



**SCURTA PLIMBARE PRIN
GRADINA IDEILOR LA
SFÂRȘITUL
MODERNITAȚII**



MIRCEA LĂZĂRESCU
2019

Mircea Lăzărescu

**Scurtă plimbare prin grădina ideilor la sfârșitul
modernității**

2019



Realizând un interviu biografic filmat cu d-nul Prof.Marcel Tolcea, mi-am dat seama că parcursul existenței mele publice nu prea luminează drumul preocupărilor teoretice ce le-am avut; care, totuși, s-au materializat și ele în câteva lucrări și cărți. De aceea m-am gândit să propun o „Anexă” la materialele transcrise și pregătite pentru tipar, privitoare la „plimbarea mea prin grădina ideilor”.

Pentru reușita acestei redactări mulțumesc mult D-nei Jeni Blajovan.

1. Sirenele filosofiei
2. Lecturi filosofice în anii 60-70. Husserl și Heidegger
3. Fenomenologie și limbă; logosul
4. Medicină și știință; meditație asupra practicilor umane
5. Cazul și cazuistică
6. Persoană și personaje; eroii de poveste și de istorie
7. Sărbătoarea, jocurile și contemplarea
8. Psihismul uman, o problemă încâlcită
9. Istorie și devenință. Moștenirea intelectualilor interbelici
10. Psihopatologie evoluționist culturală

1. Sirenele filosofiei

De tânăr m-au atras textele filosofice. În liceu am citit un **Vademecum filosofic** redactat de Bagdasar și Petrovici, descoperit în Biblioteca specială a Liceului, și apoi am căutat fragmente și Cărți ale autorilor menționați acolo. Poate înțelegeam doar parțial ce citeam; dar atracția a continuat și ulterior, toată viața. Nu m-am orientat însă spre studierea filosofiei la facultate, adică pentru o carieră în acest domeniu, nici la început, nici după terminarea medicinei, așa cum au făcut unii din colegii mei. Deși, pot spune că de-a lungul vieții am parcurs operele principalilor filosofi precum și destule studii sistematice în aria filosofiei, centrate pe autori, pe epoci sau pe doctrine. Am rămas deci, toată viața, doar un iubitor al „iubirii de înțelepciune”, dedicând totuși lecturilor și meditațiilor din acest domeniu cel puțin jumătate din viața mea. De fapt în această arie și-a găsit loc și s-a dezvoltat dubla mea personalitate.

Mai târziu am ajuns și un apropiat al filosofilor de profesie. Soția mea terminase Facultatea de filosofie din București și mare parte din cunoștințele noastre, din prietenii de familie erau în mod oficial filosofi. I-am cunoscut și pe profesorii lor, cu ocazia doctoratelor și a diverselor manifestări. Iar cu unii dintre aceștia am avut lungi discuții, în domenii care mă interesau. Dar....de fapt....ce mă atrăgea în această direcție, a filosofiei? De la un moment dat mi s-a părut că înțeleg : ceea ce mă preocupa în primul rând era tema pe care Heidegger o formulase în **Ființă și timp**, reluându-l pe Kant: „Care este constituția de ființă a ființei care-și pune problema semnificației ființei?”

Filosoful din Freiburg, ca profesionist, restrângea însă întrebarea la termenii săi strict speculativi, criticând încercările unora de a sistematiza cunoștințele vremii sub cupola unei antropologii filosofice. Dar pe mine tocmai acest aspect al lucrurilor mă preocupa. Așa încât m-am bucurat când am întâlnit pledoaria lui Eliade pentru revigorarea unei antropologii filosofice sub cupola istoriei religiilor. Iar viziunea privitoare la cosmogeneză și antropogeneză pe care știința sec.XX o dezvoltă fără de încetare, mi se părea că alimentează o astfel de perspectivă. Care, restrânsă la domeniul meu profesional specific se va contura prin ideea unei psihopatologii evoluționist culturale.

Deci, nu m-am apărat de sirenele filosofiei. Ci mi le-am apropiat cât

am putut, plasându-le în adâncurile minții mele, pe locul daimonului lui Socrate.

2. Lecturi filosofice în anii 60-70. Husserl și Heidegger

În anii 60-70 în România se discuta mult despre Hegel, autor ce era consistent tradus. Dar adâncirea în filosofare pe filiera Hegel era una problematică, dat fiind limbajul său prolix și elaborarea încălțită a textului (umbla vorba că însăși studenții germani îl studiază pe Hegel după traducerile franceze). Desigur, erau în vizor și grecii, chiar presocraticii, unele traduceri din Aristotel și Platon (dezvoltate mult, ulterior, de Noica), Diogene Laertios, Sextus Empiricus ș.a.m.d. Și din filosofia modernității se făceau traduceri, dar tot fragmentare. Accesul la operele fundamentale ale istoriei filosofiei nu era nici ea imposibilă pentru cei interesați, prin bibliotecile specializate (cu acces restrictiv) și prin biblioteci particulare. Țin minte că pentru filosofia Evului Mediu m-a împrumutat cu generozitate, la București, Mihai Șora; iar pentru filosofia sex.XIX și fenomenologie, Prof. Alexandru Boboc. Intervenea, desigur, și cunoașterea limbilor de bază ale filosofiei. În acea perioadă am început cursuri de greacă veche cu profesoara de limbi clasice Maria Pârlog, ce venea săptămânal la clinică, unde erau prezenți și soții Colțescu și Ilona Bârzescu. Din filosofia contemporană se manifesta interes pentru logica științei și epistemologie, existențialism, structuralism, fenomenologie și, desigur, „filosofia marxistă”. Existențialismul francez aluneca însă destul de mult spre literatură, odată cu Camus. Iar mixtura lui Sartre între hegenialism, fenomenologie, psihanaliză și marxism mi se părea – și nu numai mie – dubioasă (și acum regret timpul pierdut cu citirea cărții **Être et néant**). Pe atunci eram intrigat de dezbaterile aprinse privitoare la apropierea dintre marxism și psihanaliză întrebându-mă ce legătură are aceasta cu filosofia, pe care o respectăm în perspectiva ei tradițională. Husserl și Heidegger, precum și alți autori germani importanți, îmi erau accesibili mai ales în versiunea franceză (se bârfea în acea vreme pe marginea preocupării prevalente a francezilor față de cinci gânditori de limbă germană : Hegel, Husserl, Heidegger, Marx și Freud). De actualitate a fost la un moment dat și tema umanismului, cu trimitere la **Scrisoare despre umanism** a lui Heidegger. Treptat s-a conturat o orientare care reunea metodologia fenomenologică și cea hermeneutică pentru analize privitoare la acțiunea, la praxismul uman (Ricoeur, Gadamer, Habermas, Riedl etc.). Dar principalii gânditori care m-

au atras în acei ani au fost Husserl și Heidegger.

Cu Husserl nu am avut o bună relație; dar l-am citit totuși cu încăpățănare, în versiune franceză și, parțial, română. Am încercat să aprofundez **Cercetările logice, Filosofia ca știință riguroasă, Idei privitoare la o filozofie pură și la o fenomenologie pură, Meditații cartesiene**. Metoda sa sistematică, rigidă de prezentare, mă deranja, ca pe vremuri lectura lui Spinoza. Dar insistam, căci faima sa nu permitea o lectură fugitivă; și puneam reticența mea pe seama unui blocaj a puterii de comprehensiune. Totuși, până la urmă, am dat peste un text care m-a fascinat și mi-a rămas ca punct de referință pentru tot restul vieții: **Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială**. Ulterior, după lectura lui Ricoeur și Merleau Ponty am revenit cu o înțelegere și apreciere corespunzătoare și asupra **Meditațiilor cartesiene**, a tezei intersubiectivității intercorporeale.

Privind acum retrospectiv interpretez relativul meu blocaj față de Husserl în primul rând pe seama faptului că pleacă în analizele sale ale Lebenswelt-ului de la percepție, pe care o înțelege – la fel ca și Bergson - în spiritul doctrinei statice a facultăților psihice din sec.XIX. Ori, dacă privim psihismul uman în perspectivă dinamică, procesuală și evoluționistă, percepția nu mai apare ca un punct de plecare; ci ca o decupare metodologică, derivabilă din alte decupări prealabile. Iar în al doilea rând, cred că mă deranja la Husserl centrarea sa cartesiană pe eul conștient, consonantă cu tradiția modernității europene de a face din conștiință axul problematicii antropologice. Ori, după bulversarea devenirii hegeliene și a istorismului secolului XX, o astfel de abordare monadologică o resimțeam ca deranjantă.

Alta era situația în ceea ce-l privea pe Heidegger.

Am început să citesc texte din Heidegger din anii 60, de la Biblioteca Academiei Române. **Ființă și timp** am citit-o inițial într-o versiune incompletă franceză; iar ulterior am tot citit-o și recitit-o în variate traduceri (având acasă și o ediție germană). Dar, așa cum era și firesc, m-am atașat apoi de eseuri, conferințe și cursuri. De aceea m-am bucurat mult când pe la mijlocul anilor 80 Liiceanu a inițiat traducerea sa mai consistentă, însoțită de aparat critic. O circumscriere a gândirii heideggeriene mi-am realizat-o mai recent, pornind de la unele observații ale lui Eliade privitoare la începuturile filosofării (și pe care am consemnat-o în **Gâlceava înțelepților.....2017**). Dar dincolo de semnificația de ansamblu a operei sale, m-a impresionat și

metodologia sa. Atât prin trimiterea spre analitica Dasein-ului cât și prin orientarea lingvistică a fenomenologiei sale.

Formularea lui Heidegger din **Ființă și timp** privitoare la necesitatea unei analitici a ființei care-și pune problema semnificației ființei - în speță, în cazul nostru, a omului – apare oricui ca evidentă. Dar felul în care el pune această provocatoare problemă e particular și paradoxal, prin excluderea contribuției științelor și a perspectivei istoriale a devenirii. O astfel de analitică nu avea cum să fie formulată pe vremea presocraticilor; și ar fi avut cu totul altă formulare pe vremea scolasticii. Astfel, perspectiva evoluționist culturală nu putea fi exclusă. În plus, „științele despre om” pe care Heidegger le respingea, includ și problematica antropogenezei și a istoriei omului cultural. Astfel încât omul presocratic a fost precedat – considerăm noi în prezent – de un om agricol ce s-a metamorfozat timp de mii de ani până a ajuns la cultura scrisă și istorie; iar înaintea omului neolitic a fost unul ce trăia din vânat și cules. Iar într-o perspectivă mai îndepărtată, specia homo apare în mijlocul vieții de pe pământ, ce are și ea o geneză, la fel ca sistemul nostru solar și galaxia din care facem parte. Meditația asupra acestei vaste procesualități cosmogenetice nu e îndemnă de marile întrebări ale ontologiei, fapt pe care l-am simțit atunci când am studiat ontologia lui Noica. Refuzul „din principiu” a lui Heidegger de a plasa înțelegerea omului întrebător pe fundalul cunoașterii științifice a lumii, nu mai apare justificată la aproape 100 ani după demersul său. Și totuși, analitica speculativă a Dasein-ului pe care o întreprinde filosoful german, e extraordinară.

Cel de al doilea aspect metodologic se referă la importanța deosebită pe care Heidegger o acordă limbajului; explicit, începând cu **Scrisoare despre umanism**. Felul în care rejectează în acest text poziționarea lui Sartre mi s-a părut importantă, deoarece existențialismul acestuia mi se părea captiv aceleași perspective individual subiectiviste a modernității Europei, care-l marcase și pe Husserl. Astfel încât la un moment dat Heidegger opiniază chiar că Marx a intuit despre om lucruri mai profunde decât cele speculate de Sartre. Atenția acordată de Heidegger limbajului necesită însă o privire mai apropiată.

3. Fenomenologie și limbă; logosul

În urmă cu câțiva ani discutând cu un distins fenomenolog din Cluj, acesta m-a întrebat: „Oare totul era în regulă cu mintea lui Hegel de vreme

ce scria așa de contorsionat....și cu cea a lui Heidegger, ce se avânta așa de problematic în etimologii...?” Într-adevăr, psihopatologia înregistrează aberații în practicarea limbajului, mai ales în schizofrenie, boală în care se manifestă și o excesivă înclinație spre filosofări sterile. Dar, la filosofii amintiți, era vorba de o provocare, până la limită, a însăși logosului gânditor. Ori, logosul – această extraordinară revelație filosofică a grecilor – e o dimensiune esențială nu doar a existenței umane în general - și o condiție de posibilitate a gândirii speculative profunde. Ci, și a desfășurării lumii în general, a cosmosului. Doar că, logosul nu se identifică nediferențiat cu limbajul. Problemă asupra căreia m-am lămurit treptat.

În cursul său intitulat **Ce e metafizica** Heidegger începe prin a comenta faptul că grecii, în vremea auroră a presocraticilor, au sesizat și adus în discuție două concepte esențiale: fisisul și logosul. Logosul grec se referea inițial la ordinea ce reunește sintetic și asertează, etalând; el semnifica în plus, desigur, și rostire, putând fi ascultat, ca propoziție, ca expunere. După sistematizarea filosofiei întreprinsă de Aristotel, un grup al expunerilor sale au fost etichetat ulterior ca „logică”. Acestea cuprindeau, pe lângă problematica adevărului propozițional și silogistic, și comentariul despre categorii, care se referă la genurile cele mai generale ale ființei; dar și „spuneri” despre ea. Spre finalul grec al filosofiei, stoicismul a folosit sintagma de „logos spermaticos” – deci generator, creator – care ar anima lumea. Această intuiție merită atenție, căci semnaleză analogia dintre reproductivitatea expandantă din biologie (care stă la baza evoluției și se bazează, considerăm noi azi, pe gene autoreproductive) și reproductivitate creatoare de real, pe care o asigură omului originea limbii, limbajul natural, logosul. Creștinismul în ascensiune a preluat acest concept stoic (care se potrivea dogmaticii veterotestamentare a creării lumii prin „decrete divine”), astfel încât una din cele trei ipostaze ale Dumnezeuului triontic, Iisus, a fost identificat cu Logosul. Dar traducerea latină a acestei echivalări a folosit expresia de Verbum. Cealaltă latură a logosului, ce susținea argumentația cu pretenție științifică, a fost însă tradusă prin rațiune. Și astfel, formularea greacă „antropos zoon logon ehon” s-a transpus în caracterizarea omului ca animal rațional. Rațiunea logică a scolasticii – și apoi cea a modernității – s-a apropiat tot mai mult de calculul matematic. În perspectiva psihologiei gnoseologice, ea servea acum intelctului uman, termen ce traducea nous-ul grecesc; și susținea nașterea noii concepții a subiectivității conștiinței gânditoare. Cogito-ul cartesian nu invoca, nici el, dimensiunea lingvistică.

Iar limbajele universale pe care le preconizează Leibnitz sunt în principiu de tip logico matematic. Această distanțare a rațiunii europene față de problematica semantică a limbajului se păstrează și la Kant. Precum și la Hegel, cu tot aparentul panlogism al operei sale.

De aceea, hermeneutica lui Schleiermacher, ce face trimitere la interpretarea textelor scrise, a fost esențială pentru metodologia noilor „științe umane” pe care o încerca Dilthey la începutul sec. XX. Mai mult, el a propus să se lărgască înțelesul comprehensiunii și în relaționărilor interpersonale empatice, implicând deci și limbajul nonverbal.

Fenomenologia lui Husserl în schimb, cu tendința sa monadologică și ancorată în viziunea specifică modernității, deși se apleacă asupra semnificației expresiilor, nu aduce în discuție limbajul propriu zis; și în primul rând limbajul natural.

În acest moment intervine Heidegger, care extinde ideea de comprehensiune la un sens maximal, al însăși raportării omului la lume. De fapt, nici măcar nu e vorba acum de o „raportare”. Căci limba (omenească) susține, ca o condiție de posibilitate, însăși existențialul aprioric fundamental al Dasein-ului care e faptul-de-a-fi-în-lume. Dacă ar fi de invocat totuși o raportare în această structură, ea ar putea fi comentată doar în raport cu semnificabilitatea situațiilor și sensul proiectelor. Odată cu această viziune, fixarea lui Husserl pe analitica percepției e pur și simplu demolată. Iar sensul larg al logosului, ce include și rostirea, e într-un fel recuperat.

Filosofia lui Heidegger apare ca fenomenologică într-un sens multiplu, ce-l include atât pe cel al lui Husserl cât și pe cel al lui Kant și al urmașilor, inclusiv kantianismul lingvistic a lui Humboldt. Iar în cadrul acesteia, filosoful încearcă reconstrucția istorică semantică a unor concepte. Între altele, el evidențiază cum cuvântul „lucru” se referea la origine, la tema unei dezbateri juridice sau a unei chestiuni comunitare importante. Iar în marginea acestor analize, filosoful din Freiburg încearcă să reactualizeze demersul gânditorilor greci, care au ridicat cuvinte obișnuite la rangul unor importante concepte filosofice. Așa s-au petrecut lucrurile cu „eidos-ideia” la Platon sau cu „categorein” la Aristotel (dar se pare că efortul în această direcție nu i-a reușit cu propunerile sale germane de Gestell și Ereignis).

Prin fenomenologia sa lingvistică Heidegger a deschis un alt orizont pentru deja tradiționala temă a „adevărurilor analitice” ale conceptelor pe care o instaurase Leibnitz și Kant (prin opoziție cu adevărurile sintetice care

Din cartea **Psihopatologia psihozelor** (2016) pg.246-247
Funcții ale limbii umane înțelegă ca limbaj natural, ce se include în conceptul
logosului grecesc

Funcții ale limbajului uman

2. Aspecte structurale

Limbajul natural conține și utilizează toate aspectele pe care le-a dezvoltat de-a lungul istoriei culturii, logica și filosofia. Astfel întâlnim:

- Subiectul: – ca substrat (gramatical) căruia i se atribuie calități (atribute); – ca agent al intențiilor și acțiunilor (predicate); – ca subiectivitate (conștientă) ce formulează atitudini propoziționale (eu gândesc, spun, cred etc.); – ca subiect al relațiilor deontice (permisivitate, interdicție, obligativitate, recomandare, sugestie, îndemn etc.).
- Relațiile interpersonale prin pronume (eu, tu, el, noi, voi, ei); acestea sunt esențiale pentru dezvoltarea inter-subiectivității și a polarizării sale între intim, public, impersonal.
- Limbajul natural conține și operează cu „functorii” logicii (formale): existență și negație; cuantificarea (unul, câțiva, toți); relaționarea (și... sau, dacă... atunci), modalitatea (posibilitatea, probabilitatea, necesitatea).
- Cuvintele limbajului natural sunt, potențial, concepte generale (ce se pretează analizei); precum și ale individualului (definit contextual sau prin nume proprii). Limbajul conține toate expresiile pe care filosofia le-a cuantificat ca și categorii (sau supracategorii, categoremate, categorii științifice sau speciale etc.). Prin limbaj sunt posibile definiții.
- Limbajul natural conține numerele și susține posibilitatea limbajului matematic.

Funcții ale limbajului uman

3. Utilizarea pragmatică individuală

Individul uman își însușește limbajul pe parcursul dezvoltării ontogenetice în mediu interpersonal lingvistic. În creierul său se maturează progresiv o „capacitate modulară” pentru o gramatică universală apoi, el asimilează limbajul utilizat în ambianța lingvistică din jur.

Individul folosește capacitatea sa de a înțelege și exprima limbajul articulat în interacțiunile colaborative cu alții, care au loc în viața cotidiană. El integrează vorbirea cu alte coduri semiotice; și în primul rând cu expresivitatea mimico gestuală. Limbajul natural al vieții cotidiene constă predominant din schimburi de informații și expresii normative deontice (solicitări, îndemnuri, porunci, sfaturi etc.) și exprimarea de atitudini propoziționale (eu doresc, vreau, promit etc.). Cadrul obișnuit al comportamentului lingvistic este dialogul, prin intermediul căruia se manifestă și relatări, evocări, caracterizări, comentarii, mărturisiri etc. Limbajul vorbit se articulează strâns cu gândirea și are loc totdeauna într-un context situațional dat, fiind ordonat de parametrii acestuia.

În cadrul educației și participării la variate practici instituționale, subiectul își însușește limbajul scris și diverse coduri culturale; precum și cunoștințele despre lume a socioculturii în care trăiește. În cadrul diverselor roluri sociale, subiectul utilizează limbajul oficial și specific al acestora, practicând și moduri discursive de exprimare mai mult sau mai puțin oficiale. El își însușește și limbaje științifice și culturale (artistice, mitico-sacrale etc.) pe care le poate utiliza verbal sau în scris. Textele literare conțin eroi similumani, cu care subiectul se poate identifica.

Dimensiunea narativă a limbajului cuprinde și relatarea de către subiect a evenimentelor ce le-a trăit și a datelor biografice. Rememorarea biografică poate fi reprezentativă; dar aceasta se întretese cu cea lingvistică. În raportarea la sine subiectul poate desfășura un dialog interior autoevaluativ și autoanalitic. Dimensiunea metarepresentativă a psihismului susține și solilocvia.

Formulele standard de comunicare verbală ar putea fi considerate ca fiind transmiterea unui mesaj și redactarea unui text semnificativ. Ambele aspecte presupun o capacitate de sinteză, comprehensiune și încadrare într-un context specific. Acest context poate fi înțeles, mai ales în cazul redactărilor discursive scrise, și ca o contextualitate intelectuală.

rezultă din datele experiențelor controlate asupra naturii obiective). Temă ce era reluată și dezvoltată chiar în perioada vieții sale de către neopozitiviști. Aceștia au remarcat că întreaga construcție logică inițiată de Aristotel folosește de fapt doar câteva elemente lingvistice pe care le-au denumit „functori logici” : existența și negația, cuantificarea, relaționarea (conjuncție, disjuncție, implicație) modalitatea (în același sens Noica a propus câteva prepoziții ca „functori ontologici”). Doar că, problema era cuprinsă într-o evidentă dinamică, mai ales prin stimulatoarea idee a lui Wittgenstein privitoare la „jocurile de limbaj”. Aceste jocuri, ce se derulează fără de încetare prin practicile umane susținute de „forme de viață”, coagulează mereu noi expresii lingvistice din materialul tradiției, cu înțelesuri noi. Ceea ce nostalgicul Heidegger, cu privirea ațintită spre miracolul filosofiei presocratice, descoperea dintr-o perspectivă arheologică, noii veniți în filosofia limbajului urmăreau ca derulându-se prin inventica jocurilor lingvistice.

Dar, vorba de mai târziu a lui Cioran, tradiționala Istorie se cam terminase în această epocă. Se vorbea acum despre „post modernitate” într-o lume cu ciudate pulsații, în care filosofia nu dispărea, dar se amesteca mult cu științele. Iar această nouă lume ce se releva prin noi și noi teorii și doctrine, susținea ideea de generativitate și devenire. Evoluționismul biologic face acum apel la codul genetic, ca la un limbaj ce susține o autoreproducere expandată. Omenirea se metamorfozează și ea cu repeziciune, ascultând parcă de vechea intuiție a lui Heraclit „Logos al sufletului, el se sporește pe sine însuși”.

Problema limbajelor, a limbii, nu putea fi ignorată în această lume umană de acum, de la sfârșitul modernității. Mai ales că explozia din ultimul timp a mijloacelor mass media a provocat o reflexie asupra „logosului lingvistic”. Și astfel, alături de istoria invențiilor umane privitoare la instrumentalitatea prin care el exploatează și metamorfozează natura, s-a evidențiat semnificația majoră în devenirea istorică a progreselor tehnologice de utilizare a limbajelor: scrierea în general; apoi, scrisului alfabetic, vocalic pe papyrus (din perioada mediteraneană feniciano greco romană); a tiparului din Europa; a radioului, televizorului, internetului și a telefoanelor inteligente din perioada postmodernă. Deși cu fața spre trecut, Heidegger simțise acest puls. În care Noica plonja integral, dar într-o manieră aparte.

Etimologia conceptului de stare

Alexandru Surdu*, bun cunoscător al principalelor limbi filosofice (greaca, latina, germana, franceza, engleza), își construiește sistemul categorial pentadic, având ca principală categorie *subsistența*. Iată comentariul său asupra accepției originare a cuvântului.

„Subsistența” este un termen de origine latină, *subsistentia* > *sub*, *sisto*, *sistere*, *sisti*, *statum*, care înseamnă a sta sub, a persista, rezista, dura etc. , sub ceva, a sta la baza. *Sisto* provine din *sto*, *stare*, *steti*, *statum*, au aceleași semnificații ca și grecescul *histemi* (*histamai* și *histanai*)> *stasis* și *hypostasis* (*hipo* + *histemi* = a sta sub), tradutibil prin subsistare, dacă vrem să-l distingem de Subsistență, ca și de modernul hipostază (ipostază) și ipostas, care înseamnă stare sub care se găsește ceva sau cineva. Toate acestea provin din rădăcina indo europeană – *sta*> ca și românescul a sta, stare sau germanul *stehen*, *stand*, *gestanden* și *sistiren* (a sista). Este interesant faptul că verbul grecesc *keimi*, prin care se formează ceea ce s-ar putea numi subsistentul (pentru a-l distinge de Subsistență și subsistare), respectiv to *hypokeimenon* = cel care stă, se găsește, este plasat sau ascuns sub, adică stă la bază, deși provine din rădăcina indoeuropeană – *hei* –, are infinitivul compus din *kei* + *sta* –, în forma *keisthai*, ceea ce înseamnă etimologic o dublare a semnificației de statornicie, cum i-am putea zice pe românește.”

* Alexandru Surdu, **Filosofia pentadică II. Teoria subsistenței**, Ed. Academiei Române București, Ed. Ardealul, Târgu Mureș, 2012

Dinamica cvintelor – concepte „stare” în perspectiva jocurilor lingvistice a lui Wittgenstein

Cuvântul stare nu figurează printre categoriile lui Aristotel la fel ca poziția. Opusă mișcării, starea (repausul) se regăsește însă printre cele cinci genuri supreme ale Platon. Noica, în scurta sa lucrare Douăzeci și șapte trepte ale realului reunește aceste genuri supreme cu categoriile.

Starea se referă, desigur, la ceea ce este static, staționar, constant, stabil, stăruitor, statornic. Deci, ceea ce e opus mișcării și transformării, alterării, pieirii, sau simplei apariții efemere. Heidegger, în conferință sa târzie intitulată Timp și ființă, se arăta de acord cu înțelegerea ființei ca „prezență statornică”. Ceea ce este statornic și persistă asigură identitatea și se opune alterității. Alteritate care constituie de asemenea una din cele cinci megeistos genos ale lui Platon. Pornind de la stare, știința europeană a ajuns să vorbească despre „stări de agregare ale materiei” (substanței): starea solidă, starea lichidă, starea gazoasă. Din altă perspectivă, în universul politico social, Europa a dat naștere statelor naționale, stărilor sociale, statutelor de funcționare a diverselor asociații și organisme sociale, statusului social pe care-l comentează – împreună cu rolul social – sociologia contemporană. Iar politicienii vorbesc în ultimul timp despre „starea națiunii”.

Pe de altă parte, epistemologii au introdus în vocabularul științei expresii ca „stare a lucrurilor”, „stare de fapt”, „stare a lumii” ș.a.m.d. Expresii derivate din cuvântul stare sunt multiple în viața cotidiană, de la stațiunile balneare la stațiile de tren și stațiile de emisie radio. Pentru filosofie contează însă mai ales cuvintele derivate din latinescul sisto.

O importantă expresie filosofică din această arie semantică care se articulează cu istoria ontologiei, este cea de substanță, termen prin care Tertulian a tradus ousia lui Aristotel. Alta este cea de existență, prin care s-a înțeles efectivitatea ființării actuale (realitatea în sensul german de „wirklichkeit”). Gama cuvintelor uzuale din această clasă este mare, de la subsistență la consistență, persistență, asistență ș.a.m.d. Important e și conceptul de situație/situare/ și cel de constatare. E mereu nevoie de ceva stabil – așa cum ese ceea ce e e”pus” într-o poziție sau situare opozitivă stabilă – care poate fi constatat, în spatele aparițiilor, mișcării și prefacerilor.

4.Medicina și știința; meditație asupra practicilor umane

În anii 70 ai secolului trecut participam la un cerc de filosofie a medicinei care se ținea lunar, joi după amiaza, la sediul Academiei Române de pe Calea Victoriei din București. Discuțiile erau patronate de Prof.Ștefan Milcu, președintele de pe atunci al Academiei Române, avându-l ca secretar pe dr. Geo Săvulescu. Acolo am fost implicat odată, împreună cu Prof.Victor Săhleanu într-o dezbateră pe marginea specificului științei medicale. Ideea

mea era că medicina nu este în primă instanță o știință teoretică ci o practică socială instituționalizată, la fel ca educația, justiția sau administrația publică. Ea presupune, desigur, o formare specializată, însușirea unor abilități pragmatice, o experiență cazuistică, suportul într-o doctrină interpretativă. Dar această doctrină a variat enorm de-a lungul epocilor și culturilor. Iar practica terapeutică a medicinei a fost funcțională și recunoscută constant, de-a lungul mileniilor și culturilor, indiferent de științificitatea interpretării bolilor și de eficacitatea reală a intervențiilor. Cunoștințele medicale teoretice „științifice” din ultimele două secole sunt paralele cu dezvoltarea științelor naturii, centrate acum asupra disfuncțiilor corporalității, neavând nimic altceva specific. Specific este doar modelul practicii sociale a medicinei, prin comparație de exemplu cu educația sau justiția.

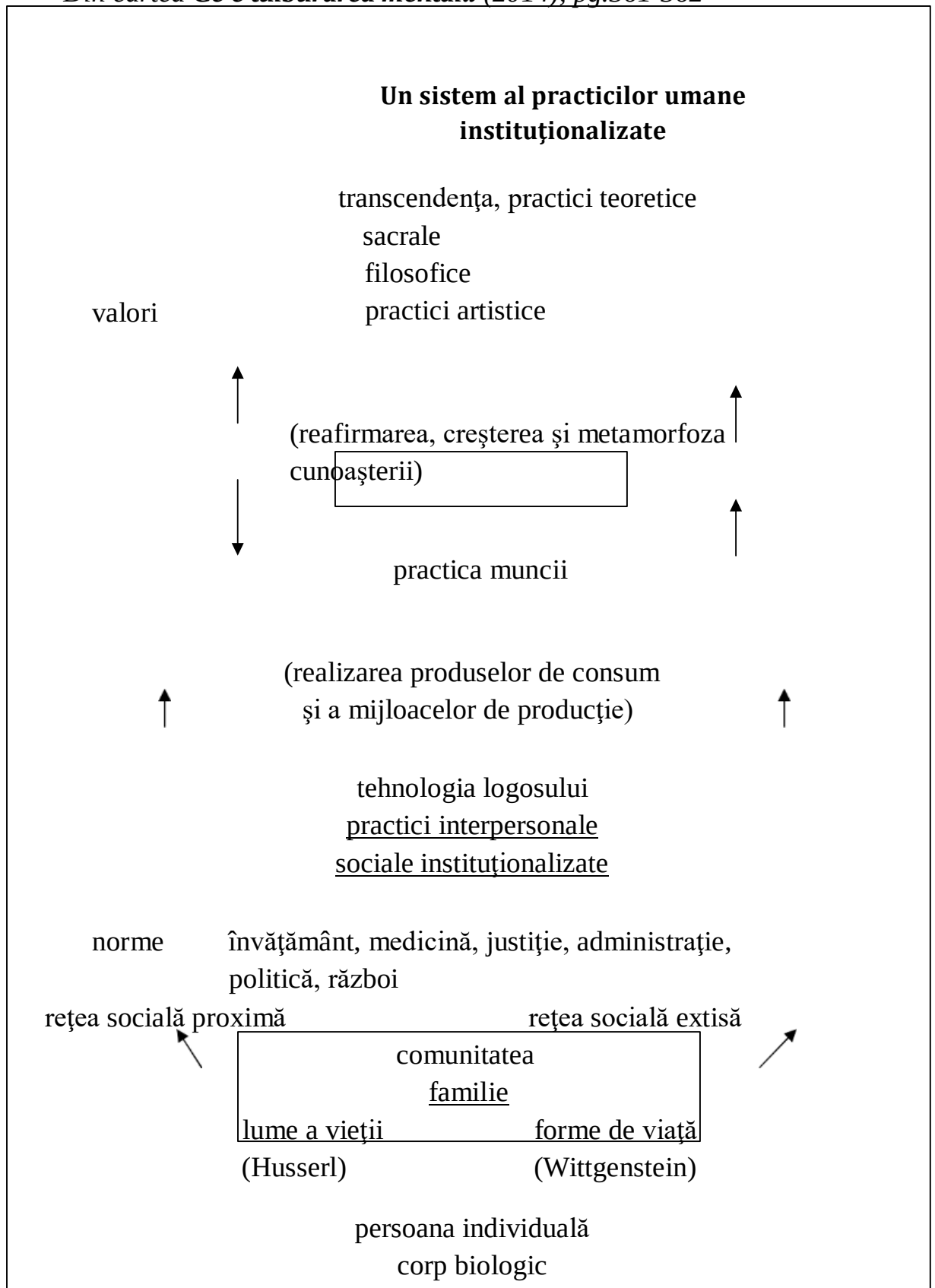
Meditând asupra plasării medicinei printre practicile umane instituționalizate, m-am trezit în mijlocul unui viespar problematic, inclusiv semantico conceptual, în care părea necesar să apelez la sprijinul unor metodologii de tipul fenomenologiei semantice a lui Heidegger sau a jocurilor lingvistice ale lui Wittgenstein.

Expresia de practică se putea aplica în mod firesc nenumăratelor domenii ale „practicii vieții de zi cu zi”, de la practica politică și războinică la cea administrativă și comercială. Despre practica educativă, medicală și juridică, tocmai am amintit. Dar nimic nu te oprea să invoci o practică religioasă sacrală, de vreme ce vorbirea zilnică folosește expresia de „credincioși practicanți”. Erau și câteva domenii în care expresia intervenea aproape provocator, așa cum era „practica revoluționară” pe care o comentau cei care, ca Marcuse, îl urmau pe Lenin cu trimiteri contemporane la Che Guevara și Mao; sau „practica teoretică” pe care o sugera Husserl. În acest aparent haos se cerea făcut apel și la utilizarea tradițională, grecească, a conceptului de practică, ce se polariza cu cel de teorie. Precum și la ciudata concepție a lui Marx care a focalizat conceptul asupra muncii oamenilor, a producerii bunurilor de consum și a mijloacelor de producție.

În filosofia tradițională, de școală, noțiunea de practică juca un rol periferic, trimițând în esență spre modul în care oamenii se raportează la alți oameni în viața curentă, incluzând astfel problematica etico politică. Omul practicilor se polariza cu omul ce se atașează de teorie. Și care, pornind de la contemplație, deschidea orizontul științelor. Filosofia era prin esența ei o știință teoretică. Sensul tradițional al noțiunii de practică se regăsește în titlul celei de a doua Critici a lui Kant **Critica rațiunii practice**. Marx, pornind de

la unele intuiții și comentarii ale lui Hegel privitoare la rolul praxisului în istorie, prin a sa **Critica a economiei politice** sugerează ideea unei „practici a muncii”, prin care omul transformă natura, folosind-o spre binele său. Munca structurată social, prin care se produc bunurile de consum, de schimb și mijloacele de producție, nu se referă însă direct la relațiile dintre oameni. Dar, le implică indirect, prin relațiile de producție, care le includ pe cele de proprietate. Problema practicii muncii a devenit mai complexă în momentul în care s-a aplicat „forțelor de producție”, ce includ oameni instruiți, capabili să utilizeze tehnologia ce rezultă din cunoașterea științifică. Pentru a munci eficient, într-o lume a capitalului, oamenii trebuiesc educați, organizați, administrați; și produsele comercializate eficient. Iar întregul sistem social se cere întreținut printr-o adecvată normativitate juridică. Se reface astfel tradiționala rețea a practicilor, ca expresie normativă a relaționărilor sociale. Care se potențează acum prin ideea practicii politice; în continuitatea căreia se impune practica războinică. În plus, marxismul complică lucrurile, teoretizând raportul dintre „baza” productivă a societății și „suprastructura” ei ideologică. Și aceasta, ignorând o elaborare corespunzătoare în această interesantă dar ciudată panoramă structural practică a societății, a instanței teoreticului.

În perioada în care meditam la aceste probleme, am citit, cu surprindere, ultima carte publicată de Husserl **Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă**, în care părintele fenomenologiei moderne abordează deschis tema „practicii științifice teoretice”. Aceasta ar consta în producerea de către un grup de oameni specializați a teoriilor științifice noi, care modifică cunoașterea și înțelegerea lumii. E adevărat că Husserl precizează că, e vorba de o variantă tardivă și specială a practicilor umane, apărută ca ceva nou, odată cu știința greacă; și mai ales prin știința matematizată a modernității europene. Sugestia e reluată într-un mod explicit de Heidegger (în conferința „**Vremea concepțiilor despre lume**”) care descrie noua știință experimentală de laborator preconizată de Bacon, ca una ce se bazează pe echipe de cercetători care activează în instituții speciale, dintre care unii au idei geniale. (Tema va fi amplu comentată odată cu doctrina „paradigmelor științifice a lui Kuhn și cu sociologia științei). Prin ideea practicii teoretice a lui Husserl se impune de fapt un fel de „relație dialectică” între practică și teorie, în mijlocul socio-culturilor umane. Astfel, nu doar bunurile de consum și mașinile sunt „produse” prin practicile umane organizate instituțional, ci și teoriile științifice; și deci, ideile.

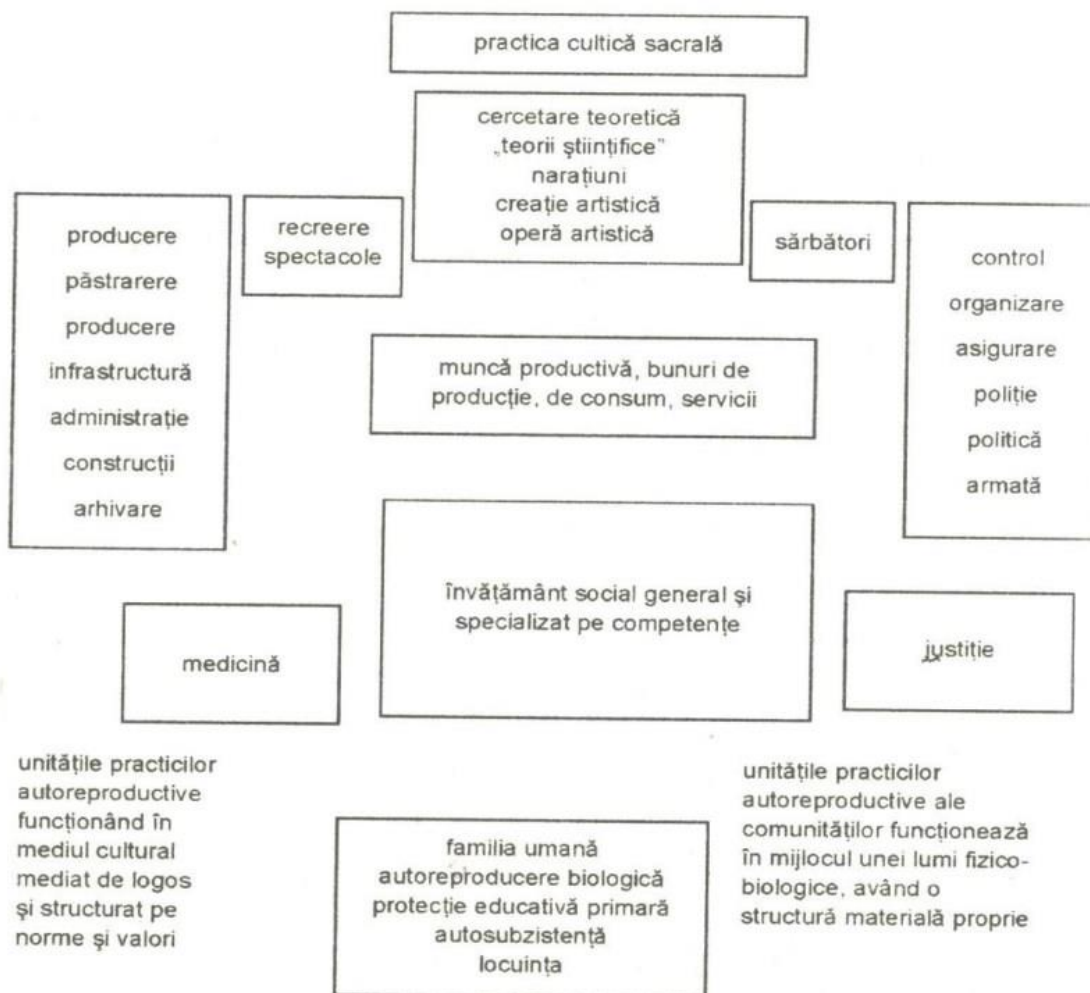


O sistematizare a practicilor în perspectiva „memeticii”

Caseta 71

Instanța memetică²

Unități instituționale ale practicilor implicate în autoreproducerea memetică



practicile memetice funcționează doar prin intermediul persoanelor umane vii, interrelaționate în

Chiar dacă acum e vorba de activitatea unor elite. Iar odată ce problema e astfel pusă, ea se extinde. De exemplu în domeniul artelor. De fapt, tradiția ne relevă că majoritatea „artelor manuale” erau produse de bresle meșteșugărești, marii pictori ai Renașterii afirmându-se în cadrul acestora. Dar, atunci, de ce nu ar sta lucrurile la fel și cu „artele liberale”, cu „producerea” de romane și poezii, în marginea practicii teoretice a lui Husserl. La greci se vorbea despre sectele filosofilor. Universitățile moderne produc specialiști în diverse sectoare, inclusiv în cele de înaltă științificitate. Iar institutele de cercetare promovează, generează și produc uneori idei revoluționare : în științe, în teorie. Care, au mare trecere pe piața ideilor.

Când a început să mă preocupe aspectul teoretic al practicilor umane, am avut inițial în vedere practica medicală, cea juridică și cea educativă, domenii în care un grup de oameni se raportează activ și organizat la alți oameni, pentru a produce anumite stări de lucruri pozitive, pentru aceștia și pentru comunitate. Introducerea în ecuație a altor perspective ale practicilor, cum ar fi cea a muncii ce realizează bunuri de consum sau practica teoretică, lărgeste sensul obiectivelor de atins; dar păstrează punctul de pornire. Adică, faptul că e vorba de acțiunea conștientă a unor grupe de oameni specializați, ce sunt organizați normativ și care, exercitându-și competențele specifice, cooperează la „producerea a ceva util și important pentru alții” : sănătate, dreptate, educație, bunuri de consum, teorii științifice etc. Organizarea socială a grupurilor angrenate în practici are aspecte ce pot fi etichetate ca profesionale, de statut și rol social, de normativitate a relațiilor interumane, de evaluare a competențelor și performanțelor etc. În plus, orice domeniu al practicilor – iar acestea nu sunt infinite – e organizat de o orientare doctrinară; și, face apel la un corp de cunoștințe. Esențial e faptul

*Din cartea **Constantin Noica sau insuportabila filozofie** (2018)*

Citate din Husserl privitoare la practica teoretică

„Există pentru om în lumea sa ambiantă tot felul de practici (praxis) și printre ele există această practică unică în felul său, istoric tardivă, practica teoretică. Ea are ca orice meserie metodele sale proprii, ea este arta teoriilor, a descoperirii și punerii în siguranță a adevărului de un tip nou, sensul ideal, străin felului de a fi preștiințific și care e cea a unei validități ultime, validitate totală”.

„Știința în genere este o prestația umană a unor oameni ce se găsesc ei înșiși dinainte în lume, lume a experienței comune. Ea este o specie de prestație practică printre altele, orientată spre formațiuni de spirit de un fel aparte, denumită teoretică. Ca orice practică, aceasta se articulează într-un mod propriu cu lumea experienței sale de dinainte, e ordonată în raport cu această lume”.

* Edmund Husserl, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială*, Ed.Humanitas, București, 2011, p.201

** Ibidem, p.202

Citat din Stegmüller privitor la „știința unei științe” (după I.Pârvu, *Teoria științifică*, 1981)

„Obiectele ei primare sunt, simplu vorbind, grupuri de oameni – „comunitățile științifice” – angajate într-o activitate cooperativă care produce, printre alte lucruri, teorii științifice. Comunitățile științifice au proprietăți – legate probabil de genul produselor lor – care le diferențiază în modalități interesante de alte grupuri sociale. De-a lungul timpului, ca rezultat al unor factori atât interni, cât și externi, ele se nasc, se fragmentează, se unesc și dispar. Produsele lor – teoriile științifice – se schimbă și se dezvoltă în timp în modalități intim corelate cu obiectul teoriei științei. În măsura în care produsele comunităților științifice au valoare pentru societate, teoria științei poate avea implicații pragmatice”.

că e vorba de o instanță supraindividuală, la care subiectul uman, dimensionat prin propriul său psihism, participă de-a lungul ciclurilor vieții sale. Interferența între practică și teorie presupune această încadrare a subiectului cunoscător, activ și creator în structuri organizate social, care au un câmp specific de interese în plan teoretic.

Tema practicii teoretice pe care a lansat-o și susținut-o un filosof așa de îndepărtat de focul dezbatelor socio-politice cum a fost Husserl, e provocatoare. Și, în primul rând, pentru a susține rangul studierii problematicei practicilor sociale instituționalizate ca structură nucleară a socio-culturilor. În măsura în care tradiționala corelație între practică și teorie nu poate fi eludată – nici chiar de către „filosofia pragmatică” – interesul pentru domeniu poate fi menținut. Și dacă în anii 70 ai secolului trecut problema părea relativ marginală, acum, în primele decenii ale secolului XXI, ea pare mult mai importantă, odată cu provocarea „memelor”. Adică, în măsura în care evoluționismul biologic trimite constant spre instanța de referință a „genelor autoreproductive” ce susțin expansiunea în lumea vieții, progresul istoric al socio-culturilor umane pretinde, în mod similar, o structură bazală de autoreproductivitate, care să poată fi pusă la baza devenirii umane.

Iar, deasupra fundalului bioantropologic al familiei, structura bine articulată a practicilor sociale instituționalizate, dinamizată de practica teoretică și dublată de educație, ar putea furniza un răspuns.

Deci, d.p.d.v. teoretic, e practic să ne intereseze problematica practicilor

5.Cazul și cazuistica

Revenind la parcursul vieții și preocupărilor mele ideatice îmi amintesc că în anii 70 , Cercul interdisciplinar de discuții de la Clinică inițiat de Prof.Pamfil – cel de „bionică” – s-a destrămat pentru un timp. Dar el s-a reluat către sfârșitul acestui deceniu, centrat acum pe problematica științelor umane. Profesorul Pamfil se pensionase, dar participa activ la aceste întruniri, pe care încercam să le moderez. Interesul participanților era față de hermeneutică, neoretică și teoria argumentației, problematica textualității, logicile modale, logica întrebării, regulile dialogului, gramaticile

generative, inventica etc. În atmosfera unor astfel de discuții m-a interesat într-o anumită perioadă, în corelație cu problemele practico – teoretice ale științei medicale, tema „cazului”. Punctul de plecare era pentru mine cazul medical, cu care mă întâlneam zilnic, în varianta sa psihiatrică; și, cazuistica juridică, despre care-mi aminteam din practica avocățească a tatălui meu.

Cazul și cazuistica sunt o temă familiară medicului practician și cercetătorului într-ale medicinei. Prin descrierea bine conturată a unui caz cu simptomatologie necunoscută până atunci, se poate circumscrie o nouă boală, care deseori poartă numele celui care a descris-o primul. E vorba de așa zisul „caz princeps”. Apoi, în practica diagnostică și terapeutică întâlnești cazuri care corespund mai mult sau mai puțin definiției unei boli date, unele din ele fiind „tipice”. Acestea au o crescută valoare didactică. Dar profesorul de medicină, în expunerile sale, poate face și sinteza mai multor cazuri semnificative, prezentând un „caz robot” sau „caz școală”, „caz exemplar”. Astfel de metodologii didactice sunt practicate frecvent în multe din științele umaniste.

Practica medicală e centrată pe identificarea și tratarea unor tulburări pe care le prezintă oamenii bolnavi, cei care „au o anumită boală”. De aceea medicul trebuie ca în primă instanță să pună un diagnostic creat, să stabilească „ce boală are pacientul”. Pentru aceasta e necesar ca el să cunoască sistemul nosologico-nosografic de referință al bolilor, definit în plan teoretic. Fiecare categorie nosologică dintr-un astfel de sistem reprezintă un fel de sinteză cazuistică comprehensivă, cât mai clar definită și descrisă.

Procesul cognitiv de diagnosticare prin referință la un sistem ordonat de clase definite, e o operațiune intelectuală bazală, ce se întâlnește în varii forme în multiple domenii ale vieții practice. El are însă două extreme, dintre care prima se referă la o cât mai exactă identificare; iar cea de a doua, la evaluare. Obişnuiam să comentez această polarizare prin diferența dintre un expert care stabilește dacă un tablou aparține sau nu unui anumit pictor; și altul, care se pronunță asupra valorii artistice a tabloului.

Cazuistica se impune ca un aspect important și în practica juridică. De fapt expresia de „caz” s-a și forjat în dreptul roman. „Causa” era considerată acel aspect al lucrului - res – aflat în dezbatere judiciară, care stă la baza deciziei de vinovăție sau nevinovăție. Ulterior, practica juridică a Europei a acordat o importanță deosebită jurisprudenței, colecției de decizii luate de instanțele superioare, în unele spețe mai particulare. Unele cazuri de acest tip ale Curții Supreme erau apoi invocate în pledoarie sau în argumentarea

deciziilor ca „precedente”, cu importantă valoare în concretizarea legislației. Mai ales dreptul britanic a excelat în această practică.

Cazul juridic are unele aspecte particulare, care îl pot propulsa și ca model pentru această temă. El se instituie pe baza unui eveniment uman nemijlocit, care transgresează normativitatea comportamentelor

din societate. Și astfel, ajunge să fie sesizat ca atare de către oamenii unei socioculturi organizată istoric, ocazionând transpunerea sa într-un plan re-prezentativ, prin „punerea în cauză” sau „acuzarea” de către organele de anchetă sau de către reclamant. Apoi, dosarul cauzei, realizat de procurorul de instrucție, reconstituie faptele și le etalează, încadrându-le normativ. Această primă etapă, care decupează „fapte” petrecute, le înregistrează și le assemblează în sinteza unui dosar, ce e referit la sistemul normativ al legilor, ar constitui echivalentul „diagnozei” din medicină.

Urmează derularea publică a procesului, a cărui esență constă în dezbateră în contradictoriu, în fața instanței de judecată. În cursul acesteia, atât acuzarea cât și apărarea prezintă discursiv versiuni cât mai convingătoare ale situației persoanei în cauză, a evenimentului petrecut. Iar în final instanța deliberază și judecă, formulează o sentință de vinovăție sau nevinovăție; care are consecințe practice. Dosarul cauzei e depus în arhiva cazuistică ca într-un fel de instanță teoretică de referință. Din care, cazul respectiv poate fi apelat și reactualizat cu ocazia altei judecări. Judecata juridică o implică pe cea logică; dar ține cont și de normativitatea legilor interpretate hermeneutic, de logica argumentației și de evaluarea valorică.

Practica juridică antică a stimulat discursul argumentativ retoric. Iar în școlile de retorică de pe atunci s-au exersat și „cazuri fictive”. Discursul retoric are în vedere – precizează Quintilian – nu doar fapte și probleme concrete, ci și teze generale; fapt ce-l apropie de instanța teoreticului. Iar tezele se pot institui și ca o temă aspirativă pentru o comunitate, care se simte angajată să lupte „pentru o cauză”

Problematizarea cazului, care a fost amplu dezvoltată în antichitate prin practica judiciară și oratorie, circumscrie un aspect special al existenței umane, care s-a impus în acea perioadă cu ceva nou: „dezbateră agorică”. Adică, desfășurarea organizată public a unor confruntări discursive argumentate, în vederea „luminării” adevărului unui caz; proces care se încheie cu o judecată-sentință, ce are consecințe practice. Iar ansamblul procesului e păstrat în dosarul unei cauze, putând fi reluat. Un astfel de adevăr-sentință era diferit de adevărul credinței, de

adevărul relevat, de cel pur și simplu clamat sau proclamat. El rezultă nu doar din cunoașterea și interpretarea solitară; ci din confruntarea publică, cu instrumentele logosului, implicând explicit „contra-dicția” și ducând la o sinteză ce e acceptată ca adevăr comunitar; chiar dacă nu definitiv. Consecințele acestei „judecări agorice” în desfășurarea istorială a logosului, pot fi urmărite până la **Fenomenologia** lui Hegel, fiind responsabilă de terminologia juridică din opera lui Bacon și Kant. Noua mutație ce se petrece în prezent cu omul postmodern are ca punct de plecare „condiția agorică” și nu pe cea sacrală, tradițională, depășită încă din antichitate.

Problematica cazuisticii nu se cantonează însă la practica medicală și cea juridică, ea extinzându-se, în cursul modernității Europei, la știința experimentală, de laborator. Aceasta, bazându-se pe tradiția alchimiștilor, se va constitui după modelul propus de Fr.Bacon în Noul Organon. În această lucrare sunt invocate o suită de „tipuri de cazuri” observațional experimentale importante în cercetare, până la „cazul crucial”. Deși se referă acum la știința ce vizează cunoașterea naturii, terminologia lui Bacon rămâne însă juridică.

Referința la datele obiective furnizate de cazuistica observată, va rămâne esențială pentru validarea unei teorii științifice până în zilele noastre. Și aceasta în ciuda faptului că, treptat, s-au impus și în cercetarea naturii teoriilor matematizate coerente necontradictorii logic, ce sunt mult timp acceptate chiar fără nicio confirmare cazuistică faptică; care e totuși în mod insistent căutată și așteptată. Astfel încât, uneori după zeci de ani, odată cu o astfel de confirmare, a „cazuisticii” autorul teoriei în cauză primește Premiul Nobel (Hawkins, celebrul teoretician britanic al găurilor negre din cosmos, a murit fără a fi prins în cursul vieții o astfel de confirmare).

La începutul sec.XX când se afirma un interes crescut pentru științele umane, sociologul M.Weber și psihopatologul K.Jaspers aduc în discuție, importanța pentru acestea a „cazului tipic ideal”. Aplicat psihopatologiei, descrierea pregnantă a unui astfel de caz ar „lumina” pentru cercetător o problemă; și s-ar institui drept ghid orientativ pentru multiple alte cazuri din aceeași clasă cu care practicianul se întâlnește.

Trimiterea metodologică la cazul tipic, reactivează o tendință care persista latent în spatele istorismului, ce prinde avânt la sfârșitul sec.XIX. Despre tip și antitip s-a vorbit deja în dogmatica și hermeneutica creștină, în sensul că un eveniment sau o persoană tipică din Vechiul Testament, se

reafirmă, ca o replică cu noi semnificații antitipice, în Noul Testament. Iisus ar putea fi considerat, până la un punct, ca antitipul tipului pe care-l întruchipează Moise. Ideea era sugestivă și pentru istorie. Astfel, Cezar, ca personalitate politică ce va genera ideea imperatorului, ar putea fi considerat ca antitipul lui Alexandru; și sursă tipică pentru toți Țarii și Keiserii din istorie. Sau, modelul tipic al democrației din Athena, pulsează și se reafirmă antitipic în multiple democrații ulterioare. Predilecția cazului tipic pentru dinamismul ascendent și diferențiator al istoriei, reamintește că problematica cazuisticii s-a născut în mijlocul practicilor umane; și că, așa cum intuise Husserl, instanța teoretică a științelor se cere integrată într-o „practică științifică” istorială. Și ea poate fi considerată istorială, deoarece apare relativ tardiv în cultura oamenilor.

Revenind la modelul cazului tipic ideal pe care-l comenta pentru psihiatrie Jaspers în urmă cu aproape un veac, el mi s-a părut important și deoarece reășează problema cazului, de la varianta obiectivantă a „datelor” înregistrate, spre „cazul unei persoane aflate într-o situație aparte”; recte, de anormalitate psihică. Psihiatria se născuse în sec.XIX după modelul medicinei generale, fapt consfințit și prin sistemul nosologico-nosografic a lui Kraepelin de la începutul sec.XX. Dar psihopatologul Jaspers, care pe parcursul vieții a devenit un important filosof existențialist, era interesat pe atunci nu doar de subiectivismul fenomenologiei lui Husserl, ci și de personalismul la care aderase M.Scheler. De aceea, cazul tipic exemplar psihopatologic pe care-l propunea, nu rupea tulburarea psihică ce se produce la un moment dat al vieții unui om, de ansamblul biografiei sale, de caracterologie și personalitate în ansamblu, de concepția sa despre lume. În schimb, psihiatria americană de la sfârșitul sec.XX încercând să instituie un consens diagnostic între psihiatrii de diverse orientări doctrinare și din diferite părți ale lumii, a cultivat, pentru definirea cazului psihiatric, definițiile operaționale. Astfel de definiții sunt acceptate, prin consens atunci când se încearcă colaborarea într-un domeniu pentru atingerea unui obiectiv stabilit. De aceea validitatea lor, în sens de conformitate cu realitatea de fond, e limitată. Situația actuală din practica psihiatrică, marcată fiind de acest sistem DSM-III-5, își asumă însă și perspectiva evoluționist istorială integrativă; și de aceea, ea nu poate renunța la dimensiunea biografică atunci când abordează cazul unei persoane cu tulburări psihice. Doar că, e necesar ca și biografia să fie înțeleasă într-o altă optică decât cea tradițională.

Punând astfel problema, prin simetrie, s-ar putea vorbi și de „cazul unei persoane creatoare de opere”. De fapt, despre așa ceva e vorba în

biografia marilor personalități ale artelor și științelor. Dar și a celor care-și pun amprenta asupra istoriei. Jaspers însuși scrisese despre „oameni care au dat măsură istoriei spirituale a omenirii”. Abordarea biografică aduce însă în discuție narativitatea caracterizantă a limbajului, ce are în vedere cursul existenței unui om.

Căci, înainte ca o biografie sau o autobiografie să fie scrisă și publicată, parcurgerea și consolidarea existenței persoanei umane se desfășoară în mediul narativității lingvistice; prin comentarea sa caracterizantă de către alții, prin autonarativitatea ce o desfășoară însuși persoana, pentru alții și pentru sine.

Cazuistica umană, cazuistica în general, se decantează din mediul limbajului narativ.

6. Persoană și personaje; eroii de poveste și de istorie

Preocupările de metodologie a științelor umane ce le aveam în vedere în dezbaterile de la sfârșitul anilor 70, m-au provocat să fiu atent, dincolo de caz și practică, la tema personajelor. Aceasta se corela cu cea a persoanei, ce se impusese în psihologia teoretică occidentală din vremea lui Kant, flancând conceptele de conștiință și subiectivitate. Deși, noțiunea de persoană era de fapt mai veche. Ea se conturase în lumea greco-romană, mai ales în interiorul practicii judiciare, ca re-prezentare a unui individ și a situației sale, în instanța judecării publice. Re-prezentarea mai era pe atunci exersată și prin spectacolele teatrale; și se pare că expresia romană de „persona” derivă chiar de la masca de tragedie sau comedie.

La sfârșitul antichității conceptul de persoană a fost însă aspirat de dogmatica creștină, care postula „perihoreza” celor trei ipostaze (sau persoane) ale Dumnezeuului triontic, care se iubesc între ele din eternitate. Iar de la acest nivel înalt, ea coboară explicit din nou, spre omul efectiv, pe vremea lui Kant, pentru a-i caracteriza instanța etică (Filosoful din Königsberg considera că în contextul relaționării etice, oamenii conștienți ajung în atingere cu însăși „lucru în sine”, căpătând astfel un rang angelic, care le permite să se împărtășească din persoana transcendentă a divinității). Omul își va exercita acum „rațiunea practică” în calitate de persoană.

Ulterior noțiunea de persoană a rămas atașată de universul eticului și a existenței socio-politice a individului uman, alături de fațeta sa juridică (care, de altfel, nu a dispărut niciodată din cultura occidentală). În sec.XX persoana va fi definită și prin statute și roluri sociale; iar globalizarea a pretins odată cu **Declarația universală a drepturilor omului** – să fie

pretutindeni respectată demnitatea și drepturile fundamentale ale persoanei umane

Psihologia sec.XX a asimilat și ea acest concept, integrând caracterologia ce se păstrase din antichitate mai ales în varianta sa zodiacală; și care s-a amplificat și nuanțat ulterior prin eseistica de moravuri, narativitatea românească, biografii și prin istoriile caracterizante. Pentru a sfârși într-o încercare de sistematizare științifică, pe baza epitetelor caracterizante.

Dimensiunea persoanei deschide psihismului individual o cale indirectă de integrare în marea societate, dincolo de articularea sa cu instanțanormelor și valorilor. Și anume, prin valențele sale de personaj narativ. Aspectul este esențial pentru analiza cazuistică, atât în perspectiva omului vinovat cât și în cea a subiectului creator sau a bolnavului psihic. În antichitate, personajele erau predominant cele din spectacolele teatrale, întruchipând eroi de legendă, mit sau istorie. Evenimentele trăite de acestea s-au apropiat însă progresiv, tot mai mult, de peripețiile omului real. Astfel încât comedia de moravuri viza direct defecte ale oamenilor din viața de zi cu zi. Iar dacă literatura istorică antică a avut relativ puține profile caracterizante, discursurile retorice ale vremii vizau direct comentarea oamenilor concreți. După Renaștere, literatura de tip românesc a înfățișat tot mai variate ipostaze de personaje a oamenilor „în carne și oase”, fiind apoi susținută de multiple biografii și autobiografii. Iar tiparul răspândea cu repeziciune astfel de redactări. Un caz aparte, care se articulează și cu cazuistica psihopatologiei, e cel a romanului Don Quijote, în care eroul ajunge să fie convins că s-a transformat identitar într-un cavaler rățăcitor, aidoma aceloră despre care citise toată viața în romanele de aventuri.

Oamenii folosesc limbajul nu doar pentru a comunica între ei direct, situațional, unii cu alții. Ci ei și discută despre persoane care nu sunt prezente; îi bârfesc și îi comentează, îi caracterizează. Iar atunci când povestesc evenimente trăite, ei se reprezintă pe sine în poziția de personaje în interacțiune cu alții. Și la fel, se imaginează în personaje în scenariile imaginate, prin care se proiectează în viitor. Autotranspunerea în condiția de personaj are loc și atunci când subiectul își construiește o imagine ideală despre sine. Sau când cineva își scrie și publică autobiografia. Ori variatele curriculum vitae, pe care societatea i le pretinde, continuu.

Redimensionarea oricărui subiect real prin condiția de personaj, întâlnește în mod firesc dimensiunea umană supraindividuală a narativității culturale, în care ființează eroii de mit, de legendă, de basm, de istorie, de epopee, de roman, dramă sau comedie. Problema „realității” acestor eroi de poveste, de narațiunea, chestiunea statutului lor ontologic, m-a preocupat în perioada anilor 80, considerând că e insuficient comentată. Și că problema e importantă, nu doar datorită deja menționatei continuități între existența desfășurată socio cultural a oamenilor „în carne și oase” și condiția lor de personaje; sau, a realei transpuneri – de exemplu prin reportaj, istorie, biografie - a vieții nemijlocite a oamenilor în condiție narativă, fapt evident și în cazul juridiciar sau psihiatric. Ci, pentru că instanței narativității culturale nu i se poate refuza, cel puțin în unele ipostaze ale ei, caracteristica și rangul „teoreticului”. Mitul sacral deși e în cele din urmă o poveste, trimite spre o realitate care nu face parte din viața noastră practică de zi cu zi. De la începutul omenirii culturale, mitul a pretins rangul unei instanțe aparte, ce poate fi doar contemplată și invocată. Dar și universul sau lumea epopeii sau tragediei se plasează „altundeva”. Eliade a analizat cu pertinentță cum timpul pe care-l petrece un om citind un roman sau participând la un spectacol teatral, e în esența sa similar cu cel invocat în timpul unei slujbe religioase. Iar dacă instanța teoreticului s-a impus pe vremea grecilor ca una contemplativă, a științei – a științei despre lume și fundamentele ei -, s-ar cere cercetată legătura între această lume a „poveștilor științifice despre realitate” și cea a poveștilor sacrale și narative despre oameni. Universul teoreticului nu poate fi limitat la problematica filosofică, logico matematică și conceptual categorială. Teoriile științifice propriu zise, folosesc un limbaj special pentru a înfățișa „ceva” adevărat despre „ceea ce (cel puțin se

*Din cartea **Gâlceava înțelepților în jurul timpului** (2017), pg.120-Eliade*

despre iesirea din timp prin lectura

„«Ieșirea din timp» realizată prin lectură – îndeosebi prin lectura romanelor – e ceea ce apropie cel mai mult funcția literaturilor de cea a mitologiilor. Timpul pe care-l trăim citind un roman este, fără îndoială, acela pe

care-l reintegrăm într-o societate tradițională, ascultând un mit. Dar și într-un caz sau altul ieșim din timpul istoric și personal și ne cufundăm într-un timp fabulos, transistoric. Cititorul este pus în fața unui timp străin, imaginar, al cărui ritm variază la infinit, căci fiecare povestire își are propriul ei timp, specific și excesiv. Romanul are acces la timpul primordial al miturilor, dar, în măsura în care povestește o istorie verosimilă, romancierul povestește un timp în aparență istoric, dilatat sau condensat însă, un timp care dispune de toate libertățile proprii lumilor imaginare.”

presupune că) este”. În ce legătură sunt ele oare, cu lumea narativității. Cum se plasează, deci, științele umane în instanța teoretică a științelor?

Astfel de probleme am comentat în stil eseistic în cartea pe care am publicat-o în 1994 cu titlul **Eseu despre ființele intermediare**. Ea e scrisă în anii 80 având ca subiect tema eroilor de narațiune, a „realității” acestora. La un moment dat, într-unul din capitole, evoc istoria lui Alexandru cel Mare, care s-a transferat în „Alexandria” românească într-un personaj de basm fantastic. Dar cum stăm oare cu discursivitatea dezbaterilor juridice? Sau a cazurilor psihiatrice? Dar a teoriilor științifice despre lume?

7. Sărbătoarea, jocurile și contemplarea

Preocupările pe care le-am avut în anii 80 ai secolului trecut privitoare la metodologia cercetării în științele umane, m-au trimis spre instanța supraindividuală a practicilor, cazuisticii și personajelor. Pentru un psihopatolog important e însă, desigur, studierea psihismului individual. Dar înțelegerea acestuia, atât în variantele sale normale cât și în cele anormale, presupune menționata instanță de încadrare a practicilor; care, nu doar facilitează relaționările interpersonale în comunitate, ci și deschide psihismului orizontul transcendenței. Dar, în anii 90 mi-am dat seama că dimensiunea practică a umanului cu toată complexitatea instanței practicilor, e incomplet abordată, dacă nu se evidențiază sărbătorile, jocurile și admirația contemplativă; care-i asigură suflul necesar pentru o atmosferă spirituală. Motiv pentru care mi-a încheiat demersul cu o nouă carte.

Viața cotidiană a oamenilor pe care o invocă așa de des Husserl și Heidegger, presupune permanenta lor interacțiune, într-o lume dimensionată prin logos și practici. Iar aceste practici se desfășoară printr-o largă paletă de relaționări interpersonal sociale, ce se întind între existența privată și cea publică; adică, de la intimitatea secretului personal și al viețuirii duale, până la instanța oficială a practicilor instituționalizate. Practici bazate pe seriozitatea muncii productive, organizată și administrată de către puterea politică; și care, nu arareori sunt întrerupte de încrâncenarea războaielor (căci omul se diferențiază de alte animale și prin particularitatea sa de a se angaja în omoruri intraspecifice). În sfârșit, dar de loc de neglijat, în jurul acestei complexe țesături, se desfășoară dansul sărbătorilor.

Sărbătoarea e în esența ei sacrală. Ritualul cultului evocă periodic secvențe ale mitului cosmogenetic și a altor evenimente din povestea divină,

mai ales cele care amintesc de actele fondatoare ale practicilor lumii umane. Iar această invocare transpune comunitatea într-o altă spațio-temporalitate decât cea a vieții cotidiene. Omul de după neolitic a introdus multiple sărbători legate de ciclurile agrare, dintre care fundamentală e cea a înnoirii anului, când cel vechi moare și cel nou se naște; și care stă la baza sărbătorilor de tip carnavalesc, așa cum le-a comentat cu competență Eliade. Odata cu sărbătorile viața umană nu mai e ritmată, la fel ca în biologie, prin condiționare directă de ciclurile cosmice, prin alternanța zilei cu noaptea și prin anotimpuri. Ci ea ajunge să fie ordonată printr-un scenariu argumentat de practici umane sustinute de mitologie. Sărbătorile vor face apoi apel la legendele istoriei unei comunități, la comemorarea evenimentelor semnificative ale acesteia. Și, în continuare, sărbătoarea va marca momentele esențiale ale ciclurilor vieții personale: căsătoria, botezul unui copil, aniversări importante. Succesele în realizările practice ale comunității, grupurilor și indivizilor, precum și victoriile în războaie, sunt marcate și ele de sărbători consecutive; care se pot repeta comemorativ.

Structura sărbătorilor sacrale include două secvențe. Prima e marcată de seriozitate și sobrietate, uneori chiar tristețe, corespunzătoare scenariilor mitice care conduc spre un anumit deznodământ. Cea de a doua se desfășoară în destindere, seninatate și bună dispoziție lumească, nu rareori printr-o petrecere veselă, dezinhibată.

Petrecerea sărbătorească reunește comunitatea celor apropiați într-o variantă diferită de cea specifică practicilor. Acum, predomină relaxarea și dezinhibiția euforică, contaminantă. De obicei participanții mănâncă și beau din plin, cântă și dansează, se simt apropiați și solidari, se bucură de prezent fără a se mai gândi la trecut sau viitor. Coeziunea grupului e astfel întărită.

La sărbătorile de tip carnavalesc se poartă măști, obicei derivat de la actualizarea măștilor strămoșilor în interregnul dintre ani, când timpul era suprimat. Și, se suprimă temporar ierarhiile sociale: stăpânul devine sclav și invers. Această condiție a „lumii pe dos” e caracteristică „transtemporalității” pe care sărbătoarea o introduce, rupând continuitatea structurată a timpului practicilor.

Sărbătorile, cu fundalul lor sacral, au marcat de-a-lungul istoriei comportamentul vârfului ierarhiei sociale, a conducătorilor, regilor și celor din jurul acestora, considerați ca mai apropiați de instanța transcendentă. E vorba de un strat social la care se acumula și bogăția. Astfel încât la acest nivel sărbătorile excelau prin fast, etalarea de costume și podoabe din materiale prețioase, prin jocuri și spectacole distractive eclatante. În Europa sunt celebre descrierile lui Burkhart privitoare la sărbătorile de tip carnavalesc din timpul Renașterii italiene. Pe atunci se realizau procesiuni impunătoare, însoțite de care alegorice frumos amenajate de artiștii vremii; se desfășurau apoi concursuri de poezie, spectacole teatrale, pantomime, jonglerii, baluri cu măști și costume somptuoase, întreceri de alergări și lupte ș.a.m.d. Atitudinea veselă și permisivă, sociabilitatea gregară și dezinhibiția instinctivă, totul diferenția o astfel de desfășurare veselă de seriozitatea muncii și războiului.

Din cartea Despre sărbători, grădini și logos (2004), l pg.38-39

Sărbătorile în perioada Renașterii în comentariului lui Burkhardt

împodobirilor, fără să-și dea seama. Când, de pildă, Isabella a Angliei și logodnicul ei, împăratul Frederic al II-lea, se întâlniră la Colonia, un mare număr de care în formă de corăbii, purtând coruri de preoți și trase de cai nevăzuți, ieșiră în întâmpinarea principesei“ (p. 170-171).

„Foarte frumoase și pline de gust au fost cele din Triomfi, având o semnificație mai generală, pe care unele asociații rivale din Florența le organizaseră cu ocazia alegerii lui Leon al X-lea (ca Papă). Corporația de negustori construi zece care... Andreea del Sartro care decoră câteva dintre ele, le prefăcu în adevărate opere de artă“ (p. 177). „Carnavalul din Veneția era vestit prin baluri, cortegii și reprezentații de tot felul... La serbările venețiene ambarcațiunile înlocuieră carul, dând solemnităților o strălucire stranie, fantastică. În 1541, cu ocazia serbării corporației Sempiterni, se văzu mișcându-se pe Canale Grande un glob imens închipuind universul, înăuntrul căruia avea loc un bal feeric“ (p. 178-179).

Sărbătorile, divers motivate, apar ca și desfășurarea unui spectacol, ceva ce se petrece într-un timp neomogen, cu început, crescendo, deznodământ, la fel ca un proces dramatic, cu măști și travestiuri, ce începe solemn și se încheie în registrul comediei. Proces ce se desfășoară sub oblăduirea transcendenței și în cursul căruia își fac loc bogăția, puterea, prețiosul, raritatea, noul, ingeniosul, arta, frumosul.

1.10. Sărbătoarea și artele frumoase

Sărbătorile Renașterii italiene, prezentate de Burkhardt, subliniază faptul că acest eveniment uman e mediul cel mai propice pentru manifestarea a tot ceea ce oamenii au numit și numesc „arte frumoase“. S-a afirmat deja că, în contextul sărbătoresc, se etalează bogăția și puterea, ceea ce e prețios, rar și frumos. Vom continua acum menționând că sărbătoarea implică de obicei monumentele arhitectonice de bază ale comunității (ce au fost construite avându-se în vedere și dimensiunea frumuseții), adică: biserica, palatul, piețele, parcurile, principalele străzi ale urbei frumos împodobite. Ținuta vestimentară ce se poartă la sărbătoare este una îngrijită și elaborată cu artă; la fel pieptănătura și podoabele, trăsurile și carele, vasele din care se ospătesc oamenii, toate tinzând nu doar spre bogat și deosebit, ci și spre frumos. Marile sărbători sunt ocazii pentru desfășurarea muzicii și dansului, nu doar pentru a antrena oamenii în vârtejul veseliei, ci și ca spectacole de admirat. Ele sunt ocazii pentru evenimente dramatice

și poetice. Arhitecții, sculptorii, pictorii au fost dintotdeauna implicați în buna desfășurare a marilor sărbători. Citim, în Burkhardt, pagini care sunt valabile pentru multe timpuri.

„Brunellesco inventă, pentru sărbătoarea Bunei Vestiri în piața Santa Felice, acel aparat nemaipomenit de ingenios dintr-o sferă cerească, în jurul căreia se roteau în zbor cete de îngeri, printre care Gabriel cobora plutind într-o mașină de forma migdalei“ (p. 161).

„La Milano, Leonardo da Vinci conduse festivitățile ducale ca și pe cele ale altor seniori din timpul acela ; una din mașinile sale care, desigur, putea concura cu cele ale lui Brunellesco, reprezenta, într-o mărime colosală, sistemul ceresc în plină mișcare ; de câte ori o planetă se apropia de Isabella, logodnica tânărului duce, Zeul, care se afla înăuntru, ieșea din sferă și cânta versuri compuse de Bellincioni, poetul curții regale“.

Cortegiile procesiunilor, defilărilor, carnavalelor și ale diverselor sărbători au ajuns să cuprindă și care alegorice, acestea solicitându-i, de asemenea, pe artiști.

Operele de artă, desigur, nu se creează special doar pentru astfel de sărbători circumstanțiale. Ele vizează în esență ceva durabil. Sărbătoarea este, totuși, o mare consumatoare de artă frumoasă, pe care o încorporează. Iar atunci când se spune că opera de artă nu are un scop în sine, că este o producție „gratuită“, ar trebui totuși să nu se piardă din vedere contextul sărbătorii. Chiar dacă nu e destinată explicit unei sărbători anume, o creație artistică autentică aduce o dată cu ea pe lumea umană ceva sărbătoresc. Reprezentarea în premieră a unei drame, sau a unei opere de mare calitate, o expoziție deosebită de artă plastică sau apariția unui roman de excepție pot fi considerate adevărate sărbători umane. În zilele noastre, sărbători sunt sau pot fi considerate nu doar cele religioase sau naționale, ci și festivalurile de artă de la Veneția, marile festivaluri de muzică și poezie. Orice reușită a spiritului ce reunește comunitatea într-o bucurie, însoțită de frumos și de transcendență, marchează o sărbătoare.

De ce am ignora oare sensul profund omenesc, autenticitatea antropologică ce e posibil a fi trăită și a se manifesta prin sărbători ? De ce nu am privi cu grijă la acea lume umană ce trăiește fără intensitate sărbătorile, ce face din ele potemkiniade sau circuri comerciale ?!

Orice istoric atent poate remarca și descrie cum intensitatea sărbătorii trăite de oameni a scăzut în timpurile moderne, mai ales în ceea ce privește prima sa fază, cea ceremonioasă. Acest fenomen se poate corela cu reducerea progresivă a credinței în ființa transcendentă

Privite din perspectiva practicilor, sărbătorile frapează prin gratuitatea lor costisitoare. Nu doar că în urma sărbătorii nu apare niciun rezultat palpabil, efectiv, util, ci ea costă mult comunitatea, prin utilizarea excesivă a unor lucruri rare și scumpe, precum aurul și pietrele prețioase, costumele speciale și montarea spectacolelor, elaborarea jocurilor și operelor de artă. Provocarea ce o instituie sărbătorile pentru înțelegerea omului, se cere a nu fi neglijată, dacă ne gândim la efortul uriaș de muncă depus de omenire de-a-lungul mileniilor de istorie culturală, pentru a obține aur și pietre prețioase și a realiza regia artistică a sărbătorilor. Iar toate acestea au rămas valoroase și în zilele noastre, deși „nu sunt bune și utile la nimic”, nici-unei practici efective – din perspectiva marxismului.

Petrecerea sărbătorească se întretese deci cu spectacolele, cu artele și cu jocurile. Toate aceste aspecte ale existenței umane încadrează seriozitatea și grija pentru eficiența realizatoare din timpul practicilor centrate pe muncă, le învăluie ca un fel de aureolă, ca o atmosferă temporală ce ne permite să respirăm spiritual în voie. În principiu, aceasta era teza pe care o susțineam în cartea publicată în 2004, cu titlul **Despre sărbători, grădini și logos**, în care invocam alături de sărbători, jocurile și contemplarea.

Să ne oprim acum la jocuri.

Jocul e corelat cu practicile performante dintr-o altă perspectivă decât sărbătorile; căci el cobora până în biologie. Puii de animale, ca și cei de om se joacă, exersând într-o manieră fictivă comportamente care ulterior sunt importante în practică. Dar nu doar copiii oamenilor practică jocuri. Grecii, pe vremea în care lansau filosofia și științele, se exersau cu insistență la palestre și acordau o mare stimă câștigătorilor la Jocurile Olimpice, în

timpul cărora războaiele erau suprimate „Și care se derulau sub patronajul Zeului, reunind și spectacole de tragedie sau concursuri de poezie. La aceste jocuri se desfășurau întreceri de alergări, lupte, aruncarea discului, a suliței. Iar câștigătorul era sărbătorit ca un semizeu.... Pindar îi închina ode....iar Fidias, statui.

Jocurile sportive ce se desfășoară din plin și în zilele noastre, mimează competiții, care au variante și în viața curentă; sau te pregătesc să fii performant în acțiuni utile. Să ne gândim la box, judo, călărie, natație, ciclism, automobilism ș.a.m.d. Ba există și pescuit sportiv! Sunt, desigur și jocuri aparte, cu mingi și reguli, în care se confruntă două echipe în fața spectatorilor. Esențială e însă condiția ludică, de plăcere și cea de simulare, de „ca și cum”. În acest sens se practică și acum, la academiile militare, „jocuri de război”. Alături, desigur, de milenarul joc de șah.

Condiția jocului, de operare pe modele în care intervin eventualități și șanse, s-a dezvoltat în cadrul omenirii culturale în variante multiple. Uneori șansa are un rol important, așa cum e în jocul cu zaruri. Multe jocuri, între care unele cu „cărți”, exersează confruntarea în condiții de risc și de colaborare între parteneri. Se zice că jocul de bridge ar fi un bun antrenament pentru afaceri. În cele din urmă, cele mai multe importante activități umane nu se pot desfășura fără a lua în considerare eventualitățile statistice, și deci riscul. Iar în această direcție, matematicienii au dezvoltat o adevărată teorie a jocului. Cu aceasta ne îndepărtăm însă de dimensiunea ludică, de plăcerea copilărească a jocurilor.

Jocul a căpătat apoi o importanță crescută și în viața socio-culturală. Dacă ritualul sacral se desfășoară ca un spectacol ce se derulează după reguli rigide, montarea unei tragedii care se bazează pe un scenariu fictiv își poate

permite mult mai multe libertăți de „punere în scenă” și de interpretare; iar comedia de moravuri, și mai multe. Dar, evident oamenii joacă o serie de roluri și pe scena vieții de zi cu zi, în care creativitatea personală își poate spune cuvântul.

Caracteristica jocului de a opera cu eventualități, provoacă creativitatea. Condiția jocului a fost comentată nu doar în arta interpretativă, ci chiar în inima creativității artistice, așa cum a făcut Gadamer. De fapt, valențele creative ale jocului au fost intuite din vremea presocraticilor de către Heraclit, în celebrul fragment 52, în care compara Eonul cu joaca solitară a unui copil. Fragment ce i-a ocazionat lui Nietzsche pagini virulente despre puterea creativă a jocului. Mai intervin apoi și jocurile de limbaj, care nu se rezumă la cuvinte de spirit în societate; ci pot avansa adânc în arta poetică. Faptul l-a intuit atât Heidegger, ce a comentat cu insistență apropierea gândirii filosofice autentice de mare poezie; cât și Wittgenstein, cu a sa doctrină a jocurilor de limbaj.

Sărbătorile și jocurile gravitează în jurul seriozității practicilor, asigurându-le o atmosferă de respirat și libertate de mișcare. O a treia direcție prin care oamenii depășesc „blestemul muncii” (spre care au fost izgoniți din Rai) și înrâncenarea războiului, e contemplarea. Pentru care grecii foloseau expresia de „teorein” (cuvântul teorein înseamnă în greacă..a observa, a examina, a inspecta, a asista la un spectacol...a călători pentru a vedea lumea...el desemna și faptul de a merge ca deputat al unui stat pentru a asista la jocuri publice solemne..de exemplu la cele din Olimpia). Heidegger a folosit nu odată exemplul acestui concept pentru a sublinia diferența dintre limba speculativă a grecilor și rigiditatea latinei. Totuși, și delimitarea – pe

Din cartea **Despre sărbători, grădini și logos** (2004), l pg.56-57

Comentariul lui Nietzsche privitoare la joc pornind de la Fragmentul lui Heraclit 52 Diels Kranz

poate. Comentariile lui Nietzsche, pe care le avem în vedere, fac parte din lucrarea „Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești”^{*}. După cum se știe, această lucrare, redactată în tinerețe, l-a preocupat în permanență și a revăzut-o constant, până la sfârșitul vieții sale intelectuale active. Iar prezentarea lui Heraclit ar putea fi socotită partea centrală a cărții. E limpede că filosoful german se simte atras de gânditorul din Efes, deoarece la acesta întâlnește temele luptei, ale opoziției, dar și tema sintezei, a devenirii, precum și tema omului superior, „de rangul zeilor”. Idei care-i erau și i-au rămas dragi întreaga viață. Vom cita din lucrarea menționată câteva fragmente aparținând capitolului dedicat lui Heraclit.

„Întreaga devenire purcede din războiul contrariilor. Totul se petrece potrivit acestei vrăjmășii și această dușmănie dezvăluie dreptatea veșnică. Este aici o reprezentare miraculoasă, creată din izvoarele cele mai pure ale spiritului elenic, și anume cea care consideră lupta ca fiind stăpânirea dăinuitoare a unei dreptăți unitare, puternice, determinată de o lege. Numai un grec a fost capabil să găsească această reprezentare ca întemeierea unei cosmodice...” (p. 48).

Cum se ajunge însă oare, la acest univers al luptei, la „joaca de copil”?

Citatele din textul respectiv al lui Nietzsche ne pot indica mersul gândirii sale, arătându-ne în același timp licențele pe care și le permite. Cităm :

„Lumea este jocul lui Zeus sau, exprimat în termeni fizicali, jocul Eonului cu sine însuși, și Unul este, numai în acest sens, și Multiplu” (p. 50).

Iată deci că autorul identifică Eonul cu Zeus (și cu Focul) și consideră că jocul solitar al acestor instanțe – jocul practicat solitar – stă la baza sintezei, a reunirii multiplului în Unu.

„...o devenire și o trecere într-o pieire, clădire și distrugere, fără nici o compensare morală, într-o nevinovăție, veșnic rămânând asemenea sieși, nu este pe lumea aceasta decât joaca artistului și a copilului (s.n.)... Heraclit nu are nici un motiv (așa cum credea Leibniz) să trebuiască să dovedească că această lume ar fi anume

^{*} Nietzsche Fr., „Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești”, Ed. Dacia, Cluj, 1992 ; toate citatele următoare din Nietzsche sunt din această lucrare.

cea mai bună cu putință, lui îi ajunge că ea este joaca faimoasă și nevinovată a Eonului⁶.

Nietzsche se grăbește să introducă în dezbatere și să analizeze conotațiile morale posibile ale luptei și distrugerii; acestea sunt compensate prin simplul fapt al creației, care este echivalentă jocului, identic pentru artist, copil și pentru Eonul ce produce (ce stă la baza lumii). Tot ce e astfel creat e nevinovat.

„Dacă am vrea să-i punem în fața lui Heraclit întrebarea : de ce focul nu e întotdeauna foc, de ce este el acum apă, acum pământ ? Atunci, el ar răspunde doar : „*Este o joacă*” (s.n.), nu o luați în mod atât de patetic și mai ales nu în cel moral“. Încă și stoicii au răstălmăcit (pe Heraclit) în gândirea lor plată și au coborât percepția sa fundamentală, atât de nobil estetică, *a jocului lumii* (s.n) în considerațiile comune despre caracterul utilitar al lumii...” (p. 50).

„Heraclit era, ca om, cu neputință de înțeles... și, când era, poate, văzut, cum urmărea cu atenție jocul zgomotos al copiilor (s.n.), atunci fără îndoială gândea ceea ce nici un om nu a gândit într-o asemenea împrejurare : că este asemenea jocului marelui copil al lumii, Zeus” (s.n.) (p. 54).

„Lucrul acela pe care l-a contemplat el (Heraclit), învățătura despre prezența legii în devenire și a jocului, a necesității, va trebui de acum să fie veșnic contemplată ; el este cel care a ridicat cortina din fața acestui cel mai mare, dintre spectacolele jocului” (p. 57).

Faptul că Nietzsche alege din Fragmentele lui Heraclit, pentru comentariile sale, cu predilecție fragmentul 52 Diels-Kranz, nu e întâmplător. Acesta exprimă punctul său mai general de vedere despre libertatea omului superior (a „supraomului”, a lui Zeus, aici substituit, destul de arbitrar, prin Eon), de a proceda după un anumit liber arbitru – sau după un anumit bun plac – ce-i este propriu ; deci „în joacă”. Joacă ce, fiind practică la acest nivel, este considerată din principiu ca nevinovată (precum cea a copiilor), de vreme ce e creatoare. Mai putem citi :

„... Da, există vinovăție, nedreptate, contradicție, suferință în lumea aceasta a noastră... dar numai pentru oamenii limitați, pentru cei ce se privesc unul pe altul și nu cu toții împreună, nu pentru Zeul constitutiv ; pentru acesta, toate cele ce se războiesc între ele se revarsă într-o armonie, invizibilă, ce e drept, pentru

care o sugerează latinescul „templum”, derivat semantic din „a tăia” și „a delimita” – are în ea ceva sugestiv, trimițând spre o „închidere ce se deschide” (formularea îi aparține lui Noica). Zidurile mănăstirii te ajută să te desprinzi de viața lumească, pentru a putea contempla în pace divinitatea. Scena sau stadionul favorizează concentrarea asupra admirării spectacolului teatral sau sportiv. Închizându-te în delimitarea cărții pe care o citești, te poți lăsa furat de vraja lumii fictive a unui roman. În cartea mea din 2004, am zăbovit puțin asupra contemplării frumuseții peisajului, care e paradigmatic oferit de un tablou înrămat ce atârnă în față, pe un perete. Dar, admirăm peisaje și când ne plimbăm în natură.. sau cand zăbovim în grădini și parcuri special amenajate. Cultura grădinilor – ca cele ale Semiramidei, dar și ipostazierea lor în Paradis - a apărut, desigur, odată cu viața urbană, când omul s-a putut desprinde de simpla exploatare a naturii cultivate, transpunând-o printre artefactele sale; și asta, pentru a fi mai atent la „frumusețea inutilității sale” pragmatice. Contemplarea Frumosului, care a fost ridicată de Platon la cel mai înalt rang, implică însă și o armonie matematică, de care se ocupase pe atunci secta filosofică a pitagoreenilor; sectă care aducea în discuție echilibrul proporțiilor, vorbind chiar de armonia „muzicii sferelor cerești”. Prin trimiterea spre „lumea ideilor”, Platon ridică la rang suprem contemplarea filosofică – desigur, în înțelesul său grecesc. Iar celălalt vârf platonicean al acestei lumi, Binele, sugera în spatele său universul tematic al etosului, pe care tragedia greacă îl comenta pe atunci din plin. Tematicul și ma-tematicul s-au impus de atunci, ca două fațete indisolubil corelate ale instanței teoretice a lumii umane. Care, s-au transpus ulterior și în ordonarea artelor liberale în trivium- gramatica, retorica și

dialectica ce susțin discursurile tematice; și quadruvium – cele patru căi ale artelor ma-tematice..aritmetica, geometria, muzica, astronomia.

După Platon, contemplarea teoretică s-a afirmat, prin Aristotel, ca domeniu specific al științelor, având ca fundament filosofia, „gândirea ce se gândește pe sine,”. În lumea greacă, dar și ulterior, instanța teoreticului s-a polarizat, într-un fel, cu cea a practicului („prateo” însemna în greacă..a parcurge un proiect, a duce la capăt, a executa, a împlini, a acționa, a comite, a realiza). Dar în jurul acestei polarizări nu s-au dezvoltat analize aprofundate. În Renaștere, „viața activă” înțeleasă ca prezență efectivă în lumea umană laică, era opusă „vieții contemplative”, care avea drept referință stilul de existență a călugărilor. Dar acestuia din urmă nu i se putea refuza, totuși, o intenționalitate activă. Căci contemplarea extatică participativă a divinității numai pasivă nu era. Iar preocupările științifice și filosofice ale oamenilor – care, după Aristotel, au devenit însăși specificul acestui domeniu al teoreticului – presupuneau o intensă implicare a intelectului; și chiar a rațiunii speculative. Capturarea preocupărilor teoretice ale omului modern de către științe și de fundarea acestora, a diferențiat mai noul domeniu al metateoriilor. Fenomenologia lui Husserl care comentează vizarea noetico noematică a fundamentelor lumii, se plasează și ea la acest nivel. Motiv pentru care, probabil, a și comentat acest autor „practica teoretică”.

Diferența ce o introduce polarizarea grecească între practic și teoretic ar putea fi pusă mai degrabă pe seama dihotomiei iminență/transcendență. Iminența se referă la nemijlocirea și imediatul prezenței realizatoare efective. Pe când transcendența viza, cel puțin pe vremea omenirii sacrale, ceva îndepărtat, aflat „dincolo”; și care ființa etern. Sensul transcendent al

instanței ontice supreme ce stă în spatele generativității a „ceea ce este” ,a putut avea un sens pentru oameni, câtă vreme ea se sprijinea pe narativitatea tematică a mitului; care, treptat, s-a tot antropomorfozat. Dar cealaltă jumătate, „matematică” a teoreticului - a condițiilor de posibilitate a ceea ce este sau s-ar putea să fie -, care s-a tot amplificat spre sfârșitul modernității, începe să bulverseze poziționarea omului tradițional. Căci omul actual acceptă cu ușurință, așa cum deja s-a menționat, teorii științifice coerente logic și comprehensive, chiar dacă nu li s-a găsit încă nici-un argument factologic care să le confirme. La fel cum cei vechi acceptau cu ușurință poveștile.

Dar, nimic nu poate sta pe loc.

8. Psihismul uman, o problemă încâlcită

Preocupându-mă întreaga viață de psihopatologie, era firesc să fi fost interesat constant de psihismul uman. Dar, deși ar putea părea ciudat, psihologia omului nu mi s-a părut un lucru prea limpede, în cadrul înțelegerii de ansamblu a „umanului”. Ea se plasează, desigur, la nivelul polului individual atât a Biosului cât și a Antroposului, a acestor două „elemente fundamentale” cum le eticheta Noica. Spre deosebire de alte științe umane, psihologia avea însă și o îndelungată istorie conceptuală ce se forjase în cadrul filosofiei. Iar dezvoltarea sa ulterioară din ultimul secol, în cadrul modelului experimental al științelor naturii, favoriza fragmentarea perspectivelor de abordare. Voi marca în continuare câteva secvențe ale încercărilor mele de a-mi face o imagine coerentă cu privire la acest subiect, punctând – după perspectiva istorică - patru probleme: - cea a alteregoului; -

problema intenționalității reflexive; - a percepției temporale și a identității biografice; -autonomia sinelui. Pentru mine o psihologie care să fie utilă psihopatologiei ar trebui să aibe un caracter unitar, așa cum se tinde în prezent prin paradigma psihopatologiei developmentale și evoluționiste.

a) Repere conceptuale ale istoriei psihologiei filosofice

Psihismul a devenit o problemă teoretică în cadrul filosofiei antice prin Aristotel, pentru a sprijini teoria cunoașterii. Și el a rămas în acest cadru până în a doua jumătate a sec.XIX când s-a inițiat psihologia experimentală. Aristotel considera psihismul o caracteristică a ființelor vii. Față de funcțiile vegetative de hrănire și reproducere și cele animale de mișcare și sensibilitate la stimuli, omul adăuga capacitatea gândirii intuitive, a *nous*-ului, căruia stagiritul i-a diferențiat un aspect activ și unul pasiv. Informațiile receptate prin cele cinci simțuri erau purtate de simțul comun, prelucrate de imaginar și de memorie, pentru a fi sintetizate cognitiv de nous, într-un centru; pe care stoicii l-au denumit *hegemonicon*.

Este interesant și curios faptul că grecii au folosit pentru psihism un termen aparte, care nu era cuprins în jocul lingvistic curent al limbii lor. Termenul latin de *anima* (prin care *psyché*-ul a fost tradus) e în schimb unul generic, cu trimitere spre automișcare. Referința la respirație – în sensul „sufletului” românesc, și care e uzitată în multe idiomuri indoeuropene – se exprimă în greacă prin *pneuma*; care are drept replică latina spiritul, iar în slavă *duhul*. Noțiune care a avut atât în gândirea greacă din vremea elenistică, cât și în cea ulterioară, adică în latina și slava dominate de dogmatica creștină, un cu totul alt înțeles decât cel de psihism individual. Spiritul, Duhul, pluteau acum deasupra miilor de muritori, ca o ipostază a

Dumnezeului creștin. Locul distinct al Spiritului în raport cu sufletul apare pregnant și în opera lui Hegel.

Tot particulară a fost la greci relația psihé-ului cu *logosul*. Încă Heraclit formula: „Dacă ai căuta hotarele sufletului nu le-ai găsi, atât de adânc logos are”. Iar varianta latină a *rațiunii*, deși s-a impus și ca o dimensiune a psihismului (sau a minții) deasupra intelectului, a avut o semnificație proprie.

În vremea scolastică psihismul grecesc, asimilat de latinescul *mente*, a jucat în teoria cunoașterii, în *noetică*, același rol ca și în antichitate. A apărut însă inovația introdusă de Avicena a „intenționalității”, cu referință la vizarea țintită a „ceva”. Prin acestea, evantaiul raportărilor la lume se extinde amplu, de la ambianța imediată în direcția vastă a instanței teoreticului. Una din marile inovații ale acestei perioade, care se datorează de fapt misticii renane, este edificarea conceptelor de *eu* și *sine*; pe care, sufletul omenesc le poate împrumuta de la ființa dumnezeiască căreia îi sunt specifice, odată cu contopirea extatică cu aceasta. Tot acum se pun bazele adâncimii subiectivității prin cultivarea ideii lui Augustin privitoare la prezența lui Dumnezeu în profunzimile minții fiecăruia.

După Renaștere, se precizează treptat caracteristica de *conștiința subiectivă* și *reflexivă* a psihismului uman, în primul rând prin Luther și Calvin; care, îndemneau credincioșii să-l caute pe Dumnezeu în strafundul sufletului lor. Subiectivitatea e apoi amplificată prin criteriul reflexiv al cogito-ului cartesian. Această opțiune impune însă privarea animalelor de suflet; și deschide problematizarea relației dintre suflet și corp, care va continua până în sec.XX. Dezvoltarea științelor experimentale de laborator se petrece în paralel cu o crescândă polarizare dintre subiectivitatea

psihismului conștient și exterioritatea lumii obiective. În acest context se impune, pe vremea lui Leibnitz ideea de *percepție*, care conturează monadologic difuza receptare informativă a psihismului antic. Iar în tandem cu aceasta, apare și tema *apercepției*. Se consideră acum că psihismul uman reușește, prin intelectul său, să unească sintetic și cu valoare de adevăr datele experimentărilor obiective (=”adevaruri sintetice”); și să analizeze cuvintele-concepte, astfel încât să ajungă la ,”adevăruri analitice”. Ansamblul acestei tradiții la care se adaugă conceptul juridico dogmatic de *persoană*, conduc la sinteza lui Kant din **Critica rațiunii pure**. Iar psihismul persoanei conștiente a lui Kant, intră apoi în tăvălugul devenirii din **Fenomenologia spiritului** a lui Hegel.

b.Secolele XIX si XX

Psihologia teoretică, utilă gnoseologiei, a fost dublată încă din sec.XVIII și de una empirică, pe care însuși Kant o comentează în Antropologia sa. În sec.XIX, când s-a constituit semiologia psihopatologică, referința se făcea, pe lângă temperamente, la trei facultăți psihice: Facultatea cognitivă, ce se referea la funcțiile de percepție, memorie, imaginație, gândire, evidență; Facultatea volitivă, derivată din problematica comportamentului etic, ce se referea la tendințe, motive, decizii, comportament controlat și responsabil. Facultatea afectivă, mai nou introdusă, avea în vedere emoțiile, dispozițiile, afectivitatea relațională, pasiunile. Coerența subiectului era asigurată de eul conștient, care nu a făcut inițial obiectul unor abordări speciale de către orientarea empirică, în afara diferențierii între conștiința vigilității și discernământul moral. Dezvoltarea psihologiei experimentale a menținut și diferențiat perspectiva facultăților și funcțiilor, deoarece măsurătorile pretindeau situații experimentale bine

definite. Știința pozitivă a psihologiei avea însă nevoie și de interpretări a datelor înregistrate, prin cadrul unor doctrine generale. În acest sens s-au impus succesiv : asociaționismul, comportamentalismul, configuraționismul și apoi cognitivismul. În sfârșit, psihologia experimentală a redescoperit psihismul animal, o serie de cercetări efectuându-se în această direcție.

Studierea funcțiilor psihice în sec.XX a introdus noi accente, de care a beneficiat în final cognitivismul. Astfel, în aria facultăților cognitive o atenție deosebită s-a acordat percepției, fapt ce sublinia corelarea subiectului cu o situație precisă. Iar alături de percepție s-au dezvoltat studiile acordate atenției, căutării și prelucrării informației. În plus, pentru perioadele de relaxare a concentrării atenției, s-a evidențiat fundalul „cursului ideativ” din adâncurile subiectivității, care se derulează cu o anumită spontaneitate. În marginea imaginarului, o importanță specială s-a acordat reprezentării, în sensul modelării situației în care subiectul e implicat și a operării cu eventualități pe acest model, pentru susținerea acțiunii efective. S-a mai făcut diferențierea între evidența perceptivă și credința ideatică (tematică). Procesul evaluării, atât al situației exterioare cât și al autoevaluării, a făcut de asemenea obiectul multor investigații.

În direcția funcțiilor volitive s-a manifestat inițial un interes crescut pentru „comportament” considerat din perspectiva unei abordări exterioare, căruia se încerca să i se descifreze determinarea, prin stimuli și motive. Apoi s-a acordat atenție structurii comportamentului cu scop, care se desfășoară prin etape succesive, planificate în cadrul unui proiect. Cibernetica a subliniat importanța informației inverse; iar cognitivismul a evidențiat structurile neuropsihice ale „funcțiilor executive” care girează reușita unei

astfel de acțiuni. Ierarhia motivațiilor a fost un alt important obiect de cercetare.

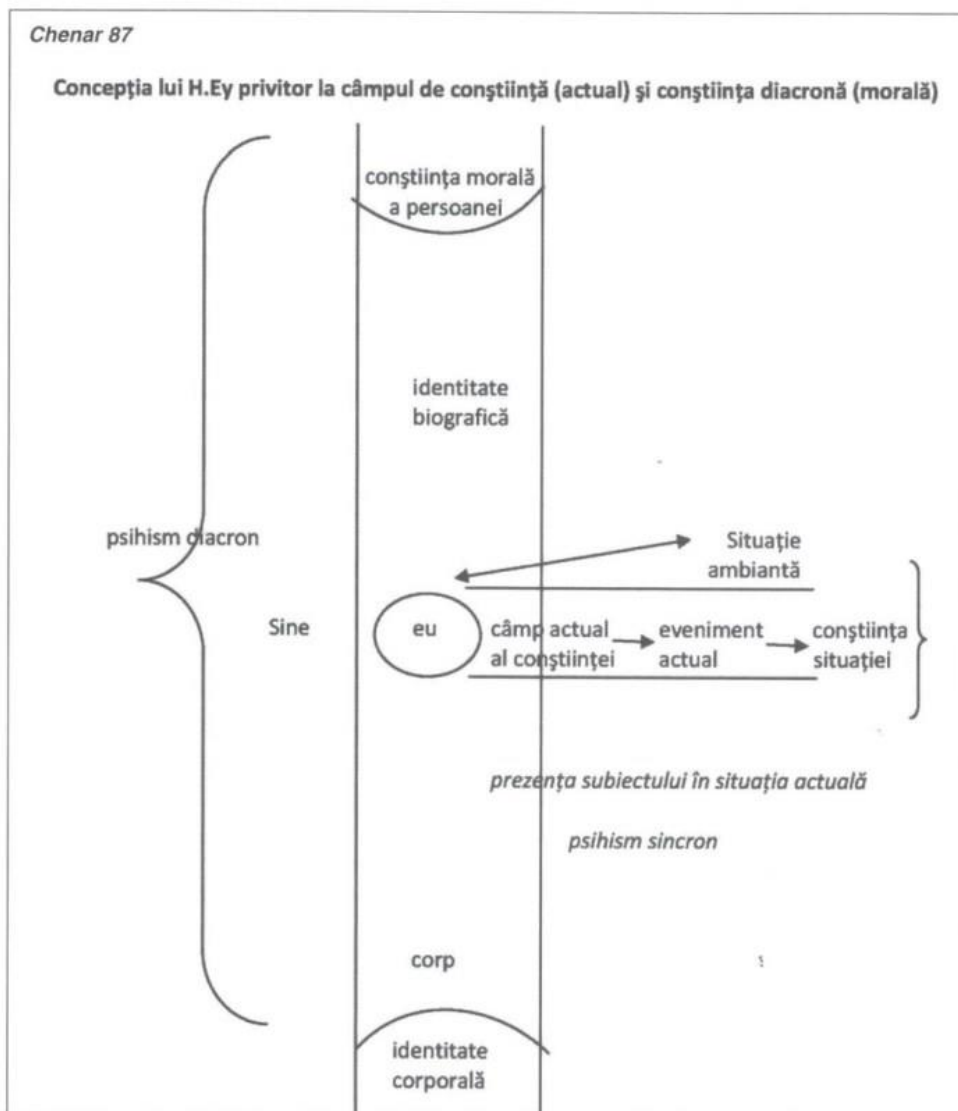
Privitor la funcțiile afective, au fost mult studiate emoțiile înnăscute și posibilitățile de control ale acestora. Dispozițiile afective – anxioase, depresive, euforice - au fost studiate mai ales în varianta lor psihopatologică. Afectivitatea relațională, care a fost inclusă în problematica sa de psihanaliză, și-a găsit apoi o importantă dezvoltare prin teoria atașamentului.

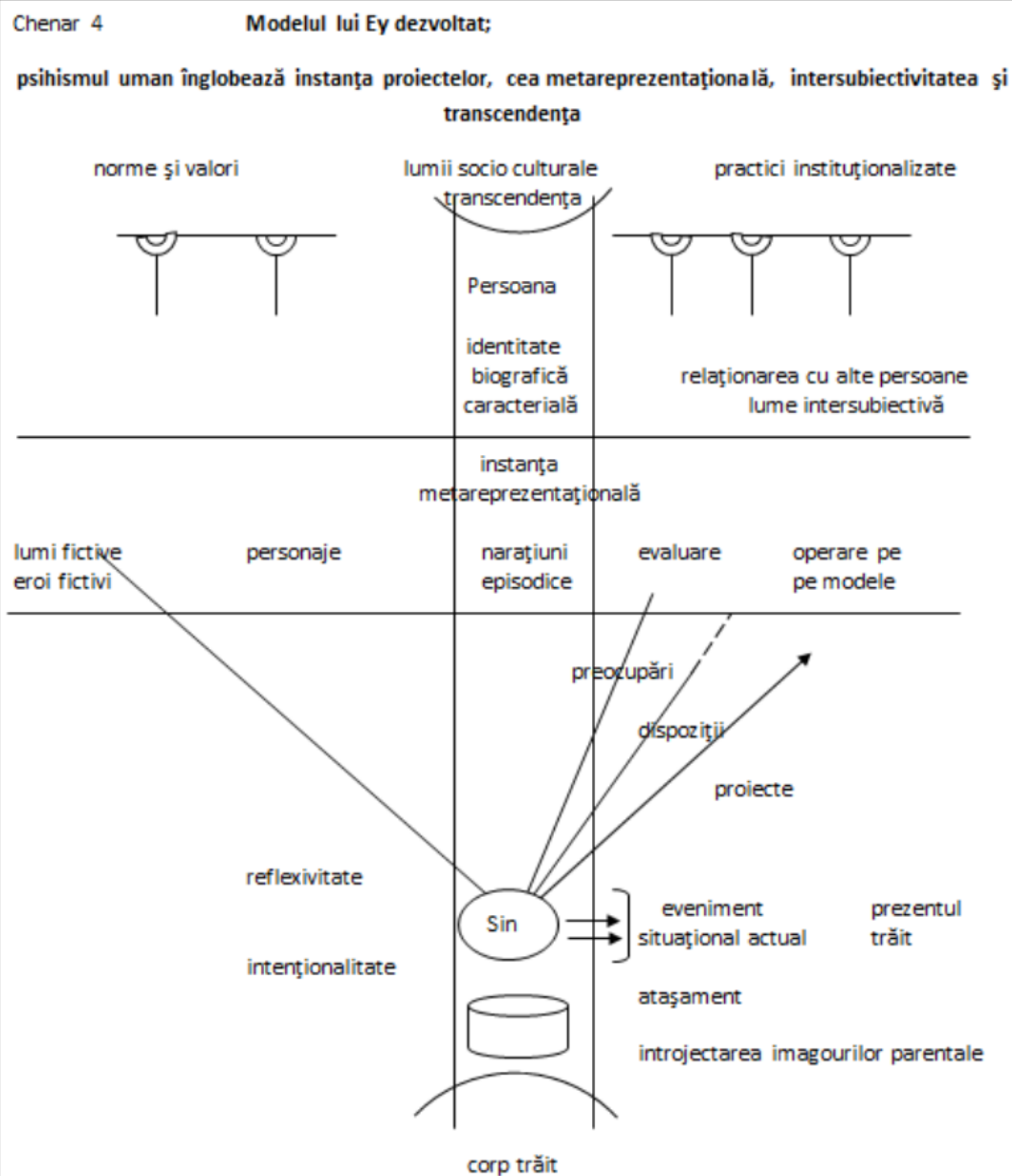
În afara psihologiei experimentale pe întreg parcursul sec.XX s-a afirmat și psihanaliza. Aceasta folosea tehnica ”asociațiilor libere” de idei, produse de un subiect relaxat, într-o atmosferă de intimitate, în prezența receptantă a unui analist. Informațiile astfel obținute erau ordonate și interpretate apoi de acesta, după o schemă ce presupunea un psihism ce se dezvoltă ontogenetic ghidat de principiul plăcerii, asimilând și introjectând imagourile persoanelor de atașament; recte a părinților. Rezulta o structură a psihismului formată din sine, eu și supraeu. Supraeul reprezenta prezența imagourilor parentale în propriul psihism cu valențe de cenzori morali, ce sancționează. Sursă de conflicte intrapsihice. Această imagine a psihismului orienta spre studierea relațiilor interpersonale; direcție ce a fost deci stimulată de psihanaliză. Și preluată ulterior de cognitivism.

În a doua jumătate a sec.XX s-a dezvoltat și o psihologie a comunicării, verbale și nonverbale. Precum și una a persoanei, centrată pe caracteriologie. Erau preluate date tradiționale privitoare la temperament, studiindu-se și raportările caracterizante dintre oameni, exprimate prin epitete. Din aceste studii a rezultat o imagine a unui circumplex al epitetelor caracterizante precum și teoria celor Cinci Mari Factori caracterizanți.

Din cartea *Psihopatologia psihozelor* (2016),

Scheme ale psihismului uman din perspectiva unei dimensiuni sincrone (raportare la situația actuală) și diacrone (identitatea duratei biografice a persoanei valorice)





Psihologia persoanei a integrat și o parte din psihologia relațiilor interpersonale; precum și cercetări ale metodologiei narativ biografice.

Se mai cere menționată contribuția orientării fenomenologice, care abordează psihismul din perspectiva conștiinței subiective înrădăcinată în propriul corp; dar și a unei „intersubiectivități intercorporeale”. Precum și o ”psihologie transpersonală” care are în vedere fenomene psihice aparte, ce se desfășoară în afara relaționărilor nemijlocite cu alții, deschizând orizontul unei „conștiințe cosmice”.

Către sfârșitul sec.XX s-au configurat doua direcții complementare de abordare a psihismului. Una, centrată pe raportarea la situații nemijlocite, în care subiectul percepe datele ce i se oferă și acționează eficient în ambianță. Cealaltă, centrată pe dimensiunea biografico identitară a persoanei, pe caracter și persoana responsabilă. Psihiatrul Ey a sistematizat aceasta viziune diferențiind între: -conștiința sincronă, a raportării actuale la lume: și – conștiința diacronă, identitară, a persoanei morale. Între aceste două planuri se înscriu proiectele și preocupările relaționale și identitare, de durată, ale persoanei. Capacitatea metareprezentatională a psihismului conștient, de operare pe modele ale realității prin scenarii narrative ce includ personaje, se sprijină pe ambii acești poli.

c. Psihologia cognitivă și cea dezvoltamentală; cogniție și relaționare socială; problematica alter-egoului.

Spre sfârșitul sec.XX cercetările psihologice factologice bazate pe diverse doctrine, au început să tindă spre concepții sintetizatoare în cadrul unor paradigme ca cea a psihologiei dezvoltamentale și evoluționiste. Un rol deosebit în această perioadă l-a jucat doctrina cognitivă, dezvoltată în cadrul unei ample mișcări neoraționaliste. Ea a fost susținută de progresele

în domeniul inteligențelor artificiale, a neuroștiințelor și lingvisticii. Psihologia cognitivă a propus interpretarea funcționării psihismului prin operarea pe modele a situațiilor problematice trăite, folosind scenarii probabiliste de rezolvare. Cognitivismul a condus la importante achiziții în cunoașterea prelucrării informațiilor receptate, în programarea și realizarea acțiunilor prin ”funcțiile executive” și în cogniția socială.

Mișcarea cognitivă s-a corelat cu cea a ”filosofiei minții” care propunea diferențierea a doua perspective de raportare a psihismului la lume: - cea subiectivistă „a persoanei întâi”; și cea obiectivantă ”a persoanei a treia”. Era acceptată de asemenea ideea ”intenționalității” realizându-se astfel o apropiere de neo-fenomenologie. În continuare se vor puncta aspecte ale dezvoltării cogniției sociale în cadrul psihologiei dezvoltamentale, fapt ce a asigurat un suport solid unora din intuițiile psihanalizei.

Psihologia dezvoltamentală s-a afirmat în a doua jumătate a sec.XX prin contribuția pediatrilor, a psihanalizatorilor ce studiau observațional sugarul din perspectiva psihologiei eului și a unor psihologi experimentali (e.g. Piaget); dar și prin transpunerea la om a rezultatelor etologilor, a celor ce studiau psihologia animalelor în dezvoltarea lor naturală. Observațiile asupra sugarului au evidențiat că el reacționează specific la contururile feței umane, răspunzând cu zâmbet la zâmbetul mamei. Pe parcursul primului an sugarul ajunge să-și conjuge privirea cu cea a mamei, într-o suită de comunicări nonverbale ce devin tot mai complexe. Atașându-se de mamă, copilul de 8 luni reacționează negativ la plecarea acesteia și la apariția unei persoane străine. Ulterior, ca expresie a unui bun atașament, el caută cu privirea aprobarea mamei pentru acțiunile ce le întreprinde; și, simțindu-se susținut de aceasta, investighează activ ambianța și se angrenează în jocuri. Altă

secvență developmentală importantă se poate remarca la 18 luni când copilul se recunoaște în oglindă; și poate imita o persoană cunoscută care nu e prezentă; deci prin identificarea reprezentativă cu ea. Ca o concluzie a acestor achiziții de cogniție și relaționare interpersonală, după trei ani copilul poate ghici doar privind pe un altul, intențiile și opiniile acestuia în raport cu situația. Această capacitate – care a fost denumită „mentalizare” sau „teorie a minții” (ToM) – semnifică faptul că : copilul înțelege acum că el are o minte proprie, centrată de propriul corp, prin care gândește, opinează și desfășoară acțiuni. Și care e diferită de mintea altora, care ghidează propriile lor intenții, opinii și acțiuni, din interiorul propriului lor corp. Iar copilul poate intui acum situațional ce se petrece în mintea celorlalți.

Procesul de cogniție socială exprimat prin mentalizare se bazează pe structuri cerebrale funcționale reunite sub denumirea de ”creier social”. Funcțiile cogniției sociale se dezvoltă în strânsă întrețesere cu cele de atașament, semnalate deja prin amintita anxietate de separare de la 8 l. Copilul asimilează, introjectează imaginea persoanelor de atașament, care devin parte integrantă a propriului psihism, asigurând acum ”din interior” un sentiment de siguranță și încredere. Bowlby, autorul care a patronat conceptul de atașament, a denumit ”internal working model ”instanța de asimilare a celorlalți în propriul psihism. Creierul social e în prezent considerat și ca semnificând o achiziție importantă a procesului de antropogeneză, deoarece el joacă un rol adaptativ esențial prin asigurarea bunei integrări colaborative în grup. Dezvoltarea ontogenetică insuficientă a creierului social stă la baza autismului infantil.

Prin funcționarea adecvată a creierului social oamenii pot diferenția între persoane cunoscute și necunoscute, clasificându-i pe alții după varii

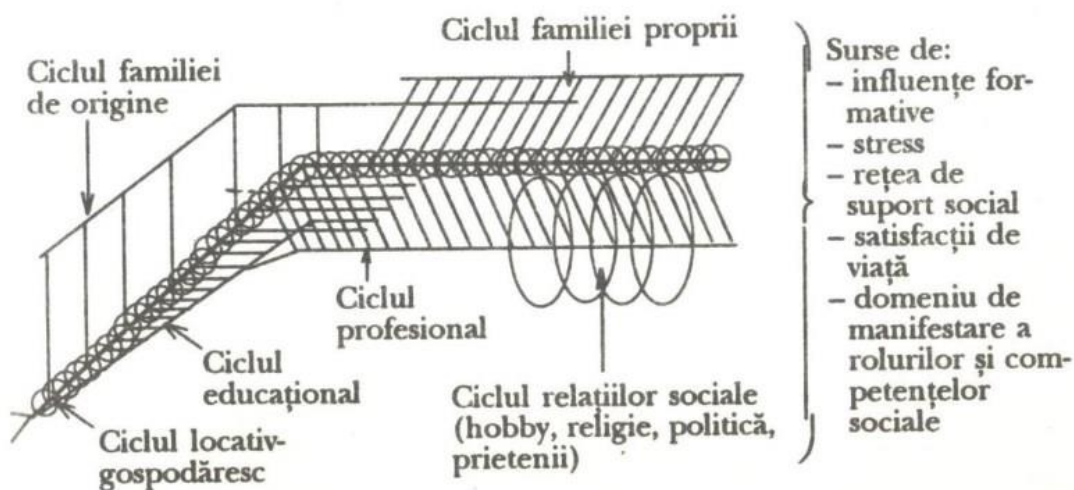
criterii. Și de asemenea, ei recunosc perceptiv expresiile emoționale ale altora, atitudinile lor în raport cu situația și cu sine, intențiile și opiniile acestora. Subiectul transpune situațiile relaționale într-un plan metareprezentational, pe care operează scenarii probabiliste ale interacțiunii sale cu ceilalți. El îi reprezintă și prezența sa în mintea altora; și atribuie altora atitudini și intenții determinate în raport cu sine, autoplasându-se în centrul evenimentelor. În aceste reprezentări, atât alții cât și sinele alunecă spre condiția de personaj.

Relaționările cu alții vertebrează viața efectivă a fiecăruia, pe parcursul episoadelor și ciclurilor vieții. Cicluri care se diversifică și de organizează în jurul familiei de origine și a celei personale, a mediului educativ și apoi a cadrului profesional, a locuinței, prietenilor și activităților de hobby, a vieții de cetățean și creator. Subiectul se află și se resimte în permanență în mijlocul unor rețele sociale, proxime sau accesibile, cu care interacționează variat. Persoanele din cadrul acestora pot fi surse de influențe formative, de stress, de satisfacții și suport. În cadrul acestora el exercită roluri sociale și se afirmă prin competențe, dezvoltă proiecte, poate trăi succese și eșecuri. Persoanele cu care el intră în contact sunt parteneri, rude, vecini, colegi, cunoștințe, oficiali. Ele se distribuie între un pol al intimității și secretului personal; și altul, al relaționărilor publice. Dinamica existenței face ca în permanență unele persoane să tindă spre o apropiere sufletească iar altele să se îndepărteze de subiect. Coexistența de tip dual din intimitate, susține o comuniune și împărtășire psihică de așa natură, încât cei doi cu ușurință își ghicesc gândurile, dorințele, intențiile, influențându-se reciproc, fără ca acest lucru să fie deranjant. Fenomenul depășește în aceste condiții cu mult simpla intuire a minții altuia din procesul de mentalizare.

Din cartea *Psihopatologie clinică* (1994), pg.405

Schema 26

Ciclurile vieții în perspectiva rețelei sociale personale proximale



405

În plus, se mai pot menționa relaționările pe care subiectul le poate avea în plan reprezentativ sau metareprezentational cu personaje cunoscute doar pe cale informativ narativă, inclusiv cu personaje fictive. Perspectiva cogniției și relaționărilor interpersonal sociale subliniază faptul ca psihismul individual al persoanei umane e astfel structurat, încât prin definiție, prin geneza și existența curentă, el e dimensionat prin instanța celorlalți, a alteregourilor.

d.Sinele incorporat și funcțiile executive; aspectul intențional reflexiv

al sinelui.

Către sfârșitul sec.XX, când s-a impus cognitivismul, centrarea psihismului a fost comentată predominant prin conceptul de sine (Self). Avantajul sinelui față de eul conștient – pe care l-a secondat în permanență - consta în faptul că putea fi cu ușurință ”naturalizat”. Adică, aplicat și agenției animale și utilizat de către neuroștiințe (apare acum și o celebră carte intitulată „**The Self and its Brain**” - de Popper K., Eccles J.K., Ed.Springer, 1977). Pentru om însă sinele era conceput ca dimensionat prin intenționalitate și reflexivitate.

Cognitivismul, care s-a constituit în strânsă corelație cu inteligențele artificiale, a fost constant interesat de studierea acțiunilor cu scop, prin care se rezolvă probleme și se obțin rezultate. Tema era susținută în epocă și prin dezvoltarea, alături de cibernetică, a unei logici și teorii generale a acțiunii. Acceptând conceptul de intenționalitate, cognitivismul și-a asigurat și posibilitatea unei colaborări cu neofenomenologia, care urmărea acum perspectiva ”conștiinței încorporate”, ce s-a dezvoltat după studiile lui Merleau-Ponty. Adică, a felului în care ”corpul trăit” susține acțiunea specific umană. Studiile cognitiviste fenomenologice analizau acum dubla funcție a corporalității persoanei conștiente:- de a circumscrie un topos de localizare a intenționalității sinelui și de emergență a raportării active; (subiectivitatea e resimțită în interioritatea propriului spațiu corporal); și: - de a studia implicarea corporalității în acțiunile, expresiile și comunicările specific umane. Căci, propriul corp reprezintă instrumentalitatea operațională pentru orice comportament uman: mers, vorbire, relaționare interpersonală, dans, cântec, scris, operare cu instrumente etc. Propriul corp centrează apoi reprezentarea proiectelor de acțiune plasate în scenarii reprezentationale posibile; și care sunt resimțite în interioritatea psihică pe

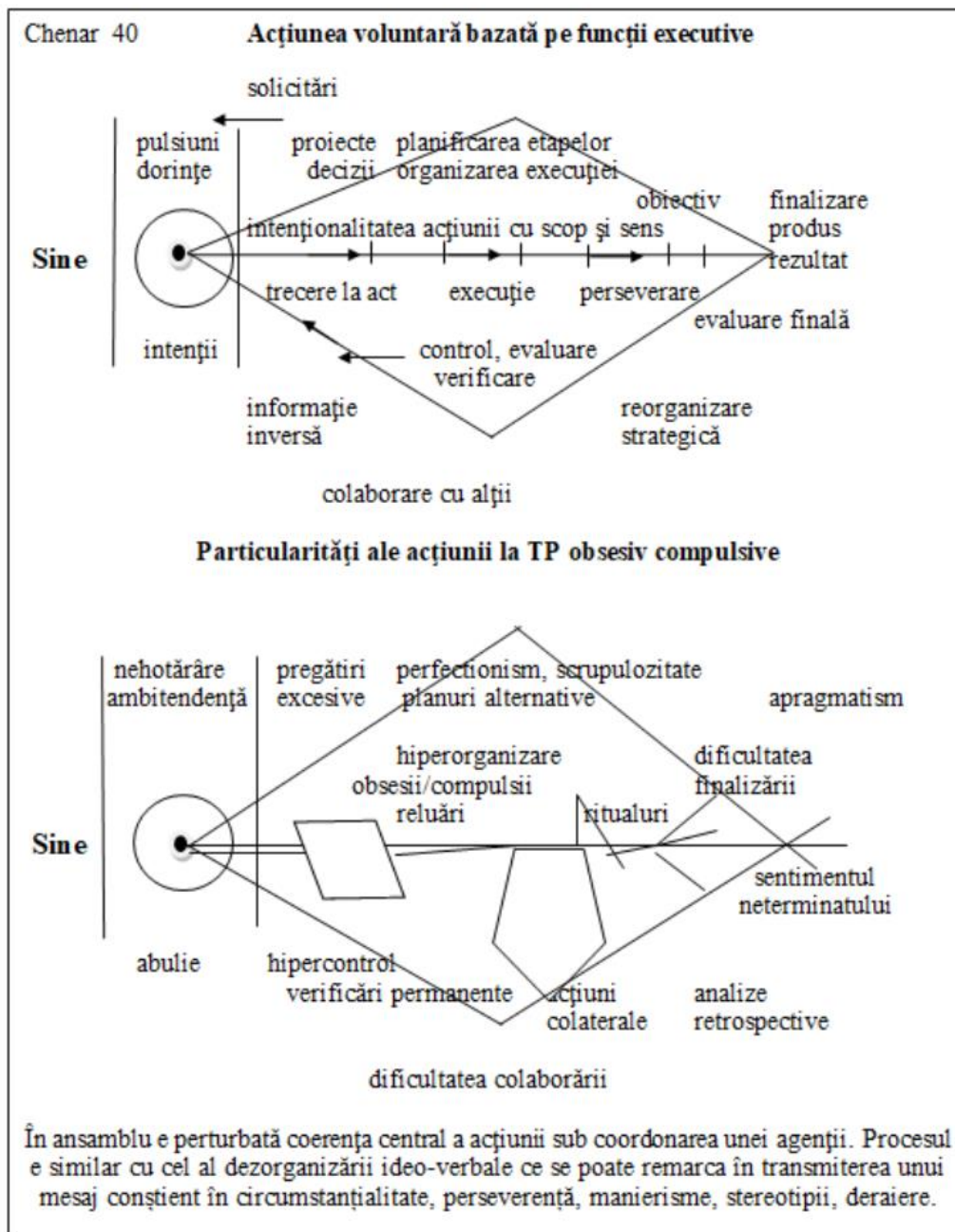
care o delimitează schema corporală. Și tot prin corp se realizează acțiunile actuale cu scop, reglate pe baza informațiilor inverse, pe care creierul le primește constant de la mișcările corporale, conform principiului cibernetic.

Cognitivismul a studiat ”funcțiile cerebrale executive” care sunt responsabile de programarea și realizarea acțiunilor cu scop. S-a evidențiat și subliniat faptul că o astfel de acțiune are la baza un proiect, ce constă din etape succesive, ordonate de un obiectiv central, care organizează și menține desfășurarea sa. Pe parcursul realizării se obțin și se sintetizează constant informații inverse, privitoare la derularea acțiunii prin instrumentalitatea corpului și prin implementarea secvențelor programate. Iar acestea sunt corelate în permanență cu informațiile situaționale, aflate în continuă schimbare; precum și cu cele din memorie și cu modelul proiectului, pentru a se evalua dacă strategia nu se cere cumva reformulată. La final se produce o informație inversă sintetizatoare, care sancționează încheierea acțiunii, evaluând-o. O astfel de schemă e aplicabilă și rezolvării de probleme relaționale interpersonale; precum și rezolvării de probleme teoretice. Dar și actului de obținere și de sinteză a informațiilor.

O importantă noutate a cercetărilor cognitiviste fenomenologice a constat în abordarea percepției dintr-o perspectivă intențională, activă, a „actului sintetic de a percepe”. Orientare care s-a extins apoi în direcția căutării și sintezei de informații în general. Oferta informațională ambientală de la un moment dat, privită ca o sumă de stimuli, trebuie să intre în sfera de interes a subiectului. Apoi, acesta trebuie să decupeze un cadru informativ structurat pe care-l decodează ca având o anumită semnificație pentru el. Perceperea obișnuită are un nivel primar care, printr-un filtru atențional, ierarhizează spontan informația receptată în funcție de

Din cartea *Psihopatologie evoluționist culturală* (2019)

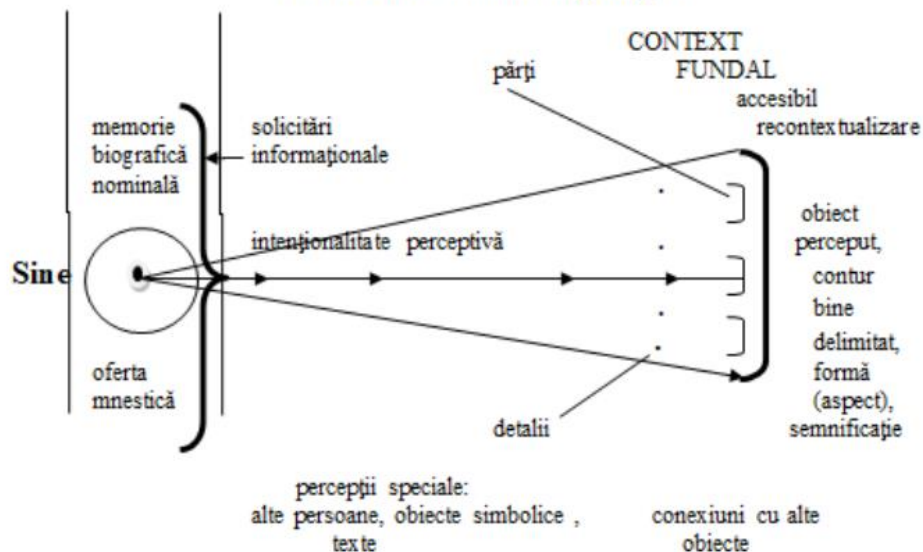
Funcțiile executive și cele ale coerenței centrale



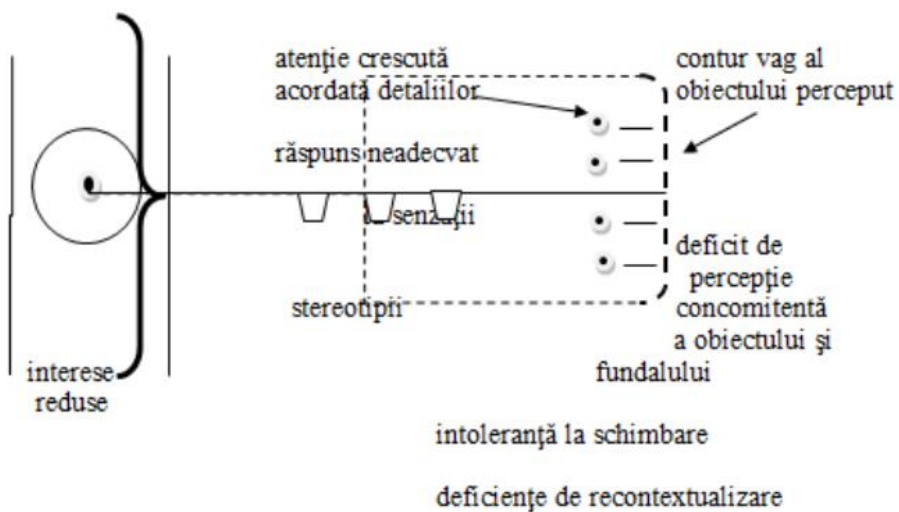
Chenar 71

Deficiența funcției coerenței centrale perceptive în autism

Caracteristici standard ale percepției



Deficiența "coerenței centrale perceptive" în autism



intenționalitatea subiectului, subsumând detaliile întregului și înlăturând informațiile ne semnificative (zgomotele). Dar la un nivel superior, căutarea informativă extrage și sintetizează activ informații perceptive ce sunt utile subiectului, din baza de date accesată.

Această sinteză e organizată de un principiu al "coerenței centrale", ce se manifestă în primă instanță la nivelul perceperii oricărui obiect, prin delimitarea unui element central, structurat, ce se detașează pe un fundal informațional accesibil. Dar, faptul e valabil și pentru informația căutată în memorie; și chiar pentru informația inversă, pe care o trimite spre centru însăși desfășurarea corporală a acțiunii. De fapt, percepând ambianța, subiectul în permanență „se percepe pe sine ca percepând”. Perturbări ale funcției coerenței centrale informaționale stau la baza multor tulburări psihopatologice, de la autismul infantil la dezorganizarea schizofrenă.

Înțelegerea percepției ca un proces activ de căutare și sinteză informativă, precum și continua autopercepere de sine ca agent al actului de a percepe, subliniază reflexivitatea funciară a intenționalității sinelui.

e. Percepția situației actuale; narativitatea memoriei și identitatea duratei biografice.

Conceptul de percepție a fost introdus în psihologia teoretică de către Leibnitz, pentru a contura o delimitare structurată pentru receptarea prin simțuri a informațiilor actuale. Încercări speculative de a analiza fenomenul perceptiv au mai desfășurat la începutul sec. XX filosofi ca Bergson și Husserl. Iar ulterior s-a dezvoltat doctrina experimentală a psihologiei configuraționiste, ce era centrată de percepție. Problema percepției a rămas însă deschisă, datorită mării varietăți de "obiecte" căreia ea se aplică. Căci, dincolo de condiția standard experimentală, a perceperii unui obiect bine

delimitat plasat pe un suport și un fundal dat, procesul de percepție se utilizează cu sens și când se vorbește de perceperea unei persoane, a unui discurs, a unui spectacol artistic sau sportiv, a unui eveniment dramatic; sau, a autopercepției de sine, din diverse incidente. Totuși, în toate cazurile menționate, percepția are ca element comun receptarea unor date informative care sunt efectiv și obiectiv prezente la un moment dat. Deci, a unor informații actuale, ce sunt sintetizate ca formă și semnificație. Pornind de la acest considerent, se poate avea în vedere cazul generic al „perceperii unei situații actuale”. Sensul de „actual” de „prezență a ceva prezent în prezent”, e un fapt esențial al fenomenului. Dificultatea constă în faptul de a se contura o delimitare temporală a situației. Problema a fost transpusă la începutul sec.XX în întrebarea: ”cât durează prezentul trăit de către un om?” Trimiterea la un eveniment în derulare nu e operantă, deoarece ea e suprapersonală. Un răspuns interesant a fost atunci propus de către psihopatologul Janet, prin formularea: ”Prezentul trăit de către o persoană durează atât timp cât ține o acțiune cu scop pe care el o realizează; și pe care ulterior o poate povesti”. Psihologii de orientare fenomenologică actuală, pot relua problema pornind de la această formulare.

Pentru unii ar putea părea o preocupare specioasă această atenție acordată ”prezentului trăit”. Un psihopatolog nu poate trece însă indiferent pe lângă ea, de vreme ce întâlnește așa de des în clinică depresivi, care nu se mai interesează deloc de prezent, repliindu-se doar asupra unui trecut vinovat. Această „rupere de prezență la lumea prezentă ”apare de fapt ca un simptom central al depresiei. După cum nici maniacalul, plasat la un pol opus față de depresie, nu poate sintetiza firesc prezentul, fiind aspirat

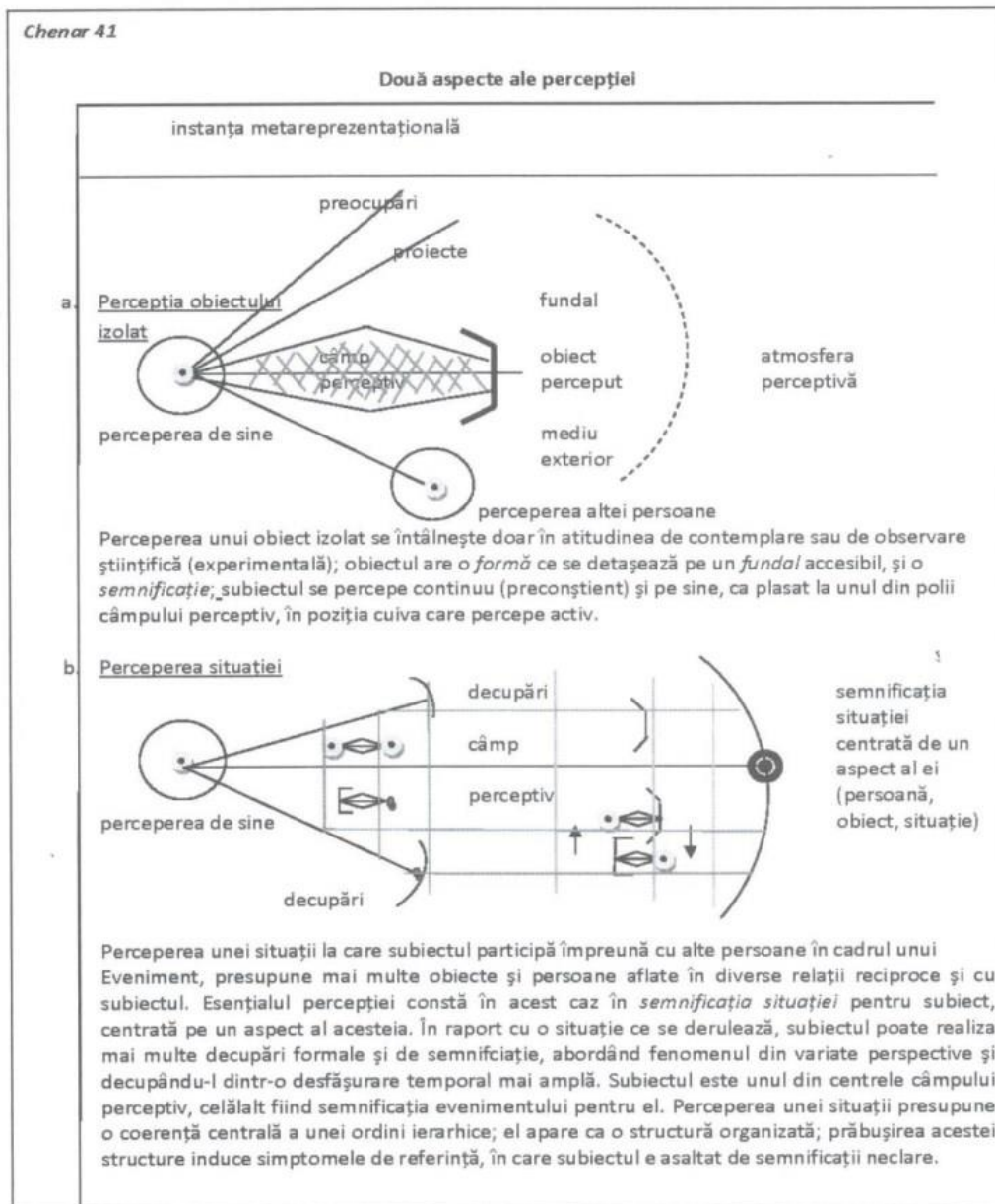
continuu de un viitor imediat, atâtea posibil. Iar atât în depresie cât și în manie, angajarea în acte realizatoare, cu scop, e perturbată.

Subiectul ce se angajează într-o acțiune cu scop, se menține angrenat în structura derulării acestui act, fapt care definește prezența sa la situația actuală. „Actualitatea” pe care o circumscrie acest prezent trăit, se impune între trecutul rememorabil al altor acțiuni proprii și viitorul unor eventuale noi proiecte. Memoria, latentă și actuală, permite plasarea percepției situației actuale, definită prin actul realizat de subiect, pe un fundal al istoriei personale biografice, în care se succed episoade ce pot fi nu doar amintite, ci și relatate. Desigur, concomitent se pot derula mai multe proiecte de acțiune; astfel încât „un act actual” are în spatele său eșalonate o serie de „linii temporale” de diverse durate, centrate de alte proiecte de mai mare amploare. Se asigură astfel o „profunzime temporală” pentru trăirea actualității. Iar în fundalul tuturor acestora se plasează durata biografiei personale, ca structură fundamentală a identității centrată de sine, de eu. (Problema prezentului trăit e desigur și mai complexă, prin interrelaționarea subiectului cu alte persoane, fiecare angrenată în propriul său prezent”; și prin definirea socială, publică, a unui timp prezent; totuși, trimiterea la implicarea într-un act personal relatabil, rămâne o referință semnificativă.)

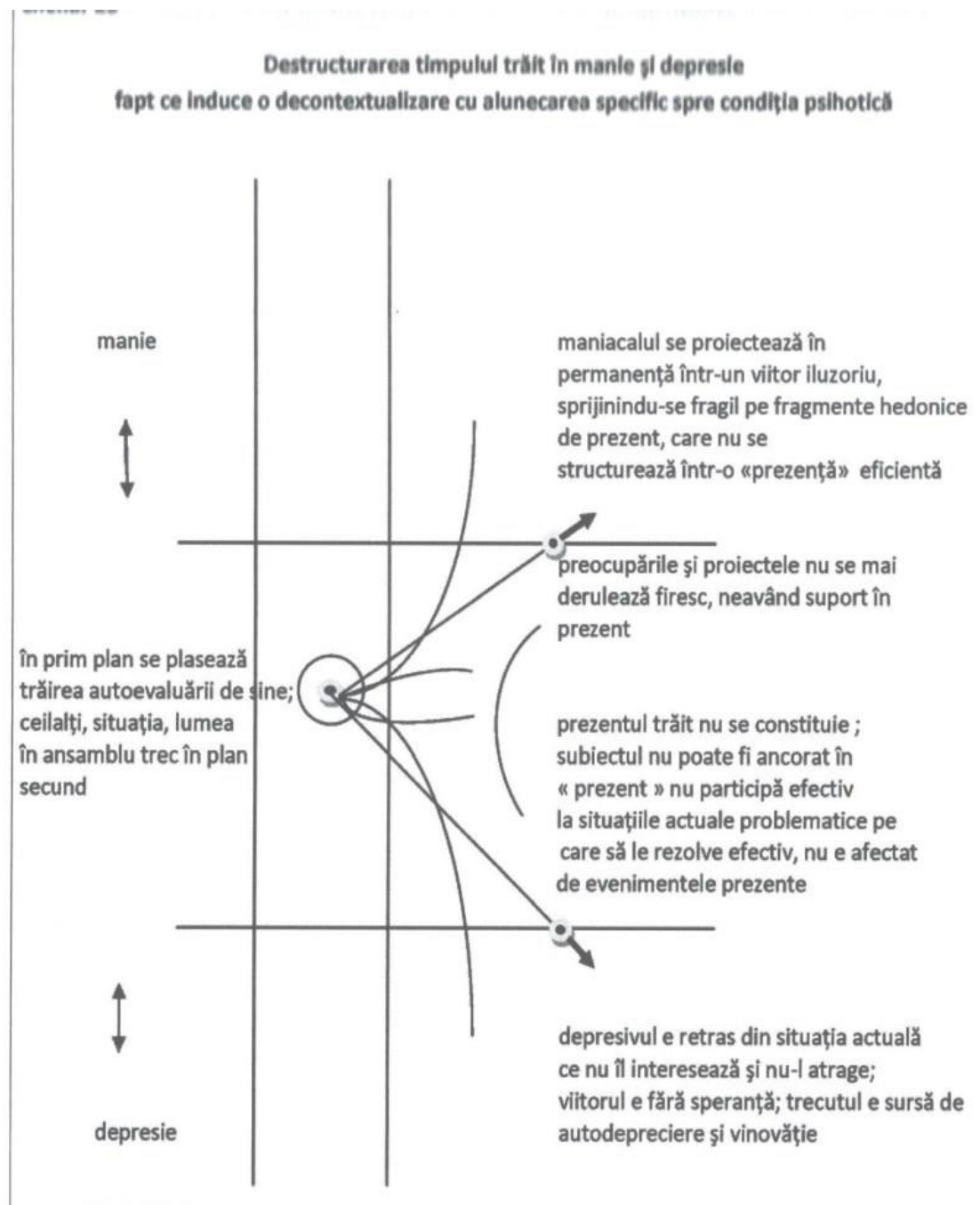
Istoria derulării în timp a vieții unui om e ceva povestibil într-o biografie sau într-o autobiografie, globală sau parțială. Acest aspect narativ era intuit deja de la început de către Janet când încerca să definească durata actualului trăit. Dar o biografie mai mult sau mai puțin relatată public de către alții sau de către sine, e în primul rând resimțită preconștient de către subiect, ca un fundal temporal special, al unei durate identitare. Identitatea oricărui subiect, individuația sa, se sprijină pe acest sentiment profund al

Din cartea *Psihopatologia psihozelor* (2016), pg.137

a) Perceperea experimentală a unui obiect izolat și perceperea unei situații



b)



duratei biografice. Care, se conjugă la un pol cu identitatea sa bio corporală, cea resimțită ca un „corp trăit”. Iar la alt pol, cu identitatea sa socială, configurată prin nume, loc de origine, rețea socială proximală, statut și rol social, evaluări și caracterizări publice, opere. La conjuncția acestor trei zone se definește, în cele din urmă identitatea specifică a unei persoane, ca reprezentantă a polului individual al umanului.

Psihopatologia înregistrează la acest nivel sentimentul de „depersonalizare” în care subiectul resimte că și-a pierdut identitatea afirmând : „eu nu mai sunt eu....nu mă mai recunosc în oglindă...trecutul ce-l rememorez nu îmi mai aparține...și nici corpul pe care-l percep....iar lumea din jur îmi apare străină”. În corelație cu acest sindrom se comentează și cel al dublei personalități.

e. Autonomia subiectului

Subiectul își originează propriile intenții și proiecte „în sine” printr-o motivație ce urcă din corporalitatea sa biologică, din propria structură psihică și din biografie. Dar motivația, care susține deliberarea și decizia, rezultă și din solicitările exterioare. Si nu doar din semnificația situației trăite, ci și din cooperarea sa cu alții. Importante sunt mai ales solicitările venite din partea unor persoane puternice de care subiectul depinde; și care au o mare forță sugestivă. Sau, din partea celor de care el e profund atașat: rugăminți, îndemnuri, sugestii, porunci. Faptul se referă nu doar la comportamentul efectiv ci și la atitudini, opinii, evaluări, idei prevalente. Totuși, în principiu, orice om resimte că în cele din urmă „el însuși,, este autorul, agentul a ceea ce face, simte, opinează, fiind marcat cumva de un „liber arbitru”, de autonomie și responsabilitate.

Varietatea modurilor de manifestare ale autonomiei voliționale este mare. Unii oameni sunt mai pasivi, abulici, dependenți, sugestionabili. Alții sunt mai încăpățânați, sau cu o voință puternică, dominatori și manipulativi. Apoi, fiecare om poate avea momente în care simte că îi apar în minte gânduri și chiar intenții care par străine de sine. Psihopatologia înregistrează în această direcție trăiri obsesiv compulsive. E vorba de idei, reprezentări, intenții, acte mentale sau comportamentale, ce i se impun subiectului în mod nedorit, astfel încât el luptă împotriva lor. În Renaștere o parte din astfel de trăiri erau etichetate de Ignatio de Loyola ca posesiune demoniacă lucidă. Un simptom mai deosebit e cel de influență psihică xenopatică: subiectul resimte că unele gânduri, intenții sau acte îi sunt introduse în minte din afară, impuse de o forță străină, care-l manipulează.. Fenomenul se conjugă de obicei cu cel de transparență psihică, ce constă în sentimentul că alții, străini, îi cunosc gândurile cele mai intime. Trăiri ce sunt firești în cadrul împărtășirii sufletești duale cu altul, nu mai sunt resimțite ca normale când sunt plasate în plan public, în seama unei agenții străine.

Minusul psihic pe care-l induc simptomele de transparență/influență e caracteristic schizofreniei paranoide. Dar în forma simplă, autistă, heboidă, a acestei boli, subiectul nu se mai relaționează deloc cu alții .Structurile cogniției sociale sunt blocate. Și el rămâne singur, inactiv, repliat pe sine, apato-abulic, ruminativ. Psihopatologii de orientare fenomenologică (Parnas, Sass) au interpretat această condiție după un model al „ipseității”, care are în vedere un sine intențional hiperreflexiv, ce se blochează în însăși actul de a percepe lumea și pe alții, autoanalizându-și steril orice intenționalitate. Astfel, la capătul psihopatologic al individuației sinelui, hiperreflexivitatea autoanulează însăși procesul de individuație.

Dar problema individuației sinelui rămâne o temă de dezbatut și din cealaltă perspectivă, plenară, a autoafirmării de sine, prin creație. Suntem oare noi, ca subiecți, ca persoane cu psihism propriu, agenții ultimei gânduri, a intențiilor și actelor noastre? Tema sinelui, împrumutată, așa cum s-a amintit, din dogmatica creștină, susține că da. Dar doar în cadrul unei sinteze care-i implică și pe „ceilalți care sunt în noi”. Și încă, dacă ne gândim bine, în cele din urmă implică și „transcendența ca ființă”. Din vremea lui Platon și până în cea a romantismului german, entuziasmul creator major, actual creator în care personalitatea se afirmă printr-o operă efectiv originală, a fost interpretat ca rezultând din colaborarea cu un „geniu” de dincolo. Intrând într-un astfel de entuziasm, sinele creatorului se individuează printr-o sinteză transcendentă.

9. Istorie și devenință. Moștenirea intelectualilor interbelici

Prin biografie și destin am ajuns în cursul vieții în apropierea lui Constantin Noica și a lui Aurel Cioran din Sibiu, fratele lui Emil de la Paris. De aceea, după ce Noica și Cioran au murit și s-a ajuns la comemorarea centenarelor nașterii lor, am simțit ca o datorie morală să particip la evenimente. În cele din urmă acești intelectuali interbelici, între care se plasează și Eliade, făceau parte dintr-o generație ce dimensionase și viața mea, ei fiind contemporani cu profesorul meu Eduard Pamfil și cu tatăl meu din Lugoj.

Cioran În 2011, după ce câțiva ani participasem activ la simpozioane internaționale Cioran ce se desfășurau la Sibiu Rășinari, m-a tulburat relativa indiferență a intelectualilor de la noi față de aniversarea centenarului nașterii sale. Așa că am publicat un scurt eseu intitulat **Chin, extaz și nebunie înaltă**

în sec.XX. Ideea mea era că opera sa are și o dimensiune ideatică, nefiind doar o colecție de maxime și eseuri excelent scrise în franceză. Căci, disperatul de la Paris, clama cutremurătoarea dramă a sfârșitului Istoriei, în fața unei omeniri nereceptivă la eveniment. Drept reper am luat cartea sa **Căderea în timp**, flancată de **Istorie și utopie**, încercând a sublinia originalitatea gânditorului român în mijlocul corului intelectualilor de la sfârșitul modernității europene. Și, în primul rând, invocarea ca simptom major al evenimentului menționat, a plictisului, în locul angoasei heideggeriene. Ori plictisul, cu vidul sufletesc pe care-l etalează, se corelează direct cu tradiționala *acedie* pe care o trăiau în mănăstirea lor călugării când se simțeau părăsiți de către Dumnezeu; adică de însăși nucleul Ființei, a supraesențialității acesteia. Ne plasăm astfel într-un perimetru specific spiritualității umane; în contrast cu amintita angoasă care se adâncește în neliniștea anxioasă a animalelor. Cât despre sfârșitul Istoriei, Cioran atingea la acest nivel o problemă pe care o dezvoltase de fapt Eliade, prin comentariile sale privitoare la iudeo creștinism ca religie care a creat conceptul de Istorie.

Teza menționată mai sus a lui Cioran nu a fost comentată direct de comunitatea intelectualilor din epoca sa. Iar indirect, ea a fost susținută doar de teatrul absurdului dezvoltat de prietenul său Beckett, care-i scrisese cu ocazia apariției uneia din cărțile sale: „Printre ruinele disperării tale mă simt acasă”. Dar căruia îi lipsea formularea lui Cioran: „Istoria s-a terminat, urmează postistoria”.

Eliade Eliade poate fi considerat printre cei care au contribuit semnificativ la înțelegerea conceptului de Istorie pe care l-a promovat modernitatea Europei. Dar el este și printre puținii care au încercat să

resusciteze interesul pentru o antropologie filosofică, care era lăsată în uitare în urma atacurilor virulente ale lui Heidegger. Desigur Eliade propunea ca istoria religiilor să devină suportul principal al acestei discipline. Idee ce nu ar trebui uitată în zilele noastre, când interesul pentru această direcție reapare odată cu un înțeles larg pentru o antropogeneză și o istorie bazată pe „meme” autoreproductive. În conjunctura pe care o evoc, când s-a profilat comemorarea centenarului lui Constantin Noica, am pregătit și publicat o carte pe care am intitulat-o **Gâlceava înțelepților în jurul timpului, Cioran, Eliade, Noica...și Heidegger**. Invocarea problematicii timpului, devenită celebră prin cartea **Ființă și timp** a lui Heidegger, era pretextul de a-i reuni pe acești trei reprezentanți ai intelectualității noastre interbelice, care au contribuit semnificativ la conturarea finalului culturii modernității în Europa.

Debutul lui Eliade în cultura europeană se produce în 1947 prin publicarea la Paris, concomitent, a două lucrări: **Traité d'histoire des religions** și **Myte de l'éternelle retour**, ultima fiind în mod declarat o schiță de filozofie a istoriei. Perspectiva historicală a lui Eliade este largă, ea desfășurându-se pe două paliere. Primul abordează etapele succesive ale manifestării sacralității către sfârșitul antropogenezei; al doilea analizează apariția și dezvoltarea conceptului de istorie în interiorul religiei iudeo creștine.

Eliade distinge momentele inițiale ale raportării la sacralitate din perioada preagricolă a omului vânător și culegător, pe care le analizează în lucrarea sa despre șamanism. Apoi, variatele manifestări magico religioase ale omenirii agrare, ce se diferențiază odată cu structurarea orașelor state. Un moment aparte în această desfășurare l-ar constitui diferențierea cultului

solar, care favorizează decantarea unor grupuri elitare. Dintre acestea fac parte și sectele filosofilor, care abordează speculativ problematica ființei în afara ritualului mitico sacral. Secta filosofilor s-a manifestat, în acest context, cu precădere în lumea mediteraniană, în care mitul sacral devine *mytos*, poveste, posibilă minciună. Epocă în care, împreună cu filosofia se dezvoltă și științele. Dar Eliade subliniază că și omul prefilosofic, cel care credea necondiționat în sacralitate, era de fapt intens preocupat de esențialitatea ființei și de problema originilor; el încerca să răspundă la aceleași întrebări pe care le vor problematiza ulterior filosofii și oamenii de știință. Vremea „aurorară” a presocraticilor despre care vorbește Heidegger e de fapt o perioadă în care încep să fie comentate „altfel”, teme tradiționale. Marea filozofie greacă, inclusiv Platon și Aristotel, nu s-au dezis nicicând de ontoteologie.

Trecând la al doilea palier, se poate evidenția cum Eliade abordează frontal tema istoriei și din interiorul succesiunii concepțiilor religioase. Mai precis, el scoate în relief particularitatea monoteismului ebraic, care are în centrul său un zeu uranian, a unui trib de păstori ce migrează continuu în marginea culturilor agricole și a orașelor state, zeu ce se manifestă însă nu în natură, ci direct în istoria „poporului său”. Zeu care face un pact (strict și intolerant) cu credincioșii săi, promițându-le în schimbul credinței în instanța sa de tip personalist, succese istorice în confruntarea cu ceilalți; și stăpânirea în final a unei țări bogate. Profunda originalitate a acestui scenariu constă și în concepția cosmogenetică, ce e realizată verbal, prin rostirea unor decrete divine.

A doua secvență, cea creștină, - esențială în cele din urmă dar posibilă doar pe fundalul menționat –, constă în coborârea însăși a lui Dumnezeu în

Din cartea *Gâlceava înțelepților în jurul timpului* (2017), pg.65-66

Eliade despre istoricitatea religiei iudeo-creștine

Exegetul lui Eliade 5

Chenar 12

Originalitatea religiei iudaice

Eliade comentează, în mai multe din scrierile sale, multiplele particularități ale religiei ebraice. Ea este centrată de un zeu uranian ce se impune, ca unic, scoțând din discuție orice altă zeitățe; pe când în aproape toate credințele religioase cunoscute și importante (cu excepția Chinei) zeii uranieni, deși își păstrează poziția de zei supremi, se retrag în ocultație, în postura de *Deus otiosus*. Iahwé, zeul evreilor nu e inserat în nici o istorie a lumii divine, el apărând de la început ca zeu unic. Lumea e creată din nimic, prin decrete divine; deci, prin utilizarea limbajului. Întâietatea asupra lumii create are doar: lumina, apele primordial e și Duhul (lui Dumnezeu) ce plutește deasupra lor. La sfârșitul creației lumii și a omului, creație pe care o apreciază ca bună, Dumnezeu e obosit și se odihnește. O serie din aceste teme capătă diverse variante în Gnosticism, doctrină religioasă anti-veterotestamentară, care a făcut mult timp concurență creștinismului.

se stabilește o relație personală între Dumnezeu și om. Sacrificiul lui Avraam pune în prim-plan noua dimensiune a credinței într-un Dumnezeu incomprehensibil, pentru care totul e posibil.

Creștinismul continuă să dezvolte formula temporalității unidirecționale și ireversibile a religiei iudaice, orientată spre viitor. Se menține și tema sanctificării istoriei, sacralitatea cosmosului rămânând plasată, în plan secund. Dumnezeu coboară acum efectiv în mijlocul istoriei oamenilor și se întrupează, ca Mesia, apărând, ca muritor,

în Galileia, pe vremea lui Pilat din Pont. El trăiește ca oamenii, e judecat, crucificat și moare. Pentru a învia apoi, ridicându-se la ceruri. Prin sacrificiul său, păcatul, pentru care Adam a fost alungat din Rai, e răscumpărat, iar istoria își schimbă sensul. Încă din primele secole, creștinismul s-a configurat printr-o „iudeizare”, în sensul articulării cu Cartea Sfântă a evreilor, cu Dumnezeuul istoric al acestora, cu istoria biblică a căderii omului și așteptării lui Mesia. La fel ca în iudaism, crearea lumii a avut loc o singură dată și nu se va mai repeta. De aceea e lipsit de sens să se facă apel la reiterarea cosmogenezei. Odată cu creștinismul, prin prezența nemijlocită a lui Dumnezeu în cadrul istoriei, aceasta e sanctificată suplimentar. Omenirea e invitată apoi, prin Augustin, să constituie pe pământ o *Civitas Dei*; care nu mai poate pieri, așa cum pier vechile cetăți, ca Roma. Deși Mesia deja a venit pe pământ și s-a întrupat, viitorul rămâne și în creștinism centrul de atracție al temporalității istoriei, prin promisiunea apocaliptică a celei de a doua veniri a lui Iisus, la judecata de apoi. Fiind direcționat univectorial, timpul creștinismului integrează totuși „apelul la origini” pe care l-au practicat religiile tradiționale, prin instituirea serviciului divin în biserică. Acesta reactualizează periodice evenimente ale vieții lui Iisus, înțeles ca un Dumnezeu care, prin prezența sa în istorie, a regenerat timpul. Credinciosul care participă în timpul liturghiei la evocarea evenimentelor din viața terestră a lui Iisus – nașterea, cina cea de taină, răstignirea, învierea etc. – se contopește și se identifică cu suprarealitatea condiției timpului divin, a trecerii lui Dumnezeu pe pământ. Astfel, aspectul unidirecționat e dublat de o variantă atenuată a revenirii periodice la origini.

Afirmarea și răspândirea amplă a creștinismului s-au petrecut în cadrul culturii greco-romane, în care s-a dezvoltat pentru prima dată speculația rațională filosofică

istorie, prin întrupare și pătimire într-un loc și la un moment dat al existenței oamenilor. Prin acest eveniment Istoria a fost sfințită; iar omul a căpătat șansa îndumnezeirii. Ritualul religios al bisericilor creștine va reitera evenimentul istoric al peregrinărilor lui Dumnezeu printre oameni. Învierea și înălțarea la cer e consubstanțială cu o deschidere spre viitor. Credincioșii au de așteptat cea de a doua venire a lui Dumnezeu pe pământ la „Judecata de apoi”. În raport cu întreaga tradiție a ritualurilor sacre care orientau participanții spre trecut, spre *in illo tempore*, spre momentul inițial al Originilor, creștinii pleacă de la un episod istoric, deschizându-se spre un viitor așteptat.

Apare astfel o religie esențialmente centrată pe temporalitatea istoriei umane și orientată spre viitor. În sfârșit Eliade atrage atenția asupra concepției calabrezului Giacomino da Fiore (sec.XII) care preconiza trei etape ale Istoriei umanității: cea patronată de Dumnezeu Tatăl (Vechiul Testament); cea a lui Dumnezeu Fiul (Noul Testament); după care va urma o epocă aflată sub dominația Duhului Sfânt. Iar Eliade speculează că perioada filosofică a idealismului german, în care se definitivează conceptul de „absolut” și apare Fenomenologia spiritului a lui Hegel, ar corespunde acestei ultime perioade.

Ampla elaborare a lui Eliade privitoare la Istorie nu e indemnă nici ea de un final. Sfârșitul istoriei promovat de creștinism ar fi trebui să extragă omul din existența sa lumească. Eliade nu are o soluție pentru epoca „postistoriei” pe care o anunța Cioran. Dar invită la edificarea unei antropologii filosofice.

Ce va fi în viitor?

Noica Constantin Noica, cel de „al treilea mușchetar” din grupul intelectualilor români interbelici despre care am scris după 2010, a fost un mare profesionist al filosofiei sistematice, susținută de istoria ei. Conjunctura aparte a existenței sale a fost aceea că a trăit în marginea Europei culturale a vremii sale, într-o Românie cuprinsă pe atunci de comunism. Poate de aceea și-a și permis orgolioasa tentativă de a realiza o sinteză în marginea ontologiei, bazată pe istoria filosofiei de până la Hegel. Marginalizarea socială impusă de sistemul politic și firea sa aparte, i-au permis de asemenea un răgaz meditativ; și șansa de a privi ca observator de pe margine rezultatele cele mai noi ale științelor, fără a se simți obligat să între în detaliile epistemologiei pos-tkantiene. Prin toate acestea, Noica se deosebește de ceilalți doi colegi ai săi de generație menționați. Dar semnificația operei sale, care pariază pe „devenință”, nu e mai puțin importantă. Asupra unor aspecte ale ontologiei sale m-am oprit în cartea **Constantin Noica sau insuportabila filozofie** (2018).

Abordând ontologia, Noica se detașează de Heidegger, neoprindu-se la întrebarea, de sorginte kantiană, a „structurii de ființă a ființei care-și pune problema semnificației ființei”. El își permite acest lucru și pentru că pariază pe interpătrunderea dintre ființă și devenire, pe care o sugerează însăși expresia românească de ființă; care derivă de la latinescul fierii – a curge -, și nu de la ens. Pentru Noica ființa și devenirea sunt inseparabile, întrețesute într-un proces de continuă „în-ființare”, ce conduce spre un model și o structură a ființei. Cel puțin la primul nivel, cel al „ființei din lucruri”. Iar când se apropie de al doilea nivel, de problematica „ființei în ea însăși” sensul acesteia Noica îl descoperă tot într-o procesualitate. Sau, altfel spus, într-un fel de proto-geneză continuă, ce vine acum dinspre un „Unu cu o

unică distribuție (înrupare)”. Noica reactualizează deci problematica neoplatonică a „Unului de dincolo de ființă și gândire”, pe care ontoteologia creștină o asimilase pe vremea misticii renane a lui Meister Eckhart. Și căreia nu i s-a mai acordat ulterior atenție. Dar pe care filosoful român nu o uită, plasându-o în spatele dialecticii modernității și a procesualității devenirii. Și care, la acest nivel fundamental se înfățișează ca întrupându-se în „devenință”. Un nou concept, pe care autorul ni-l propune, creind un nou cuvânt.

Scriind cartea menționată mai sus, am semnalat și rezonanța speculațiilor sale printre gânditorii români. Astfel, epistemologul Ilie Pârvu, pornind de la actualul interes pentru „teoriile abstracte” ajunge la o schemă ontologică ce argumentează ideea „deveninței” prin însăși preocupările epistemologiei contemporane. Iar logicianul Alexandru Surdu, meditănd speculativ asupra instanței supracategoriale a Subsistenței, asigură o inserție în istoria filosofiei și un orizont comprehensiv trimiterii pe care Noica o face spre problematica „Unului”.

Pentru unii lectori din România ultimele pagini ale Ontologiei, în care apar temele menționate mai sus, pot părea misterioase. Totuși, poate mulți se vor liniști dacă – își amintesc de vidul cuantic și de singularitatea Big Bang-ului, cu care mai toată lumea e familiarizată în zilele noastre. Și atunci, la o relectură, cel interesat ar putea descoperi cu câtă migală urmărește Noica în Ontologia sa cum vidul și nimicul este pus la lucru, fiind operațional și intrinsec marii realități. Și astfel, poate își va reaminti cum gânditorul român, spre deosebire de Heidegger, rezervă înțelesul de filozofie a ființei doar pentru cea grecească, propunând pentru cea a modernității eticheta de filosofie dialectică. De ce oare? Poate, un răspuns ar putea veni de la visul

Chenar 2

Vechiul și noul nimic*

Felul în care gândirea grecească clasică concepea limita ca împlinire se corelează cu modalitatea în care ea a avut rezerve față de nimic și infinit. Faptul se evidențiază mai clar în zona matematicului, domeniu în care s-a dezvoltat atunci o geometrie diferențiată – a cărei baze fuseseră preluate de la egipteni – și o aritmetică bazată pe cifre-forme; care însă refuza nimicul lui zero. Cifrele grecilor (și ale romanilor) erau „pline” și pozitive, „substanțiale”, neacceptând ideea de incomensurabil și irațional; dar mai ales respingându-l pe zero. Istoric este atestat că în lumea culturii grecești zero era cunoscut, el fiind descoperit de babilonieni în cadrul calculelor din sistemul lor sextagenar; dar, doar ca „interval”. Acest zero – interval nu a fost acceptat însă de greci ca parte a șirului numeric, înaintea lui unu (ca număr par, ce convertește șirul spre numere negative și compune paradoxal în operațiile aritmetice cu alte numere, introducând un infinit aparte). Nimicul lui zero era presimțit ca periculos. El era lipsit de formă și substanță, nu se comporta la fel ca celelalte numere (orice număr înmulțit cu zero este egal cu zero). În matematica grecească nu există o distincție semnificativă între forme și numere. Simbolul mistic al cultului pitagoreic era un număr-formă : pentagrama. Introducerea nimicului lui zero ar fi distrus, pentru greci, raporturile frumoase și armonia lumii (nu se analizase și nu se comenta pe atunci că și numărul de aur este un număr irațional). În acest context ideatic nu exista conceptul de limită, înțelegă ca limită de depășit, ca „dincolo de...”. Și nici cel de vid autentic. Lumea avea plenitudine, armonie și finitudine.

Drumul lui zero spre cultura occidentală e plin de peripeții. El ne poartă spre India unde cohortele lui Alexandru Machedon îl duc și pe zeroul babilonian; iar acesta întâlnește acum o lume brahmanizată, în care nimicul absolut e la mare cinste. Matematicienii indieni includ pe zero în șirul numeric, iar arabii îl preiau, transmițându-l spre Europa. Aici, în secolul XII, în zonele de cultură arabă (și iudaică), zero e acceptat cu naturalețe. Pentru

ca, după 1200, să ajungă și în Italia, întâlnind o cultură creștină care, prin ontoteologia sa, accepta acum creația din nimic. Și care, în plus, absorbise neoplatonismul. Astfel, modernitatea Europei se va dezvolta împreună cu o matematică ce utilizează din plin zeroul și noul infinit pe care îl dezlănțuia.

* Charles Seife, *Zero, biografia unei idei periculoase*

neîmplinit a lui Noica de a stăpâni în profunzime matematicile. Căci la nivelul acestora apare pregnant diferența, pe care gânditorul român o subliniază cu grijă, între cultura antică și cea europeană; ultima permițându-si să opereze cu numere negative, imaginare și iraționale. Dar oare de unde vine această diferență? Evident, de la introducerea de către europeni, printre numere, a nimicului lui zero....după întregul ocol făcut de acest zero de la babilonieni la indieni....unde a fost îmbrățișat, cultivat și pus la rang de onoare....pentru a se întoarce apoi în occidentul Europei pe filiera arabă, pe vremea scolasticii și misticii renane. Cu acest nimic operațional în inima gândirii sale științifice și speculative, modernitatea europeană a dezvoltat imaginea universurilor sale infinite, unele locuite chiar de ființe raționale.....și a transformat potența în posibilitate...dând în final frâu liber vidului cuantic. **Ontologia** lui Noica, ce invocă tradiționalul Unu de dincolo de ființă și gândire, include în profunzimile realității „nimicul operațional”.

Atuul filosofului român față de Heidegger poate că stă în înțelegerea faptului că „postistoria” ce se apropie, vine împreună cu o doctrină cosmogonică ce invocă „principiul antropic”,,. Adică, noi putem cunoaște doar acel tip de univers ce a fost capabil să genereze o „ființă rațională” ca noi, care să-l cunoască. Și nu avem deci cum să cunoaștem toate lumile, toate universurile principial posibile. Dacă fenomenalitatea lumii propusă de Kant, care limita ființa rațională de tip uman până la marginile „lucrurului în sine”, fusese asimilată de Heidegger, principiul antropic în marginea căruia ontologia lui Noica se plasează, invită spre gândirea unei noi formulări a acestei fenomenalități.

În sfârșit, Noica nu uită să pună la baza filosofiei, a ontologiei pe care o cultivă, nici dogmatica creștină, care prin trionfanta personalistă a

Conciliului a lui Niceea a pus - după părerea sa - bazele culturii europene. El reia prin aceasta o teză lui Eliade, cea a derivării unei culturi bazate pe filosofie și științe, dintr-una centrată pe ritualul sacral, prin mutația mitului în care se crede, în narativitatea mitosului, la nivelul căruia se dezbate dialectic și se investighează. Derivația cobora acum însă, în cazul modernității, din religia iudeo-creștină, ce cultivase de la început istoria; și asimilase între timp și o bună parte a filosofiei antice, centrându-se pe conceptul de persoană. „Devenița” care va centra ontologia lui Noica, are deschidere atât pentru istoria omului cât și pentru cea a cosmosului. Flancate amândouă de misterioasa filosofie.

Am comentat unele aspecte ale ontologiei lui Noica, cum ar fi polarizarea dintre ființa în lucruri și ființa în ea însăși sau trimiterea la instanța Unului și a deveninței, în cartea ce am publicat-o după ce s-au împlinit 100 de ani de la nașterea sa....În amintirea frumoaselor zile petrecute împreună la Păltiniș și Timișoara...inclusiv când propunea soției mele (ce preconiza o teză de doctorat cu titlul „Semnificația culturală a scepticismului”) să-i faciliteze o legătură mai strânsă cu Cioran. Cioran care, mi-a spus odată la Paris (la telefon) : „Nu am putut să înțeleg niciodată optimismul nebun al acestui prieten al meu de o viață care a fost Dinu Noica”.

Apropierea de „cei trei mușchetari români ai gândirii speculative”, pe mine m-a ajutat în diverse incidente ale preocupărilor mele teoretice. Și în primul rând pentru a înțelege că o antropologie generală, poate filosofică, și o abordare corespunzătoare a psihismului uman —, are rost a fi gândită doar din perspectiva istoriei și a devenirii. Psihismul omului nu poate fi comparat

Din cartea *Gâlceava înțelepților în jurul timpului* (2017), pg.265-

266

Pelerinul de la Păltiniș – 5

Chenar 28

***O imagine structural generativă a universului în
conformitate cu supracategoria deveninței***

Universul la care astrofizica se referă la începutul secolului XXI pare a fi început prin explozia numită Bing Bang, în ale cărei prime secunde nu putea funcționa niciuna din legile și constantele fizicii cunoscute; de aceea momentul este indicat ca o „singularitate” cosmică. Probleme ontologice similare acesteia se întâlnesc și în cazul „găurilor negre” și a „vidului excitat” cuantic. Începându-și expansiunea, universul trece în faza timpurie printr-o perioadă de vertiginoasă inflație, pentru ca ulterior să se stabilizeze ritmul de expansiune spre creșterea entropiei. Structură pe care o cunoaștem acum, la aprox. 10 miliarde de ani de la Bing Bang. Materia cosmosului, formată din diverse particule, energie, unde, interacțiuni – între care distingem o viteză constantă a luminii, dar și materie neluminoasă – se autoorganizează în roiuri de galaxii, formate din stele și planete ce gravitează în jurul lor, interacționând gravitațional. Autoorganizarea materiei în stele urmează un ciclu între „naștere” și „moarte”. Materia condesându-se, nucleele de hidrogen și heliu, răspunzând diverselor forțe, interacționează, degajând căldură și lumină; și producând, la un nivel de maturitate, nuclee ale unor atomi mai grei, ca cei de carbon, oxigen, siliciu; iar odată cu îmbătrânirea, înainte de moarte, nuclee de atomi și mai grei, ca fierul, aurul, plumbul, uraniul; apoi, steaua trece prin faza de „gigantă roșie”, explodează ca o supernovă și poate parcurge etapele de „pitică albă”, „stea neutrinică”, terminând într-o „gaură neagră”. Materia, răspândită în cosmos de explozia unei stele de primă generație, e folosită în formarea stelelor din a doua generație așa cum e soarele și sistemul nostru planetar. Doar acum, pe planete ca pământul (aflate la o anumită depărtare de stea) materia ce se autoorganizează

poate, pe baza carbonului, realiza sisteme de autogenerare autoreproductivă expandată; deci, prima formă de viață, în mediu acvatic. Faptul generează oxigen, care face posibil al doilea nivel de viață care, utilizând fierul (și profitând de o distanță adecvată față de soare) va produce organisme ce realizează fotosinteză; pe baza cărora apar organisme cu hemoglobină, ce vor declanșa autoexpandarea evolutivă (expresie a deveninței?) în direcția animalelor vertebrate, mamifere cu creier dezvoltat; și, deci, spre apariția omului – a viețuitorului rațional; care, după peste un milion de ani de evoluție, ajunge la descoperirea agriculturii și a zeilor, a scrisului; astfel încât în ultimii 2500 de ani dezvoltă filosofia și științele, iar în ultimii 100 de ani începe să înțeleagă această desfășurare a antropogenezei.

Întreg procesul ar fi imposibil fără supracategoria deveninței.

Astrofizica stabilește că, dacă actualele constante fizice ale universului, așa cum le înregistrăm noi, oamenii – cum ar fi forța gravitațională sau instanța forței electromagnetice –, ar fi doar puțin diferite, acest cosmos ce produce ființe inteligente care-l studiază (cosmosul ce se cunoaște pe sine) n-ar fi putut exista. Legile și constantele cosmosului sunt cele pe care le constatăm noi prin cercetarea noastră obiectivă. Dar, dacă ele nu ar fi fost astfel, noi nu am fi existat (=principiul antropic). Desigur, poate că există alte cosmosuri (cu care suntem în cine știe ce tip de legătură) care au produs altfel de ființe de tipul celor pe care noi le considerăm raționale. Ș.a.m.d.

direct cu cel al animalelor, cum încearcă unii cercetători actuali ce se revendică de la doctrina psihologiei evoluționiste. Adică, fără a privi cu grijă spre cei aprox. două milioane de ani pe parcursul cărora s-a petrecut antropogeneza. Proces pe parcursul căruia s-a consolidat poziția bipedă, conjugarea privirii cu mâna în sprijinul producerii de unelte și a dezvoltării funcțiilor executive, nașterea prematură (datorată creșterii volumului cerebral) care a prelungit perioada maternajului, cooperarea hominizilor în grupuri relativ restrânse, ce a nuanțat funcționarea creierului social a lui homo sapiens ș.a.m.d.. Dar mai ales fantastica mutație a reprezentativității de tip teoretic, ce marchează limbajul uman în urmă cu aprox., 70.000 ani, transformându-l în logos. Eveniment în urma căruia grupurile umane au putut opera cu realități fictive, invocând ființe supranaturale, dimensionându-se prin zei. Dar au devenit capabili să utilizeze valori de schimb simbolice, demers din care au rezultat banii marelui comerț. Pentru psihismul uman, faptul a definitivat capacitatea de a opera pe modele, cu proiecte și eventualități; și de a se autoreprezenta în condiția de personaj. Întreaga dimensiune pe care logosul uman a desfășurat-o ulterior, se afla *în nuce* în această situație. Psihismul uman era acum dotat pe de o parte cu complexe funcții executive, care-i permiteau executarea de acțiuni cu scop, proiecte de diverse amplitudini și complexități; pe de altă parte cu o amplă capacitate de cogniție socială, de relaționare și asimilare a imaginilor celorlalți. Astfel încât să aibă în interioritatea psihismului său o reprezentare a propriului univers interpersonal social. În continuare, odată cu viața sedentară de agricultor, alte dimensiuni au complexificat acest psihism. Ceea ce în cultura recentă s-a numit „lumea umană” se instituia prin mutația care a făcut ca specia homo să poată opera cu entități fictive.

Sedentarismul agricol din ultimii 10.000 ani a susținut în psihismul omului diferențierea între viața privată și cea publică; și a favorizat capacitatea de organizare și planificare, în cadrul unui comportament reglat de norme și încadrat în practici instituționalizate. Și apoi, omul a descoperit și practicat calculul...și scrisul. Pe acest fundal de metamorfoză diferențiată a existenței culturale și a psihismului individual, se ivește apoi, în sânul varietății religiilor, monoteismul ebraic. Iar odată cu evoluția scrisului în direcția alfabetică și vocalică, lumea mediteraneană greacă descoperă filosofia, științele și artele. Psihismul persoanei realizează noi diferențieri, marcate de parametri culturali. Povestea ulterioară a omului, a indivizilor cu psihism personalizat, ne este mult mai familiară, în cadrul istoriei cunoscute: Apariția modernității, a tiparului, a mașinismului a postmodernității.

Noi, azi, meditam desigur asupra felului de a fi a acelor oameni care suntem noi. Noi, și lumea noastră, aflată într-o exponențială transformare. Noi, oameni cu un psihism fragil, ce poate fi marcat și de minusul disfuncțional al psihopatologiei.

10. Psihopatologie evoluționist culturală

Practica medicală actuală, inclusiv cea psihiatrică, beneficiază de mereu noi descoperiri utile. Dar cazuistica psihopatologică face apel și la înțelegerea psihismului uman. În sec.XIX când s-au pus bazele psihiatriei, acesta făcea referință la perturbarea celor trei facultăți : cognitivă, volitivă și afectivă. Iar nosologia psihiatrică s-a organizat după principiile generale ale disciplinelor medicale ce identifică bolile în primul rând pe baza simptomelor și sindroamelor. În sec.XXI, după psihanaliză, fenomenologie

și nenumărate studii experimentale, s-a impus cognitivismul neofenomenologic, integrat în perspectiva developmentală și evoluționistă.

Dar, evoluționismul se născuse de fapt în sec.XIX. Iar unii neuropsihiatri de atunci, marcați de evoluționismul incipient, darwinean, au sugerat că deficitul disfuncțional ce se manifestă în această patologie s-ar cere privit din perspectiva afectării unui creier ce a evoluat, achiziționând progresiv funcții noi, tot mai complexe. Neurologul britanic Jackson, aserta că tabloul neuropsihopatologic a diverselor cazuri exprimă, în primul rând, absenta unor funcții mai recent câștigate, care întotdeauna sunt mai sensibile, mai afectate de noxe. Dar, în plus, el manifestă și aspecte funcționale ale structurilor neurologice restante, mai vechi evolutiv și deci mai rezistente la noxe, care, în normalitate erau acoperite, controlate și integrate de cele noi fiind acum desimplicate. Această doctrină a fost aplicată psihopatologiei cu insistență în sec.XX de către psihiatrul francez Ey; însă într-o perioadă în care psihismul uman era privit doar prin ochii psihanalizei, comportamentalismului și configuraționismului. Ey a susținut concomitent și o altă idee, lansată tot în sec.XIX: și anume că boala, inclusiv cea psihică, exprimă un fel de „experiment natural”, ce evidențiază aspecte ale infrastructurii organizării neuropsihice a omului, care altfel nu ne-ar fi accesibile. Și care, deși constitutive, nu sunt vizibile în viața curentă..

După anul 2000 ideea evoluționismului s-a reafirmat cu putere în psihologie. S-a subliniat acum că prin procesul evolutiv, odată cu telencefalizarea, însăși animalele dezvoltă nu doar organe ci și comportamente tot mai diferențiate adaptativ; care, selecționându-se, se transmit genetic, transgenerațional, prin „module neuropsihice”. Adică prin structuri funcționale cerebrale care ulterior se validează și se dezvoltă

ontogenetic, sub acțiunea unor stimuli specifici. Acest model de achiziție evolutivă se amplifică treptat, devenind tot mai important la antropoide și la hominizi. El continuă și la specia homo până la un punct; începând de la care, o parte din transmiterea comportamentelor specifice socio-culturii, devin reglate normativ și se realizează prin intermediul logosului, fiind preluate de fiecare nouă generație prin practica educativă. În spatele acestora însă, la bază, rămâne operațională și pentru omul actual transmiterea genetica a multor structuri neurofuncționale fundamentale. Așa sunt cele ce stau la baza orientării vizuo-spațiale, a limbajului articulat, a creierului social, a funcțiilor executive, a coerenței centrale în prelucrarea informațiilor și, mai ales, a variatelor stări dispoziționale.

În acest context s-a dezvoltat și psihopatologia evoluționistă, care indică cum, în conformitate cu schema Jackson-Ey, o serie de tulburări psihopatologice pot fi înțelese, până la un punct, printr-un deficit al unor funcții superioare, de control, integrative; la care se adaugă și manifestarea excesivă a unor funcții bazale, parțiale, care scapă de sub control. Iar astfel de modele de comportament, ce se desimplică din manifestarea sintetică, diferențiată și adaptativă situațional a persoanei, se impun apoi rigid și excesiv, ducând la stări patologice și la de-contextualizarea persoanei în raport cu viața cotidiană.

Perspectiva evoluționistă s-a impus în psihopatologie însă, doar după ce s-a realizat o evoluție interioară a înțelegerii clinicii psihiatrice. În sec.XIX tabloul clinic al bolilor mentale, descris la pacienții izolați în azile, era considerat ca format din simptome psihice anormale, fără legătură cu trăirile obișnuite. La începutul sec.XX, când s-a amplificat practica psihiatrică extraspitalicească și psihoterapia psihanalitică, s-a acordat

importanță asemănării dintre unele stări psihopatologice și trăiri normale. Jaspers a comentat stările psihopatologice depresive și de gelozie, în sensul unor posibile reacții comprehensive, care sunt doar de o intensitate mai mare decât în mod obișnuit. Apoi, pe parcursul întregului sec.XX, s-au studiat mereu și formele ușoare de tulburări psihice, apropiate de trăiri normale. Mai recent, odată cu psihopatologia developmentală, s-au urmărit și mai atent tranzițiile între trăiri normale, ușor deviante și stări psihopatologice de diverse intensități; fapt ce a susținut „doctrina spectrelor psihopatologice”. Aceasta are în vedere că, în cazul în care la un pacient întâlnim un episod de tulburare psihică bine definit, la același pacient sau la rudele sale de gradul întâi, putem întâlni variate forme subclinice – sau normale, dar particulare - a unor manifestări din aceeași clasă; de ex. depresive, anxioase, obsesivă sau de suspiciune. Privind astfel lucrurile, a fost mai ușor să se înțeleagă că unele tulburări psihice derivă din manifestări normale și adaptative. Prin aceasta, psihopatologia și-a consolidat condiția de experiment natural, care ne provoacă să studiem care sunt structurile psihice normale, ale căror echivalent anormal îl reprezintă episoadele psihopatologice.

Exemplificarea ideii menționate mai sus poate porni de la cele două situații invocate la începutul sec.XX pentru reacțiile comprehensive de către Jaspers: depresia și gelozia. Depresia e exemplară pentru stările dispoziționale (afective) ale omului; iar gelozia pentru preocupările relațional identitare, în care subiectul se identifică cu un anumit rol social, cum ar fi cel de personaj înșelat de partener. Ambele condiții se întâlnesc în viața normală și au în principiu, un rol adaptativ.

Dacă ne concentrăm inițial asupra dispozițiilor afective, am putea de fapt începe cu tensiunea anxioasă, pe care omul o împărtășește până la un

anumit punct cu animalele, atunci când se deplasează în teritorii necunoscute și cu potențial de periculozitate. În aceste condiții individul intră în alertă hipervigilă : toate organele de simț și sistemele de acțiune îi sunt încordate, pentru a face față prompt unui eventual pericol ce ar apărea brusc; și a cărei apariție individul caută să o depisteze printr-o scrutare tensionată a ambianței. Instalarea intensă a unei astfel de stări la o persoană fără un motiv adecvat, în măsura în care perturbă existența firească, poate fi etichetat ca un episod de anxietate generalizată.

La fel se poate desfășura comentariul și în ceea ce privește depresia, care la om apare firesc după eșecuri și pierderi, manifestându-se exemplar în doliu. Funcția adaptativă a retragerii depresive inhibată și repliată pe sine, rezultă din nevoia unei perioade de refacere după efortul depus în actul ce a dus la eșec sau în confruntarea beligerantă. Perioadă de retragere în care subiectul încearcă să-și reevalueze proiectele, obiectivele și strategiile. De aceea el refuză în acest timp contactul cu alții și activitatea. În paralel, evoluționiștii au subliniat și faptul că în biologie inhibiția sumisivă inhibă agresorul, care lasă individul în pace; iar hibernarea permite supraviețuirea în condiția reducerii resurselor.

Dacă avem în vedere însă depresia doliului uman, avem în față un tablou mult diferențiat față de inhibiția hibernării și a sumisiunii. Retragera și replierea pe sine e respectată anume de comunitate, după ce rudele și cei apropiați au asistat la înmormântarea oficiată de persoanele cultului religios. Pe parcursul doliului persoana trebuie să-și refacă potențialitățile de relaționare intimă, de vreme ce a pierdut un alterego, care-i devenise consubstanțial. Confruntarea cu sine a omului din perioadele depresive de doliu, îi aduce deseori în față propria vinovăție; precum și ideea suicidului.

Retragerea inhibată a depresiei ridică problema recâștigării încrederii în sine, inclusiv în perspectivă valorică, având și prin aceasta un rol adaptativ, specific uman.

Depresia psihopatologică poate fi comentată ca o desimplicare a „modulului psihoantropologic adaptativ al depresiei” din funcționarea sa normală, reactivă și adaptativă; și o „autonomizare” a sa. Astfel încât depresia apare acum fără motiv, domină viața psihică a pacientului și îl decontextualizează.

Plecând de la depresie se poate comenta cu interes o altă stare psihopatologica dispozițională ce se cuplează cu ea, dezinhibiția maniacală, Căci împreună cele două sindroame constituie importanta boală psihiatrică maniaco depresivă. Privitor la manie, evoluționiștii au făcut puține comentarii și interpretări, rezumându-se la montarea la animale a atitudinilor combative. Pentru condiția omului cultural este însă evident că dezinhibiția expansivă prosocială și veselă a maniei, seamănă foarte mult cu cea din timpul dezlănțuirii unei petreceri sărbătorești, când toată lumea bea, cântă și dansează, ignorând conveniențele și decența. De fapt, aceasta e regula comportamentului din timpul carnavalului, ce se desfășoară însă cu măști. Petrecerile sărbătorești sunt firești și adaptative, deoarece întăresc coeziunea comunității. Dar manifestările dezinhibate ce-i sunt specifice apar ca anormale dacă se petrec în afara unui astfel de eveniment. Starea maniacală mai are importante asemănări și cu perioadele de activitate creativă febrilă, când omul e hipervigil, lucrează continuu, nu doarme, resimțind iminența unei descoperiri sau a unui final pozitiv. Și această condiție e în normalitate adaptativă.

Patologia dispozițională a depresiei și maniei poate fi deci comentată din perspectiva unor „moduli psihoantropologici comportamentali” firești și adaptativi, pe care psihismul individual ajunge să-i aibă la dispoziție la un moment dat al dezvoltării antropogenezei, a socioculturii; și pe care-i utilizează, în împrejurări adecvate. Dar care, în condiții psihopatologice se dezactivează spontan, manifestându-se excesiv, acaparând psihismul subiectului, decontextualizându-l adaptativ.

Putem trece acum la celălalt exemplu al lui Jaspers, care trimitea la gelozie. Iar gelozia patologică, ne plasează în aria problematică a delirului. Delirul reprezintă un aspect central al psihopatologiei persoanei umane. El e definit clasic ca o convingere aberantă într-o idee falsă ce nu mai poate fi modificată prin argumente; iar tema ideii delirante se referă la starea, relaționarea și mai ales identitatea de personaj a subiectului. De exemplu că este grav bolnav și îi contaminează pe alții, că partenerul îl înșală, că toată comunitatea îl persecută și îl urmărește etc. Delirul nu a fost comentat în antichitate în aceeași măsură ca mania, melancolia și isteria, el impunându-se mai ales în perioada modernității. De fapt, în Renaștere problematica sa a fost magistral ilustrată cultural prin romanul Don Quijote a lui Cervantes. În acesta se descrie, în mod paradigmatic, cazul nobilului de țară Quijano care ajunge să fie convins că s-a transformat identitar în personajul Don Quijote, cavaler rătăcitor, similar cu cei despre care citise toată viața în cărțile de aventuri ale vremii. Și el descifrează în continuare datele lumii umane în care trăiește după parametrii acestei identități patologice. Romanul Don Quijote și condiția psihopatologică a delirantului în general, ne semnalează să luăm în serios dimensiunea potențială de personaj a oricărei persoane

umane, calchiată pe durata identității sale; suport al unei posibile biografii sau autobiografii.

Această condiție de personaj ce se manifestă în cazul omului ce e convins fără nici un motiv că e înșelat de partener, iese pregnant în evidență în tematica delirantă cea mai frecventă din zilele noastre, care e cea de persecuție. Suspiciunea față de alții e o veche atitudine adaptativă, achiziționată în faze timpurii ale antropogenezei, deoarece e utilă depistării încrederii pe care individul o poate avea în alții, necesară cooperării în grup. Dar suspiciunea delirantului paranoid din modernitate se extinde la convingerea persecuției și supravegherii sale din partea unor instanțe³ publice, a unor organizații și instituții, precum Mafia, SRI, Masoneria. E semnificativ și diapazonul simptomatologiei de supraveghere asociat paranoidiei. El începe cu „sentimentul relației senzitive” în care subiectul se resimte mereu privit și comentat disprețuitor de alții. Trăire ce derivă evident din sentimentul rușinii celui condamnat la oprobriul public, expus dezgolit în piață, uneori răstignit, sub ocară și râsul batjocoritor a celorlalți. Supravegherea e trăită apoi de paranoid prin sentimentul subiectului ca e urmărit peste tot, ca un fel de spionaj generalizat, până în ungherele sale cele mai intime. Ca, în sfârșit, să se instaleze și sentimentul cunoașterii și manipulării gândirii și deciziilor intime de către forțe publice, străine. Ceea ce, în normalitate nu e posibil decât de către persoanele care ne sunt apropiate sufletește; sau de Dumnezeu cel a toate puternic. Condiția delirului paranoid presupune un om ce s-a diferențiat, prin locuire în așezări în care distincția dintre zona intimă și cea publică s-a înscris în psihismul său. Astfel încât, instanțele umane instituționalizate, publice, sunt net diferite de

relaționarea

intimă.

Din cartea Psihopatologie evoluționist culturală (2019)

Chenar 10

Specificitate umană a trăirii rușinii și râsul

Se poate considera că, la fel ca în cazul depresiei, rușinea se instalează în urma unei pierderi, ce induce scăderea stimei de sine. Dar, dacă pentru depresie specifică e pierderea unei persoane de atașament ce duce la condiția doliului, pentru rușine specifică e pierderea onoarei, a demnității, cu sentimentul de umilință, de pierdere a respectului altora. Respectul reciproc presupune conformarea la normele de conviețuire într-o societate diferențiată ierarhic. Un om ce ajunge dezbrăcat, gol, într-o piață publică plină cu cetățeni, lipsit fiind de hainele care-i dau în mod firesc o identitate în ierarhia socială, se simte penibil, umilit, vulnerabil, trăind un sentiment de rușine. El își dă seama că atrage spontan atenția celorlalți, care-l privesc cu curiozitate, izbucnind în râs. Deci, că “a ajuns de râsul lumii”.

Râsul, ca expresivitate specific umană, are două înțelesuri. Unul se articulează cu buna dispoziție euforică comunitară, cu veselie sărbătorească, care, prin dezinhibiția generalizată dediferențiază structura ierarhică a colectivității, crescându-i temporar coeziunea. Oamenii mănâncă, beau, cântă, dansează, glumesc și râd (echivalentul psihopatologic îl constituie sd. maniacal). Celălalt sens al râsului exprimă o atitudine de inferiorizare, de superioritate colectivă prin care un individ e plasat într-o poziție de inferioritate, fiind disprețuit, înjosit, ridiculizat, umilit. Expresia ce se folosește e de “batjocură”. Râsul batjocoritor este cel care consfințește rușinea. Situația e concretizată prin faptul că “cineva” a “ajuns de râsul lumii” (al altora, al tuturor). Acest râs se poate extinde și în zona zâmbetului, care acum se exprimă cu un “aer de superioritate condenscentă” zâmbetul batjocoritor, cu subînțelesuri, cu aluzii. Prin el însuși, zâmbetul are valoare contrară râsului public, el semnificând deschidere umană spre altul, spre receptarea altuia în intimitate. În acest sens zâmbetul a ajuns un modül psihocerebral, manifestându-se deja la sugar și inducând zâmbetul mamei, într-un cerc ce se amplifică până la relația de atașament (chiar și masca zâmbetului poate sugera sociabilitate și deschidere spre contact uman).

Sentimentul de rușine se articulează cu un cadru relațional în care alte persoane privesc cu insistență subiectul (cu curiozitate), iar fața lor exprimă un zâmbet disprețuitor. Urmează râsul ce-i reunește pe spectatorii batjocoritori, care-și iau ca obiectiv comentarea nefavorabilă a subiectului. E vorba de un comentariu critic, inferiorizant, care-l plasează pe subiect într-o poziție ridicolă (de râs). Această condiție se desfășoară în planul narativității culturale sub forma satirizării și a spectacolelor de comedie. În condițiile concrete în care o persoană, prin aspectul și comportamentul său “se dă în spectacol” și “se face de râs”, publicul spectator comentează persoana în cauză

în registrul depreciator al batjocurii inferiorizante. Omul ce trăiește rușinea își reprezintă deci comportamentul altora care discută glumind despre el, îl bârfesc, îl comentează disprețuitor.

Felul în care antropogeneza mai recentă și mai ales istoria culturală marchează psihismul persoanei umane, dotându-l cu disponibilități de manifestare care din adaptative pot deveni sindroame psihopatologice, merită atenție. În această direcție am scris și publicat cartea **Psihopatologia psihozelor** (2015); iar mai recent **Psihopatologia evoluționist culturală și delirul** (în curs de apariție). Psihismul uman ni se relevă, desigur, pe măsura progreselor cunoașterii...care în cultura occidentală au dus la elaborarea psihologiei teoretice a filosofilor... și apoi la psihologia experimentală doctrinară a ultimelor două secole. Dar azi, noi putem gândi și asupra metamorfozelor structurale ale acestui psihism de-a-lungul antropogenezei și istoriei culturale. Diferențierea modului de organizare a psihismului persoanei conștiente de-a-lungul timpului – în calitatea sa de pol individual a umanului - e până la un punct distinctă de avansul cunoașterii și reprezentării sale progresive. Dar cele două perspective se conjugă. Iar ideea că stările psihopatologice pot fi înțelese și ca un experiment natural, ce ne provoacă să configurăm modele care să permită înțelegerea lor, e și ea stimulantă.

Desigur, nu putem comenta și „mărturisi” decât ceea ce suntem în stare să concepem în actualitatea existenței noastre. Dar putem să ne asumăm această mărturisire în calitate de exploratori, în drum neîntrerupt spre un orizont....

