului. Din punctul nostru de vedere, dacă indiferența nu-i este proprie lui Noica (din perspectiva ethosului orientării), între a concepe filosofia lui ca act de iubire sau ca unul de prietenie nu există nici o contradicție, mai ales că filosoful a insistat deseori asupra rolului pe care credința trebuie să-l aibă în cadrul spiritualității românești. În acest sens el afirma că prin toți filosofii noștri de până la Nae Ionescu ajunsesem într-o înfundătură. Cu Nae Ionescu, grație ideilor teologice la care acesta a apelat, se restituie filosofia românească, filosofiei clasice universale.

Indiferent dacă o privim ca pe o filosofie a iubirii sau a prieteniei, filosofia lui Noica militează nu pentru excludere, ci pentru *integrare*, căci numai integrarea dă sens ascendent revoltei. “*Greșeala filosofilor culturii și a intelectualilor de azi, a oamenilor care se pretind a face parte din elite, scria Noica, mi se pare /a fi aceea/ de a protesta împotriva oricăror înglobări ale insului în mase. Însă nu faptul că un ins e integrat într-un grup ucide personalitatea, ci faptul că el n-a făcut-o aderând, ci predându-se*”[De Caelo: 94]

Părintele Antonie, mitropolitul Ardealului, aprecia că filosoful a fost un constructiv, un generos al înnoirii permanente (bazat pe achiziții culturale), al acțiunii, al muncii și, dacă e să-i admitem un *fanatism*, acesta ar fi fost acela al definirii și al clarității².

Noica nu a fost niciodată un adept al căii de mijloc sau al confortului pe care-l oferă mediocritatea: “*Cele mai crude războaie, cele mai sângeroase închiziții*, aprecia el, *nu sunt ale fanaticilor, ci ale călduților. Un fanatic are măcar o morală: cea de fanatic. Călduțul n-are nici una, în afară de cea a confortului etic în care se află. Odată scos din acest confort, el este fără cruțare. Să te ferești de extremismul omului călduț*” [8: 94].

Lumea trebuie înțeleasă în afirmativul ei, trebuie să concepem *da*-ul ei, mai cuprinzător decât *nu*-ul pe care-l poartă cu sine și nu asemenea gândirii neutre ce pendulează cu egală îndreptățire între *da* și *nu*, nici asemenea gândirii aristotelice, în câmpul eticii, cu banalul *nici prea-prea, nici foarte-foarte. Acesta a fost, în ultimă instanță, crezul lui Noica.*

Pentru mulți, Constantin Noica e un Janus Bifrons: se declară la început împotriva lumii, pentru ca mai apoi să se împace cu ea, (“*Vă iubesc, așa cum sunteți, cu tot ce e viu și tot ce e, prin moarte, încă mai viu în rostirile voastre*” [8: 99]); începe prin a-i întoarce lumii spatele, pentru ca apoi să i se integreze, cel puțin din punct de vedere cultural.

¹ Andrei Cornea, articolul *Parabola câinelui*, în revista *Dilema*, nr.255 / 12-18 decembrie 1997, p. 6.

² Apud, Dan Câmpean, *Patrimoniul Constantin Noica*, Editura Destin, Deva, 1992, p. 95.

Mutând accentul din planul imediatului în cel al spiritului, Noica dă un alt sens revoltei. În creație, fiecare operă este o formă specifică de revoltă, nu numai pentru că are *altceva, dar și altcumva de spus*, decât anterioarele sale. În tinerețe, credea Constantin Noica, te revolți împotriva condiției proprii. *E greu să fii tânăr*, își aducea aminte el. La maturitate și bătrânețe, trebuie să *înfrunți* noianul de cunoștințe cu o creație proprie, iar *"de nu reușești, trebuie să te retragi pe sub poduri, ca beatnicii, în rușinea și nespălarea ta de ființă naturală"* [Jurnal de idei: 119; II - 248].

S-ar putea face aprecierea că, în istoria revoltelor spirituale, Noica reprezintă un caz aparte. Revolta lui, nonconformismul său, uneori mai puțin afișat, deseori negat de criticii săi¹, nu l-au dus spre o creație agresivă, ci spre una *senină*, cu elaborări liniștite și de aceea *convingătoare*. Spre deosebire de Emil Cioran – ce propunea ca ideal individual *trăirea în extaz*, în *patetism*, în *disperare*, în *exaltarea afectivității*, în starea de *beție și nebunie* – sau de Eugen Ionescu (calificat de Șerban Cioculescu² drept un "*Gavroche al culiselor literare*"), Constantin Noica a *răscumpărat, prin decență și seninătate, nebunia* celor amintiți (împreună cu care a și fost de altfel, premiat, la secțiunea *Eseu*, a scriitorilor tineri needitați)³, rămânând totuși în limitele unei conduite nonconformiste.

Gânditorul de la Păltiniș propune o *revoltă pasivă* în planul politicului, indicând calea nonintervenției sau a intervenției minime: "*cea mai joasă formă de istorie este cea politică*, scria el. *Ea avea oarecum demnitate în trecutul în care războiul mai avea demnitate. Acum zeul Marte e izgonit rușinos din istorie, iar politicul a rămas gol-goluț: simplă gospodărire economică, de o parte, expresie a animalității etnice, de alta. Tot ce e dezonoare la individ este legitimat la etnie. Ca și războiul, animalitatea națională s-a compromis. Istoria politică la acest nivel este rușinea istoriei"* [Jurnal de idei: 361; frg.VI. 216]. De aceea, "*primul lucru de predicat:[e] disprețul pentru oamenii politici, acești valeți ai istoriei comune*" [Jurnal de idei: 386; frg. VI-341].

Dacă în arealul politic și social nu încapă loc pentru o proprie revoltă (*prea mulți revolțați pentru ca filosoful să mai poată da regula!*), rămân însă de analizat alte dimensiuni ale viziunii nicasiene, care să justifice prezenta abordare.

Încercarea de față capătă o *altă* justificare, dacă admitem că spiritul, domeniul privilegiat de filosof, este, prin excelență, câmpul de manifestare al revoltei sale. În plus, s-ar putea adăuga în încercarea de a justifica o asemenea tentativă de analiză, revolta *lui* Noica în planul spiritului este exemplară pentru

¹ Sorin Antohi *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Editura Litera, București, 1994, Adrian Marino, *Politică și cultură. Pentru o nouă cultură română*, Editura Polirom, Iași, 1996:90 și *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*, Editura Polirom, Iași, 1995, Zigu Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996, ș.a.

² Șerban Cioculescu, *Operele premiate ale scriitorilor tineri needitați*, în *Revista fundațiilor regale* nr. din 1 septembrie 1934, pp. 648-664.

³ Scriitorii tinerii premiați, în 1934, au fost: Eugen Jebeleanu, Horia Stamatu, Vladimir Cavarnali și Dragoș Vrînceanu (pentru poezie), Constantin Noica pentru *Mathesis sau bucuriile simple*, Emil Cioran, cu lucrarea *Pe culmile disperării* și Eugen Ionescu, cu lucrarea *Nu* - la secțiunea *Eseu*.

tentativa oricărui ins care simte apăsarea condiției sale somatice și tirania generalului; reprezintă singura sa soluție de a ieși din aceste tipare.

De urmărirea condiției sale somatice filosoful a scăpat într-un mod aproape natural. După cum spun discipolii, *Constantin Noica a fost mântuit în chip natural de suflet*, motiv pentru care a și putut scrie: "*îți mulțumesc, Doamne, că m-ai făcut astfel încât să nu mă iubesc;*" [Jurnal de idei: 380; frg.VI-316], pentru ca mai apoi să adauge: "*neiubindu-mă, am scăpat de mine. Am scăpat de condiția somatică, fără să mai trebuiască să o transform în spirit* [Jurnalul de la Păltiniș: 226].

Mai rămânea efortul de ieși de sub imperiul generalului, pe care filosoful îl încearcă *întorcând spatele lumii* – cel puțin lumii în care trăia. O celebră fotografie, pe care Gabriel Liiceanu o așează pe prima copertă a *Jurnalului de la Păltiniș*, îl înfățișează pe Noica urcând muntele *cu spatele* la aparat.

A întoarce spatele lumii este starea originală în care se plasează filosoful român¹ și crezul său peste care nu a trecut decât cu foarte puține excepții.

La o primă analiză, atitudinea sa poate fi interpretată ca o formă de dispreț față de spectacolul imediat ce se oferă privirii și ca un refuz al oricărei autorități. La o cercetare mai atentă însă, gestul său nu ține atât de o morală aristocratică, cât de un *ritual* mai curând *fenomenologic*. *A întoarce spatele lumii* e o manieră de a te detașa de ea, nu pentru a o suprima, ci doar pentru a o suspenda și reclădi, apoi, *numai* cu mijloacele rațiunii. Această interpretare nu exclude revolta, ci o potențează, lipsind-o doar de attributele nihilismului.

Ideea își are justificarea în chiar cuvintele lui Noica, atunci când ne atrage atenția că acela care

*"se supără pe lumea sa și pe sine ori pe arheul său își pierde ființa. Dar, trebuie să zbori, trebuie să transgresezi permanent limitele proprii și limitele lumii tale"*².

Concluzia apare firească: numai cel care a trăit în marginea vieții *merită* să spună ceva despre ea. Trăirile sufletești trebuie lepădate, iar viața trebuie trăită întru cultură și așezată sub semnul definitiv al *logos*-ului.

Acestui crez Alexandru Paleologu îi va răspunde astfel: "*Evident Noica are și dreptate, ba încă mare dreptate, evident că acea liniște științifică și contemplativă trebuie obținută uneori prin «deconectare» de la exercițiile perceptuale, printr-un fel de «noapte» ca a lui Juan de la Cruz. Dar a o ține toată viața așa, a trece prin lume cu ochii închiși, întorcându-i mereu spatele, a nu percepe lucrurile decât parțial, excedat și agasat pe motiv că le cauți «sensul» și «logosul», asta e o cam nefilosofică grabă și un abuz de apriorism"*³.

Gândirea lui Constantin Noica, revoltată și *revoltantă*, poposește și de astă dată în paradox: dacă trebuie să fugi de viață, să ți-o mortifici, pentru a avea un destin cultural, există totuși la el o formă suportabilă de viață, *viața sub delir*, în care formele tipice de delir (bahic, erotic, războinic, politic, al acțiunii

¹ Totuși, aceeași atitudine a putut fi valorizată diferit: pe de o parte unii l-au acuzat de "indiferență" față de lumea sa, în vreme ce alții, dimpotrivă, l-au acuzat de colaboraționism.

² Constantin Noica, *Întruchipări*; în: "Steaua" nr. 2/1981, p. 54.

³ Alexandru Paleologu, *Ipoteze de lucru*, Cartea Românească, București, 1980, p. 23.

etc.) sunt doar *simple aproximații*, care țin mai degrabă de planul *elementar uman*, decât de împlinirea de sine. De aceea, concluzionează filosoful: "*Viața trebuie trăită sub un delir creator și speculativ*" [Jurnal de idei: 215; frg.IV -258]

În fond, viața căreia îi întoarce spatele Constantin Noica e doar existența artificială, inautentică pe care o destinează omului, spiritul facil și convenționalismul. În eseul intitulat *Ultima oră*, tânărul Noica spunea explicit: "*Trăiți voi înșivă pluralul care este, în viața asta de trăit. Orișice realitate exterioară nouă este o Americă nedescoperită. Nu e de ajuns s-o descopere altul; ci fiecare trebuie să întindă tentaculele dureroase către așchia de lumină care amăgește, cu râsul ei, în zare. Pentru că fiecare este al doilea Cristofor Columb*"¹.

Deseori sacrificarea varietății lumii de către Noica a constituit prețul pentru atingerea *Unului* – vechea obsesie a gândirii sale. "*Am întors spatele lumii. Am văzut că ea e imposibilă și acum stau. Ce văd când stau? Văd că toate lucrurile care fugeau spre mine, când fugeam eu spre ele, nu se mai înșiră, nu se mai numără, se împietresc. Văd un solid mare, o lume fixă, stătătoare, văd Unul*" [Mathesis sau bucuriile simple: 50].

Cum se împacă *devenirea*, pe care Noica o va ridica la rang ontologic în opera sa, cu lumea fixă, stătătoare, cu care voia să se contopească, încă din tinerețe, prin *Mathesis sau bucuriile simple*?

Constantin Drăghicescu, în a sa *Psihologie a poporului român*, vorbea despre vocația românului de a fi un opozant înnăscut. Ispita gândului său e să contrazică, însă opoziția lui nu desființează ceea ce neagă, ci creează o realitate care îmbogățește, în loc să pustiască.

Atunci când Noica voia să înfrângă pluralitatea, pentru a ridica un alt fel de a fi – *Unul* –, nu încerca să desființeze *devenirea*, ci s-o ajute să fie *întru* altceva decât întru sine însăși, să fie *întru ființă, întru Unu*. Filosoful se înscrie astfel în sensul tăgădei românești, încât s-ar putea spune că nu Constantin Noica este cel care vorbește, ci glasul sângelui neamului său prin el.

În tot ce face și, mai ales, în tot ce scrie, Noica e un ispititor de *putințe*, așa cum e românul în genere. Predilecția sa pentru individual, pentru acel individual ce iese de sub imperiul statisticii este, în fapt, predilecția pentru individual la români. Chiar și gustul pentru exprimări paradoxale, pentru refuzarea lumii și în același timp, excesiva îngăduință față de altul, sunt reacții tipic românești, pe care Noica le-a sintetizat într-un mod original. De aceea nu e de mirare să-l afli pendulând între înțelepciune și exces, între revoltă și obediență, între excludere și integrare.

Cioran, în portretul pe care i-l face, aprecia că: "*D. este incapabil să asimileze Răul. El îi constată existența, însă nu-l poate încorpora gândirii sale. În ideile sale, ai căuta în zadar cea mai mică urmă a încercărilor prin care a trecut. Din când în când are reflexe, reflexe doar, de om rănit. Și totuși, bună parte din gesturile sale dezvăluie un spirit demonic. Demonic fără să o știe. El este un destructor obnubilat și sterilizat de bine*"².

Privit mai îndeaproape, continuă ideea Gabriel Liiceanu, demonismul său îmbracă forma unui fanatism cultural. "Suferind de un exces de sănătate, el

¹ Constantin Noica, "*Ultima oră*", nr. din 20 aprilie 1929, p. 2.

² Emil Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, apud: Gabriel Liiceanu, [JP: 163].

termină prin a fi un mutilat pe dos atunci când, în locul unei lucidități îngrijorate, pune seninătatea de nimic tulburată a unui spirit care jubilează fără mobiluri ultime" [*Jurnalul de la Păltiniș*: 163-164].

Noica nu este în nici un caz "călduț". Dacă se poate spune astfel, este și rece și fierbinte, e exact firea demonică de care vorbea Blaga¹ și demonicul despre care scria el însuși². Este foarte adevărat că o asemenea viziune asupra sa, deși poate conformă cu realitatea, nu l-ar satisface pe Noica, căci, urmându-i firul gândirii, aflăm că nu există un ethos al neutralității, cel puțin în sfera spiritului³. Așadar, nu pot coexista în aceeași persoană, cu *egală îndreptățire*, ambele aspecte. Poate fi fierbinte, după cum poate fi și rece; *în nici un caz* însă și una și alta (călduț), în *aceeași* măsură. Rămâne de văzut, cât exces și cât echilibru, cât suflet și cât spirit ascunde Constantin Noica.

Chiar dacă s-a spus despre el [8: 98], prin vocea părintelui Antonie, mitropolitul Ardealului, că n-a fost, filosoficește vorbind, un revoltat, pentru că a fost un înțelept, riscăm să spunem, din aceeași perspectivă, că a fost și un revoltat, fie și numai pentru că, de multă vreme, apropierea dintre filosofie și înțelepciune n-a mai avut loc.

Dacă ideea unui Noica revoltat poate fi recuzată, gândirea lui stă cu certitudine sub semnul revoltei. Scrierile lui pot să-ți placă sau nu, dar nu te pot lăsa indiferent. "*Spiritul său e unul de provocare, de punere sub semnul întrebării*, remarca Alexandru Paleologu. *Firea lui nu e polemică, dar e una artistică, te constrânge la replică, te obligă să te aperi, mai mult, să-l ataci, atacurile îl stimulează, le parează în chip neașteptat, ca să revină, în altă formă, la poziția sa. Numai contestându-l (...) poate cineva să realizeze eficiența majoră a spiritului lui Constantin Noica. Regimul aplauzelor și îngânării nu poate fi decât neprielnic acestui incitator, acoperindu-i glasul și viciindu-i efectul prin împiedicarea dialogului"* [14: 9-10].

Ce este admirabil în opera lui Noica, preciza Eugen Simion, este: "*modul în care provoacă evidențele și, înainte de orice, limbajul provocării, stilul tăgăduitor și patetic*", motiv pentru care criticii din generația lui l-au și numit *Sofistul*⁴.

Deși majoritatea comentatorilor nu văd în Noica un revoltat – fie bazându-se pe afirmațiile lui prin care preciza că: "*de la vârsta de douăzeci și cinci de ani m-am retras voluntar din orice (s.n.) angajare*" [SR-6M: 96], fie pornind de la motivația după care nu poate fi considerat un revoltat cineva care e, prin chiar firea lui, un înțelept, fie insistând pe "colaboraționismul" său cu regimul comunist – se poate, totuși, spune că Noica a stat sub semnul revoltei.

Mult invocata sa marginalitate, prezentată drept o condiție a pasivității sale, în loc să anihileze, i-a potențat revolta. Sigur, nu este genul de atitudine pe care a afișat-o Cioran, ce-și striga revolta la orice pas și împotriva oricui, născătoare a unei morale bazate pe o negativitate productivă, nici de

¹ Vezi Lucian Blaga, *Etape și zări*, Editura pentru Literatură, București, 1968.

² Concepția lui Noica despre *daimon*, apare în *Studiu introductiv la dialogul Cratilos*, în *Platon, Opere*, vol. III, Editura Științifică și Enciclopedică, București, p. 211.

³ Filosoful acordă un spațiu larg acestei problematici [DF:110-127].

⁴ Simion Eugen, *Eugen Simion comentează pe Paul Zarifopol, George Călinescu, Pompiliu Constantinescu, Mihai Ralea, Șerban Cioculescu, Emil Cioran, Constantin Noica*, Editura Recif, București, 1994 p. 1.

una belicoasă, care răstoarnă totul fără să pună ceva în schimb. Revolta lui Noica este una *lipsită de agresivitate*, dar fermă, aducând cu sine ceva din gustul echilibrului pe care *revoltații de profesie* îl uită mereu.

Prin revolta individualului la Noica se înțelege atât propria sa luptă, cât și aceea a *oricărei* individ împotriva generalității statistice, împotriva *uni-formei*, lupta pentru *reprezentativitate* a individualului ce cuprinde generalul în el (atât de bine exemplificată de filosoful însuși) și, în sfârșit, lupta pentru reprezentativitate a ethosului românesc, înțeles tot ca individual în raport cu lumea.

AXIOMATICA LUI KANT

(considerații generale asupra sistemului categoriilor)

Bogdan POPOVENIUC

Summary

The question that the present study poses is that if our possibilities of knowledge can be analyzed. The author's critical method did not include some presuppositions that constitute the basis of his system, presuppositions without which the result of his approach is liable to be annulled.

It is about the possibility of the „transcendental position” from which his entire work was written and about the origin of the transcendental category system of the intellect. Attention is being paid to the causes and effects of the existence of these uncritical presuppositions on Kant's approach. As far as the causes that determined Kant „to decree” the list of categories as having the respective structure, things appear to be simple enough, this being the consequence of the German philosopher's strong belief in the ultimate form of the sciences, namely Aristotles' Logic, Mathematics, Physics and Anthropology of his time. When it comes to the possibility of a consistent application of the critical method things are different. To make possible the avoidance of the reflexivity of the system of categories, that is, to demonstrate its validity or, to use a concept from the Epistemology of Physics, if this system may be proved to be *semantically consistent*, it requires much more than a simple assertion of the system. And this proves to be a task as difficult as it is important in the subsequent development of the theory of knowledge.

„În această pânză de păianjen a gândirii, fiecare fir depinde de celălalt, iar un Zande nu poate scăpa de ochiurile sale pentru că acestea alcătuiesc singura lume pe care o cunoaște. Țesătura este nu numai o structură externă în care este închis. E însăși textura gândirii sale, iar el nu poate, evident, crede că gândirea sa este greșită.” (Evans-Pritchard 1937 p. 194)

Pentru istoria omenirii căutarea cunoașterii a reprezentat o constantă importantă încă de la începuturi. Dintotdeauna ea a fost căutată fie pentru avantajele pe care le aducea, fie pentru ea însăși. Acest fapt este relevat de formula filosofului englez Fr. Bacon *the knowledge (its self) is power*. Dar tragismul situației nu constă în faptul că, cunoașterea ar fi o neîncetată colecționare de adevăruri, o sporire în volum a cunoștințelor, ci din contra, o rafinare a instrumentelor de cunoaștere, o neîncetată eliminare a erorii (după cum spunea C. Popper). Și aceasta deoarece „lumea în care trăim și lumea gândirii nu sunt una și aceeași / dar nu putem să nu dorim să fie” (G. Bachelard).

Cu alte cuvinte nu se poate vorbi de cunoaștere în absența gândirii, dar în același timp nu se poate obține cunoaștere deplină în prezența ei. Gândirea care face posibilă cunoașterea este și cea care o „deformează”, transformând obiectul cunoașterii după propriile ei legi. „Gândirea nu poate porni de la zero. Pentru ca omul să-și însușească pe plan teoretic obiectul, nu este de ajuns ca el să aibă în fața sa acest obiect și să se producă între ei o acțiune practică. Omul are nevoie de mijloace care să-l ajute în anumite forme să înțeleagă obiectul. Experiența lumii materializate în limbă oferă aceste mijloace.” (Kopnin P.V. p.51).

De la această idee, și anume că, noi gândim prin limbă (și, deci aici, trebuie căutate fundamentele ce fac posibilă gândirea) a pornit Aristotel. Astfel, el stabilește zece noțiuni având cel mai înalt grad de generalitate, numite de el categorii (în elină *katégoria* = predicatie), noțiuni pentru care operația de predicatie nu se mai poate aplica. Ele sunt deci genurile cele mai înalte dincolo de care nu mai avem genuri ci un *transcendental* (adică un termen care depășește orice determinare de tip generic). Cu alte cuvinte, ceea ce a rămas în istorie sub numele de categorii – denumire ce vizează mai puțin funcția lor cât modul lor de stabilire – este ceea ce Aristotel numește uneori „figuri de predicatie” (schemata *tês katégorias*) adică schemele semantice după care verbul *a fi* poate uni un predicat cu un subiect (Aubenque P. p.143).

Această modalitate nu i-a permis lui Aristotel să demonstreze completitudinea tabelii și nici deducerea lor sistematică, dar era încredințat că nu poate exista o propoziție cu sens care să nu intre în una din cele zece scheme.

Acest lucru îl va încerca ulterior I. Kant. Pentru el acțiunea intelectului se reduce la judecata „*intelectul în genere poate fi reprezentat ca o facultate de a judeca*”. Această facultate „de a aduce multiplicitatea reprezentărilor sub unitatea gândirii *în genere*” este cea care ne poate conduce, după el, la descoperirea categoriilor. Munca lui era mult ușurată de logicienii de până la el care stabiliseră deja grupele de judecăți ale intelectului ca facultate de a judeca. Kant o va completa adăugând primelor două câte o subgrupă nouă, rezultând următoarea tablă a judecăților:

1. după cantitate, avem judecăți: *universale, particulare, singulare;*
2. după calitate: *afirmative, negative, infinite;*
3. după relație: *categorice, ipotetice, disjunctive;*
4. după modalitate: *problematică, asertorică, apodictică.*

Fiecărei funcții originare a intelectului i se va asocia câte o categorie obținându-se următoarea tabelă a categoriilor:

1. ale cantității: *unitate, multiplicitate, totalitate;*
2. ale calității: *realitate, negație, limitare;*
3. ale relației: *inerență și subzistență* (substantia et accidens), *cauzalitate și dependență* (cauză și efect), *comunitate* (acțiune reciprocă între cel activ și cel pasiv);
4. ale modalității: *posibilitate – imposibilitate;*
existență – nonexistență;
necesitate – contingentă.

Procesul deducerii acestor categorii pare a explica faptul că acestea sunt toate, că nu pot fi altele și nici nu pot fi mai puține. Dar s-a dovedit că

„tabla categoriilor, după care se orientase Kant, era un fapt istoric, lipsit însă de semnificația principială pe care i-o acorda marele gânditor” (Bagdasar N. p.109). Lipsesc categoriile care dau numele grupelor de categorii: calitate, cantitate, modalitate, relație. Lipsesc spațiul și timpul, care din punctul de vedere kantian nu puteau să fie categorii deoarece se referă la un singur obiect (unii neokantieni reintegrându-le în tabela categoriilor: H. Cohen sau E. Natorp), iar altele figurează de mai multe ori: cauzalitatea și acțiunea reciprocă, limitația și negația.

Această stare de lucruri ne silește să ne gândim dacă nu cumva în stabilirea categoriilor nu a fost vorba mai degrabă de o asertare (cvasi)axiomatică a acestora și nicidecum de o deducere sistematică. Dacă nu cumva „Kant a fost silit [...] să se oprească la niște priviri sumare asupra funcțiilor conștiinței și să aleagă din acestea pe acelea care erau cunoscute Logicii timpului său” (Rădulescu-Motru C., p. 75).

S-ar părea că în această etapă a grandiosului său demers ilustrul gânditor nu a procedat deloc critic. Metoda critică este cea care se întoarce împotriva sa. Această modalitate complet necritică de a accepta realizările științei vremii sale se dovedește distructivă. El nu a analizat critic formele și funcțiile conștiinței ci „a dedus aceste forme și funcțiuni din analiza științelor exacte, din matematică și din mecanică. Fiindcă aceste științe dau adevăruri universale și necesare, și fiindcă aceste adevăruri nu s-ar putea explica fără anumite forme și funcțiuni aprioristice ale minții, de aceea, zice Kant, aceste forme și funcțiuni trebuie să existe în conștiință” (idem, p. 61). Cu alte cuvinte nu există știință pentru că aceste forme care fac posibile judecățile sintetice apriori o permit ci, în ansamblu, raționamentul kantian se reduce la: există știință pentru că... există, deci trebuie să existe și condițiile care o fac posibilă. Altfel zis, el încearcă să fundamenteze universalul și necesarul științelor în forma în care ele însele o presupun. Este o situație similară perioadei platoniciene a lui B. Russel când accepta existența unei aptitudini speciale – numite de el „concepție” – și care ne-ar da acces la ideile eterne care „subzistă” independent de noi, ipoteză care nu face decât să complice lucrurile în loc să le simplifice, deoarece nu se poate determina momentul în care avem acces la această lume de idei eterne, cu alte cuvinte ea se autovalidează. „În acest mod ipoteza platoniciană (ca orice sistem axiomatic n.m. P.B.) este de necombătut în sensul că o construcție, odată efectuată, poate fi întotdeauna prin însuși acest fapt, de a fi fost predeterminată dintotdeauna în lumea posibilelor, considerând-o ca un tot static și încheiat. Cum însă această construcție constituia unicul mijloc de acces la un atare univers al Ideilor, ea se satisface pe sine, fără a fi nevoie de ipostazierea rezultatelor ei” (Piaget J. p.98).

Un proces asemănător axiomatizării se petrece și în cazul stabilirii categoriilor. Prin gradul lor înalt de abstractizare ele permit reducerea celorlalte propoziții la una din formele lor privite ca „prototipuri generale”. Și prin gradul lor înalt de generalitate abstractizare permit subsumarea oricărui mod particular de judecare. Astfel, la nivelul gândirii acest sistem funcționează fără greșală, fiind analog oricărui sistem axiomatic care, dacă este bine construit, nu se poate contrazice. De asemenea, acest sistem, odată pus în mișcare, poate duce la generarea de noi și nenumărate combinații posibile, putând permite construirea de structuri care vor constitui mai târziu cadrul pentru explicarea unor instanțe

cu un grad mai mic de abstractizare ce nu au fost încă descoperite / puse în discuție (vezi teoria relativității sau fizica cuantică). Iar înlocuirea unora din aceste axiome poate determina noi structuri combinate ce dau posibilitatea de lărgire a experienței (prin faptul redefinirii acestora – ipoteză complet compatibilă cu viziunea kantiană în cazul căreia experiența nu există ci se face, se definește în raport cu formele și funcțiile apriori ale conștiinței, astfel că noi structuri pot determina o altă experiență posibilă, fapt ce nu trebuie identificat cu solipsismul sau idealismul deoarece aceste structuri nu au sens și nu sunt nimic înaintea experienței ci doar prin conjugarea lor cu obiectul experienței ele capătă realitate).

Deci odată formulat sistemul ai cărui termeni primi presupuși și reguli de formare, definire și derivare sunt suficient de „largi”, acesta capătă autonomie și scapă posibilității de verificare. Aceasta este problema care interesează și anume că prin modul în care I. Kant și-a construit sistemul, el l-a sustras (cel puțin în aparență) analizei critice. Adică eu nu pot să mă pronunț asupra corectitudinii categoriilor sistemului dacă tot ele sunt cele cu care fac analiza. Cu alte cuvinte, dacă îl accept nu-l mai pot contrazice sau verifica. Un sistem necontradictoriu nu va putea cădea la această probă a reflexivității. Tot ceea ce îi aparține, și în speță el însuși, este necontradictoriu. Dacă îl analizezi folosindu-i instrumentele nu voi putea ajunge niciodată la contradicție. Exact faptul pe care îl sesizează Rorty (numai că el generalizează problema la nivelul oricărui vocabular): „Necazul cu argumentele împotriva folosirii unui vocabular familiar și respectat pentru vechimea lui este că se așteaptă ca acestea să fie formulate tocmai în acel vocabular. Se așteaptă să se arate că elementele centrale din acel vocabular sunt <<inconsistente în proprii lor termeni>> sau că ele <<se deconstruiesc singure>>. Dar acest lucru nu poate fi arătat niciodată. Orice argument din care să rezulte că utilizarea noastră familiară a unui termen familiar e incoerentă, sau goală, sau confuză, sau vagă, sau <<doar metaforică>> e sortit să fie neconcludent și să ocolească problema. Căci o asemenea utilizare e, până la urmă, paradigma discursului coerent, cu sens...” (Rorty R., p 41)* De aici necesitatea unor neokantieni, precum H. Cohen, de a apela la existența unei conștiințe pure sau transcendente și supraindividuale care să fie purtătoare a unor asemenea categorii. Dar acest paliativ reia sub o altă formă și la alt nivel aceeași eroarea lui Kant, care „pleacă de la o concepție biologică, care era curentă în timpul său: natura ființelor vii este neschimbătoare. Astfel pentru el și formele de intuiție și de gândire constituie o organizare constantă a inteligenței” (Paulsen Fr., p 561). Ori astăzi nu mai găsim pe nimeni care să afirme, cu certitudine, că putem vorbi doar de un singur mod de a cunoaște („rațional”)** . Cu toate că, eludează subiectivismul, interpretarea sa se transformă în idealism devinând de la moștenirea kantiană și, în același timp, determinând o situație imposibilă: cum anume vom putea explica evoluția științelor? Faptul că neocriticul lui Cohen

* De precizat că pentru Rorty termenul de *limbaj* are de cele mai multe ori sensul de *cadru categorial* sau *schemă conceptuală* în care se mișcă gândirea și cunoașterea noastră, vezi și: Flonta M. *Studiu introductiv la Rorty R. op. cit.*

** Este acum de notorietate faptul că „dacă tot ce este rațional este real, aceasta se întâmplă din cauză că <<realul>> a fost prelucrat [...] pentru a-l face conform cu raționalul ” (Moscovici S., p 38)

înlătură cu desăvârșire experiența, ea nemaivând nici un rol în cunoaștere nu se mai pot explica cotiturile istorice ale științelor și nici acele momente întâmplătoare ce au dus la marile descoperiri, iar marile prefaceri și restructurări din cadrul acestora devin incomprehensibile. De asemenea, nici materialismul nu poate emite o judecată de valoare pertinentă asupra acestei probleme. Reducerea existenței la materie nu poate explica autonomia conștiinței și procesele acesteia deoarece stările sufletești nu sunt de natură materială, cu alte cuvinte ne trezim din nou într-o fundătură.

Soluția (dacă există) problemei se găsește în însuși sistemul kantian și anume în geneza sa (mai precis în cea a categoriilor). Kant nu face o deducere empirică a acestora pentru că „nu poate fi numită nicidecum propriu-zis deducție pentru că privește o *questio facti*, explicare a posesiunii unei cunoștințe pure”. Dar el nu și-a pus aceeași întrebare referitor la tipurile de judecăți (asupra cărora există atâtea dispute astăzi). Înseamnă că dacă tabela judecăților este cea care întemeiază fără echivoc tabela categoriilor, făcând inutilă o deducere netrascendentală a acestora, ar trebui supusă analizei critice cea dintâi. Dacă, după cum spune Kant, Logica transcendentă nu este aceeași cu Logica generală, totuși cea din urmă este cea care face posibilă construirea sistemului însuși, este limbajul predeterminat în care lucrează chiar autorul Logicii transcendente. O explicație pertinentă a genezei gândirii abstracte ne-o prezintă astăzi epistemologia genetică. „Operațiile logico-matematice sunt pregătite prin tatonare și prin reglările lor de la nivelul reprezentării preoperatorii. Iar punctul lor de plecare nu este limbajul ci <<rădăcinile>> lor se află în coordonările generale ale acțiunilor.” Bineînțeles că aceste coordonări nu constituie începutul absolut, putându-se sesiza (vezi realizările lui M. Culloch și Pitts) izomorfisme între transformările inerente conexiunilor sinaptice și operatori logici, fără ca „această logică a neuronilor să conțină dinainte pe aceea a propozițiilor din planul gândirii” (Piaget, p. 63). De asemenea, „lectura acestor experiențe logico-matematice nu privește decât proprietățile pe care acțiunea le introduce în obiect [...] astfel încât acordul lor cu obiectele oarecare, rămâne asigurat, în sensul că nu pot fi dezmințite de nici o experiență fizică, fiindcă ele țin de proprietățile acțiunilor sau operațiilor și nu ale obiectelor” (idem, p. 78-79). (Excepție fac operațiile spațiale ce țin atât de structurile subiectului cât și de experiență).

Conform acestei interpretări structurile de cunoaștere devin necesare, însă nu de la început, ci de la capătul dezvoltării lor și nu comportă o programare prealabilă. Cu alte cuvinte, pentru a le putea supune verificării este necesară o raportare în timp istoric, o descriere (explicație) genetică sau o verificare în experiență.

Știința contemporană a început să pună în discuție conceptul cunoașterii apriori, ba mai mult, să sublinieze actualitatea analizei condițiilor ce fac posibilă experiența. Programul fizicianului și filosofului contemporan Carl Friedrich Weizsäcker, pare să încerce a da o rezolvare în condițiile actuale ale dezvoltării științei, demersului kantian de a deduce legile fundamentale ale fizicii din condițiile posibilității experienței (vezi Flonta M. p. 187-189). „După cum se știe, valoarea de cunoaștere a unei noi teorii fizice se determină prin operații, de exemplu, prin măsurători, care ne permit să confruntăm consecințe deduse din teorie cu datele experienței. O teorie fizică va fi semantic consistentă dacă

descrierea dată acestei operații în termenii unui limbaj preexistent nu va fi în contradicție cu descrierea dată operațiilor în termenii conceptelor noii teorii. Principiul consistenței semanticii este formulat, ca postulat regulativ, astfel: <<descrierea măsurării unei cantități, ce survine în orice teorie fizică nu trebuie să fie în contradicție cu aplicarea acestei teorii în procesul de măsurare>> (apud Mircea Flonta, p.188). Acest deziderat este greu de satisfăcut. Nici o teorie fizică nu a fost în mod clar semantic consistentă.” (idem, p.188). Această modalitate de analiză a unei teorii și a fundamentului ei axiomatic constituie un criteriu suficient pentru garantarea posibilității ei de verificare, aceasta deoarece „o asemenea teorie este în același timp transcendentă și istorică. Teoria este transcendentă în măsura în care formulează condiții ale experienței fizice. Ea este, totodată, istorică deoarece obiectul ei este structura timpului istoric, a timpului ireversibil, al termodinamicii sau al revoluției. O asemenea teorie, crede Weizsäcker, este în măsură să răspundă interesului fundamental al filosofiei științei interesul pentru unificarea cunoașterii științifice” (idem, p. 189). Totodată, ea ar permite reducerea distanței dintre conștiință și lume reușind unificarea într-o structură unitară a subiectului și a obiectului, nemăinecăsând o armonie „prestabilită între univers și gândire (afirmația aceasta putând fi regăsită până și la Hilbert)” (Piaget, p. 64). Ca și în cazul epistemologiei genetice, instrumentele cunoașterii ce aparțin subiectului nu vor fi „limitate și aservite materiei, deoarece deschizându-se asupra lumii intemporale și inobservabilului, ele depășesc în toate privințele materia”, iar prin obiectul lor reintră în circuitul spațiului și timpului cosmic, realizând „o armonie stabilită și încă într-un mod foarte progresiv, printr-un proces care începe încă de la rădăcinile organice, pentru a se prelungi la infinit.” (idem, p.64).

Aceasta înseamnă că este salvată, într-un anumit sens, și autonomia și spontaneitatea conștiinței – fără de care nu ar fi posibilă experiența – și certitudinea realității înconjurătoare, adică ceea ce pare a fi la origini proiectul kantian. Urmărirea până la ultimele consecințe a construcției kantiene ne conduce la un sistem al cunoașterii izolat, prezentat ca unic și imuabil care nu determină o autonomie, ci o autocrație a conștiinței. Ea este cea care dă legile și ea este cea care se autodetermină, în acest mod experiența (rolul ei constructiv) fiind înlăturat, ea nu devine decât un obiect inert ce trebuie să se supună pasiv dinamismului rațiunii. Și cu siguranță că nu aceasta a fost intenția lui Kant. Chiar dacă el nu a părut a se întreba niciodată cum este posibil să îți asumi <<poziția transcendentă>> din perspectiva căreia și-a scris, în mod evident, cartea,* cred că unul din meritele sale principale pe lângă metoda critică a fost acela că a dorit să dea aceeași demnitate ontologică și subiectului (conștiința în genere) și obiectului (lucrul în sine), și nu e de mirare că din perspectivă materialistă este considerat un lanus bifrons, în oscilația sa între idealismul transcendent și realismul empiric (Florian M., p.31), iar din perspectivă idealistă Fichte considera „Critica Rațiunii Pure ca fiind opera unei inexplicabile întâmplări și nu a unui fapt omenesc”. Și pe lângă aceasta, metoda

* Pentru că metoda critică se referă la analiza posibilităților noastre de cunoaștere, ori această analiză de pe ce poziție o facem? ; nu tot din perspectiva acelorași posibilități, adică posibilitățile noastre ne dau măsura posibilităților noastre, fapt care – ori este un truism ori este complet inutil; vezi și Rorty R.

critică s-a dovedit a fi un instrument necesar oricărei încercări de întemeiere a cunoașterii umane.

BIBLIOGRAFIE

Aubenque, Pierre – *Aristotel, în Aristotel – Categoriile*, Humanitas, București, 1994.

Bagdasar, N. – *Teoria cunoașterii*, Editura Univers Enciclopedic, Cluj, 1995.

Florian, M. – *Cognitio – o introducere critică în problema cunoașterii*, Editura All, București, 1994.

Florian, M – *Scrieri alese*, Editura Academiei R.S.R., București, 1968.

Kant, I. – *Critica Rațiunii Pure*, Editura Științifică, București, 1969.

Kopnin, P.V. – *Bazele logice ale științei*, Editura Politică, București 1972.

Moscovici S. – *Psihologia socială sau Mașina de fabricat zei*, Polirom, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1997.

Negulescu, P.P. – *Scrieri inedite*, vol. I, *Problema cunoașterii*, Editura Academiei R.S.R., București, 1969.

Paulsen Fr. – *Introducere în filosofie*, Institutul de Arte Grafice „Luceafărul” SA, București, 1920.

Piaget, J. – *Epistemologie genetică*, Editura Dacia, Cluj, 1973.

Rădulescu-Motru, C. – *Elemente de metafizică*, Editura Timpul, Iași, 1997.

Rorty, R – *Contingență, ironie și solidaritate*, Editura All, București, 1998.

MORALITATEA

Ioan GRIGORAȘ

MORALITATEA (fr. *Moralité*, germ. *Sittlichkeit*, engl. *Morality*, it. *moralità*). În limba română, termenul provine din limba franceză, desemnând **calitățile morale ale omului, dar și ale grupurilor, comunităților umane; de asemenea, caracterul moral ca întreg al acestora – corectitudine, cinste. În limba latină, este cunoscut termenul *moralitas-atis* (un derivat al lui *mos-ris*) cu sensul *fel de a fi*, după Macrobius (sec. IV-V) și *caracteristică*. În literatura medievală este pe larg utilizat sensul de caracteristici sau trăsături morale ale ființei oamenilor, ale comportamentelor și atitudinilor acestora (vezi moralismul) și care explică, așadar, felul lor de a fi, comparând judecățile din punct de vedere moral.**

Moralitatea exprimă, astfel, ce este omul sub raport moral, spre deosebire de morală care indică, orientează și îndeamnă omul (oamenii) spre ceea ce trebuie, este de dorit ori se cuvine pentru ca el să fie moral. Moralitatea este așadar caracteristica a ceea ce este deja împlinit sau în curs de împlinire sub raport moral; ea este “caracteristica a ceea ce este ori a aceluia care este moral”¹. Dacă moralitatea întruchiează Sein-ul moral, morala exprimă Sollen-ul moral. Sollen – ul, dezirabilul, ceea ce se cuvine să fie. Ca expresie a Sein-ului, “a ceea ce este”, moralitatea este “caracteristica ființelor sau a actelor care sunt morale [...], adică cele care sunt calificate ca bune”². *Vocabulaire technique et critique* al lui André Lalande atribuie moralității sensurile:

- a. „Caracter moral, valoare (pozitivă sau negativă) din punctul de vedere al binelui și al răului”, referindu-se la persoane, judecăți și acte.
- b. (Opus imoralității). Valoare morală (pozitivă), conformitate cu idealul moral.
- c. Conduită morală „Moralitate publică”, „O înălțare a moralității”.

Să reținem așadar trei sensuri: primul se referă la semnificația largă, contradictorie a moralității, cuprinzând atât valoarea pozitivă (binele), cât și antivaloarea (răul), iar ultimele două semnificații restrânse cuprind numai „valoarea pozitivă” a moralității. A treia raportează moralitatea la planul acțional, comportamental practic.

Moralitatea este o categorie care privește efectiv viața morală a oamenilor și nu teoria ori reflecția morală pură, ceea ce nu înseamnă că ea nu include în sine reflecția, dar le include numai în măsura în care subiectul reflecției este și moral angajat. Însă, în cazul moralității, reflecția funcționează ca rațiune practică (Kant) și ca dimensiune a acțiunii și ființării omului. Ca noțiune de valoare, moralitatea are drept scop aprecierea și caracterizarea oamenilor și a colectivităților umane, prin ceea ce ei sunt ca ființe morale. Ori, contradictorie prin impulsurile, imboldurile, tentațiile sale, pe de o parte, iar pe de altă parte,

¹ P. Foulquié, op. cit.

² P. Foulquié, op. cit.

prin capacitatea sa de a identifica și urma superior motivat acțiunile sale, ființa umană poate fi contradictorie (antinomică) și în activitatea morală. Ea face și binele și răul, este corectă, dar și greșește. Dacă morala recomandă acțiunii *numai binele, acțiunea ca atare* cade adesea sub incidența unor determinații contradictorii. De aceea, moralitatea, ca „realitate morală, înglobează păcatele ca și actele virtuții”³, iar J. Payot se referă la aceeași realitate când vorbește despre „moralitatea mediocră”, în care inșii umani „[...] își pierd curajul energiei lor în pasiuni inferioare”⁴. Deși opusă imoralității, moralitatea este contradictorie, dar în sensul că realitatea ei cuprinde și faptele bune și cele rele, și cele corecte și cele incorecte. Le cuprinde nu neapărat și aprobându-le, ci, din contră, blamându-le și respingându-le, confirmând funcțiunile și finalitățile ei adecvate exigențelor moralei. În sensul ei cuprinzător, moralitatea este critică cu sine, deoarece elementele și dimensiunile ei pozitive nu sunt compatibile cu cele negative. Tensionată ea însăși antinomic, conștiința morală generează noi solicitări pentru depășire și progres. Ea aspiră continuu spre deschideri și noi ameliorări, spre performanțe superioare ale comportamentului, ale ființării morale complete a omului; ea nu poate fi decât angajată în actul moral creator. De aceea, „*caracteristica moralității este de a fi o invenție. Viața morală presupune un efort totdeauna reînnoit* cu inteligență și cu simpatie prin care noi ne punem în fața oricărui conflict particular pentru a-l denunța și înlătura”¹. Creativitatea, în actele moralității, este esențială în adaptarea cerințelor generale ale moralei la condițiile concrete ale situațiilor morale care sunt, de regulă, situații-problemă. Însăși esența specifică a moralității depinde de această creativitate în sensurile:

- adaptării valorii morale generale la condițiile specifice ale soluționării problemei în situațiile morale concrete;
- depășirii comportamentelor din situațiile conflictuale cu acte ameliorative și de surmontare a dificultăților;
- reînnoirii vieții morale cu noi performanțe ale actelor comportamentale.

Includerea răului în moralitate apare și la nivelul a ceea ce J. Payot numește *moralitate mediocră, în cazul căreia inșii umani* „[...] își pierd curajul energiei lor în pasiuni inferioare”². La rândul său, R. Le Senne observa că „atâta timp cât în noi fericirea și moralitatea sunt separate, aceasta este pentru că moralitatea noastră este neîndemânatecă sau incompletă, sau pentru că noi ne înșelăm asupra fericirii care ne este destinată”³. Opunerea fericirii moralei explică dezechilibrul, rupturile interioare ale moralității, contradicțiile între ceea ce *trebuie* și ceea ce *facem*.

J. Lacroix opune moralității mediocre „cea mai înaltă moralitate”, deosebită de simpla „ascultare” a unei legi, printr-o „[...] uniune a persoanelor; ea este comuniune perfectă, amiciție a oamenilor între ei cu Dumnezeu”⁴.

³ Ibidem.

⁴ J. Payot, *Education de la volonté*, pag. 215.

¹ J. Lacroix, *Itineraire spirituel*, pag. 125.

² J. Payot, *ibidem*.

³ R. Le Senne, *Le devoir*, pag. 312.

⁴ J. Lacroix, *Personne et amour*, 45, Seuil, 1955.

Însă, moralitatea nu este un simplu rezultat al împlinirii dezideratelor moralei, o traducere în viață a moralei prin simpla urmare a comandamentelor ei fără realizarea executorului moral ca subiect activ, conștient; dimpotrivă, moralitatea solicită subiectivitatea umană insistent, complex, la nivel *superior ca personalitate*. Moralitatea este premeditată, deliberată, idealul ei este anticipat: „Nu se poate nimic realiza în moralitate care să nu fi fost mai întâi ca tendință”⁵. Doar cu excepția a ceea ce sunt actele spontane ale moralității: cele din entuziasm, dragoste, milă, compasiune etc.

Moralitatea este realitatea vieții morale care se reproduce și se recrează continuu în forul spiritual și sufletesc al omului, acesta disponibil și cu solicitudini în sensul noilor exigențe ale progresului moral. Activismul moral, însă, nu devine manifest numai în urma cunoașterii morale ori etice. Constituirea forumului interior al moralei coincide cu punerea în mișcare a actelor de conștiință morală, acestea fiind determinante și dinamizante pentru actele conduitei. În valoroasa sa lucrare despre conștiința morală, Sorin-Tudor Maxim insistă pe deplin motivat asupra rolului acesteia în umanizarea omului prin deschiderea sa continuă către ceilalți. Semnificația conștiinței pentru morala omului este așadar văzută prin “nevoia de a fi uman, a ființa ca om (care) își găsește împlinirea în practică: aceasta implică a fi și a acționa pentru om, pentru colectivitate, a fi prin binele moral”⁶.

Atât în limbajul curent, cât și în cel din literatură, uneori, termenii *moralitate* și *morală* sunt reciproc substituiți, ceea ce se poate justifica prin următoarele:

- moralitatea are ca sursă ori trebuie să aibă ca sursă *morala*;
- moralitatea este ori trebuie să fie realizarea *moralei*;
- ca expresie a *felului de a fi al omului* ori *al grupului uman*, moralitatea are criteriul de apreciere, sistemul de referință al acestuia în valorile și normele moralei;
- moralitatea înseamnă sau trebuie să însemne transformarea moralei proiectate de gândire și eventual teoretizate, în morala practică ori în morala în curs (en oeuvre), îndeplinind și rolul de model ori exemplu moral în formarea morală a oamenilor.

Moralitatea devine, astfel, o sursă a valorilor morale, susținând modelarea morală a ființelor morale. Însă, uneori, găsim și rezumarea sensului moralității la rolul funcțional al principalei valori imperative a moralei-datoria. Cum s-a arătat, însă, mai înainte, morala și moralitatea se și deosebesc: prima este o anticipare ideală și o programare a comportamentului, pe când a doua aparține vieții reale; moralitatea înseamnă morala în curs și ea este trăsătură a vieții. Astfel, Otfried Höffe scrie: „Conform sensului termenilor gr. *Ethos* și germ. *Sittlichkeit*, moralitatea desemnează obligația necondiționată care se impune omului în relațiile sale cu altul, cu sine însuși și cu natura”¹. Astfel, moralitatea ar fi acțiunea din datorie. „Omul care se conformează acestei exigențe face binele” (ibidem). Höffe urmează accepția kantiană a moralității. Dar, motivațiile

⁵ M. A. Bloch, *Les tendances et la vie morale*, pag. 145.

⁶ Sorin-Tudor Maxim, *Conștiința morală*, Editura Junimea, Iași, 1999, pag. 159.

¹ Otfried Höffe cu col., *Petit Dictionnaire d’Ethique*, Editura Universitaires Fribourg, Suisse, Edit. du Cerf Paris, 1993.

moralității nu se limitează la forma datoriei; dragostea, dorința, devotamentul, mila, bunătatea, solidaritatea s.a. sunt alte determinații interioare ale moralității care țin nu numai de reglările conștiente, ci și de cele spontane (motive ale omului), ori de înrâuririle spontane ale ambianței colective sau de natura habitudinilor morale.

Moralitatea cuprinde în sine și moravurile ca raporturi morale comunitare, relativ durabile (vezi moravurile).

1. Omul ca ființă morală

Moralitatea presupune omul ca ființând moral. Kant depindea moralitatea de personalitate, iar Hegel de „subiect” și „personalitate”. Moralitatea colectivă presupune sintalitatea¹ grupului.

Omul are nevoie de morală, oamenii creează morala și tot ei sunt aceia care o realizează. Morala nu poate fi respectată decât de oameni. De oameni, dar cu condiția ca aceștia să devină și să se împlinească ca ființe morale. Ei fac, așadar, ca morala să devină moralitate, viața lor devenind prin moralitate viață morală. Ființarea lor este esențialmente de tip moral. În conviețuire cu semenii, oamenii se realizează ca ființe morale. Ca ființe omogene, dar în același timp și eterogene, identice dar și distincte, originale, specifice. Ei se orientează după valorile de principiu ale moralei, însă o fac receptând propriu, creator *cerințele morale* generate de relațiile cu alții. Și, „în măsura în care (omul) le obiectivează, le recunoaște și le judecă, în care el și le asumă, le respinge sau caută să le modifice, omul se realizează ca *ființă morală*”². „Spre deosebire de animal, omul poartă responsabilitate pentru existența sa”³. Moralitatea nu-l lasă pe om să accepte existența sa și cea din jur *să rămână așa cum este ea*, sub nivelul unei vieți exigente pe care o conștientizează ca superioară. Moralitatea sa este și măsura cu care el se raportează activ și ameliorator față de existență, este și pecetea pe care și-o pune asupra acesteia. Moralitatea este și criteriul de apreciere nu numai a valorii morale a persoanei sau a grupului, ci și acela al aprecierii lor globale, în primul rând profesionale. Satisfacțiile ori tristețele și suferințele sale îi marchează dispozițiile ca urmare a conștientizării succeselor ori eșecurilor generale semnificând prezența ori absența sa benefică ori, dimpotrivă, pe planul general al activității și vieții. Sensul distinct al moralității este atunci când omul judecă critic o practică care nu este ceea ce ar trebui să fie și când acțiunea, ca urmare, confirmă sensul responsabil al deciziei care o precede. Moralitatea „atestă cel mai evident realitatea sa când se judecă ca o practică (acte izolate, instituții) care nu este ceea ce ar trebui să fie. Caz în care ea se refuză să se recunoască un simplu dat și se instituie ca sarcină oamenilor responsabili și supuși exigențelor...”⁵. Moralitatea afirmă și confirmă, așadar, o responsabilitate dusă până la o acțiune de orizont pentru mai binele îmbinat cu „mai utilul”, „mai desăvârșitul” etc. Ea impută omului lipsa ori nivelul scăzut al

¹ „Totalitatea particularităților esențiale care conferă unui grup social identitate distinctă”, Fl. Marcu, *Dicționar de neologisme*, Editura Academiei Române, București, 1997.

² O. Höffe, opera citată, pag. 225.

³ Ibidem.

⁵ Ibidem

responsabilității; condiția și măsura ei este responsabilitatea, demnitatea de a răspunde, ceea ce vizează un nivel totdeauna mai înalt al căutărilor și împlinirilor. *Principiul ei este totdeauna nu numai depășirea răului, ci și a binelui prin mai binele.*

Societatea spre care tindem nu poate fi una a autoliniștirii, ci una răscolită de căutări și inițiative, de reforme și transformări, una în care progresul și inițiativa nu pot fi decât mereu ale reînnoirilor. Moralitatea este așadar caracteristica omului care nu numai repetă la infinit formele obișnuite ale existenței, ci una a omului de inițiativă în direcțiile utilului, binelui, frumosului și dreptății, puse la modurile (gradele) comparativ și superlativ. Însă, moralitatea prezentă, cu atât mai mult cea a viitorului pare a deveni tot mai insistent și una tragică, a întrevederii amenințărilor în forme noi ale răului și dăunătorului: din partea unor schimbări pe plan global. Răspunderea *pentru global și pentru viitor* se conturează tot mai mult la dimensiuni „universale”.

2. Moralitatea – obiect al gândirii etice

În cursul nostru de etică¹ și în alte lucrări, inclusiv în cea de față, definim *etica ca filosofie ori știință a moralei și moralității*. Această includere ne este sugerată de opera etică a gânditorilor filosofi, îndeosebi a celor mai mari dintre ei în operele cărora, unele probleme se includ în structura moralei, altele în cea a moralității. Dar, ambele probleme se găsesc în structura aceleiași opere².

Dacă în sistemul moralei se concentrează examinarea valorilor (binele și răul, dreptatea, adevărul moral, datoria etc.), în cel al moralității se pot grupa examinările caracteristicilor subiectivității omului ca *subiect moral, ființă morală, personalitatea morală*, caracteristicile și structurile sistemice ale conștiinței și ale conduitei (acțiunii) morale, etc.

În special gânditorii mai de demult nu folosesc decât cu rare excepții concepte distincte pentru morală și moralitate. Evident, necesare pentru înțelegerea condițiilor subiective ale realizării moralei, aceste distincții nu justifică acceptarea unei independențe ori rupturi între ele. Ele se întrepătrund mai ales, întrucât așa cum problemele moralei presupun și *înțelegerea* condițiilor *subiective de împlinire specifică a moralei*, tot așa problemele moralității includ în sine și înțelegerea *sensurilor lor morale*, necesare pentru *determinarea condițiilor obiective ale respectului moral*. Încât, simultan, prin obiectul ei, etica este și teoretică și practică. Numai pentru că îmbină în studiul moralei și moralității perspectiva teoretică și cea practică, etica este concomitent și filosofie (știință) teoretică și practică; ea privește categoriile morale ca valori teoretice (explicative), în același timp ca virtuți (forme) ale acțiunii morale, caracteristică ale ființei morale a omului. Însă, relativa distincție etică între morală și moralitate este următoarea: *în timp ce în cazul moralei, etica cercetează sensurile pe care le promovează valorile moralei, în cel al moralității preocuparea este axată pe semnificațiile, pe calitatea morală ale felului de a fi ori de a ființa moral omul (oamenii).*

¹ Vezi *Probleme de etică*, Ioan Grigoraș, Ed. Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 1999.

² De exemplu, *Republica* lui Platon, *Etica nicomahică* a lui Aristotel, *Întemeierea metafizicii moravurilor* și *Critica rațiunii practice* ale lui Kant, *Principiile filosofiei dreptului* ș.a. ale lui Hegel, etc.

Ținând seama de atare precizări, să urmărim concretizarea lor în opera exemplară a lui Socrate și Platon, Aristotel, în opera lui Kant și în cea a lui Hegel.

3. Moralitatea în dialogurile lui Platon

Platon redă în dialogurile sale și ideile lui Socrate într-o tratare încărcată și de marea originalitate teoretică a scriitorului. În *Dialoguri*, moralitatea se elevă și relevă prin trecerea de la explicarea sensurilor valorilor morale la conturarea omului ca ființă morală, adică ca subiect al moralității. Un exemplu deosebit este în expresia pusă în mai multe rânduri în gura lui Socrate: „Dar dacă am aflat în ce fel este dreptatea, oare nu vom socoti că omul drept nu trebuie deloc să se deosebească de ea, ci că în toate privințele, el trebuie să fie întocmai ca dreptatea?”¹. Și a fi ca dreptatea înseamnă a te călăuzi efectiv în actele proprii după cerințele acestei valori morale, deci a fi efectiv drept. Aceasta presupune să respecti, în relațiile cu altul, dreptul a ceea ce i se cuvine, să-ți faci datoria potrivit locului pe care îl ocupi, să respecti principiile: „mai bine să suporti nedreptatea decât să o produci; să nu răspunzi nedreptății cu o nouă nedreptate etc.”

Responsabilitatea, meritul și vina, precum și pedeapsa, definesc esențialmente caracterele omului ca subiect în actele moralității: „Cunoașterea de sine [...] aduce omului putere și știință, astfel încât, deosebind viața vrednică de cea rea, să aleagă mereu, pretutindeni, viața cea mai bună dintre cele cu putință”².

În opera lui Platon se cristalizează, pentru prima oară, ideea că moralitatea stă în puterea omului dacă prin instruire ajunge la cunoașterea și conștiința binelui și a răului, prin deliberarea la alegerea între bine și rău, prin deprindere (habitudine) la exersarea cu certitudine a actului moralității. Prin cunoaștere și alte acte ca cele menționate mai înainte, omul își formează calitățile puterii sale orientate în bine ori în rău. Referindu-se la cei „capabili și pricepuți”, dar „mincinoși”, Socrate afirmă că dacă ei „vor să mintă într-o anumită privință, stă în puterea lor să o facă sau nu stă în puterea lor”³.

Și esența puterii omului de a face binele ori răul stă în voința lui; încât „putem spune deci că este capabil de un lucru orice om care face ceva ce vrea atunci când vrea”⁴. Împlinirea virtuții morale presupune libertatea, ceea ce la Platon înseamnă alegerea cumpănită; virtutea morală presupune *puterea de a o alege* și de a o realiza; ea înseamnă „a putea să dobândești lucrurile bune”⁵. Această putere a moralității omului presupune și, lucru important, stăpânirea de sine: „Din cauza *neînfrânării*, destrăbălării, *lipsei de măsură* și *stăpânirii în acțiuni* (omul) vede că sufletul îi este plin de diformități și urâtenii și, lipsindu-l de orice cinstire, îl trimite imediat sub pază acolo unde va urma să îndure chinurile care i se cuvin”⁶. Încât, moralitatea este pozitivă ori negativă, în funcție, atât de slăbiciunile omului, cât și de puterea lui de a se stăpâni și

¹ Platon, *Republica*, III, 3, 472, c.

² Platon, *Republica*, V, 618, c.

³ Platon, op. II, *Hippias minor*, 366, b.

⁴ Ibidem.

⁵ Platon, op. II, *Menon*, 78, c.

⁶ Platon, op. II, *Gorgias*, 525, a.

autoconduce rațional pe baza exigențelor moralității. Omul bun, „fiind bun”, „el împlinește binele și frumosul în toate acțiunile lui [...]”, fiind fericit; „în timp ce omul nemernic, care săvârșește numai rele este nefericit”¹.

4. Aristotel: moralitatea în etica scopului și a mijloacelor

Dacă Platon nu și-a desfășurat ideile sale etice într-o operă numită **Etica**, Aristotel este autorul unei opere celebre care folosește acest termen în titlul ei: **Etica nicomahică**. Dar, fostul elev al lui Platon îl urmează cu principiul *dublei dimensionări* a obiectului eticii: și el fără a folosi două concepte distincte: *morală* și *moralitatea*, dar, probabil, subînțelegând adaosul unui sens nou originarului: *ethos*, anume *ethikos*. Categoriile scopului (idealului) moral și ale mijloacelor, ale virtuții, ale binelui și răului, dreptății sunt examinate într-un context teoretic care cuprinde și categoriile moralității (rațiunea practică, alegerea deliberată, decizia, libertatea corelată cu responsabilitatea, voința liberă opusă constrângerii, voluntarul involuntarului, apoi meritul și vina etc), acestea organic asociate cu acțiunea morală a ființei umane. Concepte și termeni noi ale căror sensuri nu mai încăpeau în înțelesul de *obicei* al termenului *ethos*. De unde și continuarea înzestrării dreptății cu înțelesul de virtute.

Dacă cunoașterea are semnificație etică informativă și orientativă spre scopul moral, moralitatea subiectului distinge *scopul moral în binele suprem, fiind pentru om scop în sine*: „Dacă există un scop al actelor noastre pe care îl urmărim pentru el însuși, iar pe celelalte numai în vederea acestuia [...], este evident că *acest scop trebuie să fie binele, și anume binele suprem*”². Din punct de vedere moral, acest scop coincide, în primul rând, cu binele general al cetății („binele uman prin excelență”), în al doilea rând cu binele suprem pentru om. Din punctul de vedere al moralității, *scopul este în sine*, adică omul nu-l poate folosi ca mijloc pentru sine. Dimpotrivă, atitudinal, omul se *detășează de sine*, celelalte bunuri ale sale subordonându-i-le. Pentru a corespunde cerințelor moralei, moralitatea solicită actului să traducă sensul *binelui suprem ca scop urmărit pentru el însuși*. Astfel, întâlnim la Aristotel una din primele mari și originale afirmări teoretice ale *scopului suprem* ca valoare antiegoistă, adică altruistă.

Importante deschideri spre înțelegerea moralității ființei realizează Aristotel și atunci când dezvăluie insuficiența tratării binelui ca „unic și comun”, numai ca „esență generică”³; conceput numai „în general”, un asemenea bine este irealizabil; „pentru om, un astfel de bine nu ar fi posibil de realizat, nici posibil de obținut; ori, în momentul de față, *tocmai binele realizabil în practică* este cel pe care îl căutăm” (ibidem). La Aristotel, moralitatea ca acțiune morală derivă din acțiunea specifică omului, iar „actul specific omului este *activitatea sufletului conformă cu rațiunea*, sau cel puțin *nu lipsită de rațiune* [...]”, „*actul specific omului este un anumit mod de viață* [...] și că propriu omului desăvârșit este să facă acestea bine și frumos [...]”⁴. Dar, realizarea binelui și frumosului prin

¹ Idem, 507, c.

² Aristotel, *Etica nicomahică*, ediția a II-a, I, II, 1094, a, Editura IRI, București, 1998, traducerea Stellei Petecel.

³ Idem, VI, 1096, b.

⁴ Idem, VII, 1098, a.

acțiunea morală presupune concretizarea binelui, determinarea lui în funcție de condițiile situațiilor morale. Aceasta presupune trecerea la *acțiunea binelui*, adică trecerea de la etica binelui sau de la morala teoretică a binelui la moralitatea binelui. *Binele se realizează prin faptele bune care nu pot fi decât concrete*. De aceea, moralitatea binelui aparține vieții morale, adică realității morale. Dar, pentru a înscrie aceste fapte de moralitate a binelui în sensurile generice ale binelui etic sau moral, este necesar „[...] să dobândim mai întâi cunoașterea binelui absolut. Având un astfel de model, vom cunoaște mai temeinic cele ce pentru noi reprezintă bunuri și, cunoscându-le, le vom obține mai ușor”¹. De unde se desprinde ideea unității dintre morala binelui și moralitatea lui, cunoașterea etică a binelui, oferindu-ne unitatea dintre generalul și particularul acestei categorii morale.

Pentru înțelegerea moralității aristotelice, *ideea acestei unități* (în generalul și specificul concret al binelui) este relevantă și pentru *formarea conduitei morale deprinse ori obișnuite*. Căci obiceiul asimilează o suită de acte, aparținând moralității concrete, unei semnificații generice și durabile a trăsăturii de caracter.

Iar ființa omului ca dinamică a moralității își relevă rolul în aflarea și urmarea *măsurii medii* între *două extreme ale excesului și minusului imoralității: un prea mult și un prea puțin*. Depășirea acestor extreme și încadrarea acțiunii în linia de mijloc înseamnă aflarea și urmarea virtuții morale. Stabilirea liniei de mijloc depinde de subiectul moral, de alegerile și răspunderile sale.

Însă, moralitatea ființei omului depinde de însăși puterea spirituală și fizică de care dispune omul de a alege și înfăptui binele sau de a alege, respinge și elimina răul. Aristotel reia și dezvoltă ideea socratică și platoniciană, aceea că moralitatea *stă în puterea omului*. În acest sens, el adaugă rolului important al cunoașterii morale, rolul voinței, al libertății și al responsabilității. Moralitatea este posibilă dacă omul dispune de condițiile (obiective și subiective) ale autodeterminării libere și responsabile, dacă el este principiul acțiunii libere, realizează alegeri deliberate, în cunoștință de cauză. Deosebirile dintre voluntar și involuntar, dintre libertatea alegerii și impunerile constrângerii, condiționările dintre libertate și responsabilitate, dintre acestea, pe de o parte, merit, vină și pedeapsă, pe de altă parte beneficiază de abordare teoretică deosebit de relevantă, clară și de profunzime teoretică în *Etica nicomahică*, cu consecințe marcante în gândirea etică ulterioară. Încât, este „necesar pentru cei care examinează virtutea, să definească noțiunile de voluntar și involuntar”². Însă, alegerea deliberată pare să fie „trăsătura cea mai caracteristică a virtuții și un criteriu de judecată a caracterului mai bun decât actele”³. Analizele aristotelice punctează multe nuanțe și condiționări ale libertății, responsabilității, meritului, laudei, iertării etc.

5. Kant – moralitatea în *Metafizica moravurilor*

Marele filosof al moralității, care a fost și rămâne Immanuel Kant, consideră deopotrivă moralitatea și moravurile, neoperând o distincție cel puțin relativă așa cum și poate fi aflată, totuși, între ele. Deși incluse în moralitate, moravurile

¹ Idem, I, VI, 1097, a.

² Idem, III, I, 1110, a.

³ Idem, III, II, 1111, b.

nu acoperă, ca înțeles, întreaga moralitate. Este adevărat că, așa cum spunea Aristotel, obiceiul este caracteristică virtuții („virtutea este o obicei”), ceea ce înseamnă că ea este un comportament stabilizat ca deprindere și ca obișnuință. Ori moravurile întrunesc atare caracteristici, fiind comportamente durabile, care se repetă. Ele, însă, sunt cunoscute, mai ales ca obiceiuri colective, comunitare, esențiale pentru ființarea grupărilor umane (familii, etnii, zone și așezări umane etc). Moralitatea, însă, asimilează și comportamente, îndeosebi, individuale dar nestabilizate încă, generate de situații inedite, transformabile. Dar, este adevărat că ceea ce constituie caracterul moral al oamenilor include trăsăturile durabile, confirmând constanța și consecvența lor morală, pozitivă ori chiar negativă. De regulă, omul însușirilor fluctuante, al schimbărilor (dar și contradictoriu) este considerat *lipsit de caracter* (spune Eminescu). Referindu-se la sensul conceptului *moravuri*, Kant invocă etimologia latină a termenului, păstrată și în cel german: „[...] cuvântul german *moravuri* – *Sitten* – înseamnă la fel ca în latină *mores*, numai *maniere* și *mod de viață*”¹. Cu acest sens, conceptul *moravuri* se regăsește, putem spune cuprinzător, în sensul conceptului moralitate. Căci și acesta din urmă exprimă *felul de a fi* și *de a trăi* al oamenilor și atunci când este folosit pentru aprecierea morală a oamenilor se au în vedere trăsăturile lor caracteristice, constante, care se confirmă prin mereu altele și noile acte și nu prin însușirile accidentale, unice și irepetabile. Dar chiar și unele din atare însușiri, în efemeritatea lor pot intra în sfera aprecierii morale. Moralitatea dispune și de o parte neesențială și necaracteristică pentru om din actele comportamentului său, parte care lipsește *moravurilor* dacă nu ținem seama de condițiile aplicării acestora.

Cu distincții (relative) ca cele operate mai sus, folosim identitatea conceptelor *moralitate* și *moravuri* așa cum pare să rezulte din opera etică kantiană. Preocuparea fundamentală a lui Kant este *Metafizica moravurilor*. Nemaipublicând o lucrare cu acest titlu, așa cum intenționa, Kant publică lucrarea *Întemeierea metafizicii moravurilor* cu următoarea intenție: „Întemeierea de față nu urmărește însă altceva decât cercetarea și stabilirea *principiului suprem al moralității*, lucrare care singură [...] trebuie distinsă de orice altă cercetare morală”². Este vorba de a cerceta „Idea și principiile unei voințe pure [...]”³ care să asigure respectul necondiționat al legii morale. De aceea, *Metafizica moravurilor* „[...] poruncește fiecăruia, fără a lua în considerație înclinațiile sale”⁴. Atât înțelegerea moralității, cât și metafizica moravurilor sunt de orientare deontologică. Kant explică sintetic dar cuprinzător însemnătatea investigațiilor sale: „O metafizică a *moravurilor* este deci neapărat necesară, nu numai dintr-un motiv al speculației, pentru a studia izvorul principiilor practice care rezidă apriori în rațiunea noastră, ci fiindcă înseși moravurile supuse la tot felul de pervertiri, câtă vreme lipsește acest fir conducător și această normă supremă a judecății ei juste”⁵.

¹ Imm. Kant, *Scrieri moral-politice*, Editura Științifică, București, 1991, pag. 74.

² *Întemeierea metafizicii moravurilor* în Immanuel Kant, *Critica Rațiunii Practice*, Ed. Științifică, București, 1972, pag. 10.

³ Idem, pag. 8.

⁴ Imm. Kant, *Scrieri moral-politice*, Ed. Științifică, București, 1991, pag. 74.

⁵ Idem, pp. 7-8.

N. Bagdasar observă o *dublă preocupare a lui Kant*: aceea referitoare la *elaborarea și dezlegarea „problemelor teoretice ale moralității”* și aceea referitoare la *„problemele concrete ale moralității [...] (la) aspectele aplicării ei în viața reală [...]”*¹. Fără a-și axa aprecierile din Postfața aceleiași lucrări kantiene asupra conceptelor principale – **moravuri și moralitate** -, Nicolae Bellu este la obiect când afirmă că „la Kant, morala (poate moralitatea) capătă înțelesul unui *principiu existențial*, dă un conținut al rațiunii practice apt să reglementeze starea treburilor obștești în numele unui interes general”². *Principiul existențial al moralei este obiectivarea și concretizarea acesteia ca moralitate, ca acțiune și viață morală, ca fel de a fi moral și ca mod de viață, caracter etc.*

Rodica Croitoru relevă dubla dimensionare a obiectului metafizicii moravurilor:

1. *teorie a virtuții* centrată pe ideea că *legile moralei acționează din interiorul ființei omului;*
2. *teorie a dreptului cu legi care acționează din exterior* asupra comportamentului uman.

Autoarea desprinde din opera kantiană ideea că *obiectul reglementării din exterior* este mișcarea empirică, senzorială, *fenomenală a comportamentului*, pe când *obiectul reglementării interioare* cade sub incidența a ceea ce stă în *puterea omului: rațiunea teoretică, rațiunea practică (voința, deliberarea cu decizie (alegere), urmarea responsabilă a deciziei) în actele practice*, afirmarea responsabilă demnă a consecințelor conduitei. După precizarea autoarei, dualitatea socială dată de drept și moralitate reproduce, în planul socialului, *dualitatea filosofică fenomenal – noumenală a umanului: ca ființă fenomenală, omul este supus normei juridice, dar e sancționat de legea morală interiorizată sau de justiția divină. „Așadar, metafizica moravurilor are sensul extins de sistem al principiilor raționale care întrețin viața socială a indivizilor”*³.

Cum explică, însă, Kant conceptul moralității? Una dintre accepțiunile lui privește cuprinderea relației acțiunilor cu legislația, cu normele dreptului: *„Moralitatea constă în relațiile tuturor acțiunilor cu legislația, numai prin care este posibil un imperiu al scopurilor”*. Însă, în calitate de componentă a moralității, *„această legislație trebuie să se găsească în orice ființă rațională și trebuie să poată izvorî din voința ei [...]”*⁴. Relația cu legislația aparține moralității tocmai întrucât acționează în imperiul scopurilor, izvorând din voința subiectului moral.

6. Moralitatea în dialectica hegeliană

Conceptul moralității este tratat pe *nume* și cu insistență chiar, într-o *structură dinamică*, dialectică în opera lui Hegel. Conceptualizarea -moralității adună idei importante în mai multe lucrări, dar ea își începe conturul sistematic încă în *Fenomenologia spiritului* și dobândește o tratare de *concepție*

¹ N. Bagdasar, *Studiu introductiv*, Imm. Kant, *Critica Rațiunii Practice*, Editura Științifică, București, 1972, pag. X.

² N. Bellu, Postfață, Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, Ed. Șt., București, 1972, pag. 292.

³ Rodica Croitoru, *Studiu introductiv*, la *Metafizica moravurilor* în Imm. Kant, *Scrieri moral-politice*, Editura Științifică, București, 1991, pp. 35-36.

⁴ Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, op. cit., pp. 52-52.

consacrată sistematic în partea a treia din *Enciclopedia Științelor Filosofice*, numită *Filosofia spiritului* și în *Principiile filosofiei dreptului*.

În *Fenomenologia spiritului*, sub înrâurire kantiană, recunoscând însă că din “conștiința morală nu (se) poate renunța la fericire”, pe care o include în scopul ei absolut, Hegel considera că acest scop al conștiinței morale “este exprimat ca *datorie pură*”, cuprinzându-l ca esențial “conștiința-de-sine individuală”; caz în care “convingerea individuală și cunoașterea ei formau un *moment absolut în moralitate*”¹. Și Hegel susține că “acest moment, în scopul devenit obiectiv, în datoria împlinită, este *conștiința individuală privindu-se ca realizată*, adică este *satisfacția care nu stă astfel nemijlocit în conceptul moralității* considerată ca dispoziție (Geisinnung), ci *numai în conceptul actualizării moralității*”².

Dacă Imm. Kant gândea moralitatea și fericirea într-un raport de conflict al cărui depășire o întrevedea într-un viitor pus sub semnul nemuririi sufletului și al puterii divine, Hegel îl crede surmontabil simplu în procesul “actualizării moralei”, al împlinirii scopului ei pe care îl cuprinde. Ba, chiar prin această includere îmbinată (în scopul moralității) a datoriei și a fericirii, condiționată ca efect de împlinire a datoriei, moralitatea devine mai consistentă și chiar deplină. În armonie cu structura spirituală și naturală a omului, Hegel observă că *moralitatea este “binele viu care își are în conștiința-de-sine știința, voința și, prin acțiunea acesteia, realitatea sa*”³.

În *Filosofia spiritului* (1845) și în *Principiile filosofiei dreptului* (1854), **moralitatea** este concept principal în legătura dialectică cu alte două concepte: cel al **dreptului** cu acela al **eticului**. Această triadă este tratată în succesiunea: dreptul, moralitatea și eticul.

La nivelul dreptului (*Filosofia spiritului*), al dreptului abstract (*Principiile filosofiei dreptului*), omul ființează ca *persoană*, spiritul este pentru sine; voința omului tinde spre posesiunea lucrurilor (proprietatea); raporturile dintre oameni sunt exteriorizate și contractate în drepturi și obligații. Libertatea lor este reglementată din exterior.

Pe treapta superioară se înscrie *moralitatea*. “Individul liber (în dreptul nemijlocit numai persoană) este acum determinat *ca subiect – voința reflectată în sine*, astfel încât *determinația voinței în genere, ca existență faptică în el, ca a sa, să fie distinsă de existența libertății într-un lucru exterior*”⁴.

În moralitate, libertatea este interioară; “determinarea voinței este pusă [...] în interior, voința este în același timp pusă ca voință particulară [...]”⁵. Parcă solidar cu Imm. Kant, Hegel afirmă că “punctul de vedere moral este punctul de vedere al voinței, întrucât ea nu este numai în sine, ci este pentru sine infinită”⁶. Din nou, subiectivitatea cu rolul ei în moralitate prim este o originală întărire teoretică și, prin aceasta, o nonconformare a omului ca subiect prin moralitate. Subiectul moral se afirmă ca libertate și ca determinare morală prin

¹ Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. Virgil Bogdan, Editura Academiei, București, 1965, 340.

² Idem, pp. 340-341.

³ Hegel, *Principii de filosofie a dreptului*, trad. De V. Bogdan, Editura Academiei Romane, 1966, pag. 183.

⁴ Hegel, *Filosofia spiritului*, trad. Const. Floru, Editura Academiei Romane, 1966, pag. 325.

⁵ Ibidem.

⁶ Hegel, *Principiile filosofie dreptului*, trad. V. Bogdan și Const. Floru, Editura Academiei Romane, București, 1969, pag. 131.

“subiectivitatea voinței”, ca proiect și ca intenții “ale eu-lui său”. În moralitate este “principiul meu sau intenția mea”; libertatea morală apare ca “autodeterminare”, iar “omul vrea să fie judecat după autodeterminarea sa”¹. “În această convingere a omului în sine nu poți pătrunde cu forța; acesteia nu i se poate întâmpla nici o violență, iar voința morală este de aceea intangibilă” (ibidem). Iar valoarea omului este apreciată după comportarea sa interioră și, cu aceasta, punctul de vedere moral este “libertatea fiind pentru sine”².

Important este de observat faptul că dreptul la libertate a omului este *absolut* în două sensuri:

a. când *alegerea este neutră* (indiferentă), fiind așadar la *dispoziția ori preferința subiectului* (nimeni neavând dreptul să-i încalce dreptul lui);

b. când *alegerea este morală* (ca proiect, intenție etc).

Voința nu acționează numai în plan spiritual, ci și prin act; ea este nu numai componentă a subiectivității, ci și împlinire în act. Însă, una dintre deosebirile lui Hegel față de Kant reiese și din următoarea afirmație a primului referitoare la moralitate: “În moralitate este în cauză *interesul propriu* al omului și tocmai aceasta este valoarea înaltă a lui, că el se știe pe sine însuși ca fiind absolut și se determină ca absolut”³.

Rolul autodeterminării în moralitate este deosebit de complex: “Autodeterminarea trebuie gândită, în *moralitate*, ca fiind pură neliniște și activitate care nu poate să ajungă la ceva ce este”⁴. Deși exprimând ceea ce este ca realitate, ca împlinire morală, nu este și critică, conștientizând răul ca depășire și, totodată, identificarea binelui ca înlocuire superioară a ceea ce a rămas dezavuat.

Hegel examinează complex și la esență structura moralității. Subiectul moral trebuie să se recunoască nu numai ca proiect, ci și ca un corespondent în act, în fapte și nu ca abatere de la sensurile deciziei, ca regăsire a individualului în universal. El trebuie să se recunoască demn ca merit sau ca vină, ca răspundere, sancțiune, răsplată etc. Binele și răul servesc parametri valorici, de fond în aprecierea actelor morale.

În concluzie, Hegel ne oferă pagini foarte interesante și profunde în înțelegerea moralității. Preocupările lui pentru moralitate reprezintă o probă care se înscrie specific și relevant alături de cele anterior prezentate de noi la înțelegerea obiectului eticii nu numai ca studiu al moralei, ci și ca cercetare atentă și complexă a moralității. Dar, la Hegel, moralitatea evoluează numai la nivelul interiorizării, al subiectivității. Abia în faza eticului are loc obiectivarea. Eticul este explicat „ca fiind **binele viu**, care își are în conștiința-de-sine, voința și **acțiunea acesteia**, realitatea sa, așa cum conștiința de sine își are în ființa eticului fundamentul în-și-pentru-sine al său și scopul de care este mișcată – conceptul libertății devenit **lume prezentă** și **natură** a conștiinței de sine”¹. Planul obiectivării, înseamnă așadar depășirea moralității, fiind asimilat de etic și realizat în practica socială (a familiei, vieții civile și a statului).

¹ Idem, pag. 132.

² Ibidem.

³ Idem, pag. 133.

⁴ Idem 134.

¹ Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, pag. 183.

7. Contribuții sau idei actuale despre moralitate

M-A-Bloch aprecia că “nu poate fi nimic în mnormalitate care să nu fi fost mai întâi în tendință”². Moralitatea este esențială pentru suflet, pentru afirmarea valorii funcțional-morale a acestuia: “moralitatea este pentru suflet identică cu sănătatea pentru trup”³. Fără ea, sufletul nu poate controla echilibrul comportamental; “atât cât în noi fericirea și moralitatea sunt separate – relevă R. Le Senne – aceasta este pentru că moralitatea noastră este stângace sau incompletă, sau pentru că noi ne înșelăm asupra fericirii care ne este destinată”⁴. Moralitatea este dezvoltată, superioară atunci exprimă autodeterminarea interioară, de conștiință, când ea angajează cât mai profund activismul interior și comportamental al subiectului. “Cea mai înaltă moralitate nu constă în simpla ascultare de o lege, ci într-o uniune a persoanelor: ea este comuniune perfectă, amicitie a oamenilor între ei cu Dumnezeu”, consideră J. Lacroix⁵.

Dificilă încă de clarificat este problema structurii moralității, nedispunând de suficiente cercetări pe această temă. Una din problemele de principiu este cum privim însăși esența funcțională a moralității: ca realizând o activitate creatoare, una de simplă conformare cu normele sau de reproducere a unor acte automatizate. Dacă o admitem numai prin funcția ei de creație, moralitatea nu mai poate fi recunoscută prin totalitatea componentelor ei (de exemplu: moravurile, deprinderile).

Un asemenea înțeles îi acordă J. Lacroix afirmând: “caracteristic, moralitatea este aceea de a fi o invenție. Viața morală – continuă el - presupune totdeauna un efort reînnoit al inteligenței și simpatiei prin care noi ne punem în fața fiecărui conflict particular pentru a-l dezlega”⁶.

Creativitatea este solicitată de orice situație morală problematică. Sunt însă și condiții care impun repetarea actelor, solicitarea moravurilor, a lucrului obișnuit și deprins. Moralitatea individuală este specific definită de **caracterul moral**, de totalitatea trăsăturilor (a calităților) morale, relativ stabile, structurate semantic și funcțional pe valori morale dominante și altele subordonate. O structurare semantică și funcțională pe valori morale dominante și altele subordonate. O structurare specifică ființei morale, îmbogățită cu efectele activității morale creatoare, trăsăturile de caracter fiind dimensiuni habituale ale moralității. Din punct de vedere formal, ele presupun o solicitare diferențiată a facultăților psihice (rațiune, voință, afectivitate). Prin angajarea morală a acestora, ca și prin declanșarea actelor corespunzătoare de conduită, a atitudinilor și raporturilor morale efective, binele moral devine unul “viu”; morala este reconstruită, reflectată, voită, trăită. Moralitatea include și actele automatizate: obiceiurile, obișnuințele, habiturile morale. Integritatea conștiinței și conduitei este fundamentală pentru nivelul înalt al moralității, pentru echilibrul intern și extern al omului.

² M-A-Bloch, *Les tend. et la vie morale*, pag. 145.

³ M Eminescu, *Fragmentarium*, pag. 102.

⁴ M-A-Bloch, *Le devoir*, 312.

⁵ J. Lacroix, *Personne et amour*, 1955.

⁶ Itiner. spirit., 125.

În plan social, moralitatea include atât moravurile colective, cât și efectele moralizatoare ale actelor inovatoare, ale acelor cu semnificație inedită. Referindu-se la W. Wundt și R. Von Ihering, Tr. Herseni reliefa teza acestora că “moralitatea este reprezentată numai de moravurile sau conduitele conforme cu morala [...]”¹, rezultând astfel că moralitatea se desparte de moravurile rele. G. Richard promovează o idee mai veche că, originar, moralitatea popoarelor s-ar fi limitat la moravuri și că treptat a început un proces de constituire și universalizare a moralei, ca moravurile și-au păstrat caracterul zonal, comunitar. Rezultă că moravurile participă esențial la distincția morală a comunităților. Știința moravurilor “demonstrează imposibilitatea oricărei tentative de a reduce întreaga moralitate la sociabilitate”², adică la atașamentul habitual față de o comunitate. Fără a elimina obiceiurile, progresul moral aduce cu sine o lărgire și o îmbogățire a structurilor moralității, determinate de solicitările tot mai complexe ale binelui moral la care L. Levy-Bruhl reducea moralitatea. Sub raportul caracteristicilor ei esențiale – autodeterminarea liberă și responsabilă, creativitatea și depășirea “a ceea ce este” – moralitatea îl depășește și îl neagă. Moralitatea include și creația elementelor moralei, act călăuzit de răspunderea pentru educația morală a oamenilor.

¹ Tr. Herseni, *Sociologie și etică*, Editura Științifică, București, 1968, p. 20.

² G. Richard, *L'Evolution des mœurs*, pag 343.

RESPONSABILITATEA MORALĂ CA VIRTUTE ȘI PRINCIPIU ETIC FUNDAMENTAL

Sorin-Tudor MAXIM

Conștiința morală se definește, pe de o parte, prin sentimentului respectului față de legea morală și, pe de altă parte, prin necesitatea de a acționa a acestui sentiment.

Tocmai aici este spațiul de manifestare cel mai autentic al responsabilității morale. Responsabilitatea nu îndeamnă numai la supunere conștientă față de imperativitatea legii, ci și la asumarea inovației morale și a riscurilor pe care această inovare le presupune.

Aceasta nu înseamnă nicidecum negarea legii morale - "A fi în - afara - legii ... este același lucru cu a fi în - afara - ființei"¹ - ci accesul responsabilității morale spre un "supra-moralism"² ce vizează asumarea creatoare a urgenței schimbării legii.

Responsabilitatea este un mod esențial "o operație prin care eul uman se face obligat de a acționa"³ - înainte chiar de a fi constrâns de necesitate.

Astfel, subiectivitatea responsabilă se exprimă și ca virtute, prin care ființa morală este infinită solitudine pentru celălalt, dar și ca principiu fondator al unei noi etici, prin care câmpul manifestării responsabilității se întinde nu numai asupra acțiunilor prezente sau trecute – fie ele proprii sau ale altora – ci și asupra celor viitoare: suntem responsabili de însuși viitorul umanității.

Responsabilitatea nu este numai o virtute. Pentru Hans Jonas, așa cum constatăm din titlul celei mai citite cărți ale sale: "Principiul Responsabilitate", este cu mult mai mult: însuși fundamentul unei etici a cărei exigență supremă este obligația față de viitor.

"Prometeul definitiv dezlănțuit, căruia știința îi conferă forțe încă niciodată cunoscute și economia impulsul său neînfrânat, reclamă o etică care, prin stavile liber consimțite, împiedică puterea omului de a deveni un blestem

¹ Špidlík, Tomáš - *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Ed. Fates, Troyes, France, 1994.

² Acest "supramoralism" este rezultatul demersului tragic al ființei responsabile, care conștientizează contradicția permanentă ce există între *necesitatea respectării legii și urgența de a o depăși* (N. Losski - *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Paris, 1954, pag. 77 și pag. 248). Depășirea legii nu trimite nicidecum la ideea de relativism moral ci este expresia cea mai evidentă a manifestării responsabilității morale, care își asumă obligativitatea (*întotdeauna creativ*) de a susține elementele noi, cu valori superioare, în actele moralității.

³ F. Roux - *L'éthique. Quelques repères*, Ed. Economica, Paris, 199, pag.72.

închidea ontologia fundamentală” (*Entre nous. Essais sur les penser - à - l'autre, Grasset, Paris, 1991.*) pentru el.”¹

Lumea de astăzi nu este o lume sigură iar viitorul civilizației omenеști, cu atât mai puțin. Promisiunile tehnicii moderne s-au întors în amenințări asupra lumii umane, asupra destinului umanității ca întreg. Amenințările nu sunt numai fizice ci și psihice: “ucenicul vrăjitor” se găsește încă în exercițiul irezistibil al acestei puteri datorite de știință, care riscă să-l modifice și structurile mentale - o manie a grandorii, de exemplu - ca și cele comportamentale - o tendință, necenzurată suficient, spre risc.

În fața acestei experiențe, întreaga înțelepciune a trecutului se dovedește inoperantă: “Pământul nou al practicii colective, în care noi am intrat cu tehnologia de vârf, este încă un teren virgin pentru teoria etică”.²

Dacă adăugăm la acest vid moral, în care se găsește omenirea în fața civilizației tehnologice a viitorului, și un relativism al valorilor ce caracterizează timpul nostru, constatăm că ne aflăm în fața unei urgențe deosebite: edificarea unei etice pentru era tehnologică. Este o urgență de a o edifica acum pentru că, mai mult ca niciodată, *viitorul se construiește în prezent* sau este, mai mult ca oricând, amenințat de prezent.

Tocmai conștiința acestei amenințări, anticiparea pericolelor, poate pune bazele unei “euristici a fricii” și poate întemeia o etică pe principiul responsabilității.

O asemenea etică nu se mai poate sprijini pe imperativul kantian, care ordonă fără condiționări, recurgând chiar la unele *compromisuri acceptabile* în scopul de a asigura permanentizarea vieții umane pe pământ. În acest sens, răspunsul lui Jonas la provocările civilizației tehnologice, împotriva fragilei și perisabilei vieți umane, este tranșant: a exista valorează infinit mai mult decât a nu exista. Aceasta semnifică asumarea de către omenire a obligației fundamentale de a acționa astfel încât să nu pună în pericol existența viitoare a umanității.

Responsabilitatea morală pentru viitorul omenirii se transformă într-un principiu al prezentului.

Fără îndoială, Hans Jonas nu neagă faptul că responsabilitatea poate fi considerată ca o “virtute” - restituindu-i acestui înțeles, semnificația sa inițială de “forță de acțiune” - dar el își propune să facă din ideea de responsabilitate un principiu, cu întreaga sa încărcătură metafizică, atât de importantă pentru gândirea occidentală.

In fond, în ce constă această distincție - și nu opoziție - între responsabilitatea “virtute” și responsabilitatea “principiu”?

Ca virtute, responsabilitatea este solitudine: “Ce ar deveni celălalt dacă eu nu m-aș ocupa de el?” Si eu sunt infinit responsabil în fața solicitărilor sale.

Legată de ideea de teamă, responsabilitatea devine un principiu al acțiunii umane: “Frica, care face în mod esențial parte din responsabilitate, nu

¹ Hans Jonas - *Le Principe Responsabilité. Un éthique pour la civilisation technologique*, CERF, Paris, 1993, pag. 13.

² Ibidem.

este una care ne sfătuiește să nu acționăm ci este cea care invită la acțiune; această frică pe care o vizăm este frica pentru obiectul responsabilității.”¹

Între frică și responsabilitate se stabilește o legătură pozitivă. Diferența față de frica patologică nu constă numai în faptul că această frică responsabilă nu se teme pentru sine – cum se întâmpla la Hobbes – ci pentru celălalt; apoi, pentru a putea conduce la o responsabilitate activă, această frică are nevoie de luciditate, de imaginație pătrunzătoare cât și de sensibilitatea unor sentimente înalte.

Cunoașterea se poate întotdeauna blinda cu certitudini – știința nu trebuie să aibă sentimente – însă numai ceea ce freacă, suferă și trăiește la o înaltă tensiune evenimentele, poate să-și pună întrebări decisive și să-și mobilizeze întreaga capacitate pentru găsirea unor soluții. Un asemenea efort conștient pentru a ajunge la o *teamă dezinteresată* și activă transformă responsabilitatea în principiu.

Ca principiu, în mod paradoxal - pentru că sistemele etice sunt total diferite - responsabilitatea apropie gândirea lui H. Jonas de cea a lui E. Lévinas. Responsabilitatea este cea care introduce o asimetrie fundamentală între oameni. Numai că la Lévinas este vorba de o asimetrie tranzitivă, generată de poziția întotdeauna privilegiată a celui alt în raport cu subiectul responsabil, în timp ce la Jonas asistăm la postularea și demonstrarea unei asimetrii în planul unei diacronii temporale: subiectul responsabil care își asumă datoria - deci și culpabilitatea - pentru actele comise în trecut nu are aceeași poziție cu cea a celui care își asumă responsabilitatea repercusiunilor celor mai îndepărtate în viitor. Consecința, pentru subiectul ce se simte responsabil de viitorul omenirii, este că el se va constrânge în prezent, acceptând să-și limiteze puterea sa de a acționa.

Pentru a descrie această “responsabilitate cu sens unic”, J. Greisch preia de la Lévinas termenul de “ostatec”: noi suntem luați ostateci de ceea ce este cel mai amenințat, înainte chiar ca libertatea noastră să intervină. Pentru Lévinas, această fragilitate, vulnerabilitate amenințată, față de care suntem prizonieri și care reprezintă obiectul unei paradoxale - deoarece este asimetrică! - responsabilități, este chipul celui alt, din relația etică originară; pentru Jonas este viitorul, al cărui arhitect noi suntem încă de astăzi.

Această ireversibilitate a responsabilității, această “non - reciprocitate”, pentru a utiliza vocabularul lévinasian, este o trăsătură constituantă a ființei umane care nu mai trăiește în limitele proprii, este *măsura umanității noastre*.

Această responsabilitate are menirea de a ține mereu trează o “conștiință îngrijorată”, proiectată mereu spre viitor și dispusă de a pune în discuție renunțarea la un bine prezent, pentru a nu amenința ireversibil un viitor care nu-i va aparține niciodată: viitorul “celorlalt”.

Principiul etic fundamental nu mai poate fi formulat de o manieră pozitivă pentru că nu indică ceea ce este de făcut ci ceea ce nu trebuie, în nici un caz, făcut: existența omului și a umanității nu trebuie să fie pusă în pericol; aceasta este obligația absolută pe care o impune principiul responsabilității.

¹ Ibidem, p.300.

Imperativul categoric căruia trebuie să i se conformeze conștiința morală este formulat de Hans Jonas în patru modalități diferite, de două ori în manieră pozitivă și de două ori exprimat negativ:

1. acționează astfel încât efectele acțiunii tale să fie compatibile cu permanența unei vieți autentic umane pe pământ;
2. acționează astfel încât efectele actelor tale să nu fie distructive pentru o astfel de viață;
3. nu compromite condițiile pentru supraviețuirea nelimitată a umanității pe pământ;
4. include în alegerea ta actuală integritatea viitoare a omului.¹

Responsabilitate ireversibilă, în care nu este loc pentru reciprocitate, acest tip de responsabilitate este expresia cea mai pură a *dezinteresului*², fondator de conștiință morală: obligația fără drepturi echivalente - există numai din partea noastră față de existența umanității în viitor; dimpotrivă, umanitatea viitoare este în drept să ne ceară socoteală pentru actele noastre sau, cel puțin să ne considere responsabili pentru consecințele dezastruoase ale acestor acte.

¹ Ibidem, pag. 30.

² Lévinas preciza că, o subiectivitate înțeleasă ca investită cu responsabilitate morală nu mai este o modalitate ce exprimă esența ființei: “Dezinteresarea suspendă esența. Dincoace sau dincolo de esență, dezinteresare și gratuitate, ruptura de esență este etică”. (*De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1986.)

INTRODUCERE ÎN SOCIOLOGIA LUI PIERRE BOURDIEU

Corneliu CATARGIU
Virgil CATARGIU

Fenomenologia filozofică nu se preocupă, așa cum s-ar putea crede dintr-o perspectivă exterioară filozofiei, de fenomene, considerate ca manifestări ale esenței. În varianta sa originară (Husserl) fenomenologia sau “radicalismul conștiinței de sine” reprezintă, într-o primă etapă, o critică a științelor naturii, pe care filozoful le consideră naive și nepăsătoare. Această critică, oarecum superfluă în cadrul unui discurs filozofic, vizează:

- a) o critică a cunoașterii naturale, îndeosebi a pretențiilor științelor naturii de “științe definitive despre ființă” ;
- b) delimitarea unui obiect și a unei metode de cercetare autentice filozofice.

Științe ale naturii	Filozofie
Metode logic-deductive	Metode intuitive
Viață naivă, practică	Atitudine critică, îndoială

Inspirat de filozofia carteziană, Husserl va stabili că toate trăirile individuale reprezintă date absolute, de a căror existență este absurd să ne îndoim. Toate aceste “conștiințe despre” sînt *fenomene*- singurele obiecte sigure ale cercetării filozofice. Deoarece orice trăire este în fond un fapt psihic obiectiv, natural și deci *transcendent* (adică situat în afara conștiinței care cunoaște, ca toate obiectele științelor naturii) este necesară o reducere fenomenologică care să transforme aceste trăiri în fenomene reduse sau pure, sesizabile nemijlocit (intuitiv).

Reducerea fenomenologică constă într-o “inhibare universală a oricărei luări de poziție față de lumea obiectivă”, adică eliminarea din cadrul fenomenelor a oricărui conținut transcendent, a tot ceea ce nu este “un dat absolut al purei intuiții”. Reducerea fenomenologică se realizează printr-o intuiție pură și are ca rezultat un fenomen redus, asociat cu fenomenul psihic, dar care nu mai are nimic în comun cu eul particular originar. Fenomenologia este așadar o filozofie a datelor pure ale conștiinței, la care ajunge printr-o contemplare sau comprehensiune pură.

În acest moment Husserl se desparte de Descartes, criticînd la acesta așa-zisa suveranitate a eu-lui, calitatea sa de ultimă verigă a raționamentelor pe baza principiului cauzalității. Pentru a păstra caracterul radical al reflecției asupra conștiinței și a sesiza întreaga viață a eu-lui este necesară o reducere largită. Această reducere, numită transcendentă, pune în paranteză chiar cogitațiile eu-lui, plasîndu-l pe acesta deasupra lumii oglindite prin conștiință.

Astfel are loc o separare în cadrul eu-lui între o componentă mundană (conștiința despre) și o componentă care reflectă tocmai această viață a conștiinței – eul transcendent sau eul spectator. Subiectivitatea transcendentă privește întreaga viață a eu-lui mundan. Eul spectator este singurul autentic filozofic. Fenomenologia presupune în final studiul dinamicii și genezei vieții intenționale.

Ulterior Husserl dezvoltă o teorie egologică transcendentă a constituirii ființei care va include în sfera subiectivității transcendente și intersubiectivitatea, înțeleasă ca o “ființă primă în sine, premergătoare oricărei obiectivități mundane”. Afirmatia sa fundamentală, mai ales pentru sociologie, este cea potrivit căreia tot ceea ce există în cadrul eu-lui este o **“configurație originată într-o producere pasivă sau activă în motivațiile sintetice ale vieții sale intenționale”**. Cu alte cuvinte, în termeni sociologici, putem caracteriza individul printr-o structură generată în urma socializării sale, adică prin tot ceea ce a reprezentat pentru el o experimentare a lumii de către propria sa conștiință.

Această structură constituie de fapt obiectul sociologiei fenomenologice, cu observația că sociologia, în calitate de știință pozitivă (naiv - transcendentă !) nu o mai studiază din perspectiva eu-lui transcendent ci a intersubiectivității și a relaționării sociale. În rest sociologia (fenomenologică) va urma orientările majore ale filozofiei :

1) va prelua aproape în exclusivitate rolul instanței critice în științele sociale și în epistemologia socială;

2) va reconsidera obiectul sociologiei printr-o ontologie implicit – nu se pune problema de a studia macrostructuri, în general forme goale, lipsite de viață socială reală ; obiectul autentic (existența socială) este localizat la nivelul conștiinței care experimentază lumea;

3) Husserl a considerat ca fenomenologia este o disciplină nouă, care depășește opozițiile filozofice fundamentale: idealism-realism, pozitivism-metafizică, subiectivism-obiectivism etc. și fondează aprioric toate celelalte științe; aceasta vocație sintetică se regăsește, așa cum vom vedea, și în cadrul sistemului lui P.Bourdieu.

La aproape un secol distanță față de la sociologia weberiană fenomenologia sociologică ocupă aproape întreg spațiul curenților interpretative.¹ În plus, aceste curente par astăzi singurele capabile de inovare teoretică. În schimb, problema lor principală o constituie acoperirea empirică, asociată cu un discurs psihologizant, aproape *abisal* (pe care Durkheim l-a criticat). Dacă vom lua în considerare și faptul că studiile fenomenologice sînt exclusiv microsociologice, avem tabloul unei discipline cu puține șanse de a deveni o instituție universitară, precum structuralismul, funcționalismul sau chiar sociologia interpretativă.²

¹ Toate curențele interpretative, apărute după Weber sînt orientate către viața intențională a conștiinței.

² Față de ultima citată, fenomenologia nu se deosebește substanțial. Totuși, sociologia weberiană se preocupă de acțiunea singulară a actorului, de motivația și de finalitatea ei în timp ce fenomenologia vizează un spectru mai larg – viața intențională a acestuia, care cuprinde și obiectualitatea ei (ceilalți actori și cultura comunității).

În aceste condiții ne punem întrebarea: poate fenomenologia să realizeze cercetări empirice de amploare care să eclipseze poziția sa exotic-eseistică sau ne aflăm în fața unei discipline critice, cu vocația *eternei promisiuni*? Sociologia franceză oferă, prin P.Bourdieu, un răspuns la această întrebare.

A prezenta astăzi acest sistem, fie și numai într-o lucrare cu caracter introductiv, este dificil. S-a vorbit mult despre contradicțiile acestei sociologii, și nu totdeauna despre cele esențiale. Echivocul, caracterul sintetic sau limbajul inițiativ constituie iarăși încercări serioase pentru orice cititor. În realitate este vorba de o sociologie de concepție, însă de o concepție care nu se mai aseamănă nici cu marea teorie holistă și nici cu descrierea fenomenologică. La perspectiva teoretică novatoare se adaugă un stil inedit al discursului sociologic – nu se pune problema de a prezenta o schemă conceptuală asociată cu date empirice ci funcționarea empirică a schemei respective. Important este cum lucrează conceptele, nu ce sînt ele din punctul de vedere al metodologiei sociologice, adică rezultate ale conceptualizării. P.Bourdieu nu și-a rezumat sau explicat niciodată sistemul, preferînd gîndirii logice *gîndirea practică*.¹

În primul rînd, ar putea să pară curioasă clasificarea acestui sistem ca fenomenologic. Aici avem în vedere, înainte de teoria generală a socialului, conceptul de habitus și, în final, sociologia educației. Aceasta va fi și ordinea prezentării lor.

Habitusul este un ansamblu de dispoziții durabile, transpozabile și exhaustive ce funcționează ca principii și scheme de percepție, de gîndire, de apreciere și de acțiune generatoare de practici și de reprezentări ale practicilor. Prin practică nu se înțelege o activitate socială oarecare ci un ansamblu coerent de comportamente care *orientează strategic* individul în spațiul social. Principiile se exteorizează prin aceste comportamente și dau sens acțiunii oricărui actor.²

Habitusul este rezultatul interiorizării unor condiții de existență. Diverse instituții care jalonează traiectoria socială a individului, cu un anumit volum de capital cultural, economic, social și simbolic și cu o funcție explicită sau implicită de socializare (în special familia) îl determină pe individ să interiorizeze scheme generatoare de practici relativ asemănătoare cu cele din mediul socializării.

Dispozițiile sînt:

- 1) durabile, deoarece ele pot produce practici pe toată durata vieții ;
- 2) transpozabile, în sensul că practicile pot fi generate în cîmpuri foarte diferite;
- 3) exhaustive, adică reproduse sau exprimate complet în practici.

¹ În această situație, o lectură adecvată (o șansă pentru literatura secundară) o poate oferi chiar fenomenologia, care, printr-un efort empatic îndreptat asupra discursului sociologic, poate dezvălui elemente intime ale modului în care sociologul însuși gîndește societatea, fără a insista prea mult asupra schemei conceptuale propriu-zise. Deoarece discursul sociologic este o construcție de gradul al doilea, *o conștiința despre societate* , literatura secundară îl poate elucida intuitiv.

² Habitusul nu este o componenta a personalității. Schemele de percepție și de reprezentare pe care le conține nu sînt procese senzoriale ci viziuni particulare asupra lumii.

În această etapă a definirii habitusului putem observa că principiile și schemele din compoziția să atrag atenția asupra naturii sale duale: pe de o parte principiile formează o componentă creatoare și adaptativă, individul păstrându-și identitatea într-un mediu social diferit de cel în care habitusul sau a fost produs, și una relativ standardizată, compusă din scheme, ce are funcția de a furniza răspunsuri comportamentale în contexte neproblematică pentru individ.

Habusul poate fi explicat și prin paradigma jocului. În mediile de socializare indivizii dobândesc abilități și înclinații în ceea ce privește un joc social particular, implicit pentru un anumit tip de activitate socială. Acest proces conferă acestora o stăpânire practică a jocului ce are o “aplicație sistematică și universală” – proprietatea de exhaustivitate și de transpozabilitate a habitusului. Socialul se explică așadar prin acțiunile unor agenți “ce nu sînt eficienți decît în calitate de organisme socializate, dotate cu ansamblul dispozițiilor care implică în același timp propensiunea și aptitudinea de a intra în joc și de a-l juca” (LA DISTINCTION, 1979: 190).

Agenții sociali, fiind ei înșiși constructorii ai spațiului social, desfășoară o activitate structurantă “bazată nu pe principiul unor forme și categorii universale ci pe un sistem de scheme incorporate constituite pe parcursul istoriei colective, achiziționate pe parcursul istoriei individuale și care funcționează în stare practică și pentru practică (și nu pentru scopuri de cunoaștere)” (LA DISTINCTION, 1979:545). Paradigmele interacționiste și etnometodologice ignoră geneza socială a structurilor mentale și îi privează pe agenți de background-ul social al interacțiunii lor.

În acest fel habitusul realizează o “corespondență ontologică” între structurile obiective și cele subiective în timp ce principiul acțiunii umane constă în relația de “proximitate imediată” dintre acestea (LA NOBLESSE D’ETAT, 1988:59).

Pentru a înțelege aceste aserțiuni teoretice trebuie să precizăm că habitusul are următoarele dimensiuni:

- 1) eidos – sistem de scheme logice cu funcția de organizare și coordonare a elementelor habitusului;
- 2) ethos – ansamblu de dispoziții etice;
- 3) hexis – “morală devenită gest, postură”.

Dispozițiile etice formează ceea ce P. Bourdieu numește ethos de clasă și care se pot identifica în actele de politețe, în general în tot ceea ce reprezintă comportament “civilizat” în societate. Ethosul de clasă dă individului iluzia moralității și virtuții, el împărtășind de fapt morala clasei sale.

Hexisul – cea mai importantă dimensiune – nu este compus numai din “postură” ci include vestimentația, mimica, pantomimica și elemente de cosmetică. Hexisul este extrem de important pentru identificarea indivizilor și pentru perceperea afinităților de habitus, preludiul oricăror forme de viață socială, însă funcția sa esențială este cea de mediator între structurile obiective și cele subiective în procesul de interiorizare a dispozițiilor¹

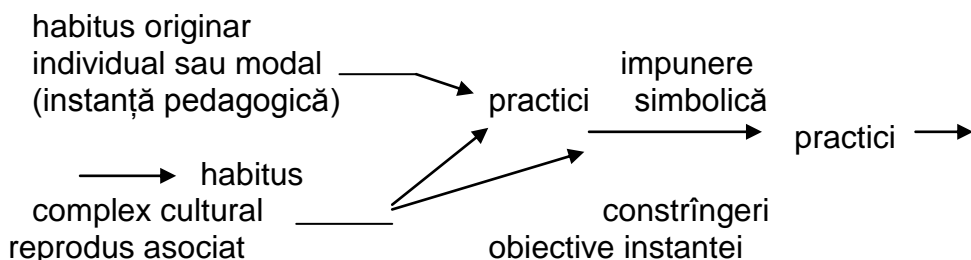
¹ Datorită proprietății de exhaustivitate a habitusului, adică de exprimare completă a principiilor sale în practici semnificative, hexisul permite o identificare rapidă a unui individ pe baza unui comportament particular. Un mijloc nu numai de identificare dar și de descriere sociologică este oferit de habitusul modal. Dacă depășim definiția sa statistică putem observa că

Această mediere definește, de fapt, structuralismul constructivist dezvoltat de Pierre Bourdieu. Deși actorii sociali ocupă poziții obiective, ceea ce dă viață structurilor sociale, adică ceea ce determina conservarea sau transformarea lor nu sînt atît forțele obiective de care dispun diferiți actori ci reprezentările acestora. Orice forță socială care poate să impună semnificații adaugă o forță simbolică acțiunilor sale. Indiferent de structura capitalului global al oricărui actor – respectiv ponderea capitalului economic, cultural, social și simbolic – acest capital nu există ca atare, în stare pură, ci doar într-o relație conflictual – simbolică cu alte tipuri de capital. Agenții folosesc strategii de maximizare a profiturilor, în special a celor simbolice, ce au ca rezultat legitimarea unui anumit tip de consum cultural asociat cu un tip specific de capital global. Deoarece doi actori nu dețin capitaluri echivalente, nu există între ei o relație de negociere simbolică, așa cum susține G.H.Mead, ci una de impunere simbolică.

În acest context procesul socializării include cu necesitate o succesiune de acte de impunere simbolică. Interiorizarea dispozițiilor habitusului și, în general, efectul specific pedagogic al oricărei acțiuni pedagogice, indiferent dacă este instituționalizată sau nu, nu se poate materializa decît în măsura în care semnificațiile impuse de agentul acțiunii sînt interiorizate de cel care o suportă. Inșă cel mai important rezultat al sistemului reproducerii susține că violentarea simbolică nu este efectul unui efort conștient îndreptat în acest sens de către instanța pedagogică, în special în cadrul sistemului de învățămînt, ci efectul unor practici saturate de semnificații generate de habitusul instanței respective. Simbolistica practicilor este cea care determina o orientare către practici și, ulterior, după o perioadă de timp ce presupune și (sau mai ales!) constrîngeri practice (obiective), interiorizarea dispozițiilor habitusului la nivelul individului supus acțiunii pedagogice.

În ceea ce privește instanța pedagogică, ea este identificată fie printr-un individ, fie printr-o instituție. LA DISTINCTION adaugă la acestea complexul cultural specific acestei instanțe. În consecință, nu doar actorii sociali pot realiza o acțiune de impunere simbolică dar și elemente aparținînd culturii instanței pedagogice, fie că ele sînt folosite sau nu în timpul acestei acțiuni (inclusiv *decorul* la E.Goffman).

el poate fi construit folosind procedeul weberian de prelungire sau de exagerare a trăsăturilor ideal-tipice specifice unui grup social. Elemente care se înscriu pe aceste direcții ideal-tipice pot conduce la reconstituirea dispozițiilor și implicit a habitusului.



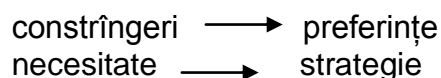
Practicile, automate și impersonale, sînt așadar semnificative fără intenția de a semnifica. Impunerea de semnificații, la rîndul ei, nu necesită un efort empatic sau clarificarea sensului acțiunii. Actorii sociali nu trebuie să fie fenomenologi pentru a-și însuși anumite semnificații. Habitusul, în calitate de “inteligentă în stare practică”, impune implicitul (nemijlocitul) practicii în stare codificată fără ca individul ce suportă violentarea simbolică să aibă nevoie de explicarea acestuia.

Habitusul are sisteme de protecție și de identificare ce selecționează experiențele ce-l întăresc, respectiv alegerea sistematică a locurilor, persoanelor și evenimentelor în care individul este preadaptat și în care găsește și o piață favorabilă produselor sale.

Deoarece habitusul este un produs al istoriei individuale, istoriile individuale nefiind identice, nu există nici habitusuri identice. Habitusul de grup înseamnă habitusul modal pentru o clasă de habitusuri specifice unui grup social, generate de clase de condiții de existență similare.

Faptul că habitusul are o funcție decisivă în nesfîrșitul proces al reproducerii culturale ar putea da impresia că el este angrenat într-un mecanism de copiere a realității, că ar fi ceva mecanic, repetitiv, rutinier. Habitusul nu înseamnă obișnuință (habitude). El reproduce condițiile sociale ale producerii sale, însă de o manieră imprevizibilă. Sociologia nu poate trece automat de la cunoașterea condițiilor producției la cea a produsului. Dispozițiile au o capacitate generatoare atît în sensul reproducerii lor cît și în sensul invenției și improvizației. Condiții obiective îl pot pune pe individ în situația de a-și modifica habitusul în funcție de traiectoria sa socială sau profesională. O schimbare a structurilor sociale pune habitusul într-o situație de inactualitate – efectul de hysteresis – caracterizată prin dispariția condițiilor de existență care i-au dat naștere. Adaptările, oricît de dramatice, sînt dictate de impersonala forță a obiectivității structurilor sociale.¹

Habitusul, “principiu neales al tuturor alegerilor”, operează transformarea:



¹ Habitusul face parte din familia conceptelor fenomenologice clasice: sinele (G.H.Mead), cadre (E.Goffman), proceduri (H.Garfinkel), procedee interpretative (A.Ciccourel), tipificații (A.Schutz). Cu toate că este ultimul venit, habitusul este conceptul cel mai apropiat de configurația husserliană și singurul, așa cum vom vedea, ce posedă o acoperire empirică la nivel macrosocial.

“Strategie” este cel de-al doilea concept, pe lângă cel de practică, strîns legat de conceptul de habitus. Geneza sa, implicit cea a orientării sintetice a sociologului francez, este legată de primele sale cercetări etnologice din Marea Kabylie de la începutul anilor '60.

Kabylia, provincie în nord-vestul Algeriei, se împarte într-o regiune de podiș periferică, în care arabii sînt majoritari – Mica-Kabylie – și o zona muntoasă, pastorală – Marea-Kabylie – în care etnia berberă, răspîndită în această parte a Algeriei, și-a conservat mult mai bine cultura. Organizarea socială este de clan, rezidență patrilocală, filiația patrilineară; căsătoria cu unul din veri reprezintă regula matrimonială. Folosind o paradigma structuralistă *ortodoxă* P. Bourdieu a observat abateri de la această regulă. Calcularea frecvenței căsătoriei între veri infirmă ipoteza structuralistă deoarece această frecvență depindea de mărimea unității sociale în care se făcea calculul. Formele ritualurilor ce însoțeau căsătoria nu erau rezultatul unei norme explicite ci funcție de:

- 1) pozițiile familiilor celor căsătoriți;
- 2) istoria schimburilor dintre ele;
- 3) bilanțul acestor tranzacții la momentul respectiv;
- 4) istoria negocierilor care au dus la căsătoria respectivă și schimburile care au avut loc cu aceste ocazii.

Toate acestea nu demonstrează că regula nu este respectată ci faptul că în cadrul ei agenții folosesc strategii de maximizare a profiturilor materiale și simbolice.

Așa cum am precizat, agenții angajează principii incorporate de către un habitus generator de practici ce reprezintă un sistem de dispoziții dobîndite prin experiență, deci variabile după locuri și timpuri. Agenții realizează o infinitate de acțiuni adaptate la o infinitate de situații posibile pe care nici o regulă nu le poate prevedea; în consecință, conceptul de regulă specific structuralismului nu mai poate explica unitatea în diversitate a comportamentelor umane. Conceptul de strategie își propune să-l înlocuiască, prin strategie înțelegînd o orientare a practicii, nici conștientă, nici calculată, spre direcția reproducerii sau augumentării capitalului global al agentului și implicit a poziției sale sociale.¹

Cîmpul definește un domeniu al vieții sociale caracterizat printr-un tip specific de activitate. Cîmpul are o funcție de inculcare (agent al socializării secundare) și de piață. Ca realitate empirică, de regulă profesională sau ocupațională, el constituie mediul social de manifestare a habitusului și locul în care acesta poate să-și ofere produsele:

1. bunuri obiectivate – capacități și cunoștințe de orice tip (economice, politice, intelectuale e.t.c.);

¹ Pe lângă dispoziții, habitusul include și un simț al investiției, al plasării propriilor bunuri pe o piață cît mai avantajoasă. Investiția încearcă să maximizeze profitul acestor plasamente.

2. bunuri incorporate – capacități ce vizează stăpînirea codurilor dintr-un cîmp și interiorizarea dispozițiilor necesare prestării unui rol în cîmpul respectiv.

Cîmpurile nu sînt separate ci interferează, au spații de intersecție. Totodată ele circumscriu nenumărate alte cîmpuri. Există un cîmp politic, un cîmp educațional și unul economic dar și un cîmp parlamentar, universitar, industrial ș.a.m.d.

Orice cîmp este structurat de un grup de opoziții fundamentale: dominanți/dominați, stăpîni/prețendenți, cei vechi/nou veniți, distincție/pretenție, ortodoxie/erezie, ariergardă/avangardă, ordine/înnoire, bogăție/sărăcie (de capital specific cîmpului).

Cîmpul funcționează conform unei logici de selectare a trăsăturilor care sînt funcționale din punctul de vedere a perpetuării sale și a perpetuării celor care îl domină. Stăpînirea elementelor obiectivate și incorporate dintr-un cîmp într-o mai mare sau mai mică măsură oferă un grad de legitimitate și o identitate unui actor care are un interes direct proporțional în ceea ce privește conservarea codurilor și mecanismelor ce asigură traiectorii de cîmp ascendente.

Structura cîmpului este o stare a raporturilor de forță dintre agenții sau instituțiile aflate în conflict, acoperind parțial structura capitalului specific. Cîmpul dominant, care include toți actorii care posedă un capital global mare, exercită o dominare în interiorul celorlalte cîmpuri, care posedă totuși o autonomie relativă.

Dintr-un cîmp fac parte și actorii care pot produce discursuri despre cîmpul respectiv și care pot influența în acest mod “reprezentările legitimității” din cîmp.

Ultimul concept important îl reprezintă cel de capital simbolic. În timp ce capitalul economic, cultural și social sînt obiective și cuantificabile (mai puțin componentă incorporată a capitalului cultural), capitalul simbolic, care se definește ca “formă ce îmbracă diverse tipuri de capital atunci cînd sînt recunoscute și percepute ca legitime” are un statut special.

Lupta pentru recunoaștere este o dimensiune fundamentală a vieții sociale și are ca miza acumularea acestei forme de capital. P. Bourdieu este deosebit de interesat de codurile onoarei publice și de ceea ce el numește “conduitele de onoare” adică de strategiile ce urmăresc dobîndirea de capital simbolic. Luptele simbolice pot fi:

- obiective (acțiuni de reprezentare individuală sau colectivă);
- subiective (care vizează schimbarea categoriilor de percepție și de apreciere a lumii sociale, a structurilor cognitive și evaluative, ce constituie mizele prin excelență ale luptei politice).

În pofida diversității teoretice și metodologice cercetările realizate de P. Bourdieu formează un sistem sociologic unitar. La nivel teoretic nu există o paradigmă dominantă ci mai curînd o serie de concepte-cheie precum dominare, inculcare, impunere simbolică, habitus, reproducere socială etc., prezente explicit sau implicit în studii de o mare diversitate din punctul de vedere al obiectului cercetării. Inițial, primele studii de sociologia educației consacrau paradigma reproducerii (LES HERITIERS, 1964 și LA REPRODUCTION, 1970) dar în 1987 sociologul francez își va caracteriza

concepția prin sintagma structuralism constructivist. Această formulă cuprinde două propoziții fundamentale:

1.lumea socială are structuri obiective reprezentînd atît pozițiile ocupate de agenți cît și reprezentările acestora asupra lumii sociale;

2.aceste structuri, independente de conștiința și voința agenților, exercită asupra acestora o constrîngere ce are ca rezultat interiorizarea dispozițiilor habitusului.

LA DISTINCTION(1979) consacră empiric această paradigmă. Zeci de anchete reprezentative la nivel național, aflate în bazele de date ale instituțiilor de cercetare franceze, la care se adaugă o anchetă special comandată, pun în evidență clase sociale, practici și consumuri culturale specifice. Un larg spectru de dispoziții(estetice, culinare, etice, muzicale, vestimentare, cosmetice, loisir, sportive, amenajarea locuinței, consum cultural de elită), produse ale interiorizării unor condiții obiective de existență, formează configurații stabile ce definesc habitusul fiecărei clase sau fracțiuni de clasă. Consumul cultural nu este analizat dintr-o perspectiva economică ci în calitate de strategie ce asigură o distincție actorului respectiv și o identitate simbolică asociată structurii capitalului său global.

Clasele populare¹ se definesc printr-o morală "du bon vivant", "de la bonne vie", a unei vieți lipsite de complicații, de calcul, sau de etichetă. Relațiile sînt familiare, directe, lipsite de ceremonie. Interesul popular este direcționat către funcționalitate și cantitate. Mîncarea trebuie să fie multă, sățioasă și ieftină, îmbrăcămintea trainică și comodă. "Hedonismului accentuat" și "materialismului sceptic" le corespunde o viață domestică cu trăsături patriarhale.

Mai reținute și mai formalizate sînt clasele mijlocii² care manifestă o deosebită "docilitate culturală". Cultura este luată în serios, nu este privită ca un joc. Clasele medii sînt mari consumatoare de cultura mass-media. Se remarcă didacticismul și tezurizarea fără de sfîrșit a unor elemente culturale dispersate.

Clasele dominante³ sînt și cele mai diferențiate. În cadrul lor putem distinge un pol al dominațiilor, ce dispun de capital cultural dar nu și de capital economic și un pol dominant, cel al elitei antreprenoriale, care dispune mai mult de capital economic decît de cel cultural.

Există două moduri de achiziționare a culturii culte:

1) învățarea totală și precoce din perioada copilăriei în urma unei lente familiarizări cu mediul cultural ce-i dă individului o dezinvoltură și o siguranță relativă (aisance);

2) învățare tardivă, metodică și accelerată.

Legitimitatea conferită de cultura înaltă ca bun de familie face ca strategiile fracțiunii cele mai bogate în capital cultural ale clasei dominante să aibă o rată de distincție și o eficacitate simbolică mare.

¹ Muncitori agricoli, mici proprietari agricoli, muncitori necalificați, muncitori specializați, muncitori calificați, maiștri.

² Artizani, mici comercianți, funcționari în comerț, funcționari de birou, cadre administrative medii, tehnicieni, servicii medico-sociale, institutori.

³ Patroni din comerț, industriași, cadre administrative superioare, ingineri, profesori, profesii libere.

Deoarece cel mai mare volum de capital o dețin indivizii din clasa dominantă, aceasta monopolizează strategiile de distincție. În acest fel în clasa dominantă apare cu pregnanță fenomenul de stilizare a vieții. Unei rate a distincției mai mari îi corespunde un profit al legitimității mai mare. Cu cât raritatea dispozițiilor și resurselor cerute de un consum cultural este mai mare, cu atât crește și profitul simbolic al consumului. În clasa dominantă există cele mai puternice conflicte pentru impunerea principiului de dominare legitimă, respectiv capitalul economic, școlar sau social.

Analiza statistică, ce vizează partea cuantificabilă a habitusului, se limitează la gruparea datelor privitoare la dispoziții și la evidențierea tendinței centrale. Toate aceste date sînt sintetizate într-un tablou-structura inedit, care distribuie clase sociale asociate cu preferințe culinare, muzicale, în materie de autoturisme etc.

Partea indefinisabilă (obiectul elucidării intuitive) este investigată cu ajutorul interviurilor deschise. Chiar și interviurile tematice îi lasă pur și simplu pe oameni să vorbească. Scopul cercetătorului nu este nici măcar unul “descriptiv”, ci acela de a surprinde un limbaj specific.

Hexisul este redat cu ajutorul fotografiilor, care-i reprezintă pe indivizi fie în mediile profesionale, fie în cele domestice. Inițial, ancheta special comandată trebuia să solicite respondenților și o fotografie personală. Această inițiativă nu s-a putut materializa. Probabil că aceste fotografii nu erau destinate unei antropologii fizice ci unei clasificări potrivit expresiei sau *aerului* fiecărei persoane. Toate acestea alcătuiesc cel mai veridic tablou al “mundanului pentru el însuși”, cum spunea Husserl. Interioare, persoane care le locuiesc și care vorbesc despre lucruri banale oferă un spectacol al lumii (vieții) în față căruia sociologul se retrage discret. Din acest motiv considerăm ca P. Bourdieu este un fenomenolog care explică conștiințele prin structuri sociale obiective și nu un structuralist care adaugă ultimelor și reprezentările agenților.¹

Actorii sînt distribuiți în spațiul social mai întîi după volumul global de capital pe care îl posedă sub diferite forme și apoi după structura acestui capital, mai exact, după ponderea capitalului economic și a celui cultural din volumul total.

Relațiile între clase și, în interiorul claselor, dintre fracțiunile de clasă, sînt exclusiv ierarhice (de dominare). În orice societate o poziție cheie este ocupată de clasa dominantă. Deoarece nici o putere nu se mulțumește să existe în stare pură, strategia globală a fiecărei puteri (implicit a celei deținute de clasa dominantă) încearcă să ascundă sau să justifice arbitrariul existenței sale, legitimînd fundamentul social al dominării pe care o exercită, adică tipul de capital pe care se sprijină puterea și a modului său de producție. Una din strategiile folosite în acest sens este impunerea simbolică a legitimității ierarhiilor sociale prin impunerea de semnificații și reprezentări ce au funcția de a conserva structural sistemul social.

LA DISTINCTION, primul studiu fenomenologic macro-social, face transparentă o schema de gîndire universal aplicabilă. Este vorba de a

¹ Habitusul este mai “vizibil” în societățile bine structurate, cu o mobilitate socială redusă.

identifica unități sociale și de a le distribui într-un spațiu (cîmp) potrivit capitalului global al fiecăreia și compoziției acestui capital. Structura care rezultă din această operație poate fi interpretată în două moduri:

A) într-un sens pur fenomenologic, în care aceste unități nu există decît prin indivizi - conștiințe care experimentează lumea; nu interesează evoluția elementelor structurale ci doar geneza categoriilor vieții intenționale (habitusul) și capitalul simbolic; orientarea strategică a **actorului** are doar sensul de exteriorizare a principiilor din compoziția habitusului în timp ce violența simbolică se manifestă exclusiv în cadre domestic-familiale;

B) în sens dinamic-conflictual, structura fiind un moment în istoria luptelor (conflictelor) dintre **agenți** care acționează conform unei strategii ce face parte din capacitatea investițională a habitusului, adică abilitatea sa de a-și plasa bunurile pe o piață cît mai avantajoasă și de a maximiza profitul acestor plasamente; importante sînt pozițiile ocupate de agenți, traiectoriile acestora, raporturile de forță dintre ei, relațiile de dominare sau de excludere; impunerea simbolică este specifică în acest caz cîmpului și poate conduce chiar la modificarea sau schimbarea habitusului (socializarea secundară); agenții sînt interesați fie de acumularea de capital obiectivat sau incorporat ce asigură în cîmpul respectiv o traiectorie ascendentă, fie de legitimarea unui alt tip de capital pe care îl posedă prin schimbarea "reprezentărilor legitimității" în cîmp.¹

Aceste două direcții, deși distincte, sînt aproape inseparabile în cadrul sistemului lui P.Bourdieu. Putem considera că în acest loc există o tensiune maximă între sinteză și ambiguitate. Tot aici își află originea o altă contradicție, cea reprezentată de triada structuralism de sorginte marxistă (prezent îndeosebi în primele studii de sociologia educației), fenomenologie și ceea ce am putea numi atitudine anti-iluministă (anti-progresistă).²

Stilul reflectă această pluralitate teoretică. Autorul pare de multe ori depășit de sarcina de a dirija afităa voci ale sociologiei, separate de antagonisme istorice ireconciliabile. Nu este de mirare că unele stridențe sau note false nu lipsesc. În cazul teoriei habitusului aceleași efecte sînt produse de

¹ Schema teoretică pe care am prezentat-o are un conținut particular (LA DISTINCTION) în timp ce aplicabilitatea ei este mult mai mare. Dacă vom considera, de exemplu, unitățile sociale drept națiuni-state moderne sau formațiuni statale pe parcursul istoriei și le vom distribui potrivit capitalului economic, stabilind în același timp capacitățile necesare unei traiectorii de cîmp ascendente, nu vom face altceva decît să (re)scriem sistemul mondial modern (Im.Wallerstain).

² Dincolo de afirmațiile privitoare la natura sociologiei, P.Bourdieu își va clarifica poziția într-o culegere de articole apărută în 1999, intitulată sugestiv *Contre-feux.. Propos pour servir à la resistance contre l'invasion neoliberale*. *Contre-feux* susține, pe lîngă un discurs de stînga exemplar din toate punctele de vedere (problema șomerilor, xenofobiei, apărarea cuceririlor sociale ale muncitorilor europeni, denunțarea politicilor discriminatorii, elitiste, a noilor teorii darwiniste(!) a economiștilor de la Harvard etc.) și un atac deschis împotriva noii ordini internaționale pe care "guvernul mondial al FMI" vrea să o impună sub pretextul raționalizării economice, în special a externalizării unor industrii metropolitane. Poate cea mai interesantă "confuzie" în acest context (împotriva cărora, în general, sociologul declară că vrea să lupte, în special a celor *întreținute*, cum le numește el) o reprezintă faptul că teoria structurării ordinii internaționale (sistemul mondial modern mai sus-citat) este, poate, cea mai reușită teorie sociologică contemporană de inspirație marxistă.

alte cauze. Lipsa unei definiții teoretice unice sau a unei definiții operaționale dă impresia unei descoperiri pe care sociologul n-o poate mărturisi.

În mod concret, cum putem concilia partea demistificatoare (în sens marxist!) cu structuralismul constructivist dezvoltat ulterior, al cărui mesaj esențial susține că în societate există *mecanisme intime și spontane* prin care indivizii dobîndesc abilități și înclinații pentru anumite roluri sociale (habitusul), mecanisme ce formează o veritabilă natura a societății (reproducere culturală), premisa a efectelor macro-sociale puse în evidență (reproducere socială, excludere, dominare) și că, în consecință, aceste efecte nu sînt determinate conștient sau planificat de anumiți actori sociali? Clasa dominantă are cu siguranță strategii de reproducere,¹ dar reproducerea culturală, fundamentul acestei reproduceri, nu poate fi inclusă, cel puțin în această formă, într-un calcul explicit pe care și-l face clasa ca atare.

Un mijloc simplu de a rezolva aceste dificultăți este acela de a considera sistemul însuși neunitar. În acest fel separăm, pe cît posibil, studiile cele mai apropiate de schema marxistă (tributare, în opinia noastră, culturii universitare franceze din anii '60-'70) de cele fenomenologice. Numai că paradigma stratificării și dominării îl traversează în întregime, demonstrîndu-i în acest fel unitatea. Doar cercetarea originilor acestei paradigme poate aduce clarificările necesare.

În sociologia italiană s-au manifestat pînă la mijlocul secolului nostru două curențe monopoliste. Curentul spiritualist, reprezentat în secolul trecut și la începutul secolului nostru de U.Mioni, L.Bellini, L.Sturzo și G.Palomba este axat pe probleme de sociologie creștină, de moralizare a societății și de socializare religioasă (Dumnezeu fiind considerat ultima treaptă a socializării).

Al doilea curent are o istorie mult mai veche. Începînd cu Machiavelli, sociologia italiana se preocupă de problematica puterii, de “puterea omului asupra omului” sau a unor instituții asupra altor instituții. Natura omului este studiată în scopuri politice practice. Rațiunea nu are o semnificație universală carteziană ci este considerată o inteligență cuprinsă în cadrul unui comportament particular. Luciditatea interesului particular conduce la eliberarea de constrîngeri morale iar indivizii au o realitate ce nu poate fi relativizată în profitul unei ordini universale. În societate se distinge individul liber, caracterizat de originalitate, nevoia de a domina și geniu personal.

Devenirea societății are caracterul unei forțe oarbe a naturii. Ordinea socială nu există decît în măsura în care în societate se face simțită forța unei

¹ C.Pond (“The changing distribution of income ..” în *The changing social structure*, 1989, London, Sage Publications, citat în R.Scuse, “Clasele sociale”, *Du style*, Bucuresti, 1998) demonstrează statistic faptul că procesele de dezindustrializare și de restructurare economică și, în general, un larg spectru de schimbări socio-politice sau fiscale (de exemplu taxele de moștenire sau de transfer de capital) nu au avut ca rezultat schimbarea structurii proprietății în Marea Britanie. Încercările de a dilua aceasta concentrare au condus cel mult la redistribuirea proprietății în cadrul clasei dominante, nu între alte clase sociale. Prin înființarea de fundații umanitare de familie sau a unor fonduri de investiții, tînăra generație din rîndurile clasei dominante reușește să evite aceste taxe, absolvindu-se de dreptul legal de proprietate. În acest fel, afirma R.Scuse, “este necesar sa considerăm famiiliile (s.n.) mai mult decît persoanele individuale ca unități financiare de bază”.

instituții. Realitatea în care oamenii trăiesc nu reprezintă un sistem ordonat și autonom ci se constituie ca rezultat al manipulărilor, înșelăciunilor și intervențiilor în forță. Deosebirea dintre această viziune și cea durkheimistă este fundamentală. Pentru Durkheim socialul este un fel de Dumnezeu, o expresie a obiectivității absolute iar ordinea socială apare ca rezultat al înțelegerii de către toți indivizii a interesului comun, al pătrunderii tuturor conștiințelor de importanța normei sociale. Sociologia italiană consideră, dimpotrivă, ca ordinea există acolo unde există ierarhie, societatea explicându-se prin elite. Exercițarea unei puteri are un rol integrator (structurant). Cu alte cuvinte, ambele paradigme confirmă importanța integrării (structurării) societății sub efectul unei constrângeri. Numai că această constrângere (dominare) este efectul dezechilibrului de forțe dintre actorii sociali la Machiavelli în timp ce la Durkheim ea este exercitată de norma socială.

Perspectiva individualistă mai-sus prezentată nu trebuie interpretată într-un sens liberal. Prezervarea societății civile presupune existența statului (Doria – *La vita civile*, 1710). Societatea reprezintă o comunitate de interese ce nu se menține decît prin stat (Genovesi – *Lezioni di commercio*, 1769) iar pentru Galanti (*Discorso preliminare alla costituzioni della societa e al governo politico*, 1779) o uniune de familii ale căror nevoi și pasiuni în creștere trebuie să fie reglate de către stat.

G.Mosca este autorul unui sistem conceptual specific sociologiei politice și al celebrului principiu al circulației elitelor. Pentru Mosca, ca și pentru Pareto, *emanciparea* societății este sinonimă cu anarhia. Nu există autonomie a societății, fapt social sui generis. Realitatea socială este compusă din fapte dezordonate ale căror proprietăți nu sînt date neapărat de factori sociali. În toate societățile există însă o ierarhie și o direcție politică aflată în mîinile unei minorități organizate (religioase, economice, militare e.t.c.). Minoritatea conducătoare nu are puterea datorită unei necesități obiective, așa cum susține Marx, ci datorită faptului că cei aflați în minoritate se pot organiza mai bine, membrii acestei minorități fiind superiori celor din masă. Statul reprezintă organizarea tuturor forțelor politice importante. Poziția de forță ocupată de un actor explică dinamica relațiilor sale cu celelalte elemente ale sistemului politic. În orice societate există un nucleu de conducere organizat ce folosește pentru dominarea masei forța, înșelătoria, persuasiunea. Acest nucleu este aproape identic cu *nucleul dur al integrării sociale* - grupul social ce are funcția de a integra și coordona societatea în ansamblul ei.

Capacitățile indivizilor, separate de orice conținut moral, îl determină pe Pareto să opereze disjuncția mase-elite; puterea de a influența decizia politică, fără nici o legătură cu structuri instituționalizate sau cu anumite capacități intelectuale, tehnocratice sau manageriale, separă la rîndul ei elita guvernamentală de cea neguvernamentală. Rolul elitelor este decisiv. Poziția ocupată de un actor și puterea sa îl definesc în spațiul politic și implicit în cel social.

La rîndul său, R.Michels susține că integrarea socială se confundă cu dominarea unei minorități asupra unei majorități. Orice mișcare socială presupune un aparat administrativ care se centralizează și se birocratizează,

ieșind de sub orice control al celor pe care îi reprezintă (legea de fier a oligarhiei).¹

P.Bourdieu extinde această paradigmă, devenită clasică pentru sociologia politică, la toate nivelele și domeniile sociale. De la pozițiile de pe care negociază familiile berbere căsătoriile copiilor lor pînă la pozițiile sociale cerute de afinitățile de habitus în cazul cuplurilor din Béarn, de la ierarhiile gusturilor la ierarhiile universitare, de la dominarea exercitată de clasa dominantă la autoritatea pedagogică, toate acestea dovedesc folosirea ei exhaustivă.

De fapt, marxismul însuși se definește prin această paradigmă. În aceste condiții considerăm că problema caracterului contradictoriu al sociologiei lui P.Bourdieu se deplasează în interiorul marxismului. Soluția, oarecum neașteptată prin itinerariul ei, este următoarea: marxismul este în fond o “școală a puterii absolute”, la nivel teoretic chiar mai interesată de ierarhiile socio-economice, pe care le absolutizează, de raporturile de forță dintre diverși agenți și de conflictele dintre aceștia, de problema accesului la putere ș.a.m.d., dar care adaugă o componentă profetic-revoluționară specifică – mitul omului capabil să stăpînească mecanismele oarbe (inumane) ale pieții, să elimine inegalitățile sociale, pentru a nu aduce în discuție proiecția utopică specifică. A gândi în termenii <celui mai tare> și a te legitima printr-o ideologie egalitaristă, iată originalitatea sau bizareria marxismului. Avem așadar o componentă științifică (în special în ceea ce privește analiza economică marxistă și așa-zisul <realism marxist>, adică depășirea abordărilor romantice sau idealiste în cadrul disciplinelor istorice, potrivit lui B.Croce) care, adăugată la cea *umanistă*, dau marxismului o identitate ce-i poate explica longevitatea ideologică.

În plus, sociologul francez va împărtăși cu neomachiavelicii și un anti-progresism, un scepticism vizavi de raționalizările lumii sociale, față de “religiile progresului și fericirii” (V.Pareto), care se va concretiza în cadrul cercetărilor de sociologia educației (cele mai apropiate de marxism!) în critica democratizării școlii, raționalizării pedagogiei, planificării învățămîntului e.t.c.

Demn de semnalat este faptul că aceste poziții se apropie de curentul conservator apărut în urma Revoluției Franceze, care condamnă folosirea excesivă a rațiunii (Ed.Burke), critică viziunea omului abstract, separat de orice atașament social (J. de Maistre) și afirmă fundamentul religios al societății (L. de Bonald). În plan sociologic A.Comte este primul care critică teoriile contractualiste (dogmele metafizice) revoluționare. Sociologia însăși dobîndește un sens reacționar, de reacție (a spiritului pozitiv) în fața proiecțiilor raționalist-utopice (spiritul metafizic).

P.Bourdieu definește în mod explicit sociologia ca pe o știință:
a.ezoterică, care necesită o lungă perioadă de inițiere și schimbarea întregii viziuni asupra lumii;

¹ Pentru toate trimerterile vezi Fr. Jonas – *Histoire de la sociologie*, capitolul destinat sociologiei italiene

b.fără baza socială (nu există o cerere socială pentru studii sociologice);

c.cu vocație demistificatoare, de descoperire a arbitrariului acolo unde ar trebui să fie necesitatea (ordinea) și invers, de descoperire a constrângerii acolo unde s-ar părea că se află libertatea (libera alegere).

LA DISTINCTION, critica socială a puterii de judecare, conține deasemenea și o critică îndreptată împotriva concepției potrivit căreia orice individ poate produce o opinie pe baza unei aptitudini universale ce poate fi dezvoltată prin instrucție universală.

Acesta este <pesimismul> lui P.Bourdieu, în fond un sistem cu elemente reacționare în sensul mai sus precizat, care, la o distanță de aproape două secole de Revoluția Franceza, confirmă sensul originar al sociologiei. Formal, această direcție este identificată prin rezerva sa față de ideologia școlii eliberatoare și față de concepția iluministă față de știința, ce ar aduce exclusiv binefaceri umanității. O dimensiune mai profundă a acestui <pesimism> o releva LA DISTINCTION, care-i prezintă pe indivizi ca prizonieri ai propriei condiții sociale.

În afara relativei nedeterminări a habitusului reprodus, actorul social are o libertate limitată. Paradigma actorului social demiurg, creator de istorie (specifică sociologiei interpretative) nu este împărtășită de sociologul francez deoarece acest actor:

1. nu conștientizează marea majoritate a semnificațiilor comportamentului său;

2. nu este subiect auto-instituit în raport cu universul social și nu are libertatea de a crea semnificații; capacitatea generatoare a habitusului se exercită în direcția reproducerii sau adaptării sale în condiții diferite față de cele în care a fost produs; această capacitate nu este la dispoziția actorului, ea doar transformă influențele mediului iar

3. *semnificațiile nu au valoare în sine ci numai în stare practică și pentru practică (implicitul practicii).*¹

Importanța ideologiilor lumii sociale (ale derivațiilor, dirscursurile prin care actorii își explică comportamentele) scade în profitul simbolisticii și implicitului comportamentului actorului care se reclamă de la respectiva ideologie.

Nedeterminarea apare în schimb la nivelul macro-social, pe care geneza habitusului îl ignoră. Strategiile de grup formează clase relativ omogene asociate probabilistic cu un anumit tip de practici. Strategiile au o aparență de finalitate în sensul că sînt orientate spre scopuri fără ca actorul să urmărească în mod conștient aceste scopuri. Universul strategiilor ce orientează acțiunile actorilor individuali dă impresia unei orchestrări a practicilor în lipsa oricărei dirijări. Efectul orchestrării exprima sintetic regularitățile și uniformitățile care se observă la nivelul comportamentelor sociale dintr-o perspectivă globală asupra societății. Funcționînd pe baza logicii micro-sociale, societatea poate fi asemănată cu o imensă orchestră fără dirijor.

¹ Putem afirma că hexisul valorifică maximal triada conceptuală trăire-expresie-comprehensiune, specifică filozofiei vieții (W.Dilthey).

Sensul practic al acțiunii umane și importanța dată practicii reprezintă cele mai importante dimensiuni ale sociologiei lui P.Bourdieu. Relația de “corespondență ontologică” dintre habitus ca sistem de scheme (partea interioară) și practici, inclusiv hexisul (partea exterioară) permite identificarea unui agent pe baza unui comportament particular. Această identificare ne poate spune ce joc joacă agentul, în ce poziție se află și care sînt regulile sale. Prin hexis, habitusul permite o lectură socio-logică a acțiunii umane, adică a logicii sociale a acestei acțiuni.¹ În acest fel distingem specificitatea acestui tip de lectură în raport cu cea antropologică sau psihologică.

Demn de semnalat este faptul că habitusul ocupă o poziție echilibrată pe axa paradigme “reziduale” – paradigme fenomenologice. Habitusul nu este o entitate ireductibilă dar nici expresia ordinii interacționale spontane (vezi schema filiațiilor).

Habitusul reprezintă o ontologie implicită. Putem vorbi de esențe numai în măsura în care există actori capabili să susțină diferite roluri sociale. Nu există un “centru” al societății. Centrul se află în orice individ dotat cu dispoziții ce-i dau posibilitatea de a fi el însuși, adică de a avea răspunsuri comportamentale coerente (din punctul de vedere al principiilor de comportament) în diferite situații sociale. Filozofii reprezintă o categorie intelectuală predispusă să nege axioma carteziană a ființei și să afirme, cu o oarecare doză de resemnare, ca la oamenii simpli s-ar afla *adevarul*. În realitate, între actori dotați cu habitusuri diferite există din punct de vedere ontologic o relație de echivalență. Faptul că filozoful se îndoiește de rezultatul filozofic ce-i întărește ego-ul (și implicit habitusul) demonstrează de fapt existența unei dispoziții filozofice tipice: tendința de a evalua mereu problematica filozofică (efortul speculativ în genere).

Reproducerea culturală înfăptuită de socializarea primară este urmată de o reproducere socială. Sistemul de învățămînt operează o selecție complexă prin sancționarea fie a unui capital de bunuri culturale dobîndite de către individ înainte de intrarea în sistem, fie a unui habitus ce demonstrează stăpînirea codurilor cîmpului social în care se manipulează bunurile respective. Pe piața muncii, handicapul obținerii titlului școlar este amplificat de diferențele de capital social de care dispun indivizii și care determină, în suficiente cazuri, obținerea unei poziții sociale. Această selecție constituie principalul obiect de cercetare pentru studiile de sociologia educației.²

Inegalitatea în fața școlii, pregnantă în fața universității - cel mai selectiv nivel de învățămînt - cuprinde:

1. inegalitate la intrare – studenții ce provin din clase ce posedă un capital cultural sau global mic se înscriu la facultăți unde au șanse mai mari de a termina studiile (restrîngerea alegerii), la vîrste mai mari (diferențierea vîrstei modale), sau nu se mai înscriu deloc (eliminarea fără selecție);

2. inegalitate în cadrul sistemului de învățămînt – studenții sînt formal egali în fața examenului însă dotarea lor inegală transformă privilegiul în merit;

¹ Istoriile “vii”, evocările, cercetările microsociologice sau microistorice sînt cu atît mai reușite cu cît informația concretă este completată cu partea *expresivă*, indefinisabilă a habitusului, într-un context cultural în sens larg.

² În această prezentare nu includem LA REPRODUCTION, care solicită o dezbatere mai amplă.

o măsură veritabilă a performanțelor constă în raportarea gradului de instrucție la nivelul cultural al începerii studiilor;

3.inegalitate la ieșire, în ceea ce privește inserția socio-profesională; plasarea pe piața muncii nu este o funcție, așa cum s-ar putea crede, de capitalul instituționalizat (titlurile școlare obținute); mecanismele meritocratice sau cele de piața au o pondere mică în comparație cu cea reprezentată de capitalul social de care dispune absolventul sau pur și simplu lipsesc cu desăvârșire în cazul transmiterii familiale a postului.

La toate acestea se adaugă mijloace de selecție mai subtile. Afinitățile de habitus îi determină pe studenții favorizați să aibă contacte mai frecvente cu profesorii, fiind avantajați din acest motiv și la examinarea orală. Ei citesc mai multă literatură extrașcolară, sînt mai securizați din punct de vedere economic și își trăiesc studiile ca pe o aventură intelectuală. "Moștenitorii" fără moștenire iau cultura în serios și au o relație mai inhibată față de mediul și studiile universitare.

Universitatea, în calitate de instituție universalistă și esențialistă ce organizează cultul culturii, se abandonează atît logicii talentelor individuale, adică a privilegiilor culturale, cît și ideologiei darului (înzestrării naturale) ce are menirea de a naturaliza aceste înzestrări (LES HERITIERS, 1964).

HOMO ACADEMICUS reia paradigma stratificării și a conflictului în cîmpul universitar parizian al anilor '60-'70. Structura facultăților prezintă două principii de organizare antagoniste; există o ierarhie politică, economică și de capital moștenit care se opune unei ierarhii științifice, culturale și de capital de notorietate intelectuală.

Medicina	litere	științe
drept		
mondenitate		științificitate
puteresocială		notorietate intelectuală
temporalitate		spiritualitate
reproducerea ordinii		...mize științifice
culturale asociate		și culturale
cu cea socială		

Folosind criteriile rutinizării și instituționalizării disciplinelor rezultă două grupuri distincte:

- a. discipline marginale ce nu cunosc un curriculum canonic, orientate spre cercetare și care sînt recent apărute în cîmpul universitar (*eretice*);
- b. discipline orientate spre reproducerea instituțională (*canonice*).

Mecanismele de reproducere sînt cu atît mai puternice cu cît disciplina este mai canonizată. Efectul de contaminare a autorității științifice cu cea statutară (de status instituțional) este mai puternic la facultățile de drept și medicina.

Criteriile de promovare sau de recrutare a cadrelor depășesc competențele tehnice. Importantă este intuiția globală persoanei și hexisul, modul în care se prezintă persoana. Hexisul este o modalitate de identificare

viscerală, ireductibilă la definițiile tehnice ale competenței. Relația pretendenți-protectori este esențială. Procedurile lungi și complicate întăresc dispozițiile necesare cooptării. Candidații se supun mimetic în fața profesorului care se joacă cu pretendenții la postul universitar, încurajându-i, făcându-i să aștepte, lăsându-se ghidat în mod inconștient, ca în toate alegerile practice, de către un sistem de reguli implicite ce apără constantele sociale ale corpului profesoral. Șansele de a intra în învățământul superior depind atât de capitalul școlar cât și de întinderea, diversitatea și calitatea relațiilor universitar-rentabile. Universitatea este un univers al ierarhiilor pontificale, dinastice sau aristocratice, al ceremoniilor și ritualurilor ce conduc la acumularea de capital simbolic (onorabilitate universitară) în mod independent de capitalul științific.

La aceleași concluzii ajunge și LA NOBLESSE D'ETAT ce se preocupă de școlile de elită pariziene și de funcția lor de consacrare socială, prin acordarea de titluri școlare cu un rol echivalent titlurilor nobiliare. LA NOBLESSE D'ETAT continuă analiza reproducerii la ieșirea din sistemul de învățământ studiind modurile în care clasa dominantă folosește în acest sens capitalul social și capitalul instituționalizat oferit de școala. Școlile de elită gestionate familial au o funcție explicită de excludere, selecționând moduri de a fi (*savoir-être*) și nu calificări (*savoir-faire*). Clasele populare și mijlocii, indiferent de tipul de selecție asociat ocupării postului sînt practic excluse din universul social al rangurilor și capitalurilor economice, culturale sau simbolice.

Cu toate că originalitatea incontestabilă a habitusului poate constitui premisa unei revoluții paradigmatică în sociologia contemporană, obstacolul cel mai mare este faptul că definiția habitusului provoacă toate curente interpretative fără a aduce clarificări de ordin terminologic. Cu scuza ad-hoc al caracterului interpretativ-intuitiv, rămîn neprecizate concepte precum *sens*, *semnificație*, *orientare strategică*, *hexis*, *violentare simbolică* s.a.m.d. *Semnificație* înseamnă o finalitate concretă a unei acțiuni (Weber) sau o stare particulară a conștiinței? Interiorizarea dispozițiilor se datorează mai curînd violentării simbolice sau constrîngerilor practicii (*harul magistrului sau obligațiile școlare, de exemplu*)? Orientarea strategică presupune exteriorizarea unor principii sau o planificare concretă, inconștientă, pe care un actor și-o face cu privire la un anumit cîmp?

Deși sociologul francez a susținut, ca epistemolog, că obiectul lumii sociale este o construcție, sistemul sau tinde să se implice cît mai puțin în această operație. Într-un anume *sens*, cheia cunoașterii sociologice constă în a lăsa lumea socială să se exprime cît mai liber în cadrul acestei construcții.

INTUIȚIONISMUL ETIC. G.E. MOORE

Rodica-Maria IACOBESCU

Unul dintre curentele principale ale eticii engleze contemporane, alături de analiza limbajului și pozitivismul logic, este intuiționismul etic.

Teza principală a intuiționismului etic susține că „intuiția morală este o formă de cunoaștere imediată, evidentă în sine și a priori”¹. Însă meritul intuiționismului etic nu se rezumă la constatarea existenței intuiției morale, ci pune mai ales problema certitudinii și valabilității acesteia. Intuiționiștii (H. Sidgwick, N.A. Prichard, D. Ross, Laird, Carrit, Rashdall) își propun să clarifice conceptele morale, să exprime clar sensurile intuițiilor morale și să elimine din limbajul etic ceea ce este aparent accidental, perimat și impropriu. Punând aceste probleme, intuiționismul etic se îndepărtează de abordarea directă a faptului moral, propunând un alt gen de etică, „altul decât filosofia morală în sensul ei consacrat”².

Încercând să stabilească cu certitudine conținutul și sensul intuițiilor morale, intuiționismul etic se situează pe o poziție pur logică, înlăturând elementele gnoseologice și psiho-genetice. În ultimă instanță, se respinge experiența și inducția și, implicit, morala inductivă, deoarece există o diferență între obiectul cunoscut prin inducție și cel cunoscut prin intuiție. Această distincție, între morala inductivă și morala intuitivă, pune și problema raportului dintre descriptiv și normativ, dintre judecățile etice descriptive și cele evaluative. Se încearcă, astfel, determinarea specificului limbajului etic, diferit de cel descriptiv ori factual.

Concentrând dezvoltarea problematicii eticii într-o structură pur logică, intuiționismul etic prefigurează problemele meta-eticii contemporane. Meta-etica este o disciplină formată în spațiul filosofiei anglo-saxone, ce cercetează morala din perspectiva logicii interne a propriului ei limbaj și nu morala sub aspectul ei factual. Studiind particularitățile limbajului moral, meta-etica este o tentativă de ordonare logică și epistemologică a limbajului teoriei etice.

Noua concepție asupra eticii este prefigurată îndeosebi de G.E. Moore, care, în prefața la cartea sa *Principia Ethica*, arată că încercarea lui urmărește să găsească care sunt principiile fundamentale ale gândirii etice. Odată cu G.E. Moore și cu neopozitivismul logic, limbajul moralei începe să fie tratat ca o specie aparte de limbaj. Teoria sa asupra semnificației binelui va adânci distincția dintre etica analitică și etica normativă, și va introduce elementele unei teorii generale a semnificației, care va sta la bază, ca raportare critică, pentru Ch.L. Stevenson, R.M. Hare, A.J. Ayer, P.N. Smith.

¹ L. Miroș, *Intuiționismul etic: G.E. Moore*, Ed. Științifică, București, 1973, p.11.

² *Ibidem*, p. 50.

Principia Ethica are, în primul rând, meritul de a recomanda metoda analitică în cercetarea etică. G.E. Moore este, în același timp, și realist și intuiționist și reprezentant al gândirii analitice. Diferența de opinii, privind caracterizarea operei sale, „se datorează coexistenței în opera sa a elementelor proprii curentelor menționate, specifică momentului de trecere de la intuiționism la filosofia analitică contemporană”¹. Intuiționismul său este vădit, în special, în etică.

1. Etică și filosofie

În cadrul sistemelor filosofice clasice, în general, etica este subordonată metafizicii, ea neavând propria sa bază de existență, ci depinzând de obiectivele formulate și urmărite de concepția filosofică de care depinde.

Criticând etica metafizică, Moore nu neagă categoric legătura dintre etică și metafizică, ci pune problema independenței eticii, nu prin desprinderea ei totală de filosofie, ci în cadrul aceleiași modalități de cunoaștere. Și filosofia și etica au același scop: cunoașterea. „Obiectul direct al eticii este nu practica, ci cunoașterea”, precizează Moore.²

Rolul cunoașterii exprimă un scop teoretic, iar unitatea dintre filosofie și etică este o unitate logică și de metodă. Moore nu este de acord cu conținutul unor propoziții metafizice – care stau la baza eticii metafizice și, în special, cu teza metafizică ce susține ideea binelui suprem ca realitate eternă. Această idee are consecințe negative, deoarece neagă posibilitatea omului de a realiza lucruri bune, fiindcă acțiunile sale nu au cum să influențeze realitatea eternă: „Metafizica consideră că ea este singura bază a eticii, că ea furnizează nu doar o condiție necesară pentru a demonstra că un anumit lucru este bun, ci toate condițiile necesare.”³ Etica metafizică afirmă că binele perfect există, dar nu ca ceva natural, ci ca ceva ce posedă unele caracteristici proprii realității suprasensibile.⁴

Chiar la începutul lucrării sale *Principia Ethica*, Moore scria: „mi se pare că în domeniul eticii, ca și în toate alte științe filosofice, dificultățile și dezacordurile de care e plină istoria lor, provin, în principal, dintr-o sursă foarte simplă: anume din încercarea de a răspunde la anumite întrebări, fără a descifra mai întâi cu exactitate ce anume se întreabă prin întrebările la care se caută răspuns.”⁵

Încercarea lui Moore de a scrie *prolegomene* la o etică științifică, pune pe alte baze raportul dintre filosofie și etică. Concepând filosofia ca pe o modalitate de cunoaștere clară și riguroasă, Moore susține că etica rămâne o subdiviziune a filosofiei, în măsura în care este, ca și filosofia, analiză.

2. Intuiția binelui

În contextul problemelor legate de definirea binelui, Moore încearcă să explice și să justifice logic locul și rolul intuiției. Întrebându-se care este semnificația termenului *bun*, Moore, în opoziție cu naturaliștii, consideră că

¹ *Ibidem*, p. 164.

² G.E. Moore, *Principia Ethica*, At the University Press, Cambridge, 1903, p. 122.

³ *Ibidem*, p. 122.

⁴ *Ibidem*, p. 113-114.

⁵ *Ibidem*, p. VII.

judicata etică în care apare termenul *intrinsec bun* nu este empiric verificabilă. Termenul *bun* „nu denumește o proprietate naturală sau un complex de asemenea proprietăți; **bun** denumește proprietatea nenaturală a bunătății, care e simplă, nedefinită și accesibilă doar intuiției”.¹

Dezvoltând diferența dintre o proprietate naturală și una nenaturală, în *Principia Ethica*, în această privință, se spune: „*Prin natură am subînțeles și subînțeleg deci, ceea ce constituie obiectul științelor naturii și al psihologiei. Se poate spune că ea include tot ceea ce a existat, există și va exista în timp.*”² Eroarea eticilor naturaliste, după Moore, constă în substituirea binelui cu o proprietate a obiectului natural. (Spre exemplu etica hedonistă confundă plăcerea cu binele).

Critica principalelor concepții și curente din istoria gândirii etice urmărește să determine cauzele care au dus la imposibilitatea unei definiții generice a binelui. Concluzia la care ajunge Moore este sintetizată în termenul de *eroare naturalistă*: „*etica își propune să descopere care sunt acele proprietăți ce aparțin tuturor lucrurilor care sunt bune, dar mult prea mulți filosofi au gândit că atunci când ei numesc aceste alte proprietăți, ei definesc binele, că aceste proprietăți nu ar fi decât, în mod absolut și deplin, același lucru cu binele. Această părere propun să fie numită eroare naturalistă.*”³

Dând un exemplu plastic, el compară pe *bun* cu *galben*, ca nume al unei proprietăți naturale.⁴ Și termenul *bun* și termenul *galben* denumesc o proprietate simplă, nu una complexă. Deci, acești termeni sunt proprietăți simple și nedefinibile. Însă, dincolo de galben, stă o calitate *naturală*, iar dincolo de *bun*, una *nenaturală*. „*Prima este cunoscută prin inspecție (o proprietate naturală poate fi și de așa fel încât să fie cunoscută prin introspecție), iar cea de-a doua prin intuiție.*”⁵

Afirmația conform căreia binele este o calitate nedefinibilă, este una dintre cele mai celebre și mai controversate din etica contemporană: „*Dacă îmi pun întrebarea cum poate fi definit binele, răspunsul meu este că el nu poate fi definit.*”⁶ După Moore, binele poate fi definit numai verbal, din punct de vedere al funcției sale: „*voi folosi cuvântul bine în sensul în care cred că este în mod obișnuit folosit; dar în același timp nu mă neliniștește faptul de a discuta dacă am dreptate gândind că el este folosit în acest mod. Obiectul preocupării mele constă numai în obiectul sau ideea pentru care cuvântul este în general folosit ca să le reprezinte. Ceea ce vreau să descopăr este natura acestui obiect sau a acestei idei.*”⁷

Binele este cunoscut prin intuiție; prin ea devenim conștienți direct de legătura necesară dintre bine și calitățile nenaturale. Prin intuiție se sesizează proprietatea nenaturală și „*legătura ei aprioric sintetică sau necesar sintetică cu proprietatea naturală sau cu obiectul natural.*”⁸

¹ S. Stojanovic, *Meta-etica contemporană*, vol. I, Editura Științifică, București, 1971, p. 94.

² G.E. Moore, *Op. cit.*, p. 95.

³ *Ibidem*, p. 10.

⁴ „Dacă portocala este galbenă se poate susține că galbenul este portocala?”

⁵ S. Stojanovic, *Op. cit.*, p. 95.

⁶ G.E. Moore, *Op. cit.*, p. 6.

⁷ *Ibidem*, p. 6.

⁸ S. Stojanovic, *op. cit.*, p. 126.

3. Despre judecata etică

Problematika judecării etice la Moore este în strânsă legătură cu cea a binelui. Există două specii diferite de judecări etice: primele privesc binele ca scop, iar celelalte îl privesc ca mijloc și sunt judecări cauzale. Bună cunoscătoare a eticii lui Moore, L. Miroș afirmă: *„concepția lui Moore privind cele două tipuri de judecată reprezintă punctul de interferență între intuiționismul și utilitarismul său, ambele modificate în raport cu natura și semnificația lor clasică. Sensul în care se diferențiază de intuiționism este subliniat de Moore însuși. Nu sunt intuiționist în sensul obișnuit al termenului, recunoaște el, subliniind că se deosebește de intuiționismul clasic deoarece consideră că propozițiile etice privesc ce acțiuni sunt bune sau ce trebuie să facem, pot fi confirmate sau infirmate, deci că ele nu sunt intuiții. El consideră intuiție numai judecățile privind lucrurile bune în sine sau binele ca scop.”*¹

Operând distincția între cele două tipuri de judecări, Moore încearcă să explice raportul dintre relativitatea fenomenului moral și obiectivitatea și universalitatea valorii. Judecata etică trebuie raportată la un criteriu valoric obiectiv. Lui *bun în sine*, Moore îi opune pe *bun ca mijloc*. *Bun*, în sens intrinsec, apare doar în acele judecări care, în cadrul raționării etice, joacă exclusiv rolul de premise. Pentru Moore propozițiile despre bun în sine sunt sintetice și în același timp necesare și nu analitice, cum susțin naturaliștii: *„Din faptul că un lucru are anumite trăsături intrinsece naturale urmează, după Moore, că el are și proprietatea intrinsecă ne-naturală a „bunătății”, însă nu și invers. O asemenea legătură între anumite caracteristici ne-etice și caracteristica etică este necesară, deoarece există independent de orice împrejurări.”*²

Proprietatea *bunătății* și legătura ei sintetică și necesară cu anumite proprietăți naturale o cunoaștem, spune Moore, în mod nemijlocit, prin intuiție. Aceste propoziții sunt intuitive, adică *„evidente prin ele însele”*. Toate propozițiile care se referă la semnificația lui *bun și rău* *„în cele din urmă, trebuie să se sprijine pe o propoziție care trebuie, pur și simplu, adoptată sau respinsă și care nu poate fi logic derivată din nici o altă propoziție. Acest rezultat poate fi altfel exprimat, spunând că principiile fundamentale ale eticii trebuie să fie evidente prin ele însele. Expresia prin ea însăși înseamnă într-adevăr că propoziția astfel caracterizată este evidentă sau adevărată pur și simplu prin ea însăși, că nu este o concluzie derivată dintr-o altă propoziție”*.³

În timp ce judecata despre bine în sine nu este, după Moore, susceptibilă de demonstrație, având certitudine intuitivă, judecata despre bun ca mijloc este demonstrabilă și nu este necesară și universal adevărată, fiind empirică.

¹ L. Miroș, *Op. cit.*, p. 93.

² S. Stojanovic, *op. cit.*, p. 93.

³ G.E. Moore, *Op. cit.*, p. 143.

PRIVIRE ISTORICĂ ASUPRA MODALITĂȚILOR DE FORMARE MORALĂ A PERSONALITĂȚII

Daniela JEDER

Fiecare om are șansa de a accede la niveluri superioare pe scara moralei și moralității dacă plecăm de la ideea larg răspândită că „Dumnezeu ne-a făcut pe toți egali în potențialul nostru moral”.¹ Însă criza morală ce se înregistrează tot mai pronunțat în ultima perioadă, cu toate efectele sale nedorite, subliniază faptul că în spațiul educativ se simte tot mai mult nevoia unei mai atente reorganizări și aplicări a modalităților și tehnicilor prin care se realizează educația morală, și asta pentru că, de cele mai multe ori, s-a neglijat viața lăuntrică a omului pentru a se insista asupra îndeplinirii unor funcții sociale determinate. Care sunt însă modalitățile și mijloacele prin care este modelată personalitatea morală și cum trebuie ele folosite pentru a da maximum de eficiență, sunt întrebări la care încă se caută răspunsuri.

Pentru astfel de investigații trebuie să apelăm la trecut, anticii aducându-și un real aport în acest sens.

La Socrate, virtutea – care reprezenta țelul interogației sale filosofice – se obținea prin exercițiul sistematic al cunoașterii și autocunoașterii. Putem vorbi de nivelul rațional ca dominant – nivel care apelează la modalități specifice de formare morală.

Astfel, pentru a ajunge la esența și generalitatea virtuții, Socrate îndeamnă la o cunoaștere aprofundată a sinelui. ”Cunoaște-te pe tine însuți” exprimă începutul înțelepciunii dar, ”nu are semnificație și valoare decât dacă duce, nu la o cunoaștere a aptitudinilor, permițând identificarea competenței fiecăruia, (...) ci la o cunoaștere a persoanei care să depășească individualitatea fiecăruia în măsura în care conduce la meditația asupra sufletului și, în consecință, asupra Binelui.”²

Autocunoașterea la care trebuie să ne angajăm are o profunzime și o esență aparte, pentru că ea sedimentează întreaga libertate și autonomie interioară .

«Cunoaște-te pe tine însuți» depășește așadar cu mult valoarea unui simplu sfat educativ individual, el stă mărturie necesității în care se află omul de-a face și reface neîncetat propriul său bilanț, sub amenințarea pierderii într-o exterioritate ale cărei seducții sunt de așa natură încât omul riscă să ajungă a se considera pe sine la fel ca și pe semenii săi, drept un obiect, așadar un mijloc și nu o finalitate.»³

¹ *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* – (sous la direction de Monique Canto-Sperber), Presses Universitaires de France, 1997, p. 1223;

² Jean Brun, *Socrate*, Ed. Humanitas, București, 1992, p.72;

³ Idem, p.80

Profunzimile sinelui la care ne reîntoarcem, ne permite, prin exercițiul autocunoașterii, o reflectare a propriei lumi “interzicându-ne să mascăm adevărata problemă a omului prin niște aptitudini având aplicabilitate doar în afara a ceea ce suntem noi”⁴. Realitatea interioară spre care ne este îndreptată cunoașterea este, pentru Socrate, treapta cea mai înaltă în ierarhia valorilor.

Filosoful își propune o restructurare morală care pune în centru rațiunea, considerând cunoașterea virtuții ca suficientă pentru desăvârșirea morală; e vorba însă “de o cunoaștere etică, inseparabilă de planul acțiunii, o cunoaștere care tinde să reunească, în sensul unei depline convergențe, credința cu voința, gândul cu fapta, sub semnul lucidității interioare, al rațiunii, sau – ceea ce e același lucru – al înțelepciunii reflexive.”⁵

În privința artei formative, putem vorbi de tehnici cu indiscutabilă valoare la care apelează Socrate – exercițiul reflexiei, al discernământului rațional, definiția, inducția, maieutica, ironia, fiecare contribuind la concentrarea atenției, a gândului și faptelor asupra virtuții.

Tehnicile de comunicare au scopul de a solicita și mobiliza conștiințele, de a afla și antrena esențe latente, oferind posibilitatea depășirii obstacolelor în drumul de descoperire a adevărului.

Ironia socratică are un rol constructiv, cu impact valoric în procesul structurării personalităților; aici ironia “nu este decât o formă superioară a conștiinței; ironie fecundă și nu sceptică, pentru că ceea ce ea aduce în lumină și respinge nu sunt decât fantome în raport cu ceea ce omul trebuie să știe și să construiască, în efortul de perfecționare a eu-lui moral”.⁶ Ironia socratică deține reale valențe educative, înfățișându-se ca «un act de limpezire și “aducere la realitate”, reducând pseudo-certitudinea, încrederea infatuată în sine, la justele ei proporții, făcând lumină acolo unde domnește confuzia și neștiința»⁶ De reținut aceste „valențe cognitive ale ironiei sale care trebuie apreciată nu doar ca procedeu, printre altele, al metodei socratice, ci ca un mod de a fi al filo-sophiei însăși, *hypóstasis* al ei, cu puternice finalități morale.”⁷

Putem spune că “greșeala esențială a educației morale în tradiția socratică a fost identificarea învățării, a învățării teoretice, raționale, cu interiorizarea.”⁸

Și la Platon nivelul rațional este dominant: «ceea ce face „adevărata superioritate” a unui om, sau ceea ce conduce, dimpotrivă, la o „lipsă de umanitate”, e faptul de a *ști*, sau *invers*, de a *ignora* raportul care unește acțiunile sale cu un ideal transcendent de perfecțiune, un model pe care ar trebui să-l imite cât de mult posibil. Așadar, și în acest caz „evadarea” care recompensează efortul agentului de a se autodepăși va fi condiționată de gândire. *Republica* afirmă deja aceeași idee, sub o altă formă: un adevărat apărător al dreptății și al oricărei morale e cel care *știe* „pe ce căi sunt bune acțiunile drepte și frumoase”, adică ce relații le leagă de Bine și de Zeul

⁴ *Idem*, p.81;

⁵ Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, Editura Polirom, Iași, 1998, p.74;

⁶ *Idem*, p.78;

⁶ *Idem*;

⁷ Constantin Marin, *Teme și interpretări din filosofia antică și medievală*, Editura Universității “Al. I. Cuza”, Iași, 2000, p.421;

⁸ Ioan Roman, p.20;

suprem. În acest fel, natura virtuții apare, în diferitele etape ale evoluției doctrinei platoniciene, ca o entitate pur intelectuală: inteligența este condiția ultimă a moralității.»⁹

Abordând problematica educației, Platon «afirmă cu privire la virtutea obișnuită, pe care el o numește „politică și socială”, că provine din obișnuință și exercițiu; sau atunci când, într-un pasaj celebru din Republica, opune, pe de o parte, „așa-zisele virtuți ale sufletului”, pe care o așa-zisă educație ar putea să le introducă din afară prin imitație și să le fixeze prin exercițiu, și, pe de altă parte, virtutea gândirii, virtute inerentă sufletului în mod imediat și necesar, în privința căreia sarcina educației constă exclusiv într-o disciplină de purificare, sau dacă vrem, de conversiune»¹⁰. Platon consideră că virtutea poate fi predată, dar numai de acela care știe el însuși prin ce se „caracterizează această supremă însușire umană”, deci ea poate fi învățată, deși, „numai de către aceia care au aptitudini native, care au înăscut germenele virtuții”¹¹.

Dacă la Socrate și Platon esența procesului de accedere la nivelurile superioare ale virtuții constă în cunoaștere, și la Aristotel atingerea virtuții e posibilă prin dominarea pasiunilor de către rațiune și prin practicarea valorilor înalte.

Virtutea se învață și mai cu seamă se pune în practică, la ea ajungându-se prin evitarea extremelor, prin păstrarea căii de mijloc: “Virtutea este, așadar, o dispoziție habituală dobândită în mod voluntar, constând în măsura justă în raport cu noi, determinată de rațiune, și anume în felul în care o determină posesorul înțelepciunii practice. Ea este calea de mijloc între două vicii, unul provocat de exces, celălalt de insuficiență; căci în timp ce unele vicii constau în excesul, celălalt de insuficiența față de ceea ce se cuvine, atât în domeniul afectelor, cât și în cel al actelor, virtutea găsește și alege măsura justă. De aceea prin esența ei și prin conceptul care o definește, virtutea este o medietate; în raport însă cu binele suprem și cu perfecțiunea, ea reprezintă punctul cel mai înalt.”¹²

Aristotel declară că educația are nevoie de trei lucruri: daruri firești, studiu și exercițiu, și că “profesorii care educă copiii merită (...) mai multă cinstire decât părinții care i-au născut numai; căci aceștia le-au dat viață, pe când ceilalți o viață frumoasă.”¹³

Înclinația spre măsură și armonie, echilibrul în gândire și faptă definesc virtutea ca actul cel mai înalt orientat către perfecțiunea absolută.

Filosoful dă o foarte mare importanță cunoașterii, rațiunii care subordonează instinctele, dar în același timp susține că virtuțile, care nu sunt înăscute, trebuie dobândite învățându-le și exersându-le până când iau forma deprinderilor.

Aristotel aduce în plus, ca element indispensabil formării morale, acțiunea, implicarea prin exercițiu în actul moral, actul orientat spre virtute pentru că “după cum cineva nu poate să înoate decât în luptă cu valurile, tot

⁹ Leon Robin, *Platon*, Ed. Teora, 1996, p.229;

¹⁰ Idem, p.230;

¹¹ Ion Gh. Stanciu, *O istorie a pedagogiei universale și românești până la 1900*, E.D.P., București, 1977, p.38-39;

¹² Aristotel, *Etica Nicomahică*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p.41-42;

¹³ Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, 1997, p.172;

astfel virtutea nu se poate realiza decât în activitatea desfășurată în vârtejul vieții.”

Nivelul rațional pe care îl propun filosofii antici nu poate fi exclusiv; moralitatea include și afectivitatea, dar, ”susținând că a explica morala înseamnă a sădi morala, filosofia raționalistă și etica socratică au făcut ușor trecerea la ideea, care a persistat câteva mii de ani, că rezolvarea sarcinilor cognitive ale unei materii de învățământ ar rezolva implicit și sarcinile afective ale acelei materii (...). În realitate acest raport este cu mult mai complex.”¹⁴

Contribuțiile filosofilor antici în sfera educației morale au fost remarcabile, dovada cea mai elocventă fiind modalitățile de lucru folosite în structurarea personalității morale, care au intrat în tradiție și pe care le regăsim în pedagogia contemporană.

Problematica modalităților de moralizare, a activității moral-formative o întâlnim și în pedagogia creștină. Creștinismul a ridicat nivelul afectivității la înălțimea valorilor sacre, a umanizării. Chiar dacă aparent acest nivel apare ca urmând celui rațional, el este considerat ca primordial, pentru că nivelul afectiv este considerat ca cel mai adecvat nu doar cel mai înalt pentru creștinism.

Omul tinde către perfecțiune, urcând treptele mântuirii, ale desăvârșirii (smerenia, pocăința, blândețea, cumpătarea, milostenia, curățenia, iubirea, nădejdea, răbdarea, credința) și ale sfințeniei.

Scara spre desăvârșirea se urcă treaptă cu treaptă. Exemplul lui Iisus și al Sfinților Părinți, îndemnurile, povețele și pildele, dar și poruncile, discursul argumentativ, exemplificările, conturează doar câteva din elementele care definesc ”misiunea formatoare a creștinismului, de reconstruire a personalității umane (...).”¹⁵

Întreaga activitate a Mântuitorului este centrată pe efortul perfecționării interioare, pe îngrijirea spiritului și educarea sufletului.

Iisus transmite și răspândește cunoașterea și învățătura având ca principii:

(după C. Cucoș)

- desăvârșirea – care privește atât fizicul, trupescul (...) cât mai ales viața interioară, axul a ceea ce astăzi se numește personalitate morală;

- activismul – respectiv lupta interioară pentru a dobândi binele suprem;

- libertatea interioară, care nu poate fi afectată de nici o determinare; (...) libertatea interioară nu este angajată prin nesupunere față de ordinea existentă;

- egalitatea și iubirea fraternă – să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși;

- valorificarea copilului – deoarece acesta este prototipul virtuții; copilăria este o stare de perfecțiune asemănătoare aceleia la care adultul va accede pentru a fi mântuit: ”Lăsați copiii să vină la mine și nu-i opriți, căci împărăția cerurilor este a celor ca ei.” (Matei, 9,24)

Idealul educativ își caută sprijin în trecut, în copilărie, având ca model puritatea și nevinovăția .

¹⁴ Ioan Roman, *Op. cit.*, p. 27 ;

¹⁵ Constantin Cucoș, *Istoria gândirii pedagogice*, Editura Universității “Al. I.Cuza”, Iași, 1997, p.52 ;

Metodele intuitive, exprimările plastice, dar și tăcerile, parabolele și spontaneitatea rostirii sunt doar câteva dintre modalitățile prin care pedagogia creștină își sprijină drumul spre modelarea sufletelor, de întipărire și “reîntipărire pe chipul omului a frumuseții divine”. (...) Hristos ne oferă chipul cu generozitate, dragoste și înțelegere. Dar oamenii rămân responsabili de calitatea asemănării”.¹⁶

Clement Alexandrinul susține că prima treaptă a mântuirii este învățătura prin care se luminează conștiința omului și care oferă sprijin în realizarea faptei.

În lucrarea sa “Pedagogul”, se invocă cu rol formativ dezaprobară, sfatul, dojana, admonestarea, deplângerea sorții, ironia, exemplul, exercițiul, etc.

Hristos este pedagogul, iar scopul educației este mântuirea omului prin credință și săvârșirea faptelor bune: “Străduindu-se, deci, să ne desăvârșească printr-o urcare treptată la mântuire, Cuvântul, care în tot ce face este iubitor de oameni, folosește un plan frumos, potrivit unei instituții cu bune rezultate: mai întâi ne îndeamnă, apoi ne educă, iar la sfârșitul tuturor ne învață.”¹⁷

Această viziune complexă asupra treptelor formării și modelării morale arată că drumul către desăvârșire începe cu treapta îndemnulului – binevoitor și haric; în momentul în care drumul către împlinire este ales, vorbim de treapta complexă a educației, și, în final, de actul învățării profunde care cheamă și impune participare și activare.

Sfântul Ioan Scăraru vorbește, de asemenea, de trepte succesive care conduc pe creștin către Rai: depătimirea, înstrăinarea de locul obârșiei, ascultarea, pocăința, pomenirea morții, plânsul “de bucurie făcător”, nemânieră și blândețea, simplitatea, nerăutatea, smerita-cugetare, rugăciunea ca “maică a virtuților” înaripată în credință, tristețea-fericită, etc. – toate acestea intrând în categoria modalităților de înălțare a creștinului către desăvârșirea spirituală.

În lucrarea sa “Despre slava deșartă și despre educația copiilor”, Ioan Gură de Aur consideră că a educa înseamnă a forma copilului buna-cuviință și curăția sufletească. Pe primul plan în acest sens nu stă instruirea, ci moralizarea copilului și mântuirea sufletului lui. Calea spre înțelepciune este însoțită de frica de Dumnezeu.

Și Sfântul Augustin subliniază în operele sale nevoia dezvoltării de cunoaștere și comunicare a adevărului, folosind și motivul “învățătorului lăuntric”¹⁸. Limbajul are rol hotărâtor în cunoașterea celor exterioare nouă, însă, pentru a ajunge la o cunoaștere inteligibilă, e nevoie de o iluminare interioară. Aceeași idee o întâlnim și la Toma D’Aquino: “În învățare se cere o iluminare fără de sfârșit, deoarece știința este dintre lucrurile necesare, care rămân pentru totdeauna. Învățătura ne provine, așadar de la o lumină fără de sfârșit.”¹⁹

¹⁶ *Idem*, p.54;

¹⁷ Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, în *Scrieri*, Partea întâi, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, traducerea, note și indici de preot D. Fecioru.

¹⁸ *Idem*, p.100;

¹⁹ Toma D’Aquino, *De magistro*, Editura Humanitas, București, 1994, p 81;

Sfântul Vasile cel Mare, continuator al lui Clement Alexandrinul, încearcă să demonstreze că fiecare om are acces la desăvârșire cu condiția să-și facă din ea un ideal. Considerând că e nevoie de adaptare a actului metodic, de explicare a învățăturii lui Dumnezeu, Sfântul Vasile cel Mare se adresează atât celui căzut în păcat, sprijinindu-l în ridicare pe drumul desăvârșirii, cât și celui înaintat în virtute pentru a-și aprofunda virtutea. Lucrarea sa “Regulile morale” cuprinde 80 de reguli în care se încearcă o hermeneutică a textului biblic în vederea clarificării direcțiilor esențiale ale vieții autentice.

Sfinții Părinți prezintă tuturor credincioșilor modelul lui Hristos ca “ființă a tuturor virtuților” care s-a folosit “de toate mijloacele posibile spre a lumina și convinge pe oameni”.²⁰

Fiecare are potențe care îl pot ajuta să urce spre desăvârșire în sfera morală; omul aspiră la desăvârșire, dar are nevoie de mijloace adecvate.

Această incursiune asupra modalităților utilizate în actul formativ al modelării personalității morale evidențiază, pe de o parte, importanța pe care au acordat-o gânditorii acestei problematice de-a lungul timpului, iar pe de altă parte, specifică diversitatea modalităților formativ-morale și impactul pe care îl au asupra metodologiei utilizată în pedagogia actuală.

Bibliografie:

- Aristotel, 1988, Etica Nicomahică, Editura Științifică și Enciclopedică, București;*
 Clement Alexandrinul, 1982, *Pedagogul*, în *Scrieri*, Partea întâi, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, traducerea, note și indici de preot D. Fecioru.
 Cucuș Constantin, 1997, *Istoria gândirii pedagogice*, Editura Universității “Al. I. Cuza”, Iași
 Cozma, Carmen, 1997, *Studii de filosofie a educației umanității*, Ed. Junimea, Iași
 Grigoraș, Ioan, 1985, *Funcția formativă a solicitării umane în grupul profesional*, în *Analele științifice ale Universității “Al. I. Cuza”*, Iași
 Laertios Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași
 Marin, Constantin, 2000, *Teme și interpretări din filosofia antică și medievală*, Editura Universității “Al. I. Cuza”, Iași, p.421
 Robin Leon, 1996, *Platon*, Ed. Teora, București
 Stanciu Ion Gh., 1977, *O istorie a pedagogiei universale și românești până la 1900*, E.D.P., București
 Stere Ernest, 1998, *Din istoria doctrinelor morale*, Editura Polirom, Iași
Dictionnaire d'ethique et de philosophie morale – (sous la direction de Monique Canto-Sperber), 1997, Presses Universitaires de France p-1223
 Brun Jean, 1992, *Socrate*, Ed. Humanitas, București, p.72
 D’Aquino Toma, 1994, *De magistro*, Editura Humanitas, București
 I. Buga, 1992, *Pastorală*, Editura Internațional Scorpion, București, p.27

²⁰ I. Buga, *Pastorală*, Editura Internațional Scorpion, București, 1992, p.27;

PERSONALITATE ȘI CULTURĂ – O PERSPECTIVĂ EDUCAȚIONALĂ

Elena MAXIM

Un criteriu esențial după care putem aprecia gradul de maturitate politică și spirituală al unei societăți îl constituie preocuparea teoretică și practică pentru problemele omului și ale culturii.

Experiența milenară a umanității, ca și experiența poporului nostru au arătat că forța și vitalitatea marilor culturi sau a marilor epoci de cultură constau în capacitatea lor formatoare și transformatoare în raport cu omul și societatea. Asumându-și imperativele, aspirațiile și interesele fundamentale ale epocii sau ale poporului respectiv, cultura devine un factor al dezvoltării sociale.

În și prin cultură, mediul existențial al omului devine un mediu propriu-zis uman. Trăsăturile de personalitate a omului nu numai că se formează, dar se și întrețin și dezvoltă, alimentându-se din creația culturală.

Este știut că relația omului cu cultura devine mai organică, mai armonioasă pe măsura sporirii capacității educative a culturii, a potențării căilor sale de a-l ajuta pe individ să înțeleagă fenomenele și evenimentele și a-l face astfel mai apt, mai competent să răspundă la multiplele solicitări din jurul său. Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte, relația individului cu cultura devine mai strânsă și mai puțin tensionată numai cu condiția ca individul să manifeste trebuință de cultură, să se apropie de valorile culturii, să le înțeleagă și să și le însușească, iar apoi să poată contribui la crearea lor.

„Apetitul” cultural al generațiilor de tineri pe care-i educăm trebuie alimentat adecvat în spiritul normelor și idealurilor societății noastre, al concepției științifice despre lume și viață, al principiilor umanismului, cu alte cuvinte, al unei culturi care situează omul și dezvoltarea sa în centrul ei.

Pentru satisfacerea corespunzătoare a setei de cultură, cât și pentru realizarea funcției civilizatoare a culturii la scară socială, un rol foarte important revine învățământului de toate gradele, slujitorilor acestuia.

Avem datoria să cunoaștem trebuințele, interesele, aspirațiile culturale pentru a le întreține, satisface, dacă ele corespund normelor, valorilor și idealurilor omologate de societate sau pentru a le remodela sau reorienta.

Este o cerință de prim ordin a lucrătorilor din învățământ de a-și spori mereu capacitatea de modelare și formare prin cultură a indivizilor, de a fi mereu în slujba formării armonioase a personalității umane. Pe măsură ce solicitările din sfera vieții sociale sporesc, pe măsură ce individul este chemat să participe la rezolvarea unor sarcini ce depășesc sfera strictă a profesiei sale, el este pus în situația să aibă nevoie de cultură, să apeleze la mai multă cultură; această nevoie trebuie alimentată corespunzător. Aici intervine rolul școlii, al profesorilor care trebuie să-l îndrepte pe tânăr spre valorile autentice.

Interesul pentru această temă provine, deci, din preocuparea permanentă de perfecționare, de „șlefuire” a modalităților de formare și educare a tinerei

generații, de descifrare a ceea ce este mai frumos și demn în ființa umană pentru a putea fi menținut și înălțat. Consider, prin urmare, că preocuparea de a clarifica, în parte, unele din aspectele vizate de această problemă deosebit de vastă și complexă este elementul de întreținere a formei profesionale a educatorului.

Conceptul de personalitate este unul dintre cele mai puțin elaborate în științele socio-umane și în plan filosofic general.

Analizând componentele psihice ale omului (sensibilitatea, afectivitatea, gândirea rațională și limbajul, temperamentul, caracterul, aptitudinile etc.) și modul lor de integrare în structura supraordonată a personalității, psihologia oferă date fundamentale pentru cunoașterea omului, a individualității sale, dar acestea trebuie corelate cu fenomenele sociale în care se manifestă, cu structura relațiilor sociale care favorizează sau împiedică realizarea efectivă a disponibilităților, aptitudinilor și facultăților umane. Diversitatea bio-psihologică a indivizilor umani nu poate fi explicată decât parțial prin factori imanenți acestor indivizi, ea trebuie pusă în relație și cu factorii sociali care intervin în mod constitutiv chiar în configurația subiectivității umane și care *modelează* și *întemeiază* diversitatea socială a personalității.

Pentru o mai clară delimitare conceptuală se impune a opera distincția individ – personalitate. Întemeiată pe datele bio-psihologice, personalitatea exprimă individualitatea omului ca ființă culturală și socială, existența ei în orizontul valorilor sociale, manifestarea ei în câmpul relațiilor sociale. Ea cuprinde totalitatea predispozițiilor înnăscute și a însușirilor dobândite de individ în cursul vieții, într-un anume fel structurate, care-i asigură integrarea originală, unică, în mediul social dat. Personalitatea reprezintă sinteza particularităților psiho-individuale, în baza căreia ne manifestăm specific, deosebindu-ne unul de altul. Sistemul de referință socio-cultural constituie sursa formatoare și câmpul de manifestare a personalității.

Noțiunea de individ desemnează notele distinctive ale omului ca exemplar concret al speciei umane, particularitățile sale biologice care îl caracterizează, iar noțiunea de personalitate cuprinde trăsăturile distinctive ale omului în raport cu mediul social și cultural dat.

Personalitatea se formează în procesul interacțiunii multiple ale individului cu structurile sociale și culturale, proces prin care datele acestora sunt asimilate și interiorizate, prin educație și experiență, într-o configurație stabilă care susține toate manifestările și funcțiile omului în raport cu ceilalți oameni și cu societatea. Personalitatea este, deci, un concept sintetic de relație și nu unul substanțialist-psihologic.

Deosebirea esențială dintre sistemul *individ* și sistemul *personalitate* rezidă în aceea că primul este determinat psihologic, în vreme ce al doilea este determinat (multicondiționat) social și cultural.

Noțiunea de personalitate permite o viziune asupra omului ca totalitate, considerarea lui în raporturile sale complexe cu realitatea, înțelegerea lui ca ființă liberă și creatoare.

În literatura de specialitate se operează cu conceptul de „personalitate de bază”. La A. Kardiner, R. Linton, M. Dufrenne conceptul indică corelația strânsă dintre personalitate și cultura căreia aceasta îi aparține și, deopotrivă, faptul că fiecărei societăți îi corespunde un tip propriu de personalitate de bază.

Acest concept semnifică „o configurație destul de bine integrată de elemente ale personalității comune membrilor unei societăți. Existența acestei configurații furnizează membrilor societății accepții și valori comune și face posibil un răspuns emoțional unificat al membrilor societății la situații în care sunt implicate valorile lor comune. Se constată, de asemenea, că în fiecare societate există configurații suplimentare de răspunsuri în funcție de anumite grupuri socialmente delimitate înăuntrul societății.”¹

Relația dintre personalitate și cultură se prezintă ca o „relație determinativă între cultură și cel mai frecvent și cel mai probabil tip de personalitate”² și, ca atare, nu este justificată o generalizare mecanică și simplificatoare a acesteia.

Personalitatea formată prin „adaptarea creativă la cultură” și modificarea ei creativă (asimilare și creație) se caracterizează printr-o accentuată disponibilitate creatoare – diferențiat valorificată – printr-o structură în același timp consistentă și mobilă. Consistentă, prin coerența valorilor interiorizate și devenite motivații ale acțiunii individuale; mobilă, prin capacitatea de a inova dincolo de zona permisiunilor, prin atribuire de sens nou existenței, prin restructurarea ei, prin crearea de noi valori sau perfecționarea celor existente. Astfel că „deși individul se naște și se transformă în cadrul societății și datorită ei ... el aspiră să devină el însuși și, depășind posibilitățile care-i sunt oferite, se realizează și joacă un rol activ în transformarea societății”³.

Personalitatea creatoare se realizează prin asimilarea valorilor constituite și prin depășirea acestora în acte și manifestări originale. Creativitatea se manifestă chiar și la nivelul primului moment, întrucât, deși în „învățarea culturii societății sale individul (chiar în fazele preadulte) se conformează în răspunsuri presiunilor mai mult sau mai puțin insistente și puternice ... de asemenea, el rezistă, se sustrage, selectează și experimentează. El devine un membru al societății sale dar procesul este o devenire creativă.”⁴

Cultura, ca și filosofia, evocă moduri dintre cele mai dezirabile de a fi, de a gândi și de a înfăptui ale omului.

Cultura constituie însuși modul specific, distinct de a exista al omului, propriul său, marca sa inconfundabilă în lumea însuflețită. După cum filosofia, odată apărută, se relevă drept conștiința de sine a oricărei culturi. Prin cultură, omul se afirmă ca mod specific de existență, ca ființă istorică, adică „o ființă care veșnic își depășește creația, dar care niciodată nu-și depășește condiția de creator”. (Lucian Blaga)

A defini cultura înseamnă a dezvălui semnificația majoră a omenescului, a descoperi vocația majoră a omenescului, a descoperi vocația supremă a omului ca existență conștientă de sine.

Sociologul american L. Borrow aprecia că termenul de cultură are, în prezent, în științele sociale același rol pe care l-au avut noțiunile de gravitație în fizică, de materie în chimie, de organism în biologie; este o noțiune fundamentală, sintetică, cumulativă de numeroase înțelegeri, prezentă în toate sferile gândirii și ale vieții practice, de la universul vieții și vorbirii cotidiene, până la cele mai elaborate produse intelectuale. Cultura este o realitate

¹ R. Linton, *Fundamentul cultural al personalității*, București, Ed. Științifică, 1968, p. 155-156.

² Cf. Wallace, *Culture and personality*, New York, Random House, 1961, p. 80.

³ Ch. de Leuwe, *Cultura și puterea*, București, Ed. Politică, 1982, p. 64-65.

⁴ M. Goodman, *The individual and culture*, Homewood, Ill, The Dorsey Press, 1967, p. 145.

dinamică, poliformă, în și prin care omul dă expresie aspirațiilor sale, transformând mediul său și transformându-se pe sine.

Al. Tănase relevă prezența a două tendințe în definirea culturii:

a. restrângerea conceptului la valorile cele mai elaborate sub raport artistic sau științific, tendință legată de minimalizarea rolului maselor în dezvoltarea culturală a personalității;

b. extinderea, fără discernământ, a acestui concept la întreaga viață spirituală și chiar la întreaga viață socială.

Sunt numeroase încercările de a forja un concept larg și cuprinzător al culturii care să înglobeze forme dintre cele mai variate. Este neîndreptățită însă extensiunea maximă a sferei culturii care devine astfel cea mai generală categorie filosofică, făcând practic cu neputință distingerea specificului său calitativ.

Definițiile date conceptului de cultură oscilează de cele mai multe ori între diverși poli de referință: natura și societatea, civilizație tehnică și conștiință, personalitate.

Fără să trecem în revistă toate modurile de definire a culturii, subliniem că, în cele mai multe, este reliefată eficiența practică a culturii, funcția sa socială transformatoare, dar că apar deficițare sub două raporturi principale: în primul rând, nu cuprind decât cel mult în treacăt momentele esențiale în construirea și caracterizarea culturii, cum sunt: cunoașterea, creația, comunicare; în al doilea rând, unele definiții ce se dau culturii au un caracter descriptiv, nu ne oferă o imagine sintetică și încheată a fenomenului respectiv. Ele nu au un caracter de sistem.

În literatura filosofică din țara noastră se detașează punctul de vedere potrivit căruia cultura, ca ansamblu de produse cumulative ale cunoașterii și practicii umane, cuprinde câteva momente constitutive.

1. *Momentul gnoseologic*: filogeneza culturii nu este posibilă la scara adaptării spontane, biologice, ea presupune prefacerea conștientă a lucrurilor pe baza înțelegerii și folosirii însușirilor lor mai generale, a legilor lor interne, ordine rațională și organizare în fluxul experienței practice și al senzațiilor subiective, cristalizarea eforturilor în elemente relativ stabile ale vieții umane, în valori care satisfac anumite trebuințe sociale, istoricește determinate. Cultura este, astfel, un act de cunoaștere, un rezultat cognitiv al activității practice.

2. *Valoarea (momentul axiologic)*: desemnează raportarea rezultatelor cunoașterii la nevoile, trebuințele și aspirațiile omului, aprecierea lor critică în funcție de interesele social-umane. Viabilitatea și perenitatea unei valori culturale sunt condiționate de cantitatea și calitatea cunoașterii pe care o întruchipează.

3. *Creația (momentul creator)*: este factorul cel mai dinamic al procesului cultural, este momentul de salt calitativ de la un act psihic sau cognitiv, la un fapt de cultură.

Valorile culturale potențiale pe care le cuprinde întreaga existență și conștiința umană devin valori culturale active, reale, tocmai prin intermediul actului creator. Cultura integrează, deci, nu numai ansamblu constituit al valorilor finite, ci și procesul creator prin care iau naștere aceste valori.

4. *Comunicarea (momentul comunicațional)*: generalizarea socială și asimilarea critică a valorilor culturale, integrarea culturii în totalitatea praxisului

social, realizarea funcției sale sociale, a rosturilor sale umane. Prin acest proces se dezvoltă conștiința și sensibilitatea oamenilor, receptivitatea lor culturală, dar se îmbogățesc totodată valorile culturale, în funcție de nivelul de dezvoltare culturală a societății și criteriilor de valorificare, de exigențele idealului cultural al epocii.

Cultura stabilește un raport cu directe implicații și legături cu personalitatea. Cultura modelează – observa subtil Gordon W. Allport – mai ales pentru că oferă soluții deja testate pentru multe din întrebările pe care subiectul și le pune în diverse situații. Existența lor depozitată și conservată în obiceiurile, experiența și comportarea semenilor scutește ființele integrabile în colectivitatea umană de efortul refacerii schemelor de acțiune, dându-le posibilitatea unor noi combinații. Cultura indică cum trebuie ierarhizate nevoile, cum și când pot fi ele satisfăcute. Cu timpul, ea devine un mod de viață pentru subiect. „Ajungem să iubim practicile și valorile și interpretările pe care le-am învățat din cultura noastră ... dragostea și credința în cultura noastră constituie un prim motiv autonom a cărui forță o simțim, cel mai adânc când suntem lipsiți de sprijinul cultural.”¹

Făurindu-și cultura, fiecare popor își construiește *propriul său ideal de personalitate*, ca sinteză a manifestărilor sale spirituale, a trăsăturilor de caracter către care trebuie să tindă orice om. În idealul de personalitate pot surveni schimbări de sens. Totuși, aspirațiile gravitează în jurul unor conduite constante, luate drept teme pentru caracterizarea personalității „de bază”, proprie, după Kardiner, majorității membrilor societății, „rezultantă” a experiențelor pe care ei le au de timpuriu. Experiența istorică, depozitată în *moștenirea culturală* preluată de noile generații, constituie *cadru personalității individuale și sociale*. Înainte de a-și forma convingeri proprii și de a acționa original pe baza lor, copiii gândesc în limbajul și reprezentările comunității naționale, ale cărei valori și le însușesc, acționează în tiparele impuse sau sugerate de colectivitate. Pe măsură ce cresc, ei manifestă tendințe de acceptare sau de refuz a normelor, de afirmare originală prin structurarea modelelor și încercarea de a crea și impune altele noi.

Orice societate tinde să-și educe membrii săi după sistemul de valori dominant, potrivit cu idealul de om dorit. Obiectivul urmărit se realizează, în primul rând, prin educație. Aparent, realizarea lui duce inevitabil la uniformizare, în realitate, însă, rezultatele sunt altele, confirmând faptul că diversificarea are un câmp suficient de larg pentru libera manifestare a tuturor posibilităților. Structural, mediul socio-cultural cuprinde o imensă varietate de tradiții, de obiceiuri, norme, roluri, mentalități și concepții. Individului i se oferă multiple posibilități de selecție, opțiuni și combinare a modelelor, de restructurare a lor potrivit cu temperamentul său, cu exigențele la care este solicitat să răspundă. Firește, acțiunea nu este univocă. „Modelele culturale se potrivesc individului ca un costum cumpărat de gata. Ele reprezintă o aproximare a cerințelor sale, dar nu i se potrivesc bine decât dacă au fost puțin lărgite într-o parte sau strâmtate în alta.”² Permanent subiectul caută să evite conflictul și să realizeze un echilibru între el și mediu, să se împace cu sine și cu societatea.

¹ Gordon W. Allport, *Structura și dezvoltarea personalității*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1981, p. 175.

² Ralph Linton, *Fundamentul cultural al personalității*, București, 1968, p. 134.

Cultura lărgeste sfera trebuințelor, rafinează gusturile și deschide perspective noi satisfacerii intereselor. Ca urmare, pe măsură ce individul integrează personalității sale cunoștințe, nu numai că își dezvoltă aptitudinile, dar ajunge să dispună de mijloace suplimentare de acomodare la noile situații, care, printr-o utilizare făcută cu pricepere în rolurile îndeplinite, îi permit să-și evidențieze calitățile prin tot ceea ce întreprinde și creează; reușește, cu alte cuvinte, să se facă cunoscut și să fie recunoscut de semenii ca o valoare, ca o personalitate cu merite deosebite. Ceea ce impune o personalitate este armonia spirituală a însușirilor, unitatea lor păstrată în încercările vieții sinuoase, tăria convingerilor, tenacitatea în urmărirea idealului format.

Condiționată de nivelul culturii, personalitatea se construiește mereu pe sine, odată cu progresul culturii și a experienței de muncă. Formarea personalității este de neconceput în afara mediului cultural, a modelării individului de către instituțiile existente și a neîncetatei autoperfecționări.

Unii cercetători, ca de exemplu Jordan, Stoetzel ș.a., rezervă naturii o pondere nejustificat de mare.¹ Exagerările biologicului subminează încrederea în puterea formativă de care dispune societatea, în posibilitățile pe care le are omul de a se folosi de propria sa facultate – voința – de a se modela prin instrucție și educație, de a se acomoda prin modele însușite și mereu restructurate la variațiile modului de trai, multe din ele neașteptate și imprevizibile. Reacțiile la astfel de speculații metafizice au fost prompte, relevând discordanțele dintre influențele naturii și ale culturii. Argumentul, frecvent invocat, vizează dinamica disproporționată a factorilor ereditari și culturali. „În timp ce adaptarea celulei nervoase presupune intervale de sute de mii de generații, cultura suferă modificări sensibile în cursul aceleiași generații.”² De aici strădaniile de a urmări, înainte de orice, efectele instrucției și educației făcute subiectului asupra psihicului lui și felului său de exteriorizare în diversele acțiuni, comportări.

Edward Sapin, admite că geneza personalității depinde de constituția anatomică și fiziologică a individului, dar aceasta nu explică totul. „Factorii de transformare – în speță influențele psihosociale din copilărie – sunt la fel de importanți ca și factorii biologici congenitali.”³

Ralph Linton consideră că însușirile înnăscute ale individului influențează puternic genul de experiență pe care-l extrage din interacțiunea cu mediul. Totuși, el conchide că, în determinarea tipurilor fundamentale de personalitate, „cultura trebuie să fie considerată factorul dominant”⁴.

În literatura de specialitate, tot mai numeroase sunt opiniile potrivit cărora personalitatea este expresie a culturii interiorizate care și-a subordonat elementele bio și psihogene. Fiind ceva ce ține de individ și având marca irepetabilă a purtătorului său prin tot ceea ce este dobândit în cursul vieții, ea poartă, totodată, și marca influențelor diferite în combinații extrem de variate a relațiilor psiho-socio-culturale în al căror focar se află persoana.

¹ Vezi I. Alexandrescu, *Personalitate și vocație*, Ed. Junimea, Iași, 1981, p. 109.

² N. Mărgineanu, *Condiția umană*, Ed. Științifică, București, 1973, p. 233.

³ Edward Sapin, *Antropologie, culture et personnalité*, Les Edition du Minuit, Paris, 1967, p. 75.

⁴ R. Linton, *Op. cit.*, p. 175.

Nevoia conștientă de cultură este una din nevoile fundamentale ale personalității. Trăsăturile de personalitate a omului nu numai că se formează, dar se și întrețin și dezvoltă alimentându-se din cultură.

Cultura este sursă a personalității, dar și condiția fundamentală a creativității și manifestării integrale și distincte a acesteia. *Nevoia reală de cultură* este nevoia de a fi și de a se afirma a omului ca personalitate.

Acest lucru poate deveni și mai clar pentru o societate aflată în progres care este consecventă cu idealurile democratice ale dezvoltării și afirmării personalității; pentru care, nevoia de personalitate o presupune pe cea de cultură.

Relația dintre cultură și personalitate este indisolubilă deoarece *condiționarea personalității* (formarea și dezvoltarea acesteia) prin cultură face posibilă și condiționarea culturii prin personalitate.

Personalitatea creează cultura – factor hotărâtor al progresului nostru istoric numai dacă ea se creează (autocreează) din și prin cultură.

Apare luminoasă semnificația relației personalitate-cultură pentru destinul uman: „Ea se prelungește în *pedagogie*, al cărei ideal rămâne a trezi conștiințele la viața spirituală pentru a face din fiecare un membru activ și folositor comunității.”¹

¹ Mircea Florian, *Filosofie generală*, Editura Garamond, București, 1995, p. 170.

RESURSE FILOSOFICE PE INTERNET.

(I)

cadrul general al problemei

PHILOSOPHICAL RESSOURCES ON THE NET.

(I)

THE GENERAL FRAME OF THE PROBLEM

Viorel GULICIUC

Summary

These days, any researcher in the field of philosophy (at large) must use electronical bibliography and must know how to find and select the relevant information he need, because he is not the *libronaut* of the past centuries but a *cybernaut*. That's why he must have an appropriate perspective about the structure and functioning of the Net, and he need a systematical explanation about the localization of the philosophical resources on the Web. In this first part of such a research, it is presented a taxonomy concerning the presence of the philosophical (at large) topics on Internet, above the structuration of that huge network, by domain and categories.

Dacă vreun curios și-ar propune să se aplece asupra asemănarilor și deosebirilor dintre cercetătorul de astăzi și acela tipic deceniilor (sau, mai bine, al secolelor) trecute, este evident că, foarte curând, el ar ajunge să constate că, dincolo de pasiunea comună pentru informația pertinentă și propice unor dezvoltări ulterioare, îi desparte, cu hotărâre, nu numai *posibilitatea* pe care specialistul de azi o are de a studia și documente electronice, ci și *necesitatea* absolută de a le cerceta, (pentru a putea face față cu succes imperativului unei informări la zi, vizavi de domeniul său de activitate).

Acum numai un deceniu, prezența bibliografiei electronice într-o lucrare cu pretenții științifice era nu numai o noutate, ci și o curiozitate. Astăzi, ponderea tot mai mare a bibliografiei electronice în lucrările de specialitate tinde să devină un loc comun, un factor de normalitate teoretico-metodologică, dar, în același timp, ea pune o serie întregă de noi probleme - de sfidări - în fața a ceea ce Peirce numea "*comunitatea cercetătorilor*" filosofiei – singura instanță universal acceptată în „judecata” făcută creațiilor filosofice.

Se poate, astfel, constata o tendință de intricare, de tot mai accentuată difuzie a taxonomiei filosofice, în euristica și creativitatea filosofică propriu-zisă. Dacă este să acceptăm binecunoscuta clasificare antică a filosofiilor - sau cel puțin a etapelor dezvoltării lor – în *theoretice*, *epistemice* și *sistematice* – atunci se poate spune că suntem martorii trecerii la etapa sistematică a filosofiei contemporane – una care, chiar dacă nu pare a excela în deschiderea unor noi orizonturi ale reflecției filosofice, cu certitudine anunță viitoarele dezvoltări ale acesteia.

Iată de ce s-ar putea spune că, dacă filosoful secolelor trecute era un om al Cărții - un **libronaut**, cel al zilelor noastre tinde să se transforme într-un **cybernaut**.

Internetul – sau, oarecum sinonim: **Webul** sau **Netul** – în ansamblul său, se apropie cumva de haosul primordial al cosmogoniilor arhaice, deoarece se constituie și funcționează ca un depozit informațional doar parțial structurat și auto-structurant, iar tentativele de a-l modela sau de a-l cerceta sistematic sunt mereu pândite de spectrul eșecului.

Acest statut onto-logic aparte pare a se datora nu numai modului în care a apărut și a evoluat istoric acest instrument revoluționar, ci și lipsei de unitate și /sau de acord al punctelor de vedere al celor ce hotărăsc asupra funcționării și dezvoltării sale, mai ales în ceea ce privește partajarea sectorială a universului informației electronice.

Astfel, de pildă, asistăm la apariția unor noi și noi domenii, prin ruperea, clivarea, desfacerea celor vechi, fapt care tinde să disperseze – în mod fatal aleatoriu – și mai mult informația, făcând ca eforturile de căutare a informației relevante sau pur și simplu a aceleia care interesează la un anumit moment dat să se multiplice asimptotic.

Este și cazul informației filosofice, care poate fi regăsită nu numai în domeniul educațional – în site-urile cu terminația **.edu** –, ci și în acela organizațional – cuprinzând site-uri cu terminația **.org** -, comercial – în site-urile cărora le-a fost alocată terminația **.com** - sau chiar în cele alocate unei anumite țări – cum sunt cele din domeniul **.ro** etc.

Pe de altă parte, într-o epocă a informației distribuite tehnologic, dar indiviz, un timp al informației împărțite, prezența a tot mai multe pagini de filosofie - *largo sensu* - pe **Internet**, nu mai miră pe nimeni.

Mai mult, chiar, filosofii - poate și datorită proximității geografico-culturale dintre corpul profesoral și cercetătorii din domeniul electronicii și limbajelor de programare de la Stanford University – cel puțin cei americani și / sau occidentali – au fost cu certitudine printre pionierii informației electronice. Faptul s-a putut constata încă din primii ani de existență ai **Internetului**, nu numai sub forma schimburilor de mesaje dintre filosofi sau specialiștii în filosofie, nu numai sub chipul grupurilor electronice de lucru, într-unul sau altul dintre domeniile consacrate ale acesteia, ci și prin timpuria apariție a unor directoare - spații informaționale specializate ale motoarelor de căutare din primele două generații de astfel de cercetași – filosofice, generată de explozia de site-uri conținând

informație filosofică de interes general sau particular, din ultimul deceniu al mileniului trecut.

(Cândva – și foarte probabil nu într-un viitor foarte îndepărtat – va trebui scrisă și istorie a filosofiei distribuită și dezvoltată electronic).

Estimările specialiștilor în căutarea și evaluarea informației filosofice ce poate fi găsită pe **Net** – de la cei ce asigură buna funcționare a motoarelor de căutare generale și până la cei ce se află în spatele celor focalizate filosofic – general sau specializat, au putut aprecia la aproximativ 3 milioane numărul paginilor de filosofie – în sens larg, adică inclusiv al celor dedicate diverselor discipline sau topici filosofice – distribuite electronic pe **web**.

(Se cuvine, ca o paranteză, neapărat amintit faptul că este vorba de paginile cu conținut filosofic propriu-zis și nu de cele în care apare, contingent și nesinonim, un termen omofon cu un termen filosofic sau altul – spre ilustrare: paginile în care este descrisă „filosofia” unei companii, organizații etc., cele în care o persoană își prezintă „filosofia” de viață etc. sau chiar cele în care se tratează despre „estetica” chirurgiei plastice sau maxilo-faciale etc.)

Faptul pare a fi deosebit de încurajator, din perspectiva iubitorului de filosofie, a studentului ce urmează cursuri filosofice sau chiar a specialistului în filosofie, întrucât - cel puțin din punct de vedere teoretic - ei pot găsi, în această uriașă bibliotecă numită **Internet**, aproape orice fel de informație de care au nevoie, la un anumit moment dat - de la informațiile specifice unei discipline filosofice sau alteia, la cele ce țin de o anumită temă filosofică sau un mare filosof sau altul și până la textele propriu-zise, (de la cărți și / sau articole și până la recenzii ale unor lucrări filosofice - uneori în ediții multilingve – sau la comentarii, antologii ș.a.m.d.

Ca o paranteză binevenită, trebuie insistat aici asupra faptului că acela ce caută o anumită informație filosofică pe **Internet** o poate găsi numai dacă îndeplinește câteva condiții de bază destul de restrictive:

- este familiarizat cu arcele și capcanele căutării informației electronice – știe să utilizeze profesional un sistem digital (PC, Mac, etc.), are o imagine de ansamblu corectă, în ceea ce privește modul în care se structurează, modifică sau adaugă informația într-o rețea și de aceea știe cărui tip de serviciu de căutare a informației i se poate adresa;
- este vorbitor a cel puțin 2 principale limbi de circulație internațională –oricum, obligatoriu, al englezei, care poate fi considerată, pe drept cuvânt, limba tehnologiei informaționale;
- este dăruit cu suficientă răbdare și are la dispoziție suficient timp, pentru căutările sale – ceea ce vine să pună interesante probleme de eficiență și viteză a căutării și găsirii informației ce interesează;
- dispune de o dotare *hard* – sistem digital performant, apt să asigure o viteză de transfer de date și o lărgime de bandă generoasă - și *soft* corespunzătoare – programe specializate de

căutare, de tip *deskbots* – găzduite de propriul sistem digital - care lucrează cu motoarele de căutare propriu-zise și funcționează sintactic sau semantic ș. a.

Numai în aceste condiții el va putea găsi – aproape cu certitudine ! - pe **Internet** informația de care are nevoie în demersurile sale. (Oricum, probabilitatea de a nu găsi nimic din ceea ce are nevoie este atât de mică – și mereu în descreștere – încât nici nu mai merită, parcă, a fi luată în seamă).

În același timp, însă, co-prezența dezordonată a unei uriașe cantități de informație filosofică diversă și dificil clasificabilă, scoate în relief și cea mai mare problemă cu care se confruntă cercetătorul modern întru ale filosofiei: aceea a localizării și selectării informației relevante pentru scopurile urmărite de el în demersul său euristic.

Într-adevăr, multitudinea și diversitatea surselor de informații este de foarte multe ori generatoare de confuzii și de neputințe decizionale, nu numai în cele filosofice, ci și în cele ce țin de demersul științific, politic, artistic etc. (În această privință, situația cercetătorului actual aflat în căutarea informației de care are nevoie este asemănătoare aceleia a Poetului angajat în urmărirea Cuvântului ce exprimă Adevărul).

Este una dintre problemele acute cu care – foarte devreme – se confruntă orice explorator al **Internetului**, orice *cybernaut* pornit să cutreiere mărele Informației, în căutarea lânii de aur a textului semnificativ, a ideilor ordonatoare de lumi și de sensuri, lăsate acolo de alți confrăți drept mărturie vie a efortului lor reflexiv și drept sursă de inspirație pentru ipoteticii și / sau eventualii continuatori ai gândului lor, săpat în pietrele de temelie ale acestei **alte** biblioteci din Alexandria.

De aceea, o trecere în revistă a situației de ansamblu, urmată de un exercițiu de detaliere domeniială și topică a prezenței filosofiei pe **Internet** și concretizată în elaborarea unui îndrumar pentru cercetătorul care se află în căutarea unor informații filosofice relevante, devine cu atât mai necesară în actualul context, în care consultarea bibliografiei electronice devine, cu fiecare zi ce trece, o condiție *sine qua non* a succesului oricărui tip de demers teoretico-metodologic – fie el unul filosofic sau nu – fie și numai pentru a evita explorarea contraproductivă a unor căi deja bătătorite.

Grosso modo, resursele filosofice existente pe **Internet** – și, cum s-a insistat aici deja, ele nu sunt deloc puține și / sau paupere ! – pot fi considerate ca putând fi distribuite în două mari grupuri: cele ce pun la dispoziție informații teoretice și para-teoretice și, respectiv, cele ce conțin informații practice și para-practice.

Expresia „*informații teoretice și para-teoretice*” vizează, din punctul de vedere asumat aici, acele informații care au conținut filosofic propriu-zis – de genul cărților și articolelor (studiilor, eseurilor) filosofice ș.a.m.d., dar se referă și la informațiile indirecte, care cartografiază filosoficul prezent pe **Net** – de genul

unor inventare de adrese ale unor astfel de documente (de regulă, directoare), de liste de *linkuri* etc. – și astfel facilitează accesul la lucrările filosofice propriuzise.

Din prima categorie fac parte resursele ce distribuie informații – să le spunem – „referențiale” și „domeniale”.

Resurse filosofice referențiale pot fi considerate ca fiind acele surse de informații, care sunt utile oricărui cercetător al filosofiei sau pur și simplu oricărui căutător de informație filosofică – de genul enciclopediilor filosofice, al ghidurilor filosofice, al portalurilor filosofice, al dicționarelor și glosarelor filosofice ș.a.m.d. Unele dintre ele au caracter teoretic propriu-zis – cum sunt, de pildă, enciclopediile, dicționarele sau glosarele – în vreme ce altele sunt mai curând para-teoretice, deoarece nu sunt neapărat axate pe informația filosofică propriu-zisă (cărți, studii, articole etc.), ci pe cea indirectă (adrese electronice, repertoare de probleme etc.) – cum sunt, de pildă, ghidurile sau portalurile.

Drept *resurse filosofice domeniale* pot fi acceptate acele surse de informații, care distribuie informație filosofică specializată domeniial – în funcție de o disciplină filosofică sau alta – sau topic – în funcție de un subiect filosofic sau de un (mare) filosof. Ele sunt, de regulă, atât resurse teoretice, cât și para-teoretice și îi oferă cercetătorului capacitatea de a se putea orienta, de la bun început, mai bine și mai eficient în lumea virtuală a informației filosofice accesibile pe **Web**.

Pe de altă parte, expresia „*informații practice și para-practice*” acoperă informațiile ce au relevanță practică pentru cel ce le accesează sau care au aparența structurală a unor asemenea informații (cum sunt, de pildă, cele alocate glumelor și anecdotelor filosofice).

Aici pot fi incluse așa-numitele resurse filosofice „organizaționale”, „agoriale”, „educaționale”, „de noutăți” (*news*) și „de divertisment” (*varia, miscellanea*).

Primele conțin adresele electronice și /sau poștale ale diferitelor instituții (facultăți, colegii, școli, departamente, divizii sau catedre, dar și academii, institute, centre sau grupuri de cercetare), ale diferitelor organizații (asociații și societăți profesionale, asociații specializate domeniial sau topic, fundații, cluburi ș.a.) și a altor tipuri de forme organizate de instrucție și de reflecție filosofică (congrese, conferințe, seminarii etc.)

Resursele agoriale sunt cele ce oferă spațiul informațional topologic necesar unor dezbateri electronice pe diferite topici filosofice – grupuri electronice de lucru, liste de e-mailuri, grupuri de discuții etc.

În cazul resurselor educaționale este vorba de acele surse ce oferă informații legate de programele și planurile de învățământ, note de curs, cursuri sau texte ajutătoare, deosebit de utile publicului universitar tânăr.

Resursele de noutăți sunt cele ce pun la dispoziția cercetătorului informații despre noi apariții editoriale (cărți, reviste, jurnale ș. a), despre posturi vacante ce necesită pregătire filosofică (slujbe în învățământul universitar sau preuniversitar, burse de studii sau de cercetare, colaborări ș. a.), despre noi *site-uri* filosofice etc.

Resursele de divertisment vin să se adauge celor amintite mai sus, propunând topici ne-academice – de genul umorului filosofic, al fotografiilor unor filosofi ș.a.m.d.

Această diversitate a ofertei de informație filosofică de pe **Internet**, ne conduce, inevitabil către o primă concluzie a acestei tentative de explorare a resurselor filosofice de pe **web** și a problematicii pe care ele o aduc în discuție, și anume aceea că filosoful de azi devine tot mai mult un **cybersof**.

TOTALITARISMUL ÎN RAPORT CU ALTE REGIMURI NEDEMOCRATICE

Dan DASCĂLU

De foarte multe ori, în limbajul comun, dar și în unele studii științifice, termenul de totalitarism este asociat cu tirania, despotismul, dictatura, absolutismul autocratismul sau autoritarismul. Aceste concepte desemnează regimuri politice nedemocratice, mai vechi sau mai noi, care au, desigur, anumite elemente comune cu totalitarismul dar care nu pot fi confundate cu acesta. Pentru a elimina posibilele confuzii, considerăm necesare câteva precizări legate de aceste regimuri politice și raporturile lor cu totalitarismul.

Istoric vorbind, chiar dacă totalitarismul se plasează în aria regimurilor nedemocratice, el este o creație a secolului XX și are o serie de caracteristici care îl diferențiază în mod clar de regimurile nedemocratice anterioare. Îl putem defini ca un regim politic în care deținătorii puterii, sub pretextul schimbării radicale a societății în conformitate cu un proiect ideologic, își impun dominația totală asupra vieții sociale. Chiar dacă termeni ca tiranie, dictatură, despotism sau absolutism au cunoscut o evoluție, de-a lungul timpului, în ceea ce privește semnificațiile lor, ei nu pot acoperi specificitatea fenomenului totalitar. Pe de altă parte, autoritarismul, concept contemporan cu cel de totalitarism, se referă la un tip de regim politic diferit de cel totalitar, chiar dacă apropiat de acesta.

Să încercăm însă să prezentăm, pe scurt, semnificația acestor termeni și raporturile lor cu totalitarismul.

Conceptul de tiranie a apărut încă din antichitate. Aristotel, în *Politica*, arăta că *"tirania este guvernământul unuia singur ce domnește ca un stăpân peste asociația politică"* (Aristotel, 1996, p.87). Ea era considerată de stăgirit ca o formă *"deviată"*, impură, de guvernare pentru că ea nu se exercită în interesul general ci în interesul unuia singur. Termenul a fost utilizat continuu până astăzi și, în perioada medievală, *"a fost rafinat tot mai mult"* (G. Sartori, 1999, p.193). În Evul Mediu se face diferența între tiranie *quoad exercitium*, raportată la modul de exercitare a puterii, și tiranie *ex defectu tituli*, raportată la dobândirea nelegitimă sau violentă a puterii. Ambele conotații ale termenului au fost păstrate în accepțiunile contemporane, atât aceea de regim opresiv cât și aceea de regim instaurat prin uzurpare. Tirania desemnează astăzi *"orice regim politic în sânul căruia puterea, cucerită prin uzurpare și sprijinită pe forță, se exercită într-o manieră violentă și opresivă"* (G. Ferréol, 1995, p.275). Regimurile totalitare sunt considerate deseori drept tiranii, în sensul că sunt regimuri opresive, sprijinite pe forță. Teroarea totalitară are, însă, dimensiuni și modalități de manifestare diferite în raport cu ceea ce au cunoscut secolele anterioare în domeniul opresiunii, al cruzimii. Pe de altă parte, trebuie menționat că regimurile totalitare nu sunt instaurate în mod necesar prin violență, vezi

cazul nazismului în Germania, și nu presupun neapărat existența unui tiran care să poarte întreaga responsabilitate a opresiunii.

Pentru că sensurile consacrate ale conceptului de tiranie nu permit cuprinderea fenomenului totalitar, dar și pentru că teroarea este considerată, începând cu H. Arendt, o caracteristică a totalitarismului, unii autori utilizează termenul de *"tiranie modernă"* care *"se exercită în numele unei doctrine de transformare socială și se bazează pe ficțiunea suveranității poporului"* (R. Boudon, 1995, p.232). Forma extremă a tiraniei moderne ar fi *"tirania totalitară"*.

Într-o situație oarecum asemănătoare se află și termenul de despotism. Și acesta este tot o creație a gânditorilor Greciei antice, pentru care desemna o formă de guvernare specifică "barbarilor", în mod reprezentativ perșilor. Despotismul și tirania erau totuși diferite pentru că, dacă tiranii domneau asupra grecilor, asupra unui "demos" capabil de libertate, fiind trecători, despoții domneau, fără contestări, asupra unor popoare considerate de greci incapabile să fie libere. Montesquieu va prelua, în esență, acest sens al despotismului atunci când îl definește, în *Despre spiritul legilor*, ca formă de guvernare specific orientală, opusă republicii și monarhiei. Există o guvernare despotică atunci când *"conduce unul singur, fără vreo lege și fără vreo regulă, (...), mână totul după voința și capriciile sale"* (Montesquieu, 1964, p.18). Aceasta este natura despotismului, ceea ce îl face să fie așa cum este, iar *"principiul"* său este teama. Natura guvernământului cere o supunere oarbă din partea guvernaților, teama *"trebuie să înăbușe orice îndrăzneală și să stingă până și cel mai slab simțământ de ambiție"* (id., p.40). Pentru a se menține, regimul despotic trebuie să mențină teroarea, căci *"atunci când principele lasă o clipă în jos brațul amenințător, totul este pierdut"* (ibid.).

În contemporaneitate termenul se aplică, uneori, atât imperiilor asiatice tradiționale, ce aparțin istoriei secolelor trecute, cât și totalitarismelor. Această ultimă utilizare poate fi considerată abuzivă. De altfel, termenul de despotism a fost supus la numeroase critici, unii considerând că este un termen care ar trebui abandonat. Distincția dintre despotism și totalitarism a fost subliniată de numeroși analiști. H. Arendt, de exemplu, arăta că *"totalitarismul se străduiește nu să tindă spre o dominație despotică asupra oamenilor, ci spre un sistem în care oamenii să fie de prisos"* (H. Arendt, 1994, p.592). Scopul terorii totalitare nu este pur și simplu de a inspira supunerea supușilor, ci de a modela personalitatea acestora, de a-i transforma în *"marionete fără cea mai mică urmă de spontaneitate"*. Supunerea dorită de cei care dețin puterea în regimurile totalitare nu este una care să dureze doar atâta timp cât este ridicat "brațul amenințător", ci una care să persiste, mai profundă, pentru menținerea căreia să fie suficientă doar ideea că acest braț există.

Dacă despotismul presupune teroarea și arbitrariul puterii, în regimurile totalitare nu este vorba doar despre încălcarea arbitrară a legii, deși « legalitatea » este privită cu un anumit dispreț de puterea totalitară iar voința liderului devine de multe ori « lege » pentru întregul sistem. Puterea totalitară susține că se supune unor legi supra-umane, legile Istoriei sau ale Naturii, și că, pentru a realiza cerințele lor poate să treacă peste orice. Voința de schimbare a lumii și a omului, de realizare a idealului utopic pe care îl formulează ideologia, este pretextul terorii și al arbitrariului puterii, iar în exercitarea terorii utilizează,

cu eficiență, toate avantajele pe care i le oferă modernitatea. *"Despotismul asiatic nu-și propunea să creeze un om nou și nici să atingă sfârșitul preistoriei"* (R. Aron, 1965, p. 319).

Conceptele de tiranie și de despotism, utilizate uneori pentru caracterizarea totalitarismului, nu au deci relevanță prea mare pentru înțelegerea specificului acestuia. Evident că nici tipologiile celebre ale lui Aristotel sau Montesquieu nu pot include regimurile totalitare. Aceste regimuri nu aparțin nici bunelor guvernări identificate de aceștia, nici celor rele. *"Monstrul este nou"*, scria A. Besançon, și el *"vizează un pseudobine comun și nu realizează decât un pseudobine personal"* (A. Besançon, 1995).

Tot cu rădăcini istorice care merg până în antichitatea romană este și termenul de dictatură. În vremea Republicii Romane, dictatura era o magistratură excepțională care acorda, pe termen limitat, puteri excepționale celui care o exercita în circumstanțe deosebite. Prin modul în care a fost exercitată, de un Sylla sau Cezar, instituția dictaturii a degenerat. Termenul avea totuși un sens pozitiv, pe care și l-a păstrat până în secolul al XIX-lea. Garibaldi, de exemplu, se proclamă, în 1860, în Sicilia, dictator.

Marx și marxismul au introdus sensul de dictatură a unei clase. *"Dictatura proletariatului"*, termen folosit rar de către Marx, va fi preluat și teoretizat de către Lenin, desemnând forma statului comunist impus de către acesta.

Totalitarismele de dreapta, declarat antidemocratice, au acceptat și ele că sunt, ca formă de guvernare, dictaturi ale unui unui "conducător".

În gândirea contemporană, termenul de dictatură pare să-l înlocuiască pe cel de tiranie. El desemnează un regim politic caracterizat prin deținerea puterii politice de către o persoană sau un grup restrâns. Unii consideră că esența dictaturii este aceea de a fi o guvernare neconstituțională. Această neconstituționalitate se poate referi fie la modul în care este dobândită puterea fie la modul în care ea este exercitată. Privită în modul acesta, dictatura poate fi opusă democrației.

Cele două concepte, dictatură și totalitarism, se intersectează. Ca mod de exercitare a puterii, totalitarismul este o dictatură. Uneori și ca mod de dobândire a puterii. Acesta este motivul pentru care, în multe definiții ale totalitarismului, vom întâlni termenul de dictatură. Pe de altă parte, există mai multe forme de dictatură : militară, teocratică etc. Dictatura totalitară poate fi considerată una dintre forme. Termenul de dictatură poate fi deci atașat celui de totalitarism, dar nu-l poate suplini pe acesta.

Vorbind despre termenul de absolutism, trebuie să reamintim că ideea de putere absolută apare încă din perioada Renașterii și este pusă în legătură cu tirania virtuală. În secolul al XVIII-lea, absolutismul este elaborat ca substantiv și începe să fie utilizat în sensul său modern. În mod obișnuit este asociat cu monarhiile absolute din secolele XVII - XVIII. Formula lui Ludovic al XIV-lea, *"L'État c'est moi"* a devenit celebră și ea exprimă esența puterii absolutiste. Statele respective erau concepute ca "state patrimoniale", adică proprietate a monarhului. Dacă sensul termenului de absolutism este acela de putere absolută, eliberată de control, de orice restricții, care se exercită discreționar, nelimitat, în monarhiile absolutiste ale secolelor XVII - XVIII existau totuși o serie de limitări. Puterea regală trebuia să țină cont de religie, de legile

cutumiare, de obligația morală interioară care îl obligă pe monarh să practice dreptatea. Sigur, puterea absolută nu întâmpină opoziție, principiul separației puterilor în stat nu funcționează. Acesta este motivul care permite apropierea între absolutism și totalitarism.

Un alt sens al termenului absolutism, în conformitate cu care se înțelege exercitarea puterii absolute dincolo de orice limită și control, nu este pe deplin adecvat nici absolutismului propriu-zis, nici totalitarismului. Un sistem totalitar poate fi considerat absolutist, dar reciproca nu mai este valabilă.

Legat de absolutism este termenul de autocrație, utilizat inițial pentru a desemna absolutismul puterii țariste impus în Rusia încă din secolul XVIII. Autocrația nu este însă doar o variantă rusească a absolutismului. Ea presupune, pe de o parte, accentuarea caracterului patrimonial al statului (țarul este considerat proprietarul oamenilor și al lucrurilor), iar pe de altă parte, eliminarea, în exercitarea puterii, a oricăror limite care ar ține de lege sau de tradiție. Anumite forme ale totalitarismului pot sugera, în anumite momente, asemănări cu autocrația, în sensul că liderul totalitar poate exercita puterea politică într-un mod nelimitat și necontrolat, dar, în general, cele două concepte nu se suprapun.

În sfârșit, să ne oprim puțin asupra conceptului de autoritarism, concept apărut odată cu cel de totalitarism, în același context al fascismului italian, cu același sens pozitiv inițial, preluat ulterior de toate totalitarismele de dreapta. Scopul acestor regimuri politice este declarat de a fi autoritare, prin aceasta dorind să depășească "decadența" și slăbiciunea democrațiilor "plutocratice".

Astăzi termenul desemnează regimuri nedemocratice, indicând un abuz de autoritate, o autoritate opresivă care strivește libertatea indivizilor.

Conceptul de autoritate este pus în legătură cu cel de putere și, mai ales, cu cel de legitimitate. Dacă puterea este asociată cu ideea de coerciție, de sancțiune, autoritatea înseamnă putere acceptată, respectată, deci considerată legitimă. În vreme ce puterea ordonă și utilizează, dacă este necesar, constrângerea, autoritatea este o putere bazată pe prestigiu, pe respect, ea nu are o funcție recompensatorie și încetează să mai fie autoritate atunci când este impusă. Puterea fără autoritate este fie "*o putere opresivă*", fie "*o putere impotentă*" (G. Sartori, 1999, p.181). Pentru susținătorii săi, autoritarismul era privit ca un regim care restaurează adevărata autoritate, pentru adepții democrației, însă, ca un regim care abuzează de autoritate. Adevărata libertate, spun aceștia din urmă, acceptă autoritatea și, la rândul său, autoritatea adevărată recunoaște libertatea. Autoritatea care nu recunoaște libertatea înseamnă autoritarism, autoritarism care neagă de fapt autoritatea.

Compararea și clasificarea regimurilor politice impune precizarea poziției autoritarismului în raport cu democrația, pe de o parte, și cu totalitarismul, pe de alta. Dacă, în general, este acceptată ideea că autoritarismul este un regim non-democratic, în ceea ce privește raporturile sale cu totalitarismul există două păreri. Unii consideră totalitarismul ca o formă extremă a autoritarismului, alții subliniază diferențele dintre cele două tipuri de regimuri nedemocratice. Putem accepta ideea că regimurile politice pot fi situate pe o scală având la o extremă democrația și la cealaltă totalitarismul.

Autoritarismul s-ar situa în spațiul dintre aceste două extreme, mai aproape de totalitarism.

Unii consideră că instaurarea totalitarismului presupune un stadiu de regim autoritar, care pregătește totalitarismul. H. Arendt crede că atât stalinismul cât și nazismul ajung în faza totalitară după parcurgerea unui asemenea stadiu. Dar, de fapt, atât comunismul cât și nazismul au fost totalitare de la începuturile lor. Caracterul totalitar al comunismului instaurat de Lenin este astăzi o certitudine. Înainte de căderea regimurilor comuniste din Europa de Est, exista părerea că depășirea totalitarismului este posibilă doar prin parcurgerea unui stadiu de autoritarism (**Z. Brzezinski**, 1993, p.251). Realitatea acestor țări după 1989 pare însă să infirme asemenea păreri. Asta nu înseamnă însă că nu există posibilitatea convertirii regimurilor autoritare în regimuri totalitare și invers. Trecerea este mai ușoară decât trecerea de la totalitarism la democrație sau de la democrație la totalitarism.

Distincția între autoritarism și totalitarism nu este doar una de formă sau de intensitate a opresiunii, a negării libertăților, ci una de fond. Autoritarismul, regim nedemocratic, poate fi considerat încă un sistem politic normal, în timp ce *"totalitarismul este un sistem anormal"* (**J-Fr. Revel**, 1992, p.39). Sistemul politic normal menține distincția între stat și societate, o anumită relație între acestea. Un asemenea sistem poate fi democratic sau nu, în funcție de o serie de criterii cum ar fi modalitățile de acces la puterea politică, controlul puterii politice, participarea cetățenilor la deciziile politice, libertățile de care se bucură, egalitatea formală sau reală a șanselor etc. Totalitarismul, însă, presupune o hipertrofiere a statului, care invadează societatea civilă și o axfixiază, un stat care nu mai poate funcționa normal. Este un fel de *"stat anti-stat"*, care se substituie societății civile și care *"nu reușește să îndeplinească funcția acesteia și nu mai ajunge să-și îndeplinească nici rostul propriu"* (id., p.41). Statul autoritar nu confiscă decât puterea politică și, atâta vreme cât societatea nu-i contestă deținerea absolută a acesteia, îi lasă acesteia o anumită libertate.. Principiul după care funcționează sistemul autoritar este: *"totul este permis, cu excepția politicii"* (**V. Gozman, A. Etkind**, 1990, p.41).

O definiție, considerată de referință, a autoritarismului, cea a lui J. Linz, sintetizează caracteristicile acestui regim politic. El este *"un regim politic cu pluralism politic limitat, fără responsabilitate, fără o ideologie elaborată și călăuzitoare (dar cu mentalități distinctive), fără o mobilizare politică intensivă sau extensivă (exceptând câteva momente în evoluția sa) și în care un lider (sau în mod ocazional un grup restrâns) exercită o putere în cadrul unor limite slab definite din punct de vedere formal, dar, de fapt, exact predictibile"* (v. **A. Heinen**, 1999, p.349).

Pentru mulți politologi, sociologi, istorici, drumul societăților moderne, cu sincope și ezitări, este de la autoritarism spre democrație. Totalitarismul poate să apară pe acest traiect ca un *"purgatoriu"* (**R. Dahrendorf**, 1988), ca un *"caz patologic"* (**J.-Fr. Revel**, 1992). Trecerea de la autoritarism la democrație se poate face progresiv și, în orice caz, mai ușor decât trecerea de la totalitarism la democrație. Experiența istorică a arătat că regimurile totalitare au dispărut fie ca urmare a unei înfrângerii militare, fie ca urmare a unei crize economice profunde și a unei dezagregări a sistemului, echivalente cu o catastrofă militară. Totalitarismul, sunt de părere majoritatea analiștilor, nu

poate fi reformat, în sensul democratizării lui, menținându-și esența. Încercarea lui M. Gorbaciov de a democratiza comunismul a dus până la urmă la prăbușirea acestuia.

Bibliografie

- Arendt, H.**, 1994, *Originile totalitarismului*, Humanitas, București
- Aristotel**, 1996, *Politica*, Antet, București
- Aron, R.** 1965, *Démocratie et totalitarisme*, Galimard, Paris
- Bădescu, I.**, 1993, « Rădăcinile europene ale totalitarismului », în *Arhivele totalitarismului*, Anul III, nr.1, 1993
- Besançon, A.**, 1995, « Despre dificultatea definirii regimului sovietic », în *Polis*, nr.1, 1995
- Boudon, R.**, (ed.), 1995, *Dictionnaire de la sociologie*, Larousse, Paris
- Brzezinski, Z.**, 1993, *Marele eșec. Nașterea și moartea comunismului în secolul XX*, Dacia, Cluj-Napoca
- Dahrendorf, R.**, 1996, *Conflictul social modern*, Humanitas, București
- Ferréol, G.**, 1995, *Dictionnaire de sociologie*, Armand Colin, Paris
- Gozman, V., Etkind, A.**, 1990, *De la cultul puterii la puterea oamenilor*, Anima, București
- Hainen, A.**, 1999, *Legiunea « Arhanghelul Mihail »*, Humanitas, București
- Montesquieu**, 1964, *Despre spiritul legilor*, Ed. Științifică, București
- Revel, J.-F.**, 1995, *Revirimentul democrației*, Humanitas, București
- Sartori, G.**, 1999, *Teoria democrației reinterpretată*, polirom, Iași

ORIZONTURILE CULTURII POPULARE ÎNTRE DISPARIȚIE, DISOLUȚIE, REFORMĂ ȘI REVOLUȚIE

Naidăș, jud. Caraș, 1942-1982-1996

Carmen Cornelia BALAN

Faptul că structura, funcționalitatea și evoluția culturii populare se află într-o relație indisolubilă cu structura, funcționalitatea și evoluția celorlalte cadre și manifestări ale unității sociale pe care o reprezintă satul a devenit un loc comun -reamintim că, încă în 1907, Dumitru Drăghicescu precizase: *“Legătura dintre producțiile minții poporului și dintre propășirea și dezvoltarea vieții sociale este așa de vădită încât diferitele genuri de literatură populară românească oglindesc desăvârșit de limpede felul vieții sociale ce ducea poporul român”*. (Drăghicescu, 1996, p.205).

Este evident că veacul XX a declanșat în comunitatea rurală o serie de prefaceri structurale care au afectat și afectează încă până în cele mai intime mecanisme, socialul și culturalul.

În perioada interbelică, soluția istorică a sintezei culturale organice nu se mai putea aplica: țărănul este captivat de “noul” ce i se revelează și care își croiește drum de la oraș spre sat pe fondul unei bunăstări evidente, iar bunăstarea solicită un nou registru de semne pentru individualizarea sa în raporturile sociale instituite de mersul vremurilor.

Întâiul semn de alterare a echilibrului social pe care se sprijinea comunitatea rurală tradițională este semnat de amestecul de scopuri și finalități al celor două lumi -satul și orașul- denumite de Mircea Vulcănescu, *“lumi paralele”* (Vulcănescu, 1993).

Nu insistăm asupra imaginii furnizate de acest amestec în rapoartele monografice interbelice. E destul să amintim tonul aproape diatribic pe care-l folosește H.H.Stahl atunci când prezintă acest prim asalt agresiv asupra fondului de semne culturale păstrate în comunitățile închise de tip rural. *“Nu numai unde vin cu drum de fier ci mai ales unde vin școala, armata, partidele politice și piața ieftină și proastă a orașului se ofilește și moare țărănia. Ceea ce îi ia locul este o copie a mahalalei mitocănești care se întinde ca o lepră pe obrazul țării”*.(Stahl HH, op.cit. p.420)¹

La rândul său, C.Grofșorean, încercând o concluzie pentru întregul material rezultat din campania monografică din 1942 realiza o imagine plastică a ceea ce reprezenta “primul asalt al modernismului” asupra comunității sătești din Naidăș: *“Când este vorba de lux, exhibiționism, vanitate și emulație, țărănul*

¹ Observația se făcea în revista Criterion în 1934 !

«modern» pierde noțiunea utilului și practicului și se degradează la o simplă maimuțarie, lipsită de originalitate și de gust”. Însemnările sale se încheie cu o întrebare retorică plină de ironie: “Să fie oare acesta un câștig cultural? Ce Dumnezeu! Suntem un popor apusean, cu civilizație modernă: folosim perie de dinți și scobitori...”.

Toate rapoartele de cercetare rezultate în urma campaniilor monografice atestă cu claritate că “**în satul bănățean s-a găsit lupta deschisă între civilizația adusă și cultura lui, adică viața lui sufletească și intelectuală**” (Ion Neagu, 1942, p.298).

Determinată de continua anulare a rostului său comunitar, asocializarea clasei țărănești devine echivalentă cu moartea socială. Desigur această perspectivă pare la prima vedere deosebit de sumbră. S-ar putea crede că termenul de “moarte socială” este excesiv și invalidat de o realitate ușor vizibilă în care țăranul este refigurat în chip dinamic. Iată de ce este nimerit a aminti cuvintele lui Mircea Eliade: “se confundă prea des moartea cu cadavrul” și să explicăm că, în viziunea noastră, “moartea socială” a clasei țărănești este de fapt mutarea sa într-o altă realitate decât cea care participă în mod fundamental la definirea culturală a unei națiuni, fapt ce a condus în ultimele decenii la înlocuirea cutumelor vitaliste cu o tristă, dacă nu chiar tragică filosofie contemporană a supraviețuirii care a destinat faptelor de cultură zona întunecată a derizoriului.¹

Din datele celor trei serii de cercetări putem reconstitui mecanismul procesului extrem de complex prin care s-a produs depărtarea de valorile tradiționale:

1. Primele trei decenii ale secolului nostru, considerate a fi decenii recuperatorii pentru etape de cultură și civilizație sublimate anterior prin presiunea conjuncturilor istorico-politice, au determinat **aparitia circuitelor intense de mesaje între sat și oraș**.

Urmărind trecerea de la comunitatea sătească la comunitatea nominală în lucrarea “*Prefaceri socioumane în România secolului XX*”, am prezentat și analizat procesele sociale care o însoțesc și anume:

- încetinirea sau oprirea evoluției comunităților în limite tradiționale,
- străinarea demografică,
- străinarea reciprocă a grupurilor care compun comunitatea,
- uitarea tradițiilor și decăderea vechilor obiceiuri,
- amestecul noului cu vechiul,
- distanțarea generațiilor,
- apariția unor noi modele culturale extracomunitare venite din afara satului și diferind mult de vechile sale valori².

2. Al doilea asalt al modernismului asupra culturii populare tradiționale a început în primii ani ai deceniului cinci. El a fost cu atât mai nimicitor cu cât a beneficiat de energii programatice întrucât **schimbările sociale distrugau tocmai factorul intim de coeziune – proprietatea particulară**.

¹ Tot Mircea Eliade da corp acestei idei spunând: “de cealaltă moarte vorbesc eu, de trecerea totală și vie în neant” (Eliade M, 1934).

² Radu N, Furtună C, Balan C, op.cit. p.91-94

În 1942, echipierii ISBC apreciau că, după Unire, proprietatea și munca în gospodăria proprie l-au "înrădăcinat" pe țăranul năidășan. Adăugându-se consecințelor "naturale" ale modernizării, fenomenele și procesele socio-economice și politice postbelice – paternalismul statal, dictatura asupra nevoilor, economia socialistă cu naturalizarea proceselor productive, imperiul birocrăției și suprimarea concurenței în stabilirea prețurilor, impunerea prin constrângere și violență a unor procese sociale de anvergură precum naționalizarea și cooperativizarea – l-au "dezrădăcinat" din nou:

- Prin instituirea obligativității cotelor în produse pentru micii proprietari agricoli, sentimentul proprietății¹ a fost afectat în mod direct; componentele introspective și cognitive ale sentimentului primordial slăbesc, se extenuază, lăsând loc resemnării fataliste. Clasa micilor proprietari agricoli, adevărat purtătoare a culturii populare tradiționale, intră în zona dizgrației letale.

- Prin declanșarea procesului de cooperativizare a proprietăților țărănești a fost afectat simțul proprietății. Gospodăriile țărănești s-au redus la perimetre care nu mai justificau în plan psihologic simțul proprietății ci doar același simț al supraviețuirii de care am mai pomenit.

- Odată cu marea migrație a forței de muncă de la sat spre oraș se afectează decisiv instinctul de proprietate.

Lipsit de cele trei componente psihologice ale responsabilității sociale (sentimentul, sensul și instinctul proprietății), țăranul își pierde identitatea, locul său într-un univers mitico-simbolico-religios pe care și l-a creat în timp printr-o intensă relație cu natura și implicit cu pământul, expresia materială a rațiunii sale de a fi; se orientează cu disperare spre locuință și noile însemne ale "valorii sociale".

Devenit simbriaș la stat și, în scurt timp, printr-un sistem investiționar subversiv, debitor al acestuia, țăranul pierde sentimentul ceremonial al existenței sale și odată cu acesta sentimentul moralității mito-simbolice pe care fusese întemeiată comunitatea tradițională². Cu alte cuvinte imunitatea întreținută de rigorile tradiției dispare lăsând loc liber oricăror influențe. Comunitatea se sparge pierzând vocația eternității și lăsându-se în voia aleatorului.

Am separat aceste etape din rațiuni demonstrative. Ele însă s-au petrecut adesea simultan iar minarea conștiinței țărănești prin distorsionarea principiului său activ-proprietatea- a avut ca efect cumulat permeabilizarea universului social spiritual al satului la influențele dizarmonice exterioare permeabilizare favorizată tocmai de atenuarea capacității de electivitate a țăranului între elementele de care se folosea pentru a-și construi civilizația proprie.

¹ Sentimentul de proprietate este echivalentul imaginii satisfăcătoare a individului în raport cu propriile sale aspirații. În context socializat, sentimentul de proprietate presupune atingerea pragului de maximă calitate a produsului obținut prin intermediul proprietății deținute și implicit realizarea etajului de stabilitate al personalității și a reprezentării ei adecvate pe scala de valori a comunității

² "Motivațiile comunitare ale destinilor și obiceiurilor au fost neantizate iar calendarele existențiale își pierd substanța fiind vag conservate prin mimează. Memoria simbolică, depozit al întregii magii spirituale a vieții rurale, se atenuază făcând loc unui pragmatism al supraviețuirii." (Antonescu C, 1995, p.7)

3. După 1990, precaritatea materială, lipsa certitudinii în privința recâștigării proprietății reflectată și la Naidăș printr-o agresivitate demolatoare față de bunurile patrimoniale ale fostului CAP și SMA, o nefirească și uneori fără măsură cupiditate dublată de un nou semnal al asocializării semnificat de impropria tendință de a aștepta un soi de ajutor mistic din partea oricui, numai din partea propriei ființe nu, lipsa de protecție în fața meandrelor legislative, face din țaran “*un atom dumnezeiesc, un eon eliberat în hazardul cunoașterii infernului*”, “*o ființă tumulară*”¹ (Antonescu C, 1996, p.1)

Tranziția devine mai degrabă o întoarcere în trecut (cel curmat de “paranteza comunistă”) decât un mers înainte, justificarea acestei restaurații fiind o exaltare idilică sau cinică, a țaranului român și a relației sale mistice cu pământul.

Așa cum arăta Vintilă Mihăilescu “*Două iluzii înfrățite au afectat imaginea de început asupra agriculturii și, mai larg, asupra lumii rurale: a) faptul că privatizarea (în speță revenirea pământurilor în proprietate privată) constituie un act de dreptate socială care va produce de la sine o revenire a lumii rurale pe făgașul normal și b) faptul că, prin aceasta țaranul român va renaște din nou precum Anteu în contact cu pământul sacru.* (Mihăilescu V, 1996, p.3).

În noul context economico-social, beneficiarii legii funciare sunt puși în situația să-și elaboreze singuri “modele de producție”, să dezvolte strategii individuale și de grup de utilizare sui generis a unei oferte sociale anemice și slab structurate. “Reîmproprietăriții” și “dezrădăcinații” reîntorși în sat după 1989 nu acționează ca transportori ai unui model de civilizație –fie el urban sau rural– ci ca indivizi preocupați de supraviețuire, având ca stare de mentalitate psihologică derizoriul, refuzul integrării în comunitatea sătească în care s-au întors exprimându-se prin absența respectului pentru tradițiile locale cărora nu le sunt contraopuse tradițiile urbane. Efectul este conflictual și are ca semnificant brizarea comunității țărănești. **Modelele de tip tradițional sunt încă o dată anulate, iar dezorientarea comportamentală se generalizează.** Nici această formă de manifestare nu este nouă: “*În epoca de tranziție în care ne aflăm fiindcă toate tiparele de activitate, de cugetare și de simțire s-au topit, ne găsim într-o atmosferă psihologică și socială plină de anarhie, foarte complexă, haotică*” scria în 1907, Dumitru Drăghicescu sesizând chiar posibilitatea apariției unor fenomene de “*ipohondrie sufletească*” sau de substituie a valorilor cu pseudovalori prin care se atentează la profilul spiritual al unui popor și se produc distorsiuni în personalitatea lui de bază. (Drăghicescu D, 1996, p.2)

Faptele de cultura populară din realitatea etnofolclorică contemporană nu se mai înfățișează și nu se pot înfățișa în același chip ca la început de veac și nici măcar ca în urmă cu patru, cinci decenii; nu mai prezintă aceleași caracteristici și nu mai au aceleași funcții ca în vechime.

Locuitorul satului a fost de totdeauna captivat de noile registre stilistice care își croiesc drum dinspre oraș, i se revelează și le-a răspuns printr-un nou registru de semne reprezentând individualizarea sa culturală în raporturile

¹ Tumulul, prin definiția lui de dicționar, semnifică atât un anumit tip social de organizare a relicvelor cât și atenția funciară de a conserva o imagine a vieții întrezărite în manifestările sale elocvente și mai ales opulente.

sociale instituite de mersul vremurilor dar în cadrele tradiționale de manifestare a culturii populare, a folclorului, existența însăși, performarea-receptarea în mediul dat, erau condiții suficiente și criteriile sigure ale autenticului.

Când ritmul schimbărilor s-a accentuat, fireasca și benefica alianță dintre tradiție și modernitate, coexistența semnelor culturale furnizate de epoci evolutive diferite nu s-au mai putut realiza, etape normale de înțelegere și asimilare au fost sărite, tradiția -nevoită să facă față asaltului unor principii de modernitate nediscernute- de cele mai multe ori cedează până la dispariție și astfel, emanciparea comunității țărănești apărând ca un fapt artificial.

În 1934, într-un articol publicat în revista Criterion, profesorul H.H.Stahl scria *“Într-adevăr țărănia presupune o cultură organică apucată din bătrâni și păstrată tradițional, trăită astăzi de o obște solidară de oameni care nu știu de existența altor culturi și nu și le pot închipui. Dar această cultură pe care noi nu am cunoscut-o și nici nu voim să o cunoaștem a fost sistematic distrusă de «culturalizare»”*. Tot H.H.Stahl lansează în finalul aceluiași articol dubitația asupra dezvoltării ulterioare a civilizației țărănești ce nu poate fi înghețată în stadiul ei de relevanță muzeistică¹.

Urmare a concurenței dintre sistemele de valorizare locală și cele extralocale apare un fenomen de înlocuire a sistemului propriu cu sisteme de valorizare extralocală care pătrund în special pe rutele mișcărilor migratorii (fie definitive, fie pendulatorii) ceea ce conduce tot mai mult la pierderea autonomiei culturale, a identității culturale locale. Sistemele de valorizare socială locale, tradiționale, rămân “în urma istoriei”, adică joacă din ce în ce mai greu un rol activ în ierarhia valorică a colectivității; dat fiind aspectul lor izolat și periferic, apar ca o “cultură marginală”, ori marginalii sunt uitați, se trece la “producția de serie”.

În momentul de față dispunem de suficiente date de cercetare de teren și din literatură de specialitate pentru a regândi din perspectivă sociologică problematica culturii populare pe dimensiunea spațio-temporală.

- Desigur afirmațiile că tradiția se modernizează pretutindeni, că modernizarea influențează activ culturile locale rămân valabile, dar variantele în care au loc aceste modificări nu sunt de loc sigure. Este sesizat punctul de pornire, dar se ignoră faptul că modernizarea are nuanțele ei, la fel de numeroase ca și tradiția și că tocmai pe seama condiției interne a culturilor locale, trebuie pusă această diversificare. Mentalitățile de grup variate, normele și valorile diferite, cutumele locale, relațiile informale specifice, la care se adaugă o serie de alți factori – economici, demografici, istorici, geografici– asigură condiția de creștere originală a istoriei. Modernizarea “atacă” toate tradițiile uneori frontal, deoarece i se opun, “îi stau în cale”, altele doar parțial, însă reacția culturilor locale este întotdeauna originală și mult mai variată decât se crede în mod obișnuit. În unele cazuri culturile locale dispar complet, situație extremă și relativ rar întâlnită, altele – mai frecvent – acestea se modernizează parțial și nu lipsesc nici cazurile în care ele se sustrag influențelor modernizatoare, conservându-se, devenind veritabile “enclave ale trecutului”, “izolate culturale”.

¹ Stahl HH, 1983, p.320-324.

Situațiile prezentate mai sus sunt importante pentru teoria culturii dar cele mai interesante pentru lumea de astăzi, și adesea ignorate, sunt cele în care modernizarea rămâne parțială și în contactul celor două culturi se formează adevărați "hibridi culturali" unii din ei deosebit de puternici și cu o capacitate de difuziune remarcabilă, certe puncte de plecare în constituirea unei noi culturi și respectiv a unor noi tradiții pe care noii agenți ai modernizării vor continua să le modeleze și să le dezvolte. Noul peisaj cultural care se constituie, atunci când tradiția intră în contact cu modernizarea este surprinzător de nuanțat și imposibil de cunoscut pe cale speculativă. Modernizarea "se mișcă" mereu de la centru spre periferie iar reacția culturilor locale depinde nu numai de intensitatea contactului cu noul ci și de specificul, de forța și unicitatea acestora în istoria culturală a lumii. Deși mult mai puternică decât în perioada interbelică, "modernizarea" rămâne parțială atât pe ansamblu cât și în cadrul fiecărei serii formale înregistrându-se "hibridi culturali"¹. Unii din ei sunt deosebit de puternici și cu o capacitate de difuziune remarcabilă, certe puncte de plecare în constituirea unei noi culturi și respectiv a unor noi tradiții pe care noii agenți ai modernizării vor continua să le modeleze și să le dezvolte dar marcând uneori și conștientizarea propriei tradiții ca pe o variantă, din cele multe existente în lumea de azi, și respectând-o pentru valoarea ei de identificare națională și pentru calitatea ei. Se înțelege desigur că nu toți acești hibridi culturali vor rezista la proba istoriei; din masa cazurilor particulare se triază viitorul care, prin dezvoltare organică va conduce la o noua epocă de relativă stabilitate culturală.

- În paralel cu producerea hibridilor culturali, se reiau în forme și condiții diferite, procese culturale vizibile la nivel mondial și național foarte diferite ca forță și valoare, dar și tradiții în grade diferite de stabilitate și forță.

- Apar și se dezvoltă noi paradoxuri: sub semnul exacerbării valorilor economice, materiale, continuă "laicizarea" culturii sătești în timp ce se înregistrează o creștere a participării formale la actele de cult, rolul culturii populare tradiționale în reglarea vieții comunității scade dar are loc o adevărată "explozie" de forme artistice cu trăsături realiste, vizuale, amuzante, interesante, erotice, satirice, sincretice (populare și savante), eclecticice (sinteze nereușite între folcloric și savant), la modă, tehnic remarcabile, impresionist empirice, comerciale, profesionale, etc.

Pe fondul impersonalizării (în sens weberian) a sistemelor de valorizare, sistemele extralocale nu pot prelua toate sarcinile și întreaga diversitate a proceselor de valorizare locală, apar incongruențe valorice și chiar un adevărat "gol cultural" care trebuie umplut, fie prin recuperarea formelor vechi de valorizare, fie prin inovarea lor într-un tip de cultură sincretică.

Noile realități din etno-folclorice, de proveniențe foarte diverse, cu o existență (circulație, răspândire, popularitate) extrem de vie nu mai corespund vechilor criterii de validare drept "folclor". În tentativa de a le diferenția de

¹ Lucrarea "*Prefaceri socio umane in România secolului XX*" (1996) identifică diferite tipuri de hibridi culturali: a) hibridii inițiali sau primari, b) primele forme de preluare organică timpurie, c) forme mai avansate de preluare organică timpurie a influențelor, c) hibridii culturali reușiți și d) hibridii culturali eșuați, precizând că toate formele de hibridare există în prezent și au coexistat și în alte epoci istorice în aceeași localitate sau în localități diferite în funcție de momentul intrării lor în circuitul modernității. (p 245-249)

acesta, s-au impus termeni precum “*fakelore*” (cu sensul de “făcătură”, “fals”), “*pseudofolclor*”, “*revivalism*” (forme reînviată, readuse artificial la viață), “*folclorisme*” (forme inventate de folcloriști) și mai ales termenul de *kitsch*¹.

Kitschul este de fapt o artă ieftină creată dintr-un gest subcultural complice cu nonvaloarea. Kitschul, dovedind uneori chiar vulgaritate, are desigur și consumatorii lui, amatori de naivitate idilică, în lipsă de cultură tradițională. În mod plastic, creatorul de artă iugoslav Alexa Celesbanovic afirma “*N-aș zică că kitschul se naște dintr-o nevoie a omului. Creindu-și cale liberă către spirite inculte și ingenuie care nu sunt capabile de o alegere matură în numele unei exigențe culturale adevărate, kitschul pătrunde în suflet ca infecția unui organism incapabil de rezistență*”

Este cazul însă să amintim și o părere care vine în contradicție cu ceea ce se afirmă în mod frecvent. Așa de exemplu, sociologul american Edward Benjamin Shils în studiul său “*Mass Society and Its Culture*” nu reține numai valențele negative. Plecând de la faptul că “*se obișnuiește să se ridicularizeze kitschul și el este într-adevar ridicul*”, este de părere că “*Totuși el reprezintă expresia unei forme de sensibilitate estetică. Este adevărat că această formă de sensibilitate estetică este mai puțin controlabilă, mai grosolană și mai deformată, dar faptul că ea este întâlnită frecvent e greu de pus la îndoială*”. De altfel, însăși dezvoltarea kitschului și cererea care a generat industria producătoare de kitsch folcloric sunt privite ca indicii indiscutabile al unei “*primitive deșteptări estetice la mulțimi care înainte acceptau ceea ce ajungea până la ele de sus rămânând străine universului de activitate estetică*”.

Dacă acceptăm acest punct de vedere, atunci explozia de producții kitsch atestă faptul că ne aflăm într-un moment evolutiv de tranziție, în care cultura populară iese din canoanele ei aducând noi teme, înnoiri în mijloacele de exprimare și concepție. Fiecare din cele trei serii de cercetări relevă un peisaj cultural bogat, surprinzător de nuanțat și imposibil de cunoscut pe cale speculativă. Prin extensie, putem aprecia că în fiecare localitate, patrimoniul viu al culturii populare se cere redefinit pentru a-i stabili strategiile de dezvoltare și gestionare în cadrul unor politici culturale specifice pentru că el a reprezentat și reprezintă un izvor de fertilizare și propulsare a prezentului.

Pe de altă parte, “*țara reală*” a respins întodeauna o istorie care nu-i aparținea și care, în loc s-o împlinească, o ducea la anulări. Misterul perenității în ființa etnică și istorică așezată în chivoltul “*eternității născute la sat*” de care vorbea L. Blaga constă în aceea că țăranul român înfrunța moartea producând folclor, descoperind în orice utilitate, în orice unealtă, sâmburele frumosului artistic. Este momentul să reamintim că, referindu-se la viitorul artei populare, Tancred Bănățeanul spunea “*Arta populară în accepțiunea ei clasică de fenomen pantomimic al tuturor valorilor artistice ale culturii populare este sortită dispariției. Va rămâne însă veșnic talentul creator, dragostea de frumos, creația populară cu caractere specifice etnice profund ancorate în tradițiile și realitățile culturale*”. Demn de semnalat este și faptul că, după opinia lui C. Groșorean, transformările petrecute în domeniul industriei casnice și al obiceiurilor – laturi oarecum mai intense legate de “civilizație” – “*poate n-ar fi dăunătoare dacă simțul artistic al țăranului nostru, înnăscut în el și acumulat în subconștientul*

¹ Cuvântul, des folosit și în limba română, poate fi explicat prin englezescul sketch care înseamnă schiță, improvizație

său prin tradiții milenare și-ar afla un alt domeniu de exteriorizare deoarece din punct de vedere cultural este indiferent că talentul său artistic, sentimentul pentru frumos, se manifestă în îmbrăcămintea sa, în obiectele de înfrumusețare a interiorului său ori în alte discipline. Dacă potențialul psihic al țăranului nostru există și nu s-a epuizat, dacă talentul firesc al țăranului nostru nu și-a pierdut forța dinamică, chiar îndreptându-i-se rațiunea spre util, totuși trebuie să se manifeste”(RG).

Această idee este în continuare de actualitate și alături de ea, necesitatea revigorării relației sistemice gustiene dintre sociologie-etică-politică.

Pentru că doar istoria este cea care poate furniza fapte apte să fie așezate în diverse sisteme valorice, atât timp cât,

a) ținând cont de seriile succesive de procese interne care au avut loc în cadrul culturii populare, trebuie să dăm dreptate celor care afirmă că folclorul autentic se află depozitat în biblioteci, filmoteci și muzee;

b) datele de cercetare demonstrează că săteanul nu are nici o intenție clară de a transmite prin moștenire și valori ale culturii și civilizației rechemate din istorie,

dacă nu-l ajutăm pe țăran să iasă din această transă a derizoriului, nu vom reuși să ținem în viață personalitatea istorică și estetică a satului românesc.

Pe de altă parte, a organiza și a dirija în continuare viața culturală a unei localități pornind aproape exclusiv de la scopuri generale și rămânând la ele reprezintă o trădare a acestora și în activitatea practică, o organizare de abstracții sau o dirijare de iluzii deoarece proiectele de “manipulare” a culturilor dincolo de spectaculosul lor, rămân simple scheme perfect logice dar fără putința practică de a anula libertatea istoriei de a le ocoli.

Nu este vorba de a renunța la o concepție unitară despre patrimoniul viu al culturii populare și cu atât mai puțin la scopurile urmărite ci de a merge și în direcția elaborării unei concepții privind contextele particulare.

Într-o societate în tranziție în care marea majoritate a explicațiilor este pe mentalități: “*c-așa-i românul*”¹, modelul de cercetare și acțiune al ISBC, regândit în contemporaneitate, alături de educația sociologică prin campanii monografice – și nu numai – poate fi valabil și actual pentru cercetarea și acțiunea noastră socioculturală.

Cu atât mai mult reconstrucția unei viziuni sociologice este necesară pentru intelectualii de diferite specialități implicați în viața politico-socială și culturală, pentru sporirea capacității lor personale de înțelegere a fenomenelor sociale obiective și a diferitelor tipuri “românești” de inventivitate și creație socială, în spiritul unui patriotism aplicat, strâns legat de rezolvarea unor probleme economice, sociale, culturale actuale.

Procesul schimbării este atât de rapid și de amplu încât multe din consecințele sale asupra culturii sunt greu de descifrat fără o migăloasă analiză a situațiilor concrete. Se pare că ceea ce ne lipsește în prezent este tocmai cunoașterea manifestărilor concrete și particulare ale fenomenului asupra

¹ Din nou “se generalizează fără temei trăsături care nu se potrivesc poporului întreg” și mai ales, “se fac o serie de caracterizări lipsite de orice dovezi”- sentință pe care o pune D.Gusti acum o jumătate de veac unor autori în replică cu care își definește paradigma “științei națiunii” (cf. Sociologia militans Ed Fundația Regelui Mihai I, București, 1946, p 187)”

căruia trebuie să acționăm la nivelul înțeleșurilor majore și desigur cu bună credință.

- Pătrunderea în intimitatea “mecanismului transformărilor”- este de neconceput fără cunoașterea temeinică a caracteristicilor sale “constructive” și “funcționale”, adică fără examinarea amănunțită a elementelor sale constitutive, precum și fără descifrarea locului și rolului fiecăruia, a modalităților în care trebuie să se îmbine pentru a asigura acestui “mecanism” social un mers optim. În plus, numai cercetarea “in vivo” permite descoperirea părților vulnerabile, expuse unor “defecțiuni” care, la rândul lor, se răsfâng, mai devreme sau mai târziu, asupra ritmului progresului, duc la o evoluție inegală în diverse domenii, în zig-zacuri cu întreruperi ale înaintării sau chiar cu reveniri temporare, datorită greutăților, căutărilor de soluții, anumitor insuccese –toate generatoare de contradicții și tensiuni.

Semnificația insistenței noastre asupra seriilor formale ale culturii populare în diferite perioade de timp, a unor fenomene ca cele privind coexistența valorilor, se bazează pe convingerea că a studia cultura populară nu înseamnă numai a sesiza ceea ce este “autentic” sau “comun” –statistic reprezentativ- ci și a ceea ce este realitatea etnofolclorică determinată de cadrul ei spațio-temporal (satul) pentru că din aceasta se poate desprinde de fapt esența evoluției istorice ireductibilă la scheme oricât de sofisticate și oricât de elaborate logic ar fi ele.

- Influențele externe acționează prin intermediul condițiilor interne, nici o cultură locală nu este inertă, imuabilă, modelabilă pasiv din exterior și prin urmare evoluția se realizează pe seama preluării influențelor externe și asimilării lor după tiparul și specificul condițiilor interne. De aceea întoarcerea la analiza concretă a culturilor locale devine obligatorie și, în acest context din particulare și banale, din repetitive și ne semnificative ele devin cartea deschisă a evoluției, laboratorul natural în care istoria experimentează variantele culturale ale viitorului. Este necesar să înregistrăm aceste diferențe existente în realitatea etnofolclorică a comunităților rurale și să nu le neglijăm pentru a evita riscul ca prin intervenții externe neadecvate să contribuim la reducerea șansei creatoare a culturilor locale, orientându-le spre monotonie și uniformitate.

- În același context credem că merita a fi subliniat încă un aspect. Cercetarea culturilor locale în optica metrilor simplificatoare a sondajelor de opinie a dus adesea la generalizări pripite. Ele propuneau concretului scheme logice în care era nevoit să intre numai prin acele elemente care corespundeau acestor tipare. Rezultatul a fost și în acest caz, o sărăcire a realului și mai ales ignorarea condiției interne, proprie fiecărei culturi locale. Luarea în considerare a acestui ultim aspect este însă esențială. Realizarea de studii monografice și întoarcerea cu rezultate parțiale sau finale în rândul populației cercetate folosește nu atât validării științifice, cât optimizării demersului investigational în desfășurare și desigur în cel de implementare a soluțiilor desprinse din cercetare, de acțiune socio-culturală fundamentată științific. Din aceasta perspectivă, așa cum spunea Francisc Bacon, “*a ști*” înseamnă “*a prevedea, cu scopul de a putea*”. Rolul sociologiei este din nou orientat spre viață.

- Transformările în toate planurile, inclusiv cultural sau mai degrabă cultural, sunt mai subtile decât oricare altele și se petrec practic într-o formă specifică la nivelul fiecărei comunități. Modalitățile de a le aborda, strategiile de

intervenție culturală reprezintă o problemă care solicită încă un înalt efort de gândire și creație în sfera decizională a funcțiilor sociale ale sociologiei, a raporturilor sale cu practica socială, politică și cultural-educatională.

Întemeierea științifică a acțiunii socioculturale, problemă de maximă acuitate, dobândește în zilele noastre o semnificație și o rezonanță aparte: ea impune cu necesitate întregirea metodologiei de cercetare cu o metodologie a acțiunii sociale. Se înțelege că nici un experiment social nu se poate realiza fără participarea conștientă, activă, pozitivă, a satului iar această participare activă se dobândește cu metodele psihologiei sociale, ale pedagogiei culturale, ale pedagogiei cercetării. Eficiența sociologiei aplicative există numai sub forma acțiunii sociale, câtă vreme acțiunea nu s-a pornit, ea continuă să rămână o simplă ipoteză teoretică. În împlinirea acestui deziderat, beneficiem de tradițiile valoroase ale școlii românești interbelice pentru care problema întemeierii cognitive adecvate a acțiunii sociale se situează pe prim plan.

Pentru a demonstra acuratețea analizelor realizate de Institutul Social Banat Crișana –integrat în școala interbelică de sociologie -și viabilitatea modelului său de “pedagogie națională”, cu speranța că nu fi vom acuzați de partizanat patetic, reproducem un fragment dintr-un articol programatic publicat în 1943 în paginile RISBC sub semnătura lui St Cioroianu:

“Vremurile de azi se deosebesc profund de vremurile din trecut și ca exterior și ca interior. S-au petrecut radicale schimbări nu numai în portul, felul de îmbrăcăminte al oamenilor, dar și în viața sufletească a sătenilor (în mentalitatea, obiceiurile, pretențiile săteanului). Telegraful, telefonul, calea ferată, școala, armata și alți factori au produs o radicală prefacere în viața săteanului nostru așa cum îl cunoaștem din cântecele, povestirile lui. Avem în fața noastră un țăran nou, îmbrăcat după ultima modă, călătorelnic, dornic de toate mirajele orașului.

Fără să vrem ne-am trezit cu niște probleme culturale, sociale, economice la sate a căror rezolvare are o influență decisivă asupra vieții și soartei neamului întreg....

Roata vremii a scos la suprafață ideea despre importanța vieții sătenilor sub toate raporturile pentru viața neamului întreg și a viitorului său. Asupra satului a început să se reverse o ploaie mare de planuri și propuneri de culturalizare a maselor sătești, bune, rele, executabile și neexecutabile, folositoare și nefolositoare...

O pierdere de timp și de energie inutilă este activitatea ocazională și nesistematică pe terenul culturalizării pentru că instructorii și instruiții trebuie să fie o perioadă mai îndelungată împreună ca munca și îndemnurile lor să poată avea efect. Așa că cei mai chemați și mai potriviți filtratori ai valorilor populare nu pot fi decât intelectualii de acolo; când este vorba cine să facă filtrajul tuturor valorilor culturale în viața satelor, răspunsul e net și scurt: intelectualii satelor, preotul, învățătorul, notarul, medicul, primarul, societățile culturale de acolo...

O mai mare piedică nu se poate închipui în calea culturalizării satelor decât nepotrivirea sufletească dintre învățător și între cei care îl ascultă.

Dar oare intelectualii satelor sunt înzestrați cu necesarele cunoștințe teoretice și practice pe cari le reclamă munca unei culturalizări rodnice? Răspunsul este categoric, nu!

Se impune organizarea unor cursuri de perfecționare a cunoștințelor de tot soiul ale intelectualilor de la sate. Activitatea în legătură cu culturalizarea, în sens bun, a satelor noastre și posibilitatea de a duce la un sfârșit bun, nu mai poate fi lăsată în grija soartei ci ea trebuie bine organizată și îndrumată. Culturalizarea satelor este opera cea mai grea; ea cere o muncă grea și sistematică pe care trebuie să o facă zi de zi intelectualii satelor, bineînțeles dacă și-au câștigat ei singuri cunoștințele și mijloacele necesare.

Prin multe sate de ale noastre veți găsi luxul exagerat în haine, care nu adaugă nimic nici la sănătatea trupească, nici la cea sufletească. Mulți săteni de ai noștri dau pentru un metru de mătase mii de lei ca apoi mai târziu să-și sporească ghemul de zdrente. Combaterea luxului care duce la ruina materială și sufletească zeci de familii românești se poate face cu multă stăruință și cu multă înțelepciune. -dacă le ai, bineînțeles!.

De multă amară vreme ne preocupă curmarea procesului dureros de depopulare și totuși nu putem ajunge la nici un rezultat. Cum este posibil ca proverbiale iubire de glie a românului să degenereze până acolo încât în lipsă de urmași să mâne plugul pe holdele lui strămoșești mâini străine? Și iată, în realitate este cu puțință și acest fapt dureros. Și aceste lucruri sș stări dureroase sunt cu puțință în urma puținei lumini sufletești care nu vrea să înțeleagă că viața fiecărui individ stă în strânsă legătură cu viața neamului.

Există o pedagogie care știe să sădească idei mari și frumoase în sufletul neamului, dar pedagogii trebuie să fie și să trăiască în mijlocul poporului. Glasul lor trebuie să se audă zilnic și să fie cald și convingător.

A sosit timpul să eliminăm cu desăvârșire romantismul din viața noastră culturală care s-a mărginit doar la poftă și visuri și să urmăm calea metodei riguroase de a ne crește cum se poate mai bine educatorii imediați ai neamului. Planurile și propunerile culturale trebuie, pentru a merge înainte, să fie ales pregătite, iar intelectualii să se bucure de pregătire teoretică și practică cu un rost așa de însemnat în formarea viitorului neamului nostru.

Aici la sate se dă bătălia decisivă între păcate și virtuți și aici se hotărăște cine stăpânește: binele sau răul, întunericul sau lumina... Satul este familia în cari se urzește viitorul neamului...Adevărații exponenți ai neamului cari pot să dea cu neamul înainte sau înapoi sunt intelectualii satelor”.

Redacția revistei, sub semnătura lui Cornel Grofșorean: glosează în finalul acestui articol: “Autorul pierde din vedere cel mai de seamă factor educativ: bunul exemplu al intelectualilor de la sate, ori în privința aceasta, atitudinea aproape a tuturor și de pretutindeni lasă mult de dorit”. Nu putem decât să fim de acord...

Din această perspectivă perioada interbelică are valoare de simbol și putere de exemplu: ea ne apare ca fiind perioada în care confruntarea cu privire la destinele societății românești și căile de dezvoltare a acesteia dobândește un caracter acut și drept urmare, conștientizând “comanda socială”, sociologia promovată este în același timp “sociologie cogitans” și “sociologie militans”, adică “cunoaștere și acțiune în folosul națiunii”.

Nu este vorba de nostalgie, ci de forța stimulatorie a tradiției. Iată de ce nu ne putem despărți de ea negând-o, ci depășind-o, adică luând-o cu noi. Ca să mergem cât mai sigur înainte, trebuie să privim, din când în când, înapoi.

CARACTERISTICI ALE ȘCOLII DE MÂINE ÎN EUROPA

Liliana IGNĂTESCU

Summary

The tomorrow teaching contents will have to realize a balance between incoherence and coherence, between programs overloading and well done syntheses, between instability and in change continuity. The didactic process organization must be accomplished on the basis of the continuous teaching principles, the teaching in teams of teachers, the teaching in small groups, the teaching in library classes, the computer aided instruction etc.

În mod indiscutabil, una dintre trăsăturile principale ale educației în zilele noastre este să ajute umanitatea să-și țină sub control propria dezvoltare. Educația trebuie să permită tuturor indivizilor să-și ia destinul în propriile mâini și să contribuie la progresul societății în care trăiesc, fundamentând astfel dezvoltarea prin participarea responsabilă a indivizilor și a comunităților. Din acest punct de vedere se impune necesitatea de a cultiva la indivizi inițiativa și spiritul de echipă, dezvoltând în același timp capacitatea fiecărui individ de a lucra pe cont propriu. În această privință Directorul General al UNESCO, Federico Mayor, la simpozionul internațional cu tema „Ce s-a întâmplat cu dezvoltarea?” a afirmat că procesul dezvoltării „trebuie, înainte de toate, să ducă la o deșteptare a potențialului uman, care este atât factorul ce inițiază procesul, cât și ținta ultimă: omul, nu doar cel de azi, ci și cel care va locui mâine pe Pământ.”

Revoluția în domeniul informațiilor va impune educației să răspundă la două cerințe ce par, la prima vedere, contradictorii. Educația trebuie să transmită pe o scară largă un volum tot mai mare de cunoștințe și informații și, în același timp, să asigure instrumentele necesare în vederea selectării lor.

Dacă privim astfel viitorul, atunci soluțiile oferite de școala tradițională (care pune accent pe asimilarea cantitativă a informațiilor) nu mai corespund situației actuale. „Nu este suficient ca fiecare copil să acumuleze, la o vârstă fragedă, un volum de cunoștințe pe care să le folosească apoi de-a lungul întregii sale vieți. Fiecare individ trebuie să fie pregătit să profite de ocaziile de a învăța care i se oferă de-a lungul vieții, atât pentru a-și lărgi orizontul cunoașterii, cât și pentru a se adapta la o lume în schimbare, complexă, interdependentă.” (Jacques Delors, 2000, p.69)

De asemenea, trebuie subliniat faptul că au apărut schimbări și la nivelul relației profesor-elev: noua generație nu mai vrea să joace simplul rol de elev. Ea vrea să aibă dreptul să spună „nu”, să se formeze și în altă parte decât în școală, să se autoformeze.

Pentru a reuși, educația trebuie organizată în jurul a patru tipuri de învățare, care, pe parcursul vieții, constituie pilonii cunoașterii: *a învăța să știi,*

ceea ce înseamnă dobândirea instrumentelor cunoașterii; *a învăța să faci*, astfel încât individul să intre în relație cu mediul înconjurător; *a învăța să trăiești împreună cu alții*, pentru a coopera cu alte persoane, participând la activitățile umane; *a învăța să fii*, un element important ce rezultă din primele trei. Toate aceste patru căi formează un întreg, fiind în relație de interdependență.

1. *A învăța să știi* presupune, pe lângă achiziționarea de informații și stăpânirea instrumentelor cunoașterii, putând fi privită ca mijloc și ca scop în viață. Ca mijloc, permite fiecărui individ să înțeleagă propriul mediu înconjurător pentru a duce o viață demnă, pentru a-și dezvolta anumite abilități și pentru a comunica. Ca scop, baza sa este plăcerea de a înțelege, de ști și de a descoperi. *A învăța să știi* presupune și însușirea modului cum trebuie să înveți, făcând apel la puterea de concentrare, la memorie și la gândire.

O pedagogie preocupată de dezvoltarea aptitudinilor mintale se întemeiază pe activitatea intelectuală a elevilor, în înțelegerea problemelor, în găsirea soluțiilor, în verificarea și criticarea lor. Pentru aceasta este nevoie ca elevul să învețe să-și pună întrebări și să efectueze cercetări în mediul înconjurător, în laborator sau în materiale documentare.

2. *A învăța să știi și a învăța să faci* sunt aspecte ce nu pot fi dissociate, dar *a învăța să faci* se apropie mai mult de problema pregătirii vocaționale: cum pot fi învățați copiii să pună în practică ceea ce au învățat și cum poate fi adaptată educația la cerințele pieței muncii?

A învăța să faci înseamnă nu doar a dobândi o anumită calificare superioară, ci, într-un sens mai larg, și competența de a face față unei multitudini de situații și de a fi capabil să lucrezi în echipă. De asemenea, se urmărește și adaptarea la diferitele contexte sociale cu care se confruntă tinerii și la experiența pe care o acumulează atât în cadrul societății, cât și în cadrul școlii.

3. *A învăța regulile conviețuirii* presupune adoptarea unor strategii educaționale în măsură să mijlocească evitarea conflictelor, soluționarea lor pe cale pașnică, prin cultivarea respectului față de semenii și de valorile lor spirituale și culturale. Pentru ca tinerii și copiii să aibă o perspectivă justă asupra lumii, educația, fie că are loc în familie, în comunitate sau în școli, trebuie să-i ajute să își descopere propria identitate. Doar astfel vor fi în măsură să privească lumea și din perspectiva celorlalți și să le înțeleagă reacțiile. Spre exemplu, învățându-i pe tineri să accepte punctul de vedere al altor grupuri etnice sau religioase, se poate evita lipsa de înțelegere care duce la ură și violență la vârsta adultă. A veni în întâmpinarea celorlalți prin intermediul dialogului constituie unul dintre instrumentele necesare ale educației secolului al XXI-lea. În același timp școala, prin programele sale trebuie să creeze suficiente ocazii pentru ca tinerii să se poată familiariza încă din copilărie cu acțiunile în cooperare, prin sport, activități culturale sau prin participarea la activități cu caracter social, cum ar fi îngrijirea spațiilor publice, asistența persoanelor defavorizate, acte umanitare, asistența persoanelor în vârstă etc.

4. *A învăța să fii* este un imperativ fundamental conform căruia educația trebuie să contribuie la dezvoltarea multilaterală a fiecărui individ – minte și trup, inteligență, sensibilitate, simț estetic, asumarea responsabilității și adoptarea unor valori spirituale. Tuturor indivizilor trebuie să li se ofere

posibilitatea să-și dezvolte o gândire critică independentă și să-și contureze propriile criterii de judecată, astfel încât să poată decide singuri ce atitudine să adopte în diferitele circumstanțe ale vieții.

Cei patru piloni ai educației nu se raportează la o anumită perioadă din viața indivizilor cât la dimensiunea spațială a educației astfel încât fiecare individ să poată beneficia pe tot parcursul vieții de ambientul educațional în permanentă expansiune.

Raportul adresat UNESCO, în anul 1996, de Comisia Internațională asupra Educației pentru secolul al XXI-lea, are un subtitlu semnificativ și anume: „Educația ascunde o comoară”. Cu alte cuvinte, prin educație sistematică, bine orientată și temeinic realizată, se produc capacități intelectuale, atitudini superioare (față de colectivitate, față de mediul înconjurător, față de valorile morale și estetice) și sisteme de deprinderi necesare pentru a rezolva probleme, a practica diferite meserii și a învăța de-a lungul întregii vieți. De aceea, e corect să spunem că educația ascunde o comoară, un ansamblu de resurse care, atunci când sunt descoperite și puse în valoare, conduc la dezvoltarea temeinică, durabilă și benefică a omului. Dezvoltarea nu se poate reduce la simpla creștere economică și nu are viitor dacă se reduce la sporirea producției agricole și zootehnice, la multiplicarea fabricilor sau la creșterea productivității muncii. În acest sens, este potrivit să reținem un fragment din Raportul Mondial asupra Dezvoltării Umane, publicat în anul 1995: „Dezvoltarea umană este un proces care vizează lărgirea posibilităților oferite indivizilor... Oricare ar fi nivelul dezvoltării, trei principii, din punct de vedere al persoanelor, se cer respectate: ele să poată duce la o viață lungă și sănătoasă, să dobândească cunoștințe pertinente și să aibă acces la resursele necesare unei vieți decente (...). Dezvoltarea umană nu se oprește aici. Alte posibilități, cărora indivizii le acordă o deosebită valoare, sunt libertățile politice, economice și sociale, ca și posibilitatea de exprimare a creativității sau productivității, precum și demnitatea personală și respectul drepturilor omului. Conceptul de dezvoltare umană este mult mai vast decât teoriile clasice ale dezvoltării economice” (Cezar Bârzea, 1995, p. 13-14). Tocmai pentru atingerea unor astfel de obiective dezvoltarea presupune educație sau se realizează prin educație. Din ce în ce mai mult și în tot mai multe țări, educația își propune să asigure întregii populații un nivel intelectual, moral și civic necesar construirii unei societăți democratice prospere.

Datorită schimbărilor și evoluțiilor care au loc în societățile moderne, educația ocupă un loc din ce în ce mai important în viața oamenilor. Dar și educația la rândul ei, cunoaște schimbări rapide. Distincția tradițională dintre educația inițială și educația continuă trebuie prin urmare să fie modificată. Educația continuă nu mai poate fi definită în relație cu o anumită etapă a vieții (educația la adulți și la tineri, spre exemplu) sau cu un anumit scop (educație generală și educație vocațională). Perioada propice învățării este acum întreaga viață, iar domeniile cunoașterii interacționează și se completează reciproc. În prag de secol XXI, educația nu implică pur și simplu un efort de eficacitate pedagogică; mai mult, ea reclamă adaptarea la mediul social, politic, economic și cultural. O condiție esențială a adaptării la cerințele permanent înnoite ale vieții sociale o constituie învățarea continuă. Învățarea pe parcursul întregii vieți poate deveni, prin urmare, pentru fiecare din noi, mijlocul prin care stabilim un

echilibru între acumularea de cunoștințe, muncă, adaptarea continuă la diferite situații și participarea activă la viața civică.

Educația elementară dacă își atinge scopurile propuse, trezește în individ dorința de a continua să învețe. Rezultatul se reflectă în continuarea studiilor în cadrul instituțiilor de învățământ. De fapt, studiile efectuate în diferite țări arată că participarea adulților la activitățile educaționale și culturale este legată de nivelul lor de instruire. Efectul este deci cumulativ: cu cât ești mai bine instruit, cu atât mai mult dorești să mergi mai departe, iar acest lucru se poate observa atât în țările dezvoltate, cât și în cele în curs de dezvoltare. Creșterea cifrei școlarității și scăderea ratei analfabetismului, precum și avântul luat, în ultima perioadă, de învățământul elementar anunță o cerere sporită de educație pentru adulți, în societățile viitorului.

Această problemă este strâns legată de cea a egalității șanselor. O educație inițială limitată sau – lipsa acesteia – poate anula orice șansă de continuare a educației pe parcursul întregii vieți. Riscul unor astfel de inechități este mai evident mai ales în țările în curs de dezvoltare unde analfabetismul și lipsa măsurilor pentru o continuare adecvată a studiilor reprezintă obstacole majore în calea întemeierii unor societăți în care educația să joace cu adevărat un rol de prim rang. Pentru corijarea acestor inechități au fost adoptate diverse strategii cum ar fi: programele de educație populară din Suedia, campaniile de alfabetizare a adulților din Nicaragua, Ecuador și India, politicile de acordare a concediilor plătite de studii din Danemarca, Franța și Germania, sau descentralizarea învățământului elementar extrașcolar public din Tailanda și Vietnam.

În general, egalitatea șanselor este un principiu esențial pentru toți cei care încearcă treptat să acorde locul cuvenit diferitelor componente ale educației de-a lungul întregii vieți.

Pe măsură ce educația se prelungește pe parcursul întregii vieți, facilitățile și ocaziile de a învăța devin tot mai numeroase. Mediul nostru educațional devine tot mai variat; educația părăsește cadrul strict al școlii, pentru a beneficia de contribuția unor persoane sau a unor instituții active în societate.

Educația începe întotdeauna acasă, familia fiind cea care corelează emoțiile și intelectul, impunând valori și standarde specifice. Relația sa cu sistemul educațional este deseori percepută ca antagonică. În anumite țări în curs de dezvoltare, ceea ce se învață la școală poate intra în conflict cu valorile tradiționale ale familiei. Familiile aparținând categoriilor defavorizate văd deseori în școală o lume ostilă, funcționând după coduri și practici străine. „Un dialog real între părinți și profesori este deci esențial, deoarece dezvoltarea armonioasă a copiilor depinde de susținerea de care educația primită la școală beneficiază din partea familiei.” (J. Delors, 2000, p.859).

Locul de muncă, la rândul său, poate constitui un excelent mediu educațional. Munca implică, cultivarea unor aptitudini, motiv pentru care valoarea formativă a muncii ar trebui să primească o mai mare recunoaștere din partea sistemului educațional. Recunoașterea acestui fapt ar însemna ca universitățile să țină cont de experiența astfel obținută. În acest context, stabilirea sistematică a unor punți de legătură între universități și locul de muncă ar trebui să-i ajute pe cei care doresc să-și continue educația și în același timp să se califice într-un anumit domeniu. Ar trebui să se încurajeze

parteneriatele dintre sistemul educațional și firme, astfel încât să fie promovate legăturile necesare dintre diversele niveluri ale pregătirii individului. Cursurile pentru tineri care alternează studiul cu munca completează și corectează pregătirea inițială și, prin punerea în acord a teoriei cu practica, facilitează găsirea unui loc de muncă. Asemenea cursuri pot fi extrem de folositoare adolescentului, permițându-i să conștientizeze restricțiile cu care va trebui să se confrunte în viitor, oportunitățile de care va putea profita în câmpul muncii, ajutându-l în același timp să se cunoască mai bine și să-și găsească drumul în viață.

Sistemul german de educație vizând vocația, cunoscut sub numele de „sistem dual” sau de educație mixtă (de tip *sandwich*), cunoaște în ultimii ani un interes tot mai mare în lume. El a fost conceput cu scopul de a asigura tranziția fără probleme de la perioada școlară la cea de activitate profesională și de a le permite firmelor să se adapteze cu mai multă ușurință la noile condiții.

La sfârșitul ciclurilor de educație generală, mai mult de două treimi dintre tineri intră, pe parcursul educației profesionale specifice, în așa-numitul sistem dual. Cei mai mulți dintre ei încep la vârsta de 16 sau 17 ani, după ce au urmat vreme de nouă sau zece ani formele de învățământ general.

În sistemul dual există două locuri în care se desfășoară educația și care se completează reciproc: școala și locul de muncă. În cadrul întreprinderilor, atelierelor, laboratoarelor, birourilor sau magazinelor tinerii deprind cunoștințele necesare unei profesii, dar în același timp ei urmează cursurile unei școli profesionale sau de meserii timp de o zi sau două pe săptămână. Aici firma joacă un rol decisiv, întrucât cel care o administrează și o conduce decide câți ucenici poate să ia, încheie contracte cu ei și astfel firma respectivă devine locul în care tinerii își petrec cea mai mare parte din perioada de instruire. Pentru a asigura complementaritatea cunoștințelor teoretice și practice acumulate în cele două locuri diferite, cele două tipuri de instrucție trebuie coordonate.

Sistemul de educație mixtă le asigură tinerilor posibilitatea de a atinge nivelul de competență profesională corespunzătoare unui meseriaș sau unui funcționar după o perioadă de doi până la trei ani și jumătate. Această formă de pregătire profesională include la ora actuală circa 380 de meserii recunoscute. Mulți tineri sunt apoi angajați chiar de firma unde și-au efectuat stagiul de pregătire.

Prin urmare, educația îi privește pe toți cetățenii, care trebuie să fie participanți activi la programele educaționale oferite de diferite instituții și nu doar consumatori pasivi ai acestora. „Oricine poate învăța, într-o varietate de situații educaționale și, în mod ideal poate deveni, alternativ, elev și profesor într-o societate orientată spre educație.” (J.Delors, 2000, p.89).

Conceptul educării pe parcursul întregii vieți este cheia care garantează accesul la secolul al XXI-lea, trecând dincolo de distincția tradițională dintre educația inițială și educația continuă. El face legătura cu un alt concept, cel al societății educaționale, o societate în care apar permanent ocazii de a învăța și a valorifica la maximum potențialul individului.

Bibliografie:

1. D'Hainaut L., (coord.), „*Programe de învățământ și educație permanentă*”, EDP, București, 1981
2. Delors J., (coord.), „*Comoara lăuntrică*”, Raportul către UNESCO al Comisiei Internaționale pentru Educație în secolul XXI, Ed. Polirom, Iași, 2000
3. UNESCO, „*A învăța și a munci*”, EDP, București, 1983
4. UNESCO, „*Rapport mondial sur l'éducation*”, Paris, 1991
5. Văideanu G., „*Educația la frontiera dintre milenii*”, Ed. Politică, București, 1988
6. Văideanu G., „*UNESCO – 50 de ani*”, EDP, București, 1995

LINGVISTICA GENERATIVĂ, O POSIBILĂ TEORIE A COMUNICĂRII

Marius EȘI

Orice dimensiune conceptuală existentă într-o anumită teorie duce la realizarea unui scenariu lingvistic. Imaginile rezultate în urma desfășurării acestui scenariu sunt prezente îndeosebi în ceea ce se numește “filosofia contemporană” și au condus de-a lungul timpului la diverse interpretări.

În acest sens este cunoscută dezbaterea de la Abbaye de Royaumont dintre inneismul chomskyan („lingvistica generativă” - Noam Chomsky) și constructivismul piagetian („epistemologia genetică” - Jean Piaget). Tema acestei provocări a fost dată de întrebarea: „capacitățile lingvistice umane pot fi considerate ca produs al dezvoltării intelectuale generale construite (Jean Piaget), sau ele sunt o parte specializată a moștenirii genetice umane, în mare măsură separate de alte facultăți umane și considerate, mai exact, ca un fel de cunoștințe înnăscute care nu trebuie decât să se dezvolte (N.Chomsky)?”¹ Totuși, pe lângă această divergență de opinii se poate admite că a existat o anumită compatibilitate: ambii autori au subliniat faptul că empirismul reprezintă o imagine îngustă și falsă a cunoașterii.

Lingvistica generativă implică conștientizarea perspectivelor modelului chomskyan. În sprijinul teoriei sale N.Chomsky pleacă de la incompatibilitatea dintre “competența lingvistică” și “informația primită de cel care-și însușește limba din ambianța lingvistică”. Trebuie menționat faptul că la N.Chomsky “competența lingvistică” înseamnă gramatică. Gramatica constă din „reguli sintactice ce generează anumite obiecte abstracte și reguli de interpretare semantică și fonologică care atribuie o semnificație intrinsecă și o reprezentare fonetică ideală acestor obiecte abstracte”². Astfel, apare ideea existenței unei “gramatici universale”: „Principii propuse ale gramaticii universale pot fi considerate drept o specificare abstractă și parțială a programului genetic care îl face pe copil capabil să interpreteze anumite evenimente drept experiențe lingvistice și să construiască un sistem de reguli și principii pe baza acestei experiențe”³

Ideea de gramatică ne duce în mod implicit la distincția dintre *Gramatica de Gubernare-Legare* - “G.B.” - “Government and Binding”) și *Gramatica de Structură de Frază Generalizată* (“G.P.S.G.”-“Generalized Phrase Structure Grammar”).

Noțiunile predominante în abordarea acestei probleme sunt cele de “creativitate” și “înnăscut”(“rules governing creativity”). Proprietățile gramaticii

¹ XXX - *Teorii ale limbajului. Teorii ale învățării*, Editura Politică, București

² N.Chomsky - Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas, în St.P.Stick(ed), *Innate Ideas*, p.123

³ Noam Chomsky - *Modele explicative în lingvistică*, în *Logica Științei*, Editura Politică, București, 1970, p.462

universale nu trimit decât la reguli și reprezentări. Astfel, elementele de bază luate în considerare sunt propozițiile, care la rândul lor sunt alcătuite din cuvinte organizate în sintagme. Avem de-a face aici cu existența șirurilor de cuvinte care sunt redată fonetic cu ajutorul unor reguli. Deci mai multe cuvinte grupate în sintagme diferite formează propozițiile.

În acest context lingvistic nou, structura limbii respective este dată de “cuvinte-cheie” cu ajutorul cărora se obține o semnificație. Apare astfel în gramatica generativă necesitatea unor “reguli generative” alături de un “alfabet” și o “axiomă”. Din rândul regulilor generative se desprind “regulile transformaționale”¹. Noul context lingvistic este rezultatul apariției unui alt tip de gramatică.

De altfel, Janos Petöfi a încercat să redea o clasificare a tipurilor de “context lingvistic”²:

- (a) - “contextul enunțului” ;
- (b) - “contextul enunțării” ;
- (c) - “contextul global al limbii” ;

Expresiile de care se folosește cercetătorul american N.Chomsky atunci când *re-constituie* “gramatica generativă transformațională” sunt: “structura de suprafață” (“S-stratul”) și “structura de adâncime” (“D-stratul”). Tocmai existența celor două tipuri de straturi a dus la apariția discuțiilor aprinse din cadrul lingvisticii formale. Din stratul de adâncime rezultă sensurile, iar din stratul de suprafață rezultă substanța verbală cu ajutorul căreia comunicăm. Aceste structuri sunt evidențiate prin intermediul “regulilor de interpretare”(regulile bazei) care duc la armonia structurii propoziției(frazei) cu forma fonetică și cea logică. Altfel spus, “structurile de adâncime sunt transpuse în structuri de suprafață cu ajutorul regulilor bazei, date de Teoria X” (N.Chomsky).

În această situație apare o nouă hermeneutică a filosofiei limbajului .Pragmatismul acestei dimensiuni constă tocmai în descoperirea și înțelegerea procesului însușirii limbajului. Dacă „însușirea limbajului nu seamănă cu umplerea unei sticle, ci mai degrabă cu creșterea unei plante”, atunci sarcina lingvisticii este de a descoperi „schema înnăscută ce caracterizează clasa limbajelor potențiale”³.

Atunci când vorbește de “creativitate” cercetătorul american combate distribuționalismul. Astfel, distribuționalismul (prin lingviștii bloomfieldieni Wels și Harris) trimite la ideea că a studia o limbă înseamnă a aduna un “corpus” variat de enunțuri fără a recurge însă la funcție și semnificație, atunci când se urmărește punerea în evidență a regularităților din corpus. Metoda folosită de distribuționalism se referă la descompunerea unui anumit enunț în entități (“constituenți imediați -“C.I.”),care la rândul lor sunt descompuse în altele,și așa mai departe, până se ajunge la “unitățile minimale” .

Spre deosebire de distribuționalism, lingvistica generativă consideră că o limbă oricare ar fi ea, nu reprezintă altceva decât un *ansamblu de enunțuri*(finit sau infinit).Dacă distribuționalismul doar *descrie* ,lingvistica generativă încearcă

¹ XXX- *Filosofie contemporană*, N.Chomsky - *Reguli și reprezentări*, Editura Garamond, București, p.291-300

² Paul Cornea - *Introducere în teoria lecturii*, Editura Polirom, Iași, 1998, p.91

³ Mircea Flonta - *Cognitio*, Editura All, București, 1994, p.116

și să *explice*. De aici rezultă de altfel, existența unei întregi științe privind enunțurile care alcătuiesc o limbă.

Re-inventarea unei gramatici generative înseamnă așadar explicitarea limbii respective, a structurilor cognitive și lingvistice. În acest sens, spune N.Chomsky, se poate vorbi de un program genetic universal al speciei umane. Observația de la care trebuie să pornim atunci când se susține această idee, spune cercetătorul american, este aceea că noi aparținem unei anumite specii, care posedă o stare inițială, adică o "*stare anterioară experienței*". Raportând această observație în domeniul limbajului, se poate spune despre un individ că parcurge o serie de stări ajungându-se în final la o stare staționară, care este atinsă aproximativ la vârsta pubertății. În atingerea stării staționare un rol important îl are experiența: "starea inițială este o funcție care proiectează experiența pe starea staționară"(N.Chomsky). Această funcție constituie teoria învățării limbajului uman. Prin urmare, se concretizează teoria despre cunoașterea înăscută a limbajului.

Dar re-inventarea unei gramatici l-a făcut pe N.Chomsky să încerce o definiție nouă pentru conceptul de "teorie-lingvistică". Cu ajutorul acesteia se poate opta pentru una din diversele gramatici existente în contextul aceleiași limbi. Fiecare tip de gramatică constituie după N.Chomsky, o teorie lingvistică. Credința lui este aceea că o gramatică generativă este înfăptuită de către orice copil care învață limba maternă: regulile sunt inventate, după care are loc nașterea frazelor gramaticale, care pot fi acceptate sau respinse de către adult în contextul respectiv. Lingvistul însă posedă un bagaj de cunoștințe mai vast, deci o gramatică, cu ajutorul căreia reușește să construiască și/sau re-construiască o teorie.

Gramatica generativă nu este decât un mod de a concepe și de a transmite o informație. Dar a concepe și a transmite reprezintă un mod de comunicare. În contextul lingvistic, acest mod de comunicare este posibil doar în măsura existenței unei convenții între oameni deoarece limba(limbajul) reprezintă un sistem de informații în continuă schimbare. Cu alte cuvinte, trăim într-o societate a comunicării unde contribuția lingvisticii generative este prezentă într-un fel sau altul. Sistemul informațional rezultat în urma conștientizării existenței lingvisticii generative poate să-și găsească utilitatea în triada:interdisciplinaritate-pluridisciplinaritate-transdisciplinaritate.Un sistem se închide iar altul se deschide.

Prin urmare, atât timp cât studiul gramaticii generative se bazează pe un act de *concepere-informare-comunicare*, se poate spune că lingvistica generativă reprezintă o teorie a comunicării.

DESPRE INFERENȚE MEDIATE CONSTRUCTIVE

Adrian VIZITIU

Summary

In the article we present, we draw the reader's attention on the possibility that mediated inferences could become means of making categorical sentences representing new data in the chain of human knowledge.

These new classes of objects which are expressed by the intersection of two classes of given object should appear as conclusions in a deductive inference where the premises are true.

The truth of certain (such data) becomes a criterion of existence of the objects described by the data.

Vom pleca de la doua poziții cunoscute. Una dintre ele aparține lui Petre Botezatu, care spunea că: "... silogismul este, așadar, un transfer de proprietăți între clase. Acesta este specificul lui: este un raționament tranzitiv, care operează cu clase de obiecte".¹

Un alt autor, la fel de important, James Gasser, susținea că o deducție mediată nu este altceva decât un proces de extragere a unor informații care există deja în premise sau transferul informațiilor din premise în concluzie.²

Încercăm să depășim aceste afirmații categorice astfel:

1. admitem că o proprietatea P determină o clasă de obiecte;
2. admitem că există operații cu clase de obiecte, cum ar fi intersecția, care ne permit să construim o clasă nouă de obiecte plecând de la două clase date.

Spunem că intersecția dintre $X =$ clasa îngerilor și $Y =$ clasa păcătoșilor, înseamnă apariția unei clase noi din punct de vedere al cunoașterii, clasa $Z =$ clasa îngerilor păcătoși. Această clasă $Z = X \cap Y$, se construiește în urma extragerii proprietăților comune celor două clase, sau când nu este posibil a simplei alăturări a două proprietăți diferite. Observăm apoi că, două clase între care există un schimb la nivelul intensiunilor, prin intermediul operației de incluziune, determină un posibil transfer din limbajul logicii claselor în limbajul propozițiilor categorice. Astfel, clasa Z poate fi transcrisă printr-o propoziție categorică particular afirmativă. Enunțul îl interpretăm astfel: există un individ x care are proprietatea că este și înger și păcătos. Avem exprimate următoarele formule:

1. $X \cap Y = Z$, $Z \text{ not} = (x) [I(x) \& P(x)]$ sau în limbajul logicii propozițiilor categorice, $I \text{ i } P$.

Propoziția $I \text{ i } P$ poate să apară în concluzia unor inferențe deductive mediate. Dacă în cadrul inferențelor valide mediate poate să apară doar propoziția $I \text{ i } P$, fără ca propoziția $I \text{ a } P$ să fie admisă, atunci putem spune că în

concluzie am obținut o clasă nouă de obiecte cu proprietăți diferite de cele ale claselor inițiale.

Construcția formală a unei astfel de inferențe, care nu rămâne doar la operația de transfer a informației, din premise în concluzie, presupune următoarele repere:

1. premisa majoră, care este o propoziția universală afirmativă, trebuie să exprime relația de subordonare între termenul mediu și predicatul inferenței deductive;
2. premisa minoră trebuie să exprime doar relația de intersecție dintre subiect și termenul mediu;
3. propozițiile trebuie să fie adevărate;
4. eliminarea posibilității sintactice de reducere, a modurilor care conțin propoziții particular afirmative la modurile care conțin propoziții universal afirmative.

Intenția noastră este să lucrăm la nivel general, dar pentru a ușura acest demers ne vom folosi de următorul exemplu: $X =$ clasa funcțiilor integrabile pe $[a, b]$ și $Y =$ clasa funcțiilor care admit primitivă pe $[a, b]$. Intersecția celor două clase va fi o clasă diferită, care își determină extensiunea prin unirea proprietăților esențiale a celor două clase anunțate anterior. Se observă că inferența:

Toate funcțiile continue pe $[a, b]$ sunt derivabile pe $[a, b]$	C a D
Unele funcții integrabile pe $[a, b]$ sunt continue pe $[a, b]$	I i C
∴ Unele funcții integrabile pe $[a, b]$ sunt derivabile pe $[a, b]$	∴ I i D

este un mod Darii din figura I. Premisele sunt propoziții adevărate, iar concluzia trebuie să fie tot adevărată în virtutea validității inferenței.

Faptul că, concluzia este o intersecție dintre două clase de obiecte, probează încă o dată că virtuțile inferențelor mediate deductive sunt: construcția unei clase noi de obiecte și transferul unor proprietăți între două clase date. Până acum s-a accentuat doar caracterul oarecum steril al acestor inferențe și anume, acel al transferului de proprietăți.

Clasificările din logica tradițională, cât și din logica modernă, nu admit faptul că putem considera clasa inferențelor mediate deductive și constructive ca fiind nevidă. Dacă această clasă se exprimă sub forma unei propoziții categorice particular afirmative și apare drept concluzie a unei inferențe valide și premisele acestei inferențe sunt adevărate, atunci putem spune că trebuie să identificăm acele inferențe constructive. Aceste inferențe nu sunt acceptate în interiorul logicii ca știință. O instanțiere a ordinii formale specifice acestor inferențe ar fi:

Toate silogismele sunt inferente mediate	S a M
Unele inferențe constructive sunt inferențe mediate	C i M
∴ Unele inferențe constructive sunt silogisme	∴ C i S

Concluzia inferenței este o propoziție adevărată, deci o parte din inferențele mediate deductive sunt constructive. Aristotel definea silogismul ca

fiind o vorbire din care altceva decât s-a dat inițial în premise să se poată obține în concluzie.

Faptul ca vechea clasificare din logica tradițională și cea modernă este reduționistă, se poate constata din simpla observație că propoziția: "Toate silogismele sunt inferențe tranzitive." este o propoziție falsă. De asemeni și propoziția: "Toate silogismele sunt inferențe constructive." este falsă.

La falsitatea acestor enunțuri, al căror predicat se află în relația de contradicție, se ajunge prin demonstrarea adevărului particularelor subalterne. Cu alte cuvinte, trebuie să demonstrăm că enunțul: "Unele silogisme sunt tranzitive" este adevărat și enunțul "Unele silogisme sunt constructive (non-tranzitive)" este tot adevărat. Aceste două enunțuri sunt adevărate dacă:

- a) sunt concluzii ale unor inferențe valide;
- b) premisele inferențelor sunt adevărate.

Facem precizarea că pentru acest stadiu al cercetării noastre vom presupune că enunțurile (premisele) inițiale sunt adevărate fără a demonstra acest lucru.

Enunțul: "Unele silogisme sunt tranzitive." este adevărat pentru că este acceptată propoziția: "Silogismele sunt inferențe mediate tranzitive." în logica tradițională și modernă. Al doilea enunț este de asemenea adevărat deoarece acesta este concluzie în inferența prezentată mai sus.

Dacă "Unele inferențe constructive sunt silogisme" sau prin conversiune "Unele silogisme sunt inferențe constructive" este adevărată și "Unele silogisme sunt tranzitive" este tot adevărată, atunci "Toate silogismele sunt inferențe tranzitive" este falsă. Rămâne să acceptăm că unele silogisme sunt inferențe constructive. Q.E.D.

Concluzia unei inferențe asertează legătura conjunctivă dintre două clase de obiecte, clasa inferențelor constructive și clasa inferențelor mediate. Această propoziție este adevărată și dovada faptului că există astfel de raționamente este dată chiar de inferența prezentată. Dacă există cel puțin o inferență sub forma modului Datisi din figura a III-a, putem spune că există unele inferențe mediate constructive.

Trebuie să utilizăm silogismul doar sub formă de instrument care ne permite să avem justificare formală pentru construcția unor cunoștințe noi, a unor clase noi de obiecte, plecând de la proprietățile a două clase cunoscute deja.

Dacă orice cunoștințe care exprimă noutatea, sunt concluzii ale unor astfel de inferențe, putem spune că inferențele mediate pot să îndeplinească următoarele funcții:

- a) întemeierea unor noi entități din universul cunoașterii umane;
- b) acordarea statutului alethic pentru aceste entități.

Ultima funcție precizată se află în strânsă legătură cu caracteristicile claselor inițiale, adică cu caracterul referențial al acestor clase de obiecte, cu ajutorul cărora dorim să construim o altă clasă de obiecte.

BIBLIOGRAFIE

1. Botezatu, Petre. *Semiotică și negație*. Editura Junimea, Iași, 1973, p. 260;
2. Gaseer, James. *Informație vizuală și evidență deductivă* în "Logică, discurs și gândire", Jean-Blaise Grize, Denis Mieville, Alain Berendonner, Ed. Peter Lang, Ben, Berlin, Frankfurt M., New York, Paris, Wien, 1997, pp. 43-89.

PEDAGOGIA FORMĂRII „OMULUI NOU”

Dan DASCĂLU

Omul care se supune este cel pe care și-l doresc regimurile totalitare. Această supunere trebuie să fie voluntară, impusă din interiorul personalității, de credințele și deprinderile acesteia. Transferul controlului social spre subiecții înșiși ai dominației totalitare, spre grupurile sociale din care aceștia fac parte, autocontrol și control al grupului realizat în conformitate cu normele impuse de putere conferă mari avantaje regimurilor totalitare. Pe de o parte dominația este mai profundă, mai sigură, mai stabilă, iar pe de altă parte necesită eforturi mai mici din partea puterii. De aici preocuparea continuă pentru educarea tuturor membrilor societății în spiritul disciplinei impuse de putere, eforturile pentru ca oamenii să-și însușească această disciplină, să o considere a lor. Regimurile comuniste au pus în operă un vast sistem de reeducare, de modelare a personalității în conformitate cu interesele și modelul uman pe care și l-au dorit, la nivelul întregii societăți. Au considerat că prin îndoctrinare ideologică se oferă indivizilor un temei suficient pentru „disciplina conștientă”, pentru supunerea voluntară. Gândind în termenii ideologiei oficiale, acești oameni trebuie să considere puterea care acționează în numele acestei ideologii ca legitimă și să se supună în mod absolut comenzilor ei pentru că ea nu poate greși și pentru că vrea binele general. Gândind ideologic oamenii trebuie și să acționeze după preceptele acestei ideologii, în primul rând să se supună necondiționat puterii să se lase orientați, dirijați de ea.

Plecând de la preceptul ideologic că existența determină conștiința, regimurile comuniste au crezut că schimbarea acestei existențe va produce în mod necesar „oameni noi” care trăind în condițiile proletariului își vor însuși ideologia marxistă, vor gândi și vor acționa ca adevărați comuniști. Pentru asta însă ei trebuie ruptți de trecutul lor, reeducați în spirit ideologiei proletariului, îndepărtați de orice sursă de influență străină acestei ideologii. Toți membrii societății trebuie transformați în oameni ai muncii, egalizați, incluși în colective organizate și controlate de putere care vor îndeplini în bună măsură rolul de control al modului de a gândi și a se comporta al indivizilor. Munca în colectiv are, consideră puterea, o extraordinară forță educogenă. Modelul disciplinei de fabrică, așa cum se conturase la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, devine model al disciplinei în întreaga societate, combinat cu modelul semimilitar al organizării partidului comunist. Munca în colectiv poate, se crede, exclude individualismul și toate reprezentările ideologice legate de acesta și poate de asemenea să formeze în spiritul unei noi discipline. Clasa muncitoare este clasa dominantă, evident doar propagandistic, muncitorul conștient de condiția sa, militant, este modelul de personalitate dezirabilă și tuturor membrilor societății trebuie să li se asigure această condiție egalizatoare de muncitor, sau una apropiată de aceasta, și trebuie să fie învățați să fie

muncitori militanți. Acest lucru nu poate fi învățat decât prin practică (un alt principiu al ideologiei comuniste, al primatului practicii), prin integrarea fiecărui individ într-un „colectiv de oameni ai muncii”, programarea muncii sale și a vieții sale de dincolo de muncă.

Încrederea în acest vast proiect educativ nu face puterea să piardă din vedere supravegherea strictă a fiecărui segment al vieții sociale și a fiecărui individ până și în cele mai intime aspecte ale vieții sale și recurgerea la teroare sau la amenințarea terorii pentru a-și impune ideile de transformare a societății și a omului. Teroarea sau amenințarea terorii, combinate cu persuasiunea rămân metode educative privilegiate în totalitarismele comuniste, chiar în perioadele lor mai relaxate, când raportul dintre teroare și persuasiune se schimbă în favoarea ultimei fără a o elimina sau reduce prea mult pe prima.

Iată câteva idei care pot caracteriza pedagogia comunistă a formării „omului nou”. Makarenko le-a experimentat și le-a exprimat în forma accesibilă cunoscută. Reeducarea din lagăre și închisori s-a inspirat din ele, le-a experimentat, adaptat și îmbunătățit uneori. Unele dintre rezultatele experienței lor au fost generalizate la nivelul procesului de educație desfășurat la nivelul întregii societăți. Se poate deci considera că există, la nivelul principiilor, o asemănare interesantă între educația desfășurată la nivelul lagărelor, sau cea pe care ele pretind că o desfășoară, și educația făcută în restul societății comuniste, o asemănare care nu trebuie însă să excludă marile diferențe existente între cele două spații sociale. *„Metodele au fost aceleași (deși mai puțin riguros aplicate la scară mare în comparație cu cazurile experimentale) : o puternică integrare socială, transparența vieții private, aplicarea frecventă a criticii și autocriticii, studiul permanent al lucrărilor marxiste și de propagandă. Și, bineînțeles, presiunea zilnică a unor mass media concepute în primul rând ca instrumente de spălare a creierelor”* (L. Boia, 1999, p.130).

Modelarea personalității pe care o urmăresc regimurile comuniste trebuie privită în contextul dominației totale asupra individului pe care acestea doresc să o realizeze. Ea este posibilă doar prin existența acestei dominații totale, este o formă de manifestare a ei, un suport și totodată un rezultat. Continua reeducare a membrilor societății socialiste, desfășurată timp de decenii, implicând un vast aparat birocratic și importante resurse, s-a făcut pe baza unor principii, obiective și metode specifice. Elementele definitorii ale acestei pedagogii a formării „omului nou” pot fi considerate următoarele .

a) Uitărea trecutului. Ca să poată fi construit „omul nou” trebuie să dispară „omul vechi” și tot ceea ce ar mai putea aminti de el. Resocializarea pe care o impune regimul comunist presupune mai întâi o desocializare și eliminarea oricăror surse de influență care ar putea împiedica această resocializare politică. Prin distrugerea vechii societăți și impunerea unor noi forme de viață socială, regimurile comuniste instituie un nou context social care își pune amprenta asupra personalității. Acest proces, desfășurat de cele mai multe ori cu „furie revoluționară”, înseamnă de fapt instaurarea dominației totale a deținătorilor puterii politice asupra societății. Tot ceea ce amintește de vechea societate este condamnat, distrus, interzis. Ceea ce se păstrează este reformulat, reinterpretat și abia apoi integrat în noul context. Am încercat anterior să amintim câteva dintre caracteristicile acestui context social al dominației totale a puterii comuniste și al masificării indivizilor, al încercării de a

șterge diferențele dintre ei, de a-i reduce la o poziție comună de supuși ai puterii. Ca să folosim termenii lui R. Boudon, este vizată schimbarea situației indivizilor, pentru a obține „efecte de poziție” care să-i facă să accepte ideologia oficială și, prin acceptarea ei, puterea care o susține și se legitimează prin această ideologie. Sau, ca să ne exprimăm în termenii ideologiei comuniste, se urmărește schimbarea existenței sociale pentru a obține o schimbare a conștiinței. Regimul este conștient de dificultatea de a impune o uitare totală a trecutului la nivelul fiecărui individ, de a obține o renegare a acestuia. Nici măcar în experimentele desfășurate în instituțiile penitenciare nu a reușit întotdeauna și pe deplin acest lucru. Poate însă să încerce să facă uitat acest trecut, să-l prezinte într-o formă reinterpretată sau modificată și mai ales poate să obțină din partea majorității membrilor societății semne exterioare, de cele mai multe ori complezente, ale acestei uitări și a acceptării noii realități și a noilor reguli de viață. Un rol important îl are în acest sens teroarea sau amenințarea terorii.

Dominând sistemul educațional, comunicarea de masă, aproape toate formele de organizare socială, puterea comunistă poate să excludă din circuitul public valorile care îi sunt contrare sau care o stânjenesc în efortul său de a schimba oamenii, sau cel puțin le poate marginaliza, izola. În paralel cu cenzurarea informațiilor despre trecut, cu uitarea unor părți importante ale istoriei, sub toate aspectele ei, are loc și încercarea de a impune o nouă reprezentare, ideologică, a acestei istorii. Trecutul trebuie să devină argumentul, justificarea prezentului, legitimarea lui, chiar dacă pentru asta trebuie modificate faptele și biografiile actorilor sociali care au participat la aceste fapte. Trebuie dovedit, chiar prin omisiune și mistificare, că există un sens al istoriei care duce inevitabil la comunism, că această istorie este o continuă luptă de clasă, că proletariatul este singura clasă cu adevărat progresistă iar partidul comunist singurul capabil să asigure modalitățile concrete de realizare a progresului istoric, că prezentul socialist este superior din toate punctele de vedere trecutului etc. Acest efort de a face uitat trecutul și de a impune o nouă imagine a lui, în noul context social controlat de putere este o caracteristică importantă a reeducării comuniste și vizează indivizii grupurile, societatea în ansamblul său. El presupune un amestec de persuasiune și teroare din partea puterii politice dominante.

b) Îndoctrinarea ideologică. „Omul nou”, care și-a uitat trecutul, l-a înlocuit cu o imagine ideologică impusă de putere, trebuie să privească prezentul printr-un filtru ideologic. Este o nouă formă de desprindere de realitate, cea prezentă de data aceasta și înlocuirea ei cu o imagine deformată de interesele conjuncturale ale puterii. A „gândi” ideologic înseamnă, în același timp, a percepe lumea prin prisma unui cadru dogmatic al doctrinei oficiale și, mai ales, a-ți însuși imaginile despre lume impuse de putere. Educația ideologică vrea să interiorizeze, la nivelul individului, aceste cadre rigide și viziunea asupra contextului social pe care puterea o consideră utilă instaurării și menținerii dominației totale. Succesul educației ideologice se poate evalua doar prin comportamentele „oamenilor noi”, adică prin faptul că ei au devenit susținători ai puterii, gata să-i îndeplinească orice comandă. Prin ideologizare puterea vrea să se instaureze în fiecare individ, să-l orienteze, să-l controleze, să-l domine în ultimă instanță, din interior. Pierzându-și în felul acesta în bună

măsură individualitatea, „omul nou” devine un supus perfect pentru că este un supus voluntar, devine ușor de manipulat, previzibil. Educația ideologică este un exercițiu al supunerii, al depersonalizării.

„Educarea” politico-ideologică este făcută, în principal, prin intermediul școlii, al învățământului politic și al propagandei. Ea este orientată, realizată și controlată de către putere, printr-un întreg aparat de „gardieni ai conștiinței”. Școala, în întregul ei, trebuie să contribuie la asimilarea bazelor ideologice, la formarea gândirii ideologice, la formarea unei imagini despre lume în conformitate cu viziunea ideologică a puterii. Chiar dacă acest lucru revine în primul rând disciplinelor de „științe sociale” (așa cum sunt concepute aceste științe în regimul comunist), dar nu numai. Conținuturile celorlalte discipline, atent cenzurat, selectat, manipulat, trebuie să susțină formarea ideologică. Ele trebuie să fie „educative”, adică să aducă argumente din științe, literatură, arte, pentru susținerea îndoctrinării. Cei care predau aceste discipline trebuie să facă, mai mult sau mai puțin, o interpretare ideologică a conținuturilor pe care le transmit. Ceea ce trebuie învățat prin studiul economiei politice, filosofiei materialist-dialectice, socialismului științific (devenit disciplină obligatorie la toate nivelele sistemului educațional) și în bună parte al istoriei, este o formă dogmatică a marxismului, de fapt interpretarea, de cele mai multe ori simplistă și simplificatoare a acestuia de către partidul comunist și mai ales de către liderul său. Conținuturile acestor discipline sunt „asezonate” copios cu citate din documentele partidului, din opera „genialului conducător”, fie că acesta este Stalin, Mao, Ceaușescu sau altul din aceeași suită.

Învățământul politico-ideologic este, în principiu, în sarcina directă a partidului. Acesta organizează, pe de o parte, propriile sale forme de învățământ, pentru viitoarele „cadre”, școli de diferite nivele și durate în care se formează activiștii, iar pe de altă parte, învățământul politico-ideologic de masă, destinat tuturor membrilor de partid, dar nu numai. Școlile de partid urmăresc îndoctrinarea militanților, întărirea adeziunii lor față de regim, față de putere și mai ales față de deținătorii efectivi ai acesteia, asimilarea unor metode de a convinge, de a mobiliza și manipula masele. În învățământul politic de masă, desfășurat prin „dezbateri” ale unor teme stabilite de către conducerea superioară a partidului, prin „informări politice”, conferințe etc., se vizează atât asimilarea conținutului documentelor partidului, a interpretărilor date de acesta realității cotidiene, cât și exprimarea publică de către participanți a adeziunii la politica partidului. În condițiile în care el funcționează oriunde există organizații de partid sau organizații de tineret ale partidului, și acestea există în orice formă de organizare a activității sociale, în întreprinderi și instituții, în școli, în armată etc., iar la aceste forme de îndoctrinare sunt, de cele mai multe ori obligați să participe și nemembrii de partid, avem de a face cu „o modalitate de <<domesticire>> a cetățenilor, un canal de continuă dezinformare demagogică și de pervertire morală” (V. Tismăneanu, 1996, p.126). Atât în cazul școlilor de partid cât și al învățământului politic de masă accentul este pus pe memorarea documentelor partidului, a indicațiilor liderului acestuia. „Dezbaterea” nu înseamnă decât redarea conținutului acestora, a unor interminabile citate, un mod de a dovedi că ele au fost asimilate și că se bucură de deplina adeziune a participantului la dezbateri.

Propaganda, care interferează cu formele anterioare, dispunând de un întreg „aparat” format din activiști ai partidului, de resurse și mijloace variate, folosind metode diverse, de la cele grosiere până la unele rafinate de persuasiune și manipulare, trebuie să facă să fie cunoscute politica, indicațiile și comenzile puterii, să obțină adeziunea la ele, să mobilizeze masele pentru realizarea scopurilor regimului. Aproape întregul sistem al comunicațiilor de masă îi este subordonat și este folosit în acest scop. Spațiul vizual al celor ce trăiesc în societatea socialistă este invadat de afișe, lozinci, portrete, cifre de plan, chemări etc. „Agitatorii” completează influența mediatică prin „munca de la om la om”, prin influență interpersonală. Literatura, artele plastice, cinematografia, controlate strict de către aparatul de propagandă, trebuie să contribuie la crearea și răspândirea mitologiei comuniste. Dominarea comunicării sociale de către puterea comunistă caută să elimine orice sursă de informare necontrolată de către aceasta, lăsând propagandei un larg spațiu pentru exercitarea influenței sociale, a manipulării.

c) Educația în și prin colectiv. Procesul de masificare, încercarea de ștergere a diferențelor între indivizi, este însoțit de procesul de organizare a masei, de integrare a fiecărui individ în grupuri controlate de către putere. Egalizați, aduși la aceeași condiție de „oameni ai muncii”, membrii societății sunt, în majoritatea lor încadrați în „colective de oameni ai muncii”, în cadrul cărora primesc sarcini, sunt mobilizați, sunt supravegheați. În discursul propagandistic al puterii, acestea sunt grupuri de oameni care, situați pe pozițiile clasei muncitoare, aderă deplin la cauza comunismului și au drept scop suprem realizarea obiectivelor trasate de partid. Relațiile dintre membrii colectivului ar trebui să fie relații de tip socialist, bazate pe o nouă morală și pe noi interese. Această morală nouă, o nouă atitudine față de muncă, o nouă disciplină ar trebui să le impună grupul fiecăruia dintre membrii săi. Grupul are deci un rol educativ primordial în formarea „omului nou”, cu condiția ca el să fie un colectiv de oameni ai muncii. De fapt aceste grupuri, organizate, manipulate, supravegheate continuu de către putere, au scopuri care le-au fost impuse, o disciplină care le-a fost de asemenea impusă și nu fac decât să constituie cutia de rezonanță a comenzilor puterii. În fiecare întreprindere sau instituție angajații constituie un asemenea colectiv de oameni ai muncii. Acesta trebuie să se închege în jurul organizației sau a „celulei” de partid. Celelalte organizații existente, de tineret, de sindicat etc., sunt „îndrumate”, controlate de către organizația de partid.

La nivelul fiecărei întreprinderi sau instituții se întretaie două ierarhii, cea politică propriu-zis și cea administrativă. Uneori ele se suprapun mai mult sau mai puțin. De fapt ele reprezintă aceeași putere, urmăresc aceleași scopuri, cei care le conduc sunt impuși de către aceleași instanțe, chiar dacă uneori, mai ales în cazul organizației de partid sau ale celor subordonate ei se mimează democrația, au loc alegeri formale, se dezbat problemele colectivului și se ajunge la soluții dinainte stabilite, impuse sau acceptate de centrele superioare de putere. Scopul acestor ierarhii paralele este de a integra mai bine pe fiecare membru al colectivului, de a-l mobiliza, de a-l supraveghea, de a-i evalua conformismul în raport cu cerințele impuse de putere.

Momentul esențial în viața colectivului de oameni ai muncii este ședința. Aceasta se desfășoară după un adevărat ritual și presupune, din

partea membrului de rând al colectivului, trei comportamente: adeziunea, raportul, critica și autocritica. Toate trei exprimă subordonarea individului față de colectiv și prin el față de putere. Colectivul aderă, de obicei în unanimitate și cu entuziasm, la politica partidului, la hotărârile diferitelor instanțe ale acestuia. Ea este prezentată ca și cum ar izvorî spontan din conștiința fiecărui membru al colectivului, deși este impusă de către reprezentanții puterii. Cel care are obiecții ori nu a înțeles raționalitatea deplină a hotărârilor puterii, și atunci trebuie intensificată munca de educație politică, ori este un dușman strecurat în cadrul colectivului și atunci trebuie eliminat și pedepsit de către organele represive ale statului. Colectivul de oameni ai muncii apare ca un mijloc de a legitima politica puterii, de a face să pară că deciziile acesteia se bazează pe aspirațiile majorității membrilor societății. În cadrul colectivului, individul trebuie să învețe să adere la orice decizie sau apreciere care vine din partea puterii. Fiecare membru al colectivului are sarcini precise și modul în care el le îndeplinește trebuie judecat de către colectiv. Raportul este din acest punct de vedere supunerea la judecata colectivului. Raportând, individul recunoaște subordonarea față de colectiv și, prin el, față de putere, conformismul în raport cu cerințele acesteia, cu disciplina impusă de ea. Membrul colectivului trebuie să se refere nu doar la activitatea sa profesională și politică ci și la viața sa personală, la rudele și prietenii săi. Raportul este însoțit și completat de critică și autocritică. Critica înseamnă a condamna faptele sau persoanele indicate de conducerea colectivului ca nefiind conforme cu disciplina, cu cerințele impuse de către putere. Ce, cine și pentru ce poate fi criticat este stabilit cu precizie dinainte. „Mânia proletară”, „atitudinile combative ale oamenilor muncii” sunt regizate dinainte și se manifestă după un scenariu stabilit de către reprezentanții puterii. Autocritica presupune recunoașterea și condamnarea propriilor comporta-mente și gânduri. Fiecare trebuie să-și prezinte viața sub toate aspectele ei în fașa colectivului, să-și renege propriile fapte și gânduri dacă acestea nu sunt considerate conforme cu pretențiile puterii, să renege persoane la care a ținut sau ține, dacă aceștia sunt considerați „dușmani”. El se supune totodată criticii colegilor săi, critică impusă de către reprezentanții puterii, făcută uneori din conformism, alteori din cele mai meschine motive.

Presiunea colectivului se face simțită mai ales în organizațiile de partid. *„Partidul influențează viața membrilor săi la fel de puternic ca un ordin religios : el poate și trebuie să știe totul despre fiecare dintre membrii săi”* (J.-F. Soulet, 1998, p.55). De la o perioadă la alta din evoluția regimului comunist accentul pus pe forța educativă a colectivului, formele prin care se implică acesta în viața membrilor săi, intensitatea acestei implicări, sunt diferite. Chiar dacă nu se ajunge la nivelul situației din lagăre sau închisori, impactul asupra individului poate fi uneori foarte profund. Este cazul faimoaselor ședințe de „demascare” ale perioadei staliniste sau de „stagiile de corijare ideologică” organizate pentru militanții comuniști în China și Vietnam, în cadrul cărora aceștia sunt supuși unor interogatorii îndelungate, în cadrul colectivului, cu presiuni morale și uneori chiar fizice, pentru a elimina „ideile mic-burgheze.

Pentru a utiliza forța de modelare a colectivului dirijat și controlat de putere încă de la o vârstă foarte fragedă a subiecților și pentru a-i obișnui cu supravegherea continuă a acestuia, asemenea colective sunt create în cadrul școlilor, prin organizațiile de pionieri sau de tineri comuniști. Ele se suprapun

peste organizarea normală a claselor și aplică aceleași metode, chiar dacă adaptate, ale educației prin colectiv.

d) Educația prin și pentru muncă. Rolul și încrederea acordată muncii în procesul de formare a „omului nou” se bazează, în societatea socialistă, în primul rând pe considerente de ordin ideologic. Munca este considerată factorul esențial al apariției omului și ea are un rol determinant în evoluția acestuia și a societății. Munca are un caracter social și deci ea este cea mai bună metodă pentru a elimina individualismul și a impune colectivismul. Ideologia comunistă este declarată o ideologie a clasei muncitoare și cum existența socială determină conștiința, se poate concluziona că și la nivel individual situarea pe poziția muncitorului poate fi o condiție determinantă pentru acceptarea ideologiei comuniste. Acceptând ideologia este acceptată și puterea care acționează în numele acesteia și se legitimează prin ea. Societatea socialistă este o societate a oamenilor muncii, deci accesul al viața socială și politică trebuie acordată doar celor care muncesc. În plus munca a devenit, declară propaganda regimului, o muncă de tip nou. Eliberată de exploatare, ea devine din ce în ce mai mult o necesitate vitală, o plăcere chiar.

Nu munca privită ca atare pare să fie considerată drept un principal factor educativ de către regimurile comuniste ci un anumit tip de muncă, munca socialistă desfășurată în colectiv. Doar aceasta poate să confere cu adevărat, în timp, calitățile muncitorului, fundamentul pe care se construiește „omul nou”, să elimine individualismul, să impună ca o necesitate interioară disciplina socialistă. Pare să aibă un statut oarecum privilegiat munca fizică, considerată mai aproape de mitologia comunistă a muncii. Se pare, de asemenea, că imaginea despre disciplina muncii pe care se bazează educația comunistă pleacă de la idealizarea muncii de fabrică, așa cum se desfășura ea la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, într-o organizare cvasi-militară, care impune o disciplină de același tip.

Pentru a pune în valoare potențele educative ale muncii regimul construiește o întreagă mitologie legată de muncă, de pasiunea pentru muncă a „oamenilor noi”, de relațiile noi și morala nouă pe care le impune munca în „colectivele socialiste”, de realizările de excepție pe care le au aceste colective de muncă. Se organizează, în toate domeniile „întrecerea socialistă”, apar eroii muncii. Mașina de propagandă a puterii are rolul esențial în construirea și propagarea acestei mitologii a muncii. Mișcarea stahanovistă din perioada stalinismului este un exemplu elocvent asupra modului în care acționează această mașină de propagandă.

Educația prin muncă și pentru munca de tip socialist marchează puternic întreg sistemul de învățământ, atât la nivelul conținuturilor sale cât și a formelor de organizare. Școala trebuie să producă, în primul rând, muncitori cultivați, care, chiar dacă își vor completa educația, rămân în structura fundamentală a personalității lor muncitori. Se conturează o orientare preponderentă a învățământului spre formarea tehnologică, la diferite nivele, cu o reducere, uneori semnificativă, a educației umaniste și puternic ideologizată. Conținuturile educației școlare sunt selecționate și din perspectiva acestei orientări educative. Nu este vorba doar despre cunoștințele necesare desfășurării muncii ci și despre conținuturi, în cadrul diferitelor discipline școlare, care susțin mitologia socialistă a muncii. Munca efectivă este introdusă

În școală, la toate nivelele, acordându-i-se o pondere și o importanță ridicată. Pe lângă ceea ce învață în clasă, copiii și tinerii societății socialiste trebuie să-și petreacă o mare parte a timpului de studiu în atelier, în fabrică, într-un colectiv de muncă. În cadrul acestei „practici”, ei trebuie să aplice cunoștințele teoretice dobândite, dar, mai ales trebuie să învețe disciplina muncii, întreg „ethosul” acesteia. Pe lângă acestea, copiii și tinerii trebuie să participe la „munca patriotică”, desfășurată în forme variate care să-i pună în situația de a contribui nemijlocit la „construcția socialismului”.

De fapt această muncă patriotică, impusă pe toată durata comunismului, sub diferite forme, de la „subotnicele” leniniste până la modalitățile adoptate în ultimele decenii ale comunismului românesc, este o trăsătură definitorie a regimului. Ea urmărește atât scopuri economice, într-o economie a cărei organizare ineficientă face necesar recursul la această formă de muncă obligatorie, mai ales în agricultură, cât și educative. Coordonată de către organizațiile de partid și de tineret, la munca patriotică trebuie să participe majoritatea populației, elevii, studenții, muncitorii, funcționarii, intelectualii etc. În esență ea este muncă fizică brută, necalificată, și datorită condițiilor și modului în care este privită de către cei care participă la ea, ineficientă. Având însă un caracter politic declarat și nemijlocit, participarea este o dovadă a adeziunii față de putere, a conformării la comandamentele acesteia. Participarea la munca patriotică este considerat un gest politic, atitudinea față de ea o atitudine politică, orice împotrivire sau sustragere sunt judecate și uneori pedepsite ca gesturi și atitudini politice ostile.

Pentru că educația tineretului, a viitorilor „oameni noi”, prin și pentru muncă este considerată esențială, dar și din rațiuni economice, regimurile comuniste, cu diferențe de la o epocă la alta și de la o țară la alta, au organizat un sistem de „șantiere ale tineretului”, în cadrul cărora aceștia trebuie să contribuie la realizarea diferitelor obiective de construcții pe care și le propune regimul, prestând o muncă fizică brută, în condiții de obicei precare.

Credința în rolul educativ al muncii, a celei fizice în special, al colectivului de muncă controlat, bazat pe disciplina strictă impusă din afară, a făcut regimurile comuniste să recurgă la ele pentru a „reeduca” atât pe oponenții politici cât și pe delicvenții de drept comun. Experimentul khmerilor roșii în Cambodgia, trimiterea la munca agricolă a milioane de locuitori ai orașelor, în special a intelectuali, considerați reali sau mai ales posibili oponenți, experiment impresionant prin absurdul obiectivelor, prin dimensiunile și brutalitatea sa, nu face decât să ducă la extrem o logică general acceptată și impusă de către totalitarismele comuniste. Lagărele de muncă, despre care am mai vorbit, chiar dacă pentru multe dintre ele reeducarea prin muncă este doar un pretext propagandistic și chiar dacă ele au reușit doar în mică măsură să formeze, în felul acesta, „oameni noi”, sunt consecințe directe ale unei asemenea logici. Dacă nu au produs „oameni noi”, ele au reușit în schimb să producă în mare măsură depersonalizarea celor internați, să producă traume fizice dar mai ales morale de multe ori nevindecabile.

e) Frica generalizată ca fundal și metodă a reeducării. Regimurile totalitare comuniste s-au bazat, în încercarea lor de a forma „oameni noi”, atât pe persuasiune cât și pe teroare. Pedagogia lor deformatoare apelează la „amestecul infernal de teroare și promisiune socială” (A. Michnik, 1997, p.54).

Individul este „integrat” în diferite forme de organizare concepute și controlate de către puterea politică, i se planifică activitatea profesională, participarea politică, în măsura în care supunerea și manipularea pot fi numite participare, i se programează, în bună măsură, chiar viața privată. El este continuu supravegheat, atât de către organele specializate ale statului cât și de către organizațiile politice, de către „colectivul” din care face parte, de către colegii și chiar prietenii săi aflați, din diferite motive, în slujba serviciilor represive. Poate fi pedepsit, uneori disproporționat și arbitrar, pentru orice încălcare a normelor impuse de putere, pentru orice gest sau gând care poate fi interpretat ca fiind o cât de timidă opoziție sau nesupunere față de aceasta.

Represiunea care, în anumite perioade, capătă caracter de masă, brutalitatea cu care ea este înfăptuită, arbitrariul în desemnarea victimelor și în pronunțarea condamnărilor, dar și existența sistemului complex de supraveghere continuă, fățișă sau ascunsă, duc la generalizarea fricii. Acea „funcționare capilară a puterii” (M. Foucault, 1997, p.282), pătrunderea ei, cu ideologia oficială, cu planificarea, cu aparatul ei de supraveghere și control în toate sferele activității sociale, încercarea de a subordona sub toate aspectele viața indivizilor, dă celor care trăiesc într-o societate totalitară comunistă sentimentul pierderii individualității, sentimentul de a se afla în întregime la dispoziția puterii ca entități nesemnificative, de a nu-i putea ascunde nimic, de a fi dependenți total de aceasta. Chiar în perioadele în care represiunea se relaxează, fără a dispărea, supravegherea generală se menține și în aceeași măsură amenințarea represiunii.

Frica generalizată este fundalul pe care se desfășoară procesul de remodelare a personalității și teroarea, represiunea sau amenințarea ei, una dintre metodele folosite. Sub imperiul fricii generalizate, individul „a fost transformat în tipul uman al dezarmatului perfect, integral, incapabil de cea mai mică rezistență” (A. Marino, 1996, p.106). În aceste condiții, pentru a supraviețui, cei mai mulți dintre membrii societății acceptă varianta supunerii, a conformării, cel puțin complezente, la comenzile puterii, la normele impuse de către aceasta, inclusiv supunerea la procesul de reeducare, de remodelare a personalității.

Ceea ce urmărește, și, din păcate, reușește parțial să realizeze această pedagogie a reeducării, aplicată maselor pe toată durata regimurilor comuniste, cu intensități și metode diferite, nu este „personalitatea multilateral dezvoltată”, așa cum declară propagandistic, ci „un tip uman neobișnuit cu libertatea și adevărul, cu demnitatea și autonomia” (A. Michnik, 1997, p.87). Regimurile comuniste doresc să-și creeze supuși perfecți și pe cât posibil această supunere să fie voluntară. De aici accentul pus pe disciplină și pe interiorizarea ei. Regimurile comuniste pornesc și aplică la scară nemaiîntâlnit de largă ideea că disciplina este, în primul rând, cea care poate forma „oameni noi”. Este vorba, în cazul lor, despre „tehnica specifică unei puteri pentru care indivizii sunt în același timp obiecte și instrumente ale exercitării sale” (M. Foucault, 1997, p.249).

Bibliografie :

1. **Boia, L.**, (1999), *Mitologia științifică a comunismului*, Humanitas, București
2. **Boudon, R.**, (1986), *L'ideologie ou l'origine des idées reçues*, Fayard, Paris

3. **Domenach, J.-L.**, (f.a.), *China. Arhipelagul uitat*, Ed. Antet, București
4. **Foucault, M.**, (1997), *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii*, Humanitas, București
5. **Marino, A.**, (1996), *Politică și cultură*, Polirom, Iași
6. **Makarenko, A.S.**, (1952), *Steaguri pe turnuri*, Ed. De stat pentru literatură științifică, București
7. **Maxim, T.S.**, (2000), *Politologie*, Ed. Univ. "Ștefan cel Mare", Suceava
8. **Michnik, A.**, (1997), *Scrisori din închisoare și alte eseuri*, Polirom, Iași
9. **Soulet, J.-Fr.**, (1998), *Istoria comparată a statelor comuniste*, Polirom, Iași
10. **Tismăneanu, V.**, (1996), *Arheologia terorii*, ALLFA, București
11. **Zinoviev, A.**, (1991), *Homo sovieticus*, Dacia, Cluj - Napoca

PROBLEMATICA ACTUALĂ A INTELIGENȚEI ȘI REDEFINIREA ROLULUI ȘCOLII ÎN FORMAREA INTELECTUALĂ A ELEVULUI

Maria Doina VĂDUVA

Resumé

Le problème de l'intelligence se situe au centre d'intérêt de plusieurs chercheurs d'entier monde. Dans cet ouvrage on fait un court passage parmi les dernières orientations des théories de l'intelligence. On souligne ainsi quelques nouvelles tendances nécessaires pour la structure et le contenu de l'action éducative impliquées par les nouvelles théories de l'intelligence: la théorie des intelligences multiples qui propose un nouveau moyen d'aborder les élèves à partir des différences qui existent entre eux et les théories cognitives des années 80 qui soulignent la modifiabilité de l'intelligence.

Problema definirii inteligenței ca esență sau ca fenomen al conștiinței, ca reflex al trăirii, al experienței a constituit o preocupare constantă a cercetătorilor de-a lungul timpului. Momentul crucial în definirea acestui concept l-a constituit construirea scării metrice a inteligenței elaborate de către Binet și Simon. Acest instrument a introdus pentru multă vreme mitul “inteligenței pure” impus prin definiții care subliniau acest aspect: “inteligența este aptitudinea de a da răspunsuri bune din punctul de vedere al adevărului” sau “este capacitatea de a acționa într-un mod eficace în anumite împrejurări”. Knight definește inteligența măsurată cu ajutorul testelor ca fiind “capacitatea de a descoperi raporturi pertinente și de a degaja corelații pertinente”. Spearman este cel care a introducând teoria bifactorială asupra inteligenței a pus sub semnul întrebării pentru prima oară teoria inteligenței generale. Conform noii teorii propuse inteligența presupune un factor comun – factorul G – care intervine în orice activitate mentală, și câțiva factori specifici pentru anumite forme de activitate mentală. Mai mult, autorul menționat evită chiar să folosească termenul inteligență pentru a denumi factorul G și elaborează chiar o schemă fiziologică ce vine în sprijinul teoriei sale: “Toți indicii stabiliți până acum confirmă ipoteza conform căreia creierul (sau o mare parte a lui) acționează până la un anumit punct în masă, dar într-un anumit fel și în detaliu. Ne-am putea imagina acțiunea în masă a factorului G sub forma producerii unei cantități de energie mai mult sau mai puțin constantă. Atunci am putea concepe factorii specifici înzestrați cu o multitudine de structuri cerebrale în care energia de care vorbeam ar opera alternativ.” (Spearman, 1927). Factorul G ar fi cel care determină anumite performanțe specifice (de exemplu performanța școlară) dar

este independent de acestea. Ca urmare a acestei concepții care s-a impus, inteligența a fost studiată prin prisma testelor de inteligență care de obicei vizau conținuturi foarte puțin intersectate ca arie de conținut cu conținuturile curriculare. Prin urmare rezultatele unui elev la testele de inteligență nu-l ajută pe un profesor să înțeleagă modul în care operează elevul cu anumite cunoștințe dintr-o arie curriculară. Continuând aceeași orientare, chiar și abordarea ontogenetică a inteligenței a promovat aceeași optică considerând că inteligența se manifestă exclusiv în structurile operatorii tot mai complexe dobândite pe parcursul stadiilor de dezvoltare cognitivă (senzorio-motor, preoperator, concret operator și formal), iar conținuturile asupra cărora se exercită aceste operații nu influențează funcționarea lor.

Astfel, în optica psihologiei inteligenței dinainte de anii '80 inteligența constituie nucleul constant al funcționării cognitive ce nu poate fi influențat de context sau de anumite conținuturi. O persoană este astfel considerată inteligentă chiar dacă nu are multe cunoștințe în domeniu deoarece din această perspectivă dezvoltarea inteligenței nu depinde de un domeniu specific. Pornind de la aceste considerații, M. Miclea diferențiază câteva consecințe și implicații ale acestei concepții în practica educațională:

- La nivel de curriculum s-au introdus discipline formale ca: logica, gramatica, geometria pornind de la asumția că prin aceste discipline se formează abilitățile generale (inteligența) ce asigură performanțe ulterioare în orice domeniu de activitate.

- Metodele de predare și evaluare utilizate în practica educațională pun accent doar pe abilitățile verbale și logico-matematice ale elevilor reducând diferențele individuale în funcționarea cognitivă subiacentă învățării în aceste două dimensiuni.

- Percepția profesorilor și expectanțele acestora, ca și percepția de sine a elevilor sunt influențate de concepția generalistă asupra inteligenței. Conform acesteia nivelul de performanță într-un domeniu ar trebui să prezică nivelul de funcționare în orice alt domeniu, fiind determinată de structuri intelectuale generale și nu de cunoștințe și abilități specifice formate prin învățare într-un domeniu specific (fapt ce a fost infirmat de cercetările cognitive în domeniul diferențelor experți-novici). (M. Miclea, 1999)

O perspectivă nouă asupra inteligenței cu implicații asupra organizării procesului instructiv-educativ o reprezintă **teoria inteligențelor multiple** formulată de Howard Gardner. Această nouă perspectivă a pornit de la o critică adresată sistemului de învățământ actual care promovează valorizarea cu precădere a capacităților logico-matematice și lingvistice. Se subliniază faptul că, dincolo de retorica „învățământului diferențiat” și a „educației pentru toți”, școala este uniformă, caracterizată prin conservatorism. „Școala uniformă” presupune un set de competențe și informații de bază pe care orice individ trebuie să le asimileze (unii indivizi sunt mai capabili decât alții și deci vor stăpâni aceste cunoștințe mai ușor). Școala este astfel organizată încât cei mai inteligenți să avanseze spre nivelul elitelor iar cea mai mare parte a elevilor să dobândească cunoștințele de bază în cel mai eficient mod cu putință. Din acest motiv trebuie să existe un același curriculum pentru toți, aceleași metode de predare și aceleași metode de evaluare. Elevii, profesorii și școlile sunt judecați în funcție de eficiența cu care se realizează aceste standarde.

Această perspectivă tradițională, axată pe criteriul eficienței, are la bază o viziune clasică asupra inteligenței conform căreia inteligența este generală și dată de capacitatea de a rezolva probleme (și care solicită abilități logico-matematice și lingvistice valorizate cu precădere de școală și măsurate cu precizie de teste). Însă realitatea demonstrează că dincolo de zidurile școlii lucrurile sunt mult mai complicate: un IQ ridicat nu garantează succesul profesional sau succesul social întrucât apar factori care compensează lipsa unor aptitudini. Totodată neurobiologia a pus în evidență faptul că sistemul nervos este puternic diferențiat, existând la nivelul creierului zone implicate în activități foarte specifice.

Ținând cont de aceste considerații s-a pus problema pluralizării intelectului și, din această perspectivă, a căutării resorturilor care determină indivizii să-și dezvolte deprinderi importante pentru stilul lor de viață.

Pornindu-se de la întrebarea: “Cine este inteligent: un campion de atletism, un jucător de șah sau un violonist?” iar dacă răspunsul ar fi afirmativ în toate cele trei cazuri se pune întrebarea de ce testele de inteligență nu îi depistează ca atare pe toți trei. Dacă răspunsul ar fi negativ întrebarea care se pune ar fi: ce anume le permite să obțină performanțe superioare în respectivul domeniu de activitate. Rezolvarea dilemei este oferită de teoria inteligențelor multiple (care oferă o viziune pluralistă asupra intelectului).

Din perspectiva teoriei inteligențelor multiple capacitatea cognitivă a omului este descrisă printr-un set de abilități sau deprinderi mentale numite de Gardner „inteligențe”. Toate persoanele posedă aceste inteligențe însă se diferențiază prin gradul în care sunt ele dezvoltate și combinate.

Teoria inteligențelor multiple pleacă de la două postulate:

- o inteligență trebuie să fie probată de existența unei zone de reprezentare specifică pe creier;
- o inteligență trebuie să posede un sistem propriu de expresie (un cod specific de simbolizare).

Pornind de la aceste afirmații Gardner a determinat 8 tipuri de inteligență:

1. Inteligența lingvistică: capacitatea de a rezolva probleme și de a crea produse cu ajutorul codului lingvistic;
2. Inteligența logico-matematică (capacitatea de opera cu modele, categorii și relații, de a grupa și ordona date precum și a le interpreta);
3. inteligența spațial vizuală (capacitatea de a forma un model mental al lumii spațiale, de a opera folosind un model vizual, adică de a rezolva probleme și de a crea produse cu ajutorul reprezentărilor spațiale și a imaginii);
4. Inteligența muzicală (capacitatea de a rezolva probleme și de a crea produse cu ajutorul ritmului și al melodiei);
5. Inteligența corporal-kinestezică (capacitatea de a rezolva probleme și de a crea produse cu ajutorul mișcării);
6. Inteligența naturalistă (capacitatea de a rezolva probleme și de a crea produse cu ajutorul clasificărilor/taxonomiilor și a reprezentărilor mediului înconjurător);

7. Inteligența interpersonală (capacitatea de a rezolva probleme și de a crea produse prin cunoașterea și interacțiunea cu ceilalți);

8. Inteligența intrapersonală (capacitatea de a rezolva probleme și de a crea produse prin cunoașterea de sine).

La cele opt inteligențe menționate H. Gardner adaugă și o nouă inteligență aflată în curs de definire-inteligența existențială. În cazul acestui tip de inteligență autorul este convins de existența acestei modalități de cunoaștere a lumii dar nu a stabilit localizarea ei pe creier. O astfel de inteligență ar fi cea specifică filosofilor și se caracterizează prin interesul manifestat față de sensul unor acțiuni și fenomene existente în Univers. Gardner consideră că în cadrul acestui tip de inteligență se înscrie și spiritualitatea.

Fiecare tip de inteligență se bazează inițial pe un potențial biopsihologic: anumite inteligențe sunt mai dezvoltate (numite „inteligente tari”, care „promit”), iar altele sunt mai puțin dezvoltate (inteligentele „cu risc”, „slabe”). Ulterior ele sunt modelate de mediu și educație.

Gardner consideră individul ca fiind o „colecție de inteligențe”. Astfel este posibil ca o persoană să nu fie în mod deosebit dotată în nici una din inteligențe, însă să se adapteze foarte bine unui statut social sau profesional datorită unei combinații anumite de inteligențe.

Utilizarea teoriei inteligențelor multiple în școală presupune cunoașterea profilului de inteligență al elevilor și în special aflarea punctelor „tari” și „slabe”. Pentru aceasta este necesară implicarea elevilor în moduri și medii diferite de învățare ce exprimă cele opt inteligențe. Copiii se vor orienta spre cele care corespund „inteligențelor tari” și le vor evita pe cele „slabe”. Observarea comportamentului elevilor poate aduce, de asemenea informații importante cadrului didactic cu privire la profilul inteligenței.

Oferim în acest scop câteva exemple de repere comportamentale ale „inteligențelor tari”:

- inteligența lingvistică: elevul are vocabular dezvoltat, povestește ca să explice, participă la dezbateri, compune cu ușurință poezii, articole, citește mult, caută, împrumută cărți;

- inteligența logico-matematică: elevul traduce ceea ce află în formule matematice, folosește analogia pentru a explica, descrie modele de simetrie, compune probleme, demonstrează prin scheme, înțelege cauzalitatea, relațiile;

- inteligența spațial-vizuală: elevul desenează pentru a explica/demonstra, percepe vizual corect mai multe unghiuri, se orientează în spațiu, recunoaște obiectele din spațiu;

- inteligența muzicală: elevul dovedește sensibilitate la sunete, discerne o varietate de sunete din mediu, creează melodie și ritm, explică prin melodie și ritm, confecționează un instrument și îl folosește pentru a explica ceva, indică modele ritmice.

- inteligența corporal-kinestezică: elevul creează mișcare pentru a explica ceva, controlează mișcarea, mimează ușor, participă cu plăcere la jocuri de rol, dansează;

- inteligența naturalistă: elevul observă și notează, clasifică, descrie schimbările din mediul înconjurător, desenează, fotografiază obiecte din natură, îngrijește animale;

- inteligența interpersonală: elevul cooperează în grup, manifestă sensibilitate și atenție la comportamentele, atitudinile și sentimentele celor din jur, explică/predă ceva cuiva;

- inteligența intrapersonală: elevul stabilește și urmărește un țel, ține un jurnal, exprimă și este conștient de diferite sentimente, știe ce vrea sau ceea ce poate, știe cum și cui să ceară ajutor.

Determinarea profilului de inteligență este posibilă începând cu stadiul preșcolarității și în special la școlarul mic întrucât stilul său de gândire și de învățare se conturează deja și sub acest aspect. Există o stadialitate a inteligențelor care include:

1. capacitatea de a modela rudimentar în domeniul specific unei anumite inteligențe (a rezolva probleme fără a pleca de la un model sau fără a folosi instrumentele cele mai eficiente);

2. însușirea sistemului simbolic specific (dobândirea limbajului specific, a codurilor simbolice și a formulelor specifice unui domeniu al inteligenței);

3. reprezentarea în sistemul noțional specific (integrarea cunoștințelor din diferite domenii în sistemul specific al inteligenței „tari”);

4. exprimarea în registrul de roluri sociale și profesionale (stadiu care corespunde adolescenței și vârstei adulte).

Școlarul mic, spre exemplu, se situează la nivelul însușirii sistemului simbolic specific „intelențelor tari”, ceea ce îi va permite spre sfârșitul stadiului organizarea informațiilor într-un sistem noțional care să-i faciliteze accesul la informații din ce în ce mai complexe și cu grade de abstractizare mai evolute.

Orientări noi în studiul inteligenței au apărut și în psihologia cognitivă a anilor 80. Acestea vizează în special **modificabilitatea inteligenței, dependența ei de domeniul de cunoștințe și multidimensionalitatea inteligenței** – coexistența unor tipuri eterogene de inteligență. Conform acestor orientări inteligența (considerată ca performanță inteligentă) se dezvoltă și se poate defini numai prin raportare al un domeniu specific de cunoștințe. Astfel, strategiile, pentru a deveni active, indiferent dacă sunt generale sau specifice, se dezvoltă printr-o practică asupra unor cunoștințe specifice și nu prin antrenament formal. De asemenea, cu cât performanța este mai ridicată cu atât este mai mare aportul cunoștințelor specifice. Iar performanțele de vârf în știință, în tehnologie sau în activități din domeniul socio-economice datorează în primul rând cunoștințelor specifice pe care le posedă și nu abilităților generale de gândire.

În ceea ce privește modificabilitatea inteligenței prin educație, noile orientări subliniază faptul că dacă inteligența se manifestă ca “performanță inteligentă” și dacă această performanță este întotdeauna specifică (se manifestă într-un anumit domeniu) și dacă ea depinde în mod determinat de cunoștințele specifice în domeniul respectiv, atunci ea este modificabilă. (M. Miclea, 1999). A dezvolta inteligența înseamnă, conform acestei orientări cognitive, a transforma “novicii” în “experti”. Expertul nu se definește prin vârstă sau vechime în muncă, ci prin nivelul de performanță atins într-un domeniu specific. Astfel încât educației îi revine sarcina de a dezvolta performanțele individuale specifice, iar metodele de intervenție în acest sens

nu pot fi metode generale sau metode de dezvoltare generală a inteligenței ci metode de dezvoltare a performanțelor intelectuale specifice.

În concluzie, se constată o deplasare de accent dinspre orientarea globalistă asupra ineligenței spre o orientare specializată, ceea ce implică o redefinire a rolului educației și a sarcinii cadrului didactic. Se face necesară astfel trecerea de la paradigma predării tradiționale spre paradigma predării diferențiate, ceea ce presupune o reorientare și redefinire a rolului școlii în formarea elevilor. Flexibilitatea și fluiditatea sunt factorii ce caracterizează noua orientare necesară a școlii, iar atitudinea educativă a cadrului didactic cunoaște o deplasare de accent în sensul sporirii optimismului și respectului față de orice elev care reprezintă o inteligență în germene ce așteaptă să fie descoperită și dezvoltată:

“Munca unui profesor este ca a unui grădinar care are grijă de diferite plante. O plantă iubește strălucirea soarelui, alta umbra răcoroasă; una iubește malul râului, alta piscul muntelui. Una rodește în sol nisipos, alta în pământ argilos. Fiecare necesită cea mai bună îngrijire potrivită pentru ea; altfel rezultatul este nesatisfăcător”(Abdu 'l Baha)

Bibliografie:

M. Miclea, G. Lemeni, *Aplicațiile științelor cognitive în educație. Inteligența și modificabilitatea ei*, în *Cogniție, creier, comportament*, volumul III, nr.1-2 martie-iunie 1999, p. 65-89.

H. Salvat, *Inteligența, mituri și realități*, EDP, București, 1972.

Piaget, J, *Psihologia inteligentei*, ed. all-a, Editura știintifică, Bucuresti, 1998.

Crețu, C., *Psihopedagogia succesului*, Polirom, Iași, 1998.

Miclea, M., Radu, I., *Dezvoltarea intelectuală în optica descendenței piagetiene*, în “Revista de pedagogie”, nr. 6, 1988.

REPERE METODICO-PEDAGOGICE ÎN PREGĂTIREA DE LUNGĂ DURATĂ A HANDBALIȘTILOR

Petru GHERVAN

Procesul de pregătire de lungă durată a sportivilor de performanță începând de la vârsta de 7-10 ani poate fi orientat numai dispunând de un sistem de antrenamente științific fundamentat, rațional, timp de mai mulți ani, eșalonat pe etape stabilite în mod obiectiv, fiecare etapă având sarcini relativ independente, dar care constituie în același timp suportul pentru etapa următoare de pregătire.

În lucrările lor, L.P. Matveev, N.G. Ozolin, V.P. Filin, M.I. Nabatnicova, precum și I. Șiclovan, Alexe N., A. Dragnea, D. Harre, au stabilit principiile fundamentale ale organizării pregătirii de lungă durată ale sportivilor și legăturile comune tuturor tipurilor de sport.

Dar, având în vedere specificul fiecărui tip de sport, sunt necesare anumite detalieri. De exemplu, în teoria și metodică handbalului aceste chestiuni nu sunt suficient analizate (I.K. Ghermănescu, E. Trofin, I. Vlădescu). Publicațiile în domeniu tratează doar tangențial această chestiune (Germănescu, Bota I., Trofin E., Cercel P.), iar studiul activității de antrenament se bazează în cea mai mare parte pe o serie de aprecieri preluate din publicații consacrate acestei problematici, însă care se referă la alte jocuri sportive (Alexe N., Harre D., Cojocaru M., Manno R.), precum și pe intuiție.

Deosebit de importantă este soluționarea chestiunii privind optimizarea sistemului și conținutului antrenamentelor în stadiul pregătirii de bază, care condiționează eficiența procesului de pregătire de lungă durată a sportivilor de performanță începând de la vârsta de 7-10 ani și poate fi orientat numai dispunând de un sistem de antrenamente științific fundamentat, rațional, timp de mai mulți ani, eșalonat pe etape stabilite în mod obiectiv, fiecare etapă având sarcini relativ independente, dar care constituie în același timp suportul pentru etapa următoare de pregătire tuturor celorlalte etape ale activității sportive de durată, însă după cum arată analiza literaturii referitoare la handbal, există extrem de puține studii științifice care să o abordeze.

Ipoteza de lucru. Drept ipoteză de lucru am admis că <<punctele de reper>> în elaborarea concepției de construire a unui sistem optim de pregătire de bază a handbaliștilor pot fi obținute prin studierea interdependenței legice dintre tendințele evoluției în cursul vârstei, formarea măiestriei sportive și dinamica indicilor generali ai performanțelor sportive ale handbaliștilor, pe de o parte, și particularitățile conținutului și structurii antrenamentelor la diferitele etape ale primului stadiu de pregătire de lungă durată a sportivilor, pe de altă parte. Am considerat, în special, că tendința observată în practica de

„deplasare” a începutului antrenamentului de specializare în handbal în prima perioadă a ontogenezei și de a-i imprima etapei inițiale a pregătirii de bază o orientare îngust <<handbalistică>> nu este justificată, deoarece aceasta contravine atât principiilor generale ale sistemului de educație fizică multilaterală, cât și perspectivelor perfecționării sportive.

Noutatea științifică a studiului constă în elucidarea opiniilor privind sistemul de pregătire de lungă durată a sportivilor, elaborarea concepției pregătirii de bază a handbaliștilor și concretizarea metodologică a acestei concepții și este cuprinsă în următoarele concluzii:

a. s-a dovedit că la inițierea copiilor de 9-10 ani în secțiile de handbal este rațional ca primii doi ani de pregătire să vizeze cu precădere pregătirea fizică generală orientată spre jocuri. A fost concretizat conținutul și direcțiile pregătirii în această etapă;

b. raționalizarea termenelor de specializare a tinerilor handbaliști și conținutul acesteia permite, după cum s-a văzut, deplasarea începutului specializării sportive de la vârsta de 11-12 ani, ceea ce favorizează în special optimizarea termenelor pentru obținerea performanțelor sportive deosebite;

c. s-a constatat că la vârsta de 11-15 ani se creează cele mai favorabile premise pentru realizarea principalelor sarcini ale pregătirii de bază speciale a tinerilor handbaliști;

d. au fost elaborate principiile optimizării sistemului de pregătire sportivă de bază a tinerilor handbaliști.

Importanța teoretică a investigațiilor efectuate constă în concretizarea principiilor de organizare a pregătirii sportivilor raportată la specificul handbalului.

Importanța practică. Rezultatele investigației pot fi utilizate pentru perfecționarea planificării pregătirii de durată a handbaliștilor. În baza datelor cuprinse în lucrare, a sintezelor teoretice și tezelor metodologice poate fi elaborat un program adecvat și îmbunătăți calitatea pregătirii handbaliștilor, pot fi întocmite îndrumări metodologice pentru liceele cu program sportiv, secțiile de handbal și clasele cu program de pregătire sportivă.

Materialele investigațiilor au fost implementate în procesul de instruire Liceul cu program sportiv Suceava și sunt utilizate la pregătirea echipelor de handbal (juniori I, II și III) participante în campionatele naționale.

S-a demonstrat că jocul handbaliștilor se caracterizează printr-o coordonare complexă a mișcărilor, prin rapiditatea, precizia acestor mișcări în îmbinare cu activitatea cerebrală – necesitatea de a lua decizii corecte și de a le realiza în condițiile deficitului de timp în situațiile de conflict .

În handbal condițiile executării procedurilor de joc sunt extrem de variate și se pot schimba în orice moment. De aceea este foarte important ca handbalistul să dețină o tehnică stabilă și, în același timp, să se poată adapta în funcție de diverșii factori care îl influențează și îl derutează.

Se știe că handbaliștii în situația tactică de apărare joacă în prezent la limita <<liniei de aruncări libere>> sau mai avansat ,prin înaintarea până la 11-12 m, ceea ce reduce considerabil posibilitățile atacanților de a-și atinge

scopul. Acțiunile lor energice de apărare diminuează la maximum timpul necesar adversarilor pentru a intra în posesia mingii și a-și alege modul în care vor acționa ulterior cu eficiență. Datorită acestui fapt, sporesc cerințele față de acțiunile psihomotore de orientare și de opțiune ale jucătorilor .

Jocul în apărare, care se efectuează în adâncimea terenului, impune handbaliștilor o mare capacitate de manevrare și de rezistență, interacțiunea tuturor jucătorilor din apărare depinde de capacitatea acestora de a evalua situația și, în principal, de a întreprinde măsuri anticipate pentru a diminua posibilitățile atacanților în situații de joc concrete. Deci, în etapa actuală a evoluției handbalului jucătorul din apărare trebuie să posede capacități motrice, prin care se înțelege nu numai rapiditatea deplasării, ci și promptitudinea percepției și aprecierii situației de joc, operativitatea deciziei, adică rapiditatea gândirii și realizarea planului de acțiuni trasat.

Jucătorii atacanți, la rândul lor, trebuie să aprecieze situațiile jocului prin prisma dinamicii și evoluției ulterioare a jocului, să acționeze la unison, să estimeze posibilitățile jucătorilor din apărare, care îndeplinesc aceleași sarcini, în fiecare moment concret al jocului și să le învingă rezistența cu o viteză ce depășește viteza lor de acțiune . Aplicarea actualelor forme active de joc determină dinamizarea continuă a jocului și impune jucătorului sarcini competiționale sporite. În acest context, dinamizarea jocului, a sporit esențial interesul față de problematica studierii acestei ramuri de sport sub diversele sale aspecte .

Handbalul contemporan se distinge printr-o mai mare diversitate a mișcărilor sub formă de mers accelerat, alergări, sărituri, aruncări și faze de joc executate în diverse combinații de luptă sportivă; prin intensitatea înaltă a activității musculare a jucătorilor, care impune forță, îndemânare, rezistență și alte calități; prin condițiile jocului, care se schimbă continuu, obligând handbaliștii să dea dovadă de inițiativă și ingeniozitate pentru a rezolva situațiile apărute pe neașteptate în cursul jocului; prin acțiunile colective subordonate intereselor comune ale echipei; prin emoțiile pe care le provoacă, comportând mobilizarea sporită a funcțiilor ce asigură activitatea musculară intensă.

Aceste particularități ale jocului plasează handbalul printre sporturile cele mai active sub aspectul dinamismului și cele mai eficiente mijloace de educație fizică.

Particularitățile sus-enumerate ale handbalului obligă specialiștii domeniului să utilizeze mijloace și procedee adecvate de pregătire a handbaliștilor, ceea ce a și determinat în mare măsură natura cercetărilor efectuate.

Problema optimizării procesului de pregătire a copiilor și juniorilor este acută pentru toate tipurile de sport. Cauzele acestei stări de lucruri sunt multiple. Una din ele constă în faptul că astăzi sportul performant impune sporirea efortului, creșterea continuă a nivelului măiestriei tehnice și tactice a sportivilor și a efortului lor psihic, ceea ce determină intensificarea tuturor aspectelor pregătirii tinerilor sportivi. Calitatea pregătirii depinde în mare măsură de timpul atribuit în acest scop în procesul de instruire. Considerând că toate elementele procesului de formare a sportivilor sunt importante și că pe an

ce trece este nevoie de o perioadă mai îndelungată de antrenamente, se pune problema excluderii din procesul de instruire și antrenare a materialului didactic neesențial și a componentelor secundare ale activității de antrenament, precum și determinării corelației calitative și cantitative optime dintre diferitele elemente ale pregătirii în diversele etape ale antrenamentelor tinerilor sportivi. Datele din ultimii zece ani privind legitățile dinamicii pe vârste a calităților fizice și psihice, denumite senzitive, ale individului demonstrează că aceste perioade trebuie folosite în momentul oportun pentru a îmbunătăți pregătirea de lungă durată a sportivilor de înaltă performanță.

Data fiind complexitatea și amploarea problematicii de care ne ocupăm, ne-am limitat investigațiile la o parte din aceasta, concentrându-ne atenția asupra unei analize logice și cronologice a primului segment al căii parcurse de sportivi – stadiul pregătirii de bază a handbaliștilor. Ca ipoteza de lucru am admis că <<punctele de reper>> în elaborarea concepției de construire a unui sistem optim de pregătire de bază a handbaliștilor pot fi obținute prin studierea interdependenței legice dintre tendințele evoluției în cursul vârstei, formarea măiestriei sportive și dinamica indicilor generali ai performanțelor sportive ale handbaliștilor, pe de o parte, și particularitățile conținutului și structurii antrenamentelor la diferitele etape ale primului stadiu de pregătire de lungă durată a sportivilor, pe de altă parte. Am considerat, în special, că tendința observată în practică de <<deplasare>> a începutului or de specializării în handbal în prima perioadă a ontogenezei și de a-i imprima etapei inițiale a pregătirii de bază o orientare <<handbalistă>> nu este justificată, deoarece aceasta contravine atât principiilor generale ale sistemului de educație fizică multilaterală, cât și perspectivelor perfecționării sportive.

BIBLIOGRAFIE:

- ALEXE, NICU, *Teoria antrenamentului sportiv*, București, 1989.
 GEORGESCU, FL., *Educația fizică și sportul – fenomen social*, București, Editura Stadion, 1971.
 GHIBU, E., *Principalele cerințe ale antrenamentului sportiv modern*, Simpozionul științific internațional, Mamaia, 1969.
 KUNST-GHERMĂNESCU, I., *Handbal în 7*, ed. a II-a, București, Editura U.C.F.S., 1966
 MATVEEV, D., *Științele și problemele practice ale sportului de performanță*, București, Sportul peste hotare nr. 25, 1967

NEVOIA DE MIȘCARE A CELEI MAI TINERE GENERAȚII, IMPERATIV AL ZILELOR NOASTRE

Paul PALIBRODA

Evoluția tehnico-științifică în societatea contemporană, pe lângă aspectele favorabile legate de producție, are și un mare inconvenient: eliminarea efortului fizic și înlocuirea lui cu suprasolicitarea neuropsihică. Pe măsură ce anumite aspecte negative ale civilizației, hipochinezia, stressul, sedentarismul juvenil se manifestă tot mai evident în viața cotidiană, mai mulți oameni înțeleg că este necesară intervenția activă a adulților pentru asigurarea optimului de mișcare a copilului, precum și creșterea contribuției mijloacelor educației fizice și sportului adaptate pentru cea mai mică vârstă, la acest deziderat.

Mediul și modul de viață actual au condus treptat la diminuarea mișcării naturale și spontane, copilul trăind o bună parte din timp claustrat în camere mici, lipsit de spații corespunzătoare de joacă și plimbare. Acestor inconveniente, ce țin de modul de viață și de condițiile materiale, li se mai pot adăuga o serie de alți factori care reclamă în mod special intervenția energetică pentru mișcare. Dintre aceștia s-ar putea cita:

- Se nasc generații de copii ai căror părinți au dus o viață sedentară; o mamă a cărei rezistență este scăzută, are mari șanse de a da naștere unor copii lipsiți de vigoare. În acest caz se recomandă, ca încă din primele luni de viață mișcarea să reprezinte un important factor fortifiant.

- Chiar de la naștere copilul este supus agresiunii unor factori de mediu cum sunt: stresul, poluarea, alimentația nerațională (bazată pe concentrate și preparate sintetice), malnutriția, etc., ceea ce duce la dereglări ale metabolismului, ale creșterii și dezvoltării normale și armonioase. În aceste situații, mișcarea trebuie să acționeze ca un important factor de echilibru.

- Maladii care altădată apăreau la vârste mai înaintate (cardiace, de nutriție, neuropsihice, etc.) generate de unii factori asociați de risc printre care se numără și sedentarismul au început să fie semnalate la vârste tot mai fragede, ceea ce impune creșterea rolului preventiv al mișcării.

- Statistici recente semnalează o creștere semnificativă a numărului de copii ce se nasc cu probleme: imaturi, prematuri, cu anomalii, congenitale etc. Tehnicile de îngrijire și medicație moderne fac posibilă supraviețuirea unui număr mare dintre acești copii care au însă nevoie de o îngrijire specială, îmbinată cu mișcare în scop terapeutic.

Deși, teoretic, suntem de acord cu toții că fără mișcare nu putem vorbi de o creștere și dezvoltare normală a copilului și implicit de o bună stare de sănătate, practic bunele intenții rămân deseori la stadiul de declarație. Preocuparea părinților pentru motricitatea copilului, cel puțin până ajunge sub

una dintre formele sociale de supraveghere (leagăne, cămine, grădinițe), depinde de o mulțime de factori cum ar fi:

- nivelul cunoștințelor igienico-pedagogice pe care aceștia le au precum și posibilitățile și sursele de informare de care dispun;
- atitudinea pe care o manifestă față de dorința de mișcare și sport a copiilor, de regulă, părinții sedentari transmit acest comportament și copiilor;
- timpul efectiv afectat în programul zilnic al copilului, pentru mișcare;
- condițiile și baza materială de care dispun și accesul la ele.

Pentru a veni în întâmpinarea celor care doresc să ofere copilului nou născut o șansă în plus pentru o creștere și dezvoltare corectă și armonioasă și pentru a preîntâmpina o abordare greșită a exercițiilor fizice la sugari, oferim acest program practic și eficient, ușor de efectuat, care se adresează copiilor până la 15 luni, vârstă la care se consideră "bebelușii" merg bine.

Datorită particularităților psihomotrice ale copiilor sugari, trebuie să se țină seamă de unele reguli, pentru o eficiență totală a exercițiilor:

1. Reguli generale. Majoritatea specialiștilor în pediatrie recomandă ca programul sistematic de exerciții fizice să înceapă în jurul vârstei de 4 luni. Acestea constau în mișcări simple, naturale, aplicate cu regularitate, la aceleași ore, înainte de baie și masă. La început durata ședinței este de 4-5 minute, ajungându-se treptat până la 10-15 minute. Pozițiile de lucru să fie cât mai naturale, astfel încât copilul să nu fie obligat să stea în poziții care să nu-i facă plăcere. Este recomandat ca exercițiile să se adreseze întregului corp, masajul fiind un adjuvant de bază.

2. Reguli de executare. Toate exercițiile se vor efectua încet, liniștit, evitând mișcările bruște. Apucarea segmentului să confere siguranță și libertate de mișcări în articulații. Exercițiile să fie însoțite de vocea caldă și afectuoasă a celui ce execută și chiar de o muzică adecvată.

3. Cerințe igienice. Locul de desfășurare să fie curat, comod, igienic și din punct de vedere al adultului. Temperatura camerei să fie adecvată și constantă. Vara se poate lucra în aer liber dacă timpul permite, echipamentul copilului fiind lejer sau chiar inexistent.

PERIOADA 4-5 LUNI

1. Copilul se află culcat pe spate, în pătuț, iar adultul lateral față de el în așa fel, încât să fie văzut bine, urmărind să obțină unele reacții, zâmbet, gângurit, gesturi, vorbindu-i permanent.

2. Din aceeași poziție, sau șezând cu sprijin, trebuie stimulat să urmărească cu privirea un inel roșu pe care adultul îl deplasează lateral, apoi circular.

3. Din aceeași poziție, apropierea unei sunători de degetele lui descleștându-i-le și încercând o apucare reflexă. La vârsta de 5 luni copilul apucă sunătoarea de la distanță.

4. Din aceeași poziție, întinderea brațelor lent și simetric lateral. Această mișcare provoacă senzații proprioceptive la nivelul centurii scapulare și de inspirație pasive.

5. Din aceeași poziție, se fac cu picioarele mișcări de flexie, extensie, rotație, la început pasiv apoi conduse, activ. Pe măsură ce tonusul flexorilor se diminuează sporește amplitudinea extensorilor.

6. Din culcat pe spate, copilul este ridicat de adult, prin aplicarea mâinilor sub omoplați sprijinind de el, picioarele copilului, având punct de sprijin pe adult. Amplitudinea unghiului realizat între copil și adult sub efectul greutății trebuie să declanșeze contracția musculaturii abdominale și a musculaturii anterioare a gâtului.

7. Copilul culcat pe masă, este învățat să se rostogolească pe o parte și pe alta, ajutându-l prin flexia unei gambe pe cealaltă. Inițial această manevră poate fi stânjenită de extensia capului sau de declanșarea unui reflex. Atrăgându-i privirea și vorbindu-i continuu îi sunt stimulate mișcările capului și ale gâtului.

8. Din aceeași poziție pe masă adultul îi ridică progresiv membrele inferioare fără să-i desprindă umerii și capul de pe suprafața de sprijin. Această mișcare provoacă contractarea musculaturii dorsale și fesiere.

9. Copilul sprijinit ventral pe palma adultului, prin ridicarea picioarelor înapoi i se stimulează contractarea musculaturii dorsale.

10. Se execută flexii, extensii, rotații în articulația gleznelor, inițial pasive, în același timp sprijin cu mâinile ca urmare a reacției de apărare.apoi conduse, active.

11. Adultul plasat în fața copilului, cu brațele întinse îi oferă policele, trăgându-l să vină spre el. Este necesar un sprijin adecvat, încurajator pentru a declanșa motivația acestei mișcări. La copiii hipotoni sau la cei cu un craniu mai voluminos, la care există tendința la tracțiune posterioară a corpului, acest exercițiu se realizează cu susținerea umerilor cu scopul facilitării contracției musculaturii gâtului.

PERIOADA 6-7 LUNI

1. Copilul, așezat pe scăunel și stimulat verbal, este determinat să schițeze o mișcare de flexie a trunchiului, prin chemarea lui pe nume de către adult.

2. Din aceeași poziție, copilului i se oferă diferite obiecte – stimul, din ce în ce mai mici, care se află în mâna adultului sau culcat înainte pe burtă pe sol. Ulterior, obiectele sunt prezentate pe masă. Același exercițiu se poate efectua cu copilul aflat în poziție cu obiectele înainte sus, în zona câmpului vizual al copilului, fiind ținute în mână de adult, determinându-l să urmărească gestul și orientarea în spațiu .

3. Copilul culcat pe spate dorsal, iar adultul lateral fața de el se execută extensii ale membrilor superioare, ducându-i brațele sus, cu creșterea treptată a amplitudinii. Din aceeași poziție se mai pot efectua mișcări de rotație, pronație, supinație.

4. Din aceeași poziție ca la exercițiul 3, ridicarea membrilor inferioare atât cât să formeze un unghi de 90° cu trunchiul pe abdomen. În această poziție de cele mai multe ori copilul caută să-și prindă picioarele cu mâinile.

5. Stimularea întoarcerii din culcat înainte ventral în culcat pe spate, prin prezentarea unei jucării care îi atrage privirea copilului, apoi mâna și restul corpului. Se recomandă ca stimulul să rămână suficient de apropiat și menținut în câmpul său vizual copiii hipotoni sau pasivi necesită ajutor la acest exercițiu. Unii copii execută bine această mișcare numai pe o parte, pe cealaltă având nevoie de ajutor.

6. Copilul culcat înainte este tras de umeri și de mâini înapoi și se produc mișcări de extensie.

7. Copilul culcat pe spate dorsal este stimulat verbal să prindă două degete de la fiecare mână, pe care i le întinde adultul, ajutându-l astfel să se ridice în șezând.

8. Copilul din șezând cu picioarele întinse și cu o ușoară susținere din lateral i se oferă obiecte-stimul pentru a le atinge, stimulându-l să se întindă.

9. Articulația gleznei este stimulată opunându-i o ușoară rezistență cu palmele aplicate pe tălpi. În final se recomandă masajе ușor cu ajutorul unei perii pe grupele de mușchi solicitați.

10. Copilul este așezat cu tălpile pe sol, genunchii îndoiți, poziția ghemuit și în momentul în care este stabil este ajutat să întindă genunchii. Din aceeași poziție înclinare ușoară a trunchiului înainte însoțită de proiectarea capului înapoia centrului de greutate. Același exercițiu se poate efectua din șezând pe o bancă.

PERIOADA 8-9 LUNI

1. Gesturile și acțiunile copilului sunt solicitate cu cuvinte simple și precise : "așează-te", "caută jucăria", "ține", "dă-mi mâna", favorizându-i astfel identificarea actelor cerute, părțile corpului implicate și participarea activă la program.

2. Pentru stimularea prin contactul verbal se recomandă utilizarea fenomenelor cunoscute și gesturilor de imitație: "bravo", "pa", diferite mimici: tușit, plescăit, suflat, acoperirea și descoperirea anumitor părți ale corpului: "uite mâna", "urechea", "nasul", "gura" etc. Pentru stimularea orientării în spațiu i se poate cere să se uite în diferite direcții: "uite sus", "jos" etc.

3. Exercițiile de motricitate reprezintă succesiuni de secvențe care implică rotații, echilibru, redresare, transfer de greutate de pe un picior pe celălalt, copilul fiind pus:

A - să se așeze pe un scăunel cu ajutorul unei singure mâini;

B - să se întoarcă în sprijin, să pivoteze pe abdomen în urmărirea unui obiect;

C - să se târască pentru a înainta spre un anumit punct;

D - să treacă din poziția în patru labe în poziția pe genunchi;

E - copilul din poziția șezând, să atingă degetul sau mâna adultului cu piciorul, stimulând verbal mișcările picioarelor. Dacă se opune rezistență acestor mișcări, se modifică unghiul de înclinație a piciorului pe gambă;

F - din așezat sau stând pe o minge, cu diametrul mai mare ținut de coapse este stimulat să reacționeze activ, de preferință în fața unei oglinzi sau la obiect.

G - să stea în picioare în poziție verticală pe o minge cu diametrul mare, care-i servește ca punct de sprijin mobil;

H - să lovească mingea, să o împingă, să o urmeze în deplasări, fiind susținut de șolduri, iar mâinile libere.

4. Din stând, fiind susținut de adult, se execută mișcări ușoare de balans dinainte-înapoi, lateral, cu deplasarea centrului de greutate de pe un picior pe celălalt.

5.Executarea unor gesturi mai fine de genul opoziției police-index, orientarea gestului în spațiu și controlul său vizual.

6.Încercarea însușirii unor noțiuni ca: “ia loc”, “pune masa”, “pune în cutie”, “dă mâna” etc.

PERIOADA 10-15 LUNI

1.Copilul trebuie să recunoască deja cuvintele auzite sau să-si adapteze cuvintele noi la situațiile noi.

2.Pentru stabilirea contactului cu copilul se pot utiliza ca teme cântece și denumirea părților corpului.

3.Exerciții de suflat asupra unui obiect mobil.

4.Strigarea copilului folosindu-se numele lui, i se va cere să se așeze jos și să se joace cu mingea, aceasta putând fi transmisă de la un copil la adult sau unui grup de 2-3 copii.

5.Exerciții individuale care pun în mișcare mușchii, dorsali și abdominali, urmărind perfecționarea echilibrului. Copilul este manipulat pe mingea în rulare pe sol sau pe genunchii adultului; utilizează factori motivaționali, adunarea jucăriilor și depozitarea lor într-un recipient.

6.In sprijin pe palme cu fața în jos, cu gamba ridicată, copilul începe să realizeze poziția pentru roaba, apoi să se deplaseze.

7.Pentru însușirea mersului se recomandă următoarele exerciții:

- mers ținut de ambele mâini, urmărindu-se o minge;
- stând, ținut de șolduri, legănare pe loc;
- mers singur, împingând un căruț sau un taburet.

8.Stimularea copilului să caute un obiect ascuns înel ascuns sub covor, găsit și reascuns.

9.Înșirarea pe braț sau pe gambă : mărgelile, inele, apoi scoaterea lor și punerea din nou, așezarea lor pe cap sau pe capul copilului de alături.

10.Reproducerea sub formă de joc a gesturilor de îmbrăcare, dezbrăcare, pronație și supinație.

Dacă programul prezentat va fi pus în aplicare la această vârstă a copilăriei, fără contribuții personale neavizate care pot fi nocive pentru sănătate, se poate spune că am oferit copilului o șansă în plus pentru a deveni un individ sănătos, dezvoltat corect și armonios psiho-motric.

BIBLIOGRAFIE

BOJINCĂ, IOANA – *Baby, eu te iubesc*, Edit. Flamarion, 1993.

DUMITRU, BUIAC – *Copilul mic și nevoia de mișcare*, Edit. EDITIS, București, 1994.

SHERIDAN, MARY D.- *From Birth to Five years Children's Developmental Progress*, N.E.F.S., Nersor, Oxford, 1991.

CONCEPTUL DE LOISIR ÎN SOCIETATEA MODERNĂ

Sonia IONESCU, Eusebiu IONESCU

Summary

Leisure does not exist for the sake of work-however much strength it may give a man to work; the point of leisure is not to be a restorative, a pick-me-up, whether mental or physical. Leisure, like contemplation, is of a higher order than the active life; it involves the capacity to soar in active celebration, to overstep the boundaries of the workaday world and reach out to superhuman, life-giving existential forces that refresh and renew us before we turn back to our daily work.

Cuvinte cheie: loisir, recreere, joc

Una dintre cele mai importante provocări ale prezentului este necesitatea de confruntare cu “*noul loisir*”. Ce este “*loisir-ul?*” Din punct de vedere conceptual, termenul are pe puțin patru semnificații: (1) viziunea clasică de “*loisir*” așa cum este exemplificată de scrierile lui de Grazia și Pieper; (2) “*loisir*” văzută drept o funcție a clasei sociale, teorie prezentată original de Veblen; (3) conceptul de “*loisir*” ca o formă de activitate și (4) conceptul de “*loisir*” ca timp liber.

Cuvântul “*loisir*” era înrudit încă de pe vremea Greciei antice cu termenul “*scole*”, care a condus la englezescul “*school*” (școală) sau “*scholar*” (om de știință) și care a implicat o legătură strânsă între *loisir* și educație.

În completare, pentru a înțelege direct noțiunea de *loisir*, termenul “*scole*” se referea de asemenea și la locuri unde se țineau discuții erudite, scolastice. Un astfel de loc era un spațiu în vecinătatea templului lui Apollo Lycos, care a devenit cunoscut ca “*lyceum*”. Din acesta a derivat franțuzescul “*lycée*”, însemnând școală. Cuvântul englezesc “*leisure*” pare a fi mai mult legat de latinescul “*licere*”, având ca sens «a-i fi permis» sau «a fi liber». Se referea la faptul că mediile conducătoare nu se implicau prea mult în actul muncii și astfel, erau libere să presteze activități intelectuale, culturale și artistice. Din “*licere*” a derivat franțuzescul “*loisir*”, la fel ca și cuvinte englezești cum ar fi: “*license*” – având ca sens de bază a-i fi permis să acorde servicii sau imunitate față de obligații publice; sau “*liberty*”. Toate aceste cuvinte sunt legate între ele, desemnând libertate a dorinței, lipsa restrângerilor și libertatea alegerii.

Aspectul clasic al loisir-ului

Aristotel vedea *loisirul* ca o “stare de prestare a oricărei activități în scopul plăcerii personale”. Noțiunea contrasta clar cu cea de muncă sau acțiune cu scop precis. De altfel, implica activități cum ar fi artă, dezbateri politice, discuții filozofice sau învățare în general. Din perspectivă istorică, munca la vechii greci era considerată ca nefiind ceva nobil, pentru că era plictisitor și monoton. *Loisirul* era văzut ca cea mai înaltă valoare existențială, iar munca, cea mai joasă. În cadrul filozofiilor moderne ale loisirului care provin din concepțiile ateniene clasice, acesta este încă văzut ca o activitate temporară de muncă. Totuși, este mult mai mult decât o detașare temporară de muncă, intenționând să refacă energiile cuiva pentru mai multă muncă. După spusele lui Pieper:

“Loisirul nu există de dragul muncii – totuși poate conferi omului multă forță de muncă; scopul relaxării nu se prezintă ca o recuperare, un tonic, mental sau fizic.... Relaxarea precum contemplarea este la un nivel mai înalt de cât viața activă... [implică] capacitatea de trece de la granițele impuse de munca de zi cu zi la o stare superioară prin revigorarea forțelor din viața existențială înainte de a se întoarce la viața de zi cu zi.”¹

De Grazia subliniază că timpul liber nu este în mod obligatoriu relaxare, oricine poate avea timp liber dar nu toată lumea poate avea relaxare.

“Este un ideal, o stare de existență, o condiție umană pe care puțini o doresc, dar și mai puțini o găsesc.”²

Ambii autori sunt de acord că relaxarea implică o atitudine spirituală și politică, o atitudine de inactivitate, liniște, contemplare, seninătate și deschidere.

Dar cât de util poate fi acest punct de vedere clasic asupra timpului liber de azi? El are două dezavantaje. Primul este legat de ideea unei structuri sociale aristocratice, bazată pe disponibilitatea muncii de sclav. Când Aristotel a scris al său “*Tratat despre politică*” era desigur înțeles de toți “că în statul bine organizat, cetățenii trebuie să aibă relaxare și nu trebuie să și-o ia din problemele zilnice”, el dorind să spună că relaxarea a fost dată la câțiva patricieni și era posibilă datorită muncii grele a multora.

În societatea modernă, relaxarea nu trebuie să fie un privilegiu rezervat pentru câțiva, ea este permisă tuturor. Trebuie să existe alături de muncă, aceasta fiind respectată în societatea noastră și trebuie să aibă o relație semnificativă cu munca. Milioane de oameni din societatea occidentală au timp astăzi pentru relaxare și știu să folosească acest timp cu multă grijă și să nu abuzeze de el. Timpul pentru relaxare impune însă restricții extrem de dure. De Grazia refuză conceptul modern al recreerii ca folosință inadecvată a relaxării. Recreerea, spune el, apare în mod necesar cu un scop și menit să-l refacă pe om pentru activitatea lui în muncă; de aceea nu poate fi considerată parte a relaxării. El sugerează de asemenea tendința americanilor moderni de a-și umple de a-și umple timpul liber cu munca în casă, hobiuri, căutări triviale și diferite forme de obligații și responsabilități comunitare, ceea ce înseamnă că ei nu au cu adevărat timp pentru relaxare. Acest punct de vedere cu privire la

¹ Josef Pieper, “Leisure, the Basis of Culture”, New York: Mentor-Omega Books. New American Library, 1963, p.43

² Sebastian De Grazia, “Of Time, Work and Leisure”, New York: Doubleday-Anchor, Twentieth Century Fund, 1962, p.5.

relaxare este văzut mai mult ca un privilegiu rezervat pentru câțiva bine realizați decât ca o oportunitate pentru toți fără distincție de clasă. Marea masă de oameni este interesată în activități și implicări precum: hobiuri, artă, sporturi și jocuri active. Se sugerează că nici unul dintre acestea de mai sus nu poate fi luat ca folosire legitimă a relaxării, care dă conceptului limite atât de stricte.

Loisir-ul ca un simbol al claselor sociale

O imagine a relaxării cu implicații asupra structurii claselor sociale a fost dedusă din scrierile lui Thorstein Veblen, un sociolog american recunoscut din sec. XIX. Veblen a arătat cum în diferite perioade din istorie, clasele conducătoare s-au arătat ca o identificare a celor care au timp pentru relaxare. Cea mai valoroasă lucrare a lui Veblen *“The Theory of the Leisure Class”*, a stabilit că în Europa, în timpul feudalismului și a Renașterii, în perioada industrială, deținerea și folosirea timpului pentru relaxare, a devenit punctul distinct pentru clasele superioare. Absența de la muncă a devenit distincția pentru standardul social pentru bogăție.

Veblen a atacat sintagma “bogat leneș”, el a văzut relaxarea ca o cale pentru clasele privilegiate, privindu-le ca pe niște exploatatori care trăiesc pe spinarea altora. El a considerat expresia *“consumarea desăvârșită”* ca descriind drumul lor în viață prin istorie:

*“El, bărbatul, gentleman al plăcerii ..., se folosește liber și cel mai bine de mâncare, băutură, narcotice, adăpost, serviciu, podoabe, aparate, arme și echipament militar, amulete, idoli sau divinități ... El trebuie să-și cultive gusturile... el devine un cunoscător...iar pretențiile emise din partea lui în această direcție tind să-i schimbe viața pentru plăceri într-o mai multă sau mai puțină energie consumabilă pentru loisir.”*¹

Ca să-și mențină părerea sa, Veblen a spus că nobilul feudal, și-n ultimul timp milionarul trebuie să dea cadouri valoroase, petreceri scumpe și multă distracție. Veblen a satirizat pe acei care sunt angrenați și în sporturi aristocratice, văzându-le pe acestea ca pe un lucru care încearcă să impresioneze societatea sau intenția de a-și satisface dorințele prădalnice. În principal, ca o consecință a scrierii lui Veblen, conceptul de relaxare vine din existență. Desigur, spusele lui rigide despre clasele sociale nu mai sunt adevărate. Astăzi, muncitorii tind să aibă de departe mai mult timp liber pentru relaxare decât directorii din industrie, afaceri sau profesioniștii. Disprețul lui Veblen pentru relaxare ca fiind deținută doar de “bogatul leneș” nu mai este valabil pentru că generația de azi, ale celor mai bogate și influente familii tind, să se implice în afaceri sau viața publică. Cu excepția unui mic grup din elită, clasa pe care o critică el, nu mai există.

Relaxarea ca o formă de activitate

Al treilea concept al relaxării este acela al unei activități neproductive în care oamenii se implică în timpul lor liber. Un cunoscut sociolog francez, Joffre Dumazedier, definește relaxarea în următorii termeni:

“Relaxarea este activitatea – parte a obligațiilor din muncă, familie și societate – prin care individul se transformă după cum îi place, fiind pentru

¹ Thorstein Veblen, *“The Theory of the Leisure Class”*, (New York: Viking Press, 1918), p.73

relaxare, diversiune sau deschizându-și cunoștințele și participarea lui socială spontană la capacitatea creativă pentru exercițiul liber".¹

Dumazedier sugerează că relaxarea trebuie privită de asemenea ca eliberare și plăcere și că aceasta furnizează omului trei funcții esențiale: eliberarea, distracția și dezvoltarea personală. De asemenea, un psiholog american, Bennett Berger subliniază că relaxarea a fost analizată ca o formă a comportamentului. El subliniază că sociologia relaxării este azi "*ceva mai mult decât o relație a datei de supraviețuire asupra ce s-a selectat, ceea ce fac unii indivizi cu timpul în care ei nu muncesc și corelarea acestei date cu variabile convenționale demografice*".² El scrie: "*relaxarea se referă la acele activități ale căror conținut normativ le restituie lor cel mai important lucru pentru noi, acele lucruri pe care noi vrem să le facem de dragul lor sau acele lucruri pe care simțim că suntem constrânși etic să le facem*".³ Acest punct de vedere subliniază că relaxarea este o activitate voluntară realizată în timpul liber, exact în contrast cu munca, care e cerută, folosită și recompensată în termeni economici.

Bibliografie:

1. Bennett Berger, "*The Sociology of leisure: Some Suggestions*," in Erwin O. Smigel, ed., *Work and Leisure: A Contemporary Social Problem* (New Haven, Conn: College and University Press, 1963)
2. Joffre Dumazedier, "*Toward a Society of Leisure*", New York: Free Press, 1967
3. Joffre Dumazedier in "*International Encyclopedia of the Social Science*", Vol. 9, New York: Free Press, 1968
4. Josef Pieper, "*Leisure, the Basis of Culture*", New York: Mentor-Omega Books. New American Library, 1963
5. Martin H. Neumeyer and Esther Neumeyer, "*Leisure and Recreation*", New York: Ronald Press, 1958
6. Sebastian De Grazia, "*Of Time, Work and Leisure*", New York: Doubleday-Anchor, Twentieth Century Fund, 1962

¹ Joffre Dumazedier, "*Toward a Society of Leisure*", New York: Free Press, 1967, pp.16-17

² Bennett Berger, "*The Sociology of leisure: Some Suggestions*," in Erwin O. Smigel, ed., *Work and Leisure: A Contemporary Social Problem* (New Haven, Conn.: College and University Press, 1963), p.28

³ *Ibid.*, p.29

APLICAȚIILE TERAPEUTICE ALE EXERCIȚIULUI FIZIC DE ABDOMEN

Aurelia DIACONU

Summary

The consequences of an imbalanced way of living are insidious and usually occur later and they consist in gradual weakening of the functional capacity of the body, modification of the body static posture, reduced resistance to diseases, diminished work capacity.

The abdominal area is the first to be affected by unfavourable consequences: the atrophy of the muscular tissue, fat depositions etc. The multiple functions of the abdominal muscles weaken, triggering the functional insufficiency of the intra-abdominal organs.

Abdominal physical workout practiced at any age improve the relationship „physical exercise – balanced nutrition”, having as finality a healthy life.

Urmările regimului de viață neadecvat sunt tardive și insidioase și constau în diminuarea treptată a capacității funcționale a organismului, modificarea staticii corpului, rezistența redusă la îmbolnăviri, randament scăzut în muncă etc.

Regiunea abdominală suportă primele consecințe nefavorabile: atonia și atrofia peretelui muscular, depunerea de țesut gras, țesut amorf lipsit de calitate. Funcțiile multiple ale centurii abdominale se degradează, antrenând insuficiența funcțională a organelor intraabdominale.

Exercițiile fizice pentru abdomen au o influență pozitivă asupra staticii corecte și asupra funcției organelor intraabdominale (digestia, circulația, expulzarea).

Gimnastica abdominală ajută în mare măsură redobândirea integrală a funcțiilor diminuate.

Prin exercițiu de abdomen se înțelege exercițiul care se adresează musculaturii antero-laterale a abdomenului, respectiv celor patru perechi de mușchi simetrici, care închid anterior și lateral cavitatea abdominală, formând așa-numita chingă abdominală.

Funcțiile mușchilor din care se compune chinga abdominală:

1. funcția statică;
2. funcția dinamică;

3. funcția respiratorie;
4. funcția de îmbunătățire a organelor intraabdominale;
5. funcția de îmbunătățire a circulației intraabdominale și generale;
6. funcția de expulzare.

Centura abdominală are ca rol global participarea la toate mișcările dintre torace și abdomen. Mișcarea de bază la care iau parte mușchii abdominali este flexia. Acesteia i se vor adăuga rotații, îndoiri laterale și circumducții de trunchi sau de membre inferioare. Poziția cea mai proprie execuției unei game variate și numeroase de exerciții de abdomen rămâne poziția culcat dorsal, din care se pot efectua: exerciții de flexie a membrelor inferioare; exerciții de flexie a membrelor inferioare și a bazinului; exerciții de flexie a trunchiului și a membrelor inferioare.

Mușchiul transversal abdominal este singurul din centura abdominală fără acțiune dinamică, de deplasare a unor segmente, inserțiile lui fiind situate pe reperi osoase.

Exercițiile statice de abdomen se pot executa într-o gamă variată. Menținerea unei poziții dintr-un exercițiu dinamic, o fracțiune de timp corespunde execuției unui exercițiu static.

Lipsa de mișcare înseamnă atonie și atrofie musculară; exercițiul fizic refacă tonicitatea și hipertrofiază mușchiul. Consecințele lipsei de mișcare sunt numeroase.

Aplicațiile terapeutice ale exercițiului fizic de abdomen sunt:

1. gimnastica corectivă;
2. obezitate;
3. herniile abdominale;
4. respirație;
5. obstetrică;
6. constipație.

1. Exerciții de abdomen în gimnastica corectivă

Slăbirea peretelui abdomenului are influențe nefavorabile asupra poziției normale a corpului. Lipsiți de tonicitate, mușchii abdominali nu mai pot asigura poziția normală a bazinului. Acesta basculează spre înainte antrenând și modificând statica segmentului lombar al coloanei vertebrale cu consecința foarte cunoscută, lordoza (exagerarea curburii lombare fiziologice). La rotarea înainte a bazinului concurează greutatea plasată anterior a abdomenului proeminent. Lordoza, deviație a coloanei lombare în plan sagital, duce la compensarea firească, cifoza. Se ajunge astfel la o deformare a două curburi,

cifolordoza. Cifolordoza este însoțită uneori de o scolioză, mai ușoară sau mai accentuată devenind o cifoscolioză.

Principiul de bază al gimnasticii corective constă în tonificarea și scurtarea musculaturii de partea convexității curburii coloanei.

Vom descrie, în continuare, câteva exerciții mai puțin cunoscute, cu acțiune simultană asupra ambelor curburi ale cifolordozei. Acestea vor cuprinde, în mod obligatoriu, contracția musculaturii abdominale, la nivelul lordozei și a mușchilor extensori ai spatelui, la nivelul cifozei.

1.- Stând: arcuiri cu brațele lateral-sus concomitent cu ridicarea unui genunchi spre piept și revenire.

2.- Stând, cu spatele spre scara fixă, apucat de o șipcă, cu brațele întinse sus: arcuiri cu depărtarea spatelui de scară, concomitent cu ridicarea unui genunchi spre piept și revenire.

- Așezat, cu sprijin înapoi pe palme: ridicarea șezutei de pe sol concomitent cu ridicarea unui picior întins la 45° , menținerea acestei poziții și revenire. Capul va fi ținut în extensie, pieptul ridicat cât mai sus, piciorul de sprijin întins.

- Culcat dorsal, mâinile la ceafă, genunchii îndoiți, tălpile pe sol: ridicarea spatelui de pe sol „în pod” cu sprijin pe tălpi, pe creștet și pe antebrațe, concomitent cu ridicarea unui picior la 45° , menținerea acestei poziții și revenire.

3.- Culcat dorsal: ridicarea în echer cu arcuiri (brațele întinse sus) și revenire.

- Culcat dorsal cu brațele lateral-sus, palmele pe sol: desprinderea omoplaților de pe sol, concomitent cu ridicarea picioarelor întinse la verticală, menținerea acestei poziții și revenire.

4.- Culcat dorsal cu vârfurile picioarelor sub scara fixă: ridicarea trunchiului la 45° de la sol, arcuiri cu brațele lateral-sus și revenire.

- Culcat dorsal, cu vârfurile picioarelor sub șipca a 4-a a scării fixe: ridicarea trunchiului în șezut, arcuiri cu brațele sus și revenire.

- Culcat dorsal, cu capul spre scara fixă, apucat de șipca a 4-a: ridicarea trunchiului în extensie concomitent cu ridicarea la 45° a picioarelor întinse, și revenire.

5.- Atârnat: depărtarea omoplaților de scară, concomitent cu ridicarea genunchilor spre piept și revenire.

2. Exercițiile de abdomen, mijloc de combatere a obezității

În condițiile de viață modernă cu tendințe de generalizare a automatizării, deci de eforturi fizice din ce în ce mai reduse, aparatul locomotor se degradează treptat.

Pentru a reduce cantitatea mare de țesut gras, amorf, lipsit de orice calitate (chiar și de calitatea de rezervă) purtat în mod cu totul inutil, se recomandă regim alimentar strict și mișcare sub orice formă.

În cadrul lecțiilor de gimnastică medicală, exercițiile de abdomen de intensitate crescută vor avea o pondere de cel puțin 50% din program. Acestea vor fi însoțite de multe sărituri și alergări, în general de exerciții a căror execuție să ducă la o pierdere de energie cât mai mare. Numărul de repetări va fi mare și ritmul cât mai rapid. Nu se va neglija respirația.

În tratamentul obezității trebuie introdus și masajul, ca un adjuvant prețios. El va cuprinde toate manevrele cunoscute ale peretelui muscular abdominal, și în special frământat „în cută”. Această manevră executată insistent are rolul de a „sparge” celulele de țesut gras și de a le „arunca” în circulație.

3. Exercițiile de abdomen, mijloc de consolidare a peretelui muscular abdominal

Herniile au un singur tratament – intervenția chirurgicală pentru refacerea continuității țesutului muscular. În urma intervențiilor chirurgicale, indicațiile de efort redus concură la slăbirea în continuare a peretelui muscular abdominal. Consolidarea peretelui muscular abdominal prin exerciții fizice este obligatorie. Fără aceasta, pericolul de recidivare a herniei este mai mare decât înainte de intervenție chirurgicală. Exercițiile fizice practicate cu scopul de refacere a calităților fizice ale musculaturii abdominale trebuie începute ținând seama de posibilitățile de moment ale acestor mușchi. Curba efortului va foarte ușor ascendentă respectând principiile de la ușor la greu, de la simplu la compus.

Programele de gimnastică aplicate în urma herniilor epigastrice și ombilicale vor cuprinde mai multe exerciții de flexie, în timp ce în cazul herniilor inghinale se vor practica mai ales exerciții de rotare.

4. Exercițiile de abdomen mijloc de îmbunătățire a ventilației pulmonare

Diafragmul este un mușchi antagonist al chingii abdominale. Acesta se contractă și se relaxează în contratimp cu mușchii abdominali mai ales la inspirația și expirația forțată.

În afara rolului pasiv, de perete despărțitor al masei viscerale de conținutul cutiei toracice, diafragmul este unul dintre principalii mușchi respiratori, participând la respirație.

Pentru a îmbunătăți elasticitatea și tonicitatea diafragmului exercițiile trebuie astfel executate, încât acțiunea lui să întâmpine o rezistență care poate fi realizată pozițional sau prin presiune intraabdominală crescută.

Pozițional:

- exerciții de respirație amplă din poziția culcat dorsal cu o greutate așezată pe abdomen;

- exerciții de respirație amplă din poziția culcat facial (greutatea proprie împiedică umflarea abdomenului);
- exerciții de respirație din poziția culcat pe un plan înclinat cu capul în jos (rezistența constă în greutatea masei viscerale abdominale antrenate de gravitate în sens cranial).

Presiune intraabdominală crescută:

- exerciții de respirație (cu accent pe inspirație) cu centura abdominală blocată, în contracție;
- exerciții de respirație (cu accent pe inspirație) cu sugerea abdomenului în timpul inspirației;
- umflarea și sugerea abdomenului în apnee, în inspirație forțată.

5. Exercițiile de abdomen în obstetrică

Calitățile fizice ale mușchilor abdominali trebuie păstrate în vederea unei nașteri normale, funcția de expulzare a fătului revenind contracției acestora. Fără mușchi abdominali puternici, nașterea este greoaie sau artificială. Fără o elasticitate suficientă, perineul se poate rupe, ceea ce se întâmplă foarte frecvent. După naștere forma și calitățile funcționale ale regiunii abdominale trebuie refăcute, atât pentru a putea rezista unei noi nașteri, cât și în vederea redobândirii unei stări normale de sănătate.

Gimnastica femeii însărcinate se împarte în patru perioade:

- a. primele trei luni de sarcină;
- b. de la luna a 4-a – a 6-a;
- c. de la luna a 6-a – a 8-a;
- d. luna a 9-a.

Ținând seama de particularitățile fiziologice ale acestor etape, în programele de exerciții fizice ponderea cea mai mare o au exercițiile de abdomen.

După primele două etape, exercițiile de abdomen vor fi analitice, cu repetări puține, executate cu membrele inferioare, cu amplitudine redusă.

Se lucrează din poziții de bază cu suprafață mare de sprijin: culcat dorsal, culcat lateral etc. Plimbările îndelungate reprezintă forma de mișcare neafectată de contraindicații.

După naștere, redobândirea formei și funcției abdominale nu este posibilă fără practicarea sistematică a exercițiilor fizice și, în special, pentru musculatura abdominală.

6. Exercițiile de abdomen, mijloc de combatere a constipației

Una dintre urmările cele mai frecvente ale slăbirii tonusului muscular, consecință a lipsei de mișcare la nivelul regiunii abdominale, este lenevirea tubului digestiv, în primul rând a intestinului gros. Con tracția mușchilor abdominali stimulează con tracția mușchilor netezi ai intestinelor (peristaltismul).

Exercițiile fizice influențează actul de expulzare și în mod pur mecanic acționează ca un masaj asupra organelor intraabdominale.

Exercițiile de gimnastică abdominală, care au scopul de a combate constipația trebuie să îndeplinească următoarele condiții:

- să fie executate cu amplitudine mare;
- să fie de preferință exercițiile de flexie și circumducții ample;
- se aleg exercițiile cu schimbări mari de poziție (răsturnări) a regiunii abdominale;
- se execută zilnic, la ore fixe, cu repetări numeroase;
- vor fi precedate sau urmate de lungi plimbări (1-2 ore).

Exercițiile fizice de abdomen, utilizate la orice vârstă, întăresc relația „mișcare – alimentație rațională”, având drept scop final – sănătatea.

Bibliografie

Baciu, Clement – *Anatomia funcțională*, București, Editura Stadion, 1972, ediția a II-a.

Ionescu, Adrian – *Despre atitudinea corectă a corpului*, București, Editura U.C.F.S., 1961.

DRĂGAN, I., *Practica medicinei*, Ed. Medicală, București, 1989.

KRESTOVNIKOV, A. N., *Studii de fiziologie a exercițiilor fizice*, București, Editura C.F.S., 1966.

OPINII DESPRE PETRECEREA TIMPULUI LIBER

Eusebiu IONESCU, Sonia IONESCU

Summary

Recreation is a worthwhile, socially, accepted leisure experience that provides immediate and inherent satisfaction to the individual who voluntarily participates in an activity.

Recreation is activity that rests men from work, often by giving them a change (distraction, diversion), and restores (re-creates) them for work.

Cuvinte cheie: recreere, timp liber

Din punct de vedere istoric, termenul recreere provine din cuvântul latin “*recreatio*”, ce înseamnă “*a reface*”. În sensul său tradițional, recreerea reprezintă o perioadă de odihnă, aleasă în mod voluntar, și care, are capacitatea de a reface pe cineva pentru o activitate grea, obligatorie sau pentru muncă.¹ Chiar și în epoca modernă acest termen este deseori discutat.

De Grazia scrie că: “*recreerea este activitatea care oprește oamenii din muncă, deseori prin a le aduce o schimbare (distracție, diversiune) și îi reface din nou pentru muncă. Atunci când adulții se distrează cu diferite persoane, lucruri și simboluri, o fac pentru recreere, destindere. La fel ca românii, concepția noastră despre loisir este echivalentă cu activitățile recreative*”.²

Dar astăzi, acestui concept îi lipsește confirmarea din două motive:

1. Unii oameni devin din ce în ce mai interesați, atât din punct de vedere fizic cât și mental, de petrecerea timpului liber, decât de munca lor.
2. Ideea că recreerea înseamnă refacerea pentru muncă, nu are nici un înțeles pentru anumite grupuri umane (de exemplu persoanele în vârstă), care nu muncesc, dar care au nevoie de destindere pentru a avea un scop în viață.

Majoritatea definițiilor moderne pentru recreere corespund cu una din următoarele trei, fiind văzută ca:

1. O activitate desfășurată în anumite condiții sau cu anumite motive;

¹ Max Kaplan, “Leisure in America: A social Inquiry” (New York: Wiley, 1960), p.19

² Sebastian de Grazia, “Of Time, Work and Leisure”, New York: Twentieth-Century Fund, 1962

2. Ca un proces, ca o stare care se întâmplă în interiorul unei persoane, în timp ce este antrenată în diferite activități și de la care se așteaptă anumite rezultate;

3. Ca o instituție socială, un organ de cunoaștere sau un domeniu profesional.

Deși există mai multe definiții, specialiștii au considerat recreerea o formă de activitate sau experiență. În acest sens, Neumeyers a scris despre recreere ca fiind *“o activitate urmărită, realizată în timpul liber, fie individual sau colectiv, aleasă în mod liber și din plăcere, care are o atracție proprie și nu este impusă de nimeni și nimic”*.¹

A doua definiție dată de Hutchinson implică elementul de acceptabilitate socială; *“recreerea este o experiență din timpul liber, acceptată de societate, care aduce satisfacție imediată și importanță individului care participă voluntar la această experiență”*.²

Alte definiții date în ultimele trei decenii includ următoarele elemente:

1. Recreerea este în mare măsură privită și ca o activitate cu implicații fizice, mentale, sociale sau emoționale care este în contrast cu lenevia sau odihna totală.

2. Recreerea include o gamă largă de activități precum: sporturile, jocurile, ambarcațiunile, artele, muzica, teatrul, călătoriile și activități sociale. Acestea pot fi realizate pe o perioadă de timp sau pe parcursul întregii vieți.

3. Alegerea activității sau implicarea este voluntară și nu este rezultatul unor presiuni exterioare, obligatorii sau impuse.

4. Recreerea este sugerată de o motivație interioară, de o dorință de a obține satisfacție personală și nu de un “scop ulterior” sau de o anumită răsplată.

5. Recreerea este destul de mult dependentă de o stare psihică sau de o atitudine anume; ea nu reprezintă atât de mult ceea ce face cineva, cât contează mai mult motivul realizării sale.

6. Recreerea are și un anumit potențial de rezultate dorite, cu toate că prima motivație pentru participare este plăcerea personală; mai există și o motivație intelectuală, fizică și socială. Dar asta nu înseamnă că recreerea este în mod automat dorită; poate conține activități periculoase, nedorite sau degeneratoare pentru personalitate. Totuși, atunci când cineva se angajează într-un program de petrecere a timpului liber din cadrul unei comunități se presupune ca acest program să fie unul constructiv.³

¹ Martin Neumeyer and Esther Neumeyer, “Leisure and recreation”, New York: Ronald, 1958

² John Hutchinson, “Principles of Recreation”, New York: Ronald Press, 1951, p.2.

³ Harold Meyer and Charles Brightbill, “Community Recreation: A Guide to its Organization (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964, pp. 32-34.

Aceste opinii sunt contestate de unii. În primul rând, recreerea este văzută ca o activitate și nu ca o stare de inactivitate sau odihnă completă. Deși ne alegem în mod voluntar felul de a petrece timpul liber trebuie menționat faptul că această alegere liberă nu are întotdeauna rezultatul scontat. Posibilitatea alegerii activităților de recreere este deseori limitată de lipsa posibilităților.

În centrele de tratament, unii pacienți sunt îndemnați să ia parte la anumite activități. Dacă aceștia sunt forțați să ia parte, în mod sigur nu pot fi privite ca un mod de recreere. Totuși, dacă le fac plăcere și sunt făcute în mod voluntar, atunci pot deveni rapid un mijloc de recreere. Opinia că recreerea trebuie să asigure plăcere imediată provoacă, de asemenea, unele semne de întrebare.

De ce satisfacția trebuie să fie imediată? Multe activități complexe pot cauza frustrări și chiar tulburări mentale. În asemenea cazuri, contează mai mult dacă participantul este absorbit și provocat de activitate, decât dacă plăcerea este imediată; plăcerea ar trebui să crească pe măsură ce sentimentul de împlinire se mărește.

Dar ce se poate spune despre opinia că recreerea trebuie realizată pentru plăcerea proprie și nu din alte motive extrinseci? Este important să recunoaștem faptul că oamenii urmăresc scopurile lor proprii. Atunci când se angajează în activități de recreere, o fac din diferite motive care depășesc plăcerea și satisfacerea personală precum nevoia de a-și face prieteni, de a se menține în formă, de a se elibera sufletește, de a se implica în competiție sau să câștige prestigiu. Într-adevăr, într-o societate care este dominată de „*conotații puritane*”, opinia că mulți educatori și specialiști au insistat asupra faptului că recreerea trebuie făcută fără nici un scop anume, pune piedici în obținerea suportului comunității. Toate programele publice trebuiesc finanțate, iar pentru aceasta, trebuie să aibă scopuri și obiective semnificative; altfel ele nu se vor bucura de sprijin.

Recreerea nu implică confirmarea socială sau o serie de scopuri și valori sociale. Totuși, atunci când este văzută ca o activitate adusă în folosul comunității, și care este susținută de contribuții, trebuie pusă în acord cu sistemele de valori sociale predominante. Însă, rezultatele trebuie să fie pe măsură.

De asemenea, recreerea este percepută ca o experiență personală care poate fi clasată de la cele mai triviale sau temporare moduri de implicare până la cele care necesită o activitate susținută și permanentă.

Uneori, unele activități (arta, muzica) sunt privite mai mult din punct de vedere cultural decât recreațional. Trebuie înțeles faptul că atunci când oamenii participă la diferite activități din cadrul comunității (vizionarea unei piese de teatru, ascultarea unei arii simfonice, urmărirea unei trupe de balet) o fac ca o formă de recreere personală.

Dar există și o mică majoritate de oameni care percep recreerea ca un joc al copiilor din timpul vacanței de vară sau ca pe o activitate socială sportivă întâmplătoare și exclud aceste activități culturale din spectrul recreațional. În mod asemănător, multe forme de activități realizate în folosul comunității trebuie privite și ca un mod de recreere.

În sfârșit, dacă cineva consideră recreerea ca o instituție a comunității, este foarte important să admitem că astăzi ea poate asigura o bază pentru angajare a unui număr foarte mare de indivizi. Mult mai des se aud comentarii precum: "*industria timpului liber*" sau "*economia timpului liber*".

În acest sens, recreerea devine mai mult decât un concept, decât o formă de activitate sau decât o stare sufletească. Ea se referă la toate instituțiile sociale care au fost înființate sau care se vor înființa pentru a satisface nevoia de a petrece timpul liber într-o ambianță plăcută. Ar trebui să includă activități și organizații care să fie sprijinite de guvern pe diferite categorii: școli, biserici, agenții etc., din care să rezulte mai multe posibilități de recreere.

Bibliografie:

1. Reynold Carlson, Theodore Deppe and Janet MacLean, *Recreation in American Life*, Belmont, Calif.: Wadsworth, 1963;
2. Sebastian de Grazia, *Of Time, Work and Leisure*, New York: Twentieth-Century Fund, 1962
3. John Hutchinson, *Principles of Recreation*, New York: Ronald Press, 1951;
4. Harold Meyer and Charles Brightbill, "*Community Recreation: A Guide to its Organization*" (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964;
5. Max Kaplan, *Leisure in America: A social Inquiry*, New York: Wiley, 1960;
6. Martin Neumeyer and Esther Neumeyer, *Leisure and recreation*, New York: Ronald, 1958

ROLUL FORMATIV AL EXERCIȚIILOR ATLETICE LA VÂRSTA STUDENȚIEI

Elena RAȚĂ

Summary

The importance and actuality of this theme draws to the most important conclusion that there is no superior limit of age in order to maintain and develop the motric qualities. The contest may assure some actions to contribute to the development of the motric and physical preparation of the students, the spirit of competition and their health, etc.

Educația fizică și sportul ca activitate studentească implică atât latura formativă a educației cât și continuarea dezvoltării pe o treaptă superioară a acestei activități.

Atunci când încep viața studentească o mare parte din studenți se prezintă cu un bagaj motric redus, cu un nivel minim de priceperi și deprinderi dintr-o ramură de sport. Unul din obiectivele principale ale educației fizice și sportului, de implicare cu rezultate favorabile în procesul de pregătire multilaterală a studenților, îl constituie continuarea ridicării nivelului lor de pregătire fizică și sportivă și prin aceasta, consolidarea stării de sănătate.

Atletismul sport aplicativ, legat direct de existența și activitatea omului, accesibil și cu influențe favorabile, multiple în perfecționarea funcțiilor de bază ale organismului uman, oferă la această vârstă o gamă variată de mijloace și forme de manifestare a studentului pentru dezvoltarea sa armonioasă.

Atletismul îndeplinește un prim rol formativ în dezvoltarea armonioasă a studentului și în perfecționarea marilor funcțiuni ale organismului.

Prin specificul efortului depus (“Citius, Altius, Fortius”), prin lupta cu centimetrii și zecimile de secundă, cu partenerii de întrecere, prin practicarea acestui sport, tânărul își modelează trăsăturile de caracter (voința, dârzenia, perseverența, încrederea în forțele proprii, autodepășirea etc.).

Asistăm cu admirație la alergări pe distanțe lungi, unde sportivii, după depășirea momentului critic în timpul cursei, au forța să continue cu resurse nebănuite, să savureze victoria sau să primească demn înfrângerea.

Acesta este atletismul, sport al celor cu personalitate puternică, cu echipe studențești reductibile, prin care multe colegii și universități din lume își întăresc popularitatea și forța academică.

Tinerii trebuie conștientizați că rezultatele bune obținute în activitatea profesională depind de nivelul pregătirii fizice, de starea de sănătate, de abilitatea motrică, dobândite prin exercițiile fizice.

Planul de învățământ prevede două ore săptămânale în primii ani de facultate, practicând numeroase ramuri de sport în cadrul orelor de educație fizică. Nevoia de mișcare (de a-și consuma energia disponibilă, de a-și dezvolta calitățile motrice), un alt motiv poate fi căutarea compensației (de exemplu atunci când un student nu obține satisfacții sau reușită într-un anumit domeniu se îndreaptă spre alt domeniu unde speră că va obține un rezultat), nevoia de succes, nevoia de a trăi tensiunea competiției, nevoia de a-și măsura valoarea comparativ cu alții, nevoia de a se face cunoscut, de a se face acceptat.

De asemenea activitatea sportivă oferă studentului posibilitatea de a se cunoaște mai bine, de a se perfecționa, de a se autodepăși.

Cadrele didactice din acest domeniu au obligativitatea ca pe parcursul celor doi ani de activitate de educație fizică și sport cu studenții, să stimuleze interesul pentru competiții organizate în care se desfășoară activitatea sportivă: norme, regulamente și totodată obișnuirea studenților ca inițiatori și organizatori de aceste concursuri sau competiții.

Practicarea de către studenți a atletismului, se regăsește la nivelul instituțiilor de învățământ superior în următoarele forme de manifestare:

- pregătire fizică generală prin folosirea multiplelor mijloace, pe care ni le oferă atletismul în lecțiile de educație fizică și sport; studenții, care nu posedă aptitudini speciale pentru atletism, alături de pregătirea prin mijloace din diverse sporturi, apelează și la mijloacele menționate mai sus;
- pregătire specială pentru aprofundarea și perfecționarea tehnicii și nivelului de pregătire în una sau mai multe probe din atletism pentru studenții care au practicat atletismul de performanță;
- pregătire specială, cu obiective de performanță și participare în competițiile universitare a acestor studenți.

Obiectivele instructiv – educative specifice atletismului aplicate la nivelul activității studențești:

1. Însușirea și perfecționarea unor elemente de bază din tehnica principalelor probe de alergări, sărituri și aruncări.
2. Dezvoltarea calităților motrice de bază (viteză, forță, rezistență, mobilitate, suplețea, îndemânare coordonare)
3. Ridicarea nivelului de pregătire fizică generală și specială la indici valorici superiori (pentru cei care participă la campionatele universitare)
4. Formarea unor deprinderi igienico-sanitare, de viață rațională și de fiziologie a efortului.
5. Însușirea principalelor prevederi regulamentare și a organizării concursurilor de atletism.

- săritura în lungime (de pe loc și cu elan)
 - alergarea de rezistență (600 m. studente, 800 m. studenți)
 - aruncarea greutății
- b. aprecierea participării studenților la fiecare oră;
 - c. aprecierea interesului manifestat și a progresului realizat la testările sus-menționate (ambele semestre);
 - d. participarea la concursurile de atletism organizate pe universitate sau la Campionatele Universitare de Atletism.

Profesorul trebuie să recurgă la diferite mijloace de dezvoltare, a motivației privind practicarea sportului, stimulând în special interesul studenților pentru activitatea sportivă prin organizarea unor întreceri cât mai frecvente și mai variate a unor discuții despre importanța educației fizice și sportului la întărirea sănătății prin prezentarea unor filme video și fotografii.

Activitatea desfășurată cu competență, cu dăruire poate să asigure o motivație din partea studenților și o participare efectivă la lecțiile de educație fizică și sport. Astfel, obiectivele instructiv-educative pot fi îndeplinite întărind forța academică.

Bibliografie:

1. Epuran M., Holdevici I. – *Psihologie*, ANEFS, București, 1993
2. Badiu T., Ciorbă C., Badiu G. – *Educația fizică a copiilor și școlărilor*, Ed. "Garuda-Art", Chișinău, 1999
3. Popescu M – *Atletism la vârsta studenției*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1995