

PSIHOLOGIE APLICATĂ

Colecția *Psihologie aplicată* este coordonată de Adrian Neculau

VASILE PAVELCU (1900-1991) și-a început studiile universitare la Kiev, continuându-le la Iași. Urmează un stagiul de specializare la Sorbona; din 1928 și până în 1970 a fost cadru didactic la universitatea ieșeană, devenind mentorul unei școli de psihologie distincte. În 1975 devine membru al Academiei Române. Dintre lucrările sale amintim: *Funcția afectivității* (1936), *Psihologia personalității* (1939), *Conștiință și inconștient* (1942), *Drama psihologiei* (1965), *Invitație la cunoașterea de sine* (1970).

Copyright © 1999 by POLIROM Co S.A. Iași

Editura POLIROM

Iași, B-dul Copou nr. 3, P.O. BOX 266, 6600

București, B-dul I.C. Brătianu, nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale

PAVELCU, VASILE

Elogiul prostiei: psihologie aplicată la viața cotidiană /

Vasile Pavelcu. – Iași: Polirom, 1999

352 p. ; 24 cm. – (Psihologie aplicată)

ISBN: 973-683-241-4

CIP: 159.9

Printed in ROMANIA

Vasile Pavelcu

ELOGIUL PROSTIEI

PSIHOLOGIE APLICATĂ LA VIAȚA COTIDIANĂ

Selecția textelor și prefață de
Adrian Neculau

POLIROM
1999

Notă asupra ediției

În vederea editării acestui volum, s-a urmărit o actualizare din punct de vedere formal, astfel încât să se ofere cititorului contemporan – interesat în primul rând de conținutul științific – un text cât mai accesibil. Prin urmare, întrucât cartea reunește studii apărute pe parcursul a patru decenii (începând cu 1937), s-a impus unificarea formelor ortografice, flexionare și lexicale duble sau chiar triple și modernizarea acestora din perspectiva normelor în vigoare ale limbii române literare, păstrându-se totuși câteva din aspectele (în primul rând de nivel sintactic) care țin de stilul autorului.

CUPRINS

Prefață (Adrian Neculau)

Un „scriitor de psihologie” : Vasile Pavelcu 7

PARTEA I

STATUTUL PSIHOLOGIEI 15

Statutul psihologiei 17

Ce este psihologia ? 27

Drama psihologiei 82

PARTEA A II-A

CONȘTIINȚĂ, SEMNIFICAȚIE, PERSONALITATE 89

Conștiință și inconștient 91

Dinamica fenomenului de conștiință 148

Sens și semnificație 151

Structura și orientările personalității 155

PARTEA A III-A

FUNȚIILE AFECTIVITĂȚII 165

Funcția afectivității 167

Caracterele afectivității 185

Conștiința stărilor afective 219

Cunoașterea psihologică și sentimentul 226

Considerații cu privire la învățarea afectivă 249

Examenul critic al noțiunii de „complex al frustrației” 261

PARTEA A IV-A

ADEVĂR ȘI EROARE 271

Faptul și interpretarea 273

Razele N 275

Magnetismul animal 277

Somnambulismul 281

Marele hipnotism 283

Psihanaliza 286

Caii din Elberfeld 290

PARTEA A V-A

MASE ȘI ELITE	293
Elitele în fața istoriei	295
Majoritatea	298
Elogiul prostiei	300
O epidemie	308
Un semnal de alarmă	310
O ipoteză	311

PARTEA A VI-A

PSIHOLOGIA VIEȚII COTIDIENE	313
Elogiul bârfelii	315
Critica	319
Fata morgana	321
Elogiul vieții provinciale	324
Boala lui Gutenberg	326
O analiză spectrală	331
Fermentul înțelepciunii	333
Psihologie ilustrată	335
Sinucidere	337
În lumea bronzului	338
Fenomene de optică	340
În lumea lui Narcis	342
Politețea, imperativ moral	348

UN „SCRIITOR DE PSIHLOGIE”: VASILE PAVELCU

În februarie 1991, aflat pentru întâia oară la Paris, am căutat urmele fostului meu profesor : Sorbona, Collège de France, Cartierul Latin. Ce-mi aminteam din istorisirile sale și ale doamnei Viorica. Într-o discuție cu Didier Anzieu, un psihosociolog care a marcat profund cercetările în domeniul dinamicii grupului, i-am povestit că „știam” Parisul și pe cei mai importanți psihologi francezi de la profesorul meu, care urmase la Sorbona cursurile lui Delacroix și Lalande și ale lui Pierre Janet, H. Piéron și E. Gley, la Collège de France. Impresionat, Anzieu mi-a spus : „Ați avut o șansă, dragă coleg, aici nimeni nu-ți mai poate relata despre cursurile lui Janet sau Delacroix. La noi toate acestea fac parte din istoria psihologiei”. Încurajat, i-am relatat despre focul ce-l aprinsese în noi, tinerii psihologi români, acest fabulos profesor care cunoscuse începuturile psihologiei franceze, fondase o școală în România și rezistase presiunilor comuniste. Nu știam atunci, am aflat la întoarcere, că Vasile Pavelcu se retrăsese, fără a se putea bucura de schimbarea din '89. Avea 91 ani.

În cultura psihologică românească, Vasile Pavelcu se distinge și se individualizează. N-a fost un inovator, dar ideile sale erau citate și aduse ca argument, în timpul disputelor dintre confrăți ; n-a fost propriu-zis un mentor, dar i-a coagulat în jurul personalității sale pe cei mai dinamici cercetători din toată țara (îmi amintesc, Cătălin Mamali venea adesea la Iași doar pentru a-l vedea, pentru a-i fi în preajmă) ; n-a marcat covârșitor un domeniu de cercetare, dar nimeni nu analiza studiile în domeniul personalității sau afectivității fără a-l invoca pe Pavelcu. Era, pentru cei formați în noul regim, psihologul care cunoscuse începuturile, avusese șansa să scrie cum dorea, făcuse parte din elita culturală a Iașului interbelic. Admirat, invidiat, mitizat. Era Psihologul.

Chestionat în urmă cu mai mulți ani de Aurel Leon asupra intențiilor de a-și scrie memoriile (și avea ce spune !), Vasile Pavelcu a fost categoric : „Nu ! Tot ce aveam de spus am încorporat în scrierile mele !”. Avea, de altfel, o idee precisă asupra „motivelor personale” ce pot marca ierarhia valorilor personalității. În prefața la prima ediție a *Dramei psihologiei* scrie : „O lucrare nu este viabilă fără o viziune adânc ancorată în viața personală a cercetătorului, depășind în același timp limitele individualității sale. Pare paradoxal, dar așa este : cu cât o operă este mai personală, mai adânc trăită, cu atât mai mult ea întrece sfera intereselor *subiective* ale autorului, cu atât mai mult ea se cere dăruită altora”. Vasile Pavelcu trăia psihologia, aceasta i-a devenit „cosubstanțială”, convingerile și îndoielile sale erau transferate disciplinei. Respingea dogmatismul, „fixismul”, și „substanțialismul” nu numai în știință, ci și în viața socială, în manifestările personalității. Psihologia era, pentru Vasile Pavelcu, un personaj cu care se identifica, dar și pe care-l examina lucid, pentru a se delimita. Era, cum bine l-a intuit Paul Popescu-Neveanu, „un scriitor de psihologie”. Nu suporta „tehnicismul” unor confrăți incapabili să identifice complexitatea personalității, golirea de substanță a psihologiei pretins „științifice”. „Cu toții știm – scrie în prefața la a doua ediție a *Dramei*... – că mai există psihologi dogmatici și rigizi, care taie «sufletul» în bucățele, iar fragmentele le pun la microscop și le consemnează în tabele, curbe, diagrame, scheme și ecuații. Omul viu și concret se volatilizează în perspectiva mitului cifrelor și a mitului «preciziei», de dragul cifrelor și al preciziei. Structurile vechi apar uneori sub forme moderne : casta devine sectă, secta – «școală» științifică, cu limbaj ezoteric, ermetic închisă față de curente și opinii eterodoxe. Viața psihică, prin mobilitatea, fluenta și finețea ei, cere din partea psihologului mai multă finețe, subtilitate, mobilitate decât realitatea fizică. În zadar va aborda psihologul problema «flexibilității» în procesul de creație, când el însuși este lipsit de asemenea însușire. Așa se deschide un nou act al dramei : psihologul condamnat de psihologie !”

Preocupat de orientarea umanistă și studiul personalității, de identificarea suportului afectiv al comportamentului, de cunoașterea de sine și evaluarea celorlalți (prin note, examene, teste), psihologul ieșean și-a decupat câteva teme la care a revenit continuu, adâncind, nuanțând, articulând la context. Preocuparea sa cea mai importantă a fost aceea de a examina evoluția dramatică a psihologiei ca știință. De la interogația *Ce este psihologia?* (1946), amplificată în *Drama psihologiei* (1964), până la discursul de recepție la Academie (*Statutul psihologiei*, 1975), Vasile Pavelcu a fost psihologul care și-a pus și a pus mereu întrebări inconfortabile, s-a îndoit adesea, a trăit intens evoluția sinuoasă a științei noastre.

Cine-i examinează astăzi lucrările descoperă doi Pavelcu: unul neliniștit, trăind cu intensitate fenomenele psihice examinate, altul senin, desprins de efemerul faptului, chiar resemnat; unul preocupat de problemele existențiale grave, altul plonjând cu uimire în cotidian, alimentându-se din faptul diurn. Iar cine l-a cunoscut îndeaproape a putut constata, în existența sa, aceeași pendulare între ideal și concret, între lumea abstractă și pură a ideilor și interesul pentru gestul mărunț și semnificația sa. Chiar în anii formării, Vasile Pavelcu scria în două registre: unul înalt, grav, „obiectiv”, altul exprimând plăcerea epicuriană a examinării omului concret, viu, vibrând sub presiunea sentimentelor; unul exprimând înălțimea omului de știință trăind în sfere pure, altul trădând bucuria aplecării spre oamenii de rând, înregistrându-le inconsistențele, decristalizarea, derapajele. Totul l-a interesat: modelele și contagiunea, frustrația, conflictul și stresul, uzura și automatismul sentimentelor, dualitatea conștiinței și formele inconștientului, distorsiunile examinării și notării.

Psihologia lui Vasile Pavelcu nu are virtuți întemeietoare; ea îmbracă, mai degrabă, caracteristicile modernității: e oglinda unei epoci, înfățișând evenimentele, fapte, gesturi, atitudini, comportamente specifice. Vesteste însă și maniera de abordare postmodernă: identificând distorsiunile, înfruntările, metamorfozele, lipsa reperelor, crizele, spargerea unității.

Când a împlinit 80 de ani, elevii săi de la catedra de psihologie a universității ieșene i-au dăruit un portret, au construit o sinteză a deschiderilor, realizărilor și influențelor, pe care le-a exercitat asupra psihologilor români („Academicianul Vasile Pavelcu la 80 de ani”, *Revista de psihologie*, nr. 3, 1980).

Profesoara Steluța Teodorescu așază în prim plan preocuparea lui Vasile Pavelcu pentru cunoașterea personalității, a culmilor și abisurilor acesteia. Decupând din chiar opera maestrului, găsește în studiile sale consacrate personalității deschiderea unei psihologii psihologice, care l-a însoțit în efortul de a crea modele proprii, specifice de explicație și explorare a fenomenului psihic; conduita psihică este un „flux dinamic, o devenire într-o continuă curgere, transformare, și creație”, „o psihologie a întregului individ – mediu, a cărei dinamică proprie constă în echilibrarea relației între doi membri legați în mod indisolubil”. Diagnosticând concepția lui Vasile Pavelcu *integralist-sistemică* și *evolutiv-genetică*, observând preocuparea sa continuă de a rezolva contradicțiile „între static și dinamic, structural și funcțional, sincron și diacronic, nomotetic și ideografic, clinic și experimental, individual și static etc.”, Steluța Teodorescu extrage câteva domenii în care profesorul a deschis perspective:

- „unitatea cvadimensională a personalității în care cunoștința de sine este numai una dintre componentele personalității” (*Invitație la cunoașterea de sine*, București, 1971, pp. 8,9,34).
- „nivelul la care se situează dominantă, cât și stilul propriu al dinamicii personalității” (*Culmi și abisuri ale personalității*, București, 1974, p. 46), întrucât „personalitatea este caracter și persoană în devenire” (*Culmi ...*, p. 31), maturizarea omului, cristalizarea personalității sale efectuându-se „atât în direcția unei dominante profesionale, cât și în aspirația unei armonizări, a elaborării unui sistem statornic și echilibrat de reglare a existenței sale individuale și sociale; specializare, lărgire și adâncire în același timp; *expansiunea cvadimensională a personalității*” (*Invitație...*, p. 116);
- „pluriuniversurile psihice în fața universului psihic” (*Psihologia personalității*, Iași, 1939, p. 8) – teză reluată, explicit amplificată, aprofundată prin analiza „planurilor de înțeles” (*Conștiință și inconștient*, București, 1941) și prin „regula deosebiri punctelor de vedere” (*Despre paradaxe*, Alba-Iulia, 1944, p. 2) – care argumentează de ce „obiectul psihologiei este un obiect de altă esență decât al științelor naturii și anume: este un obiect de natură subiectuală, de ființă deschisă înăuntru și în afară. *Sensul* conduitei vizează întreaga structură a personalității,

ca sistem integrat în suprasistemul axiologic, social-istoric și în ambianța naturii fizice. Acestui sistem psihic individual, psihologul trebuie să-i precizeze parametrii, dimensiunile : nivelul, constantele, dominantele, orizontul sau anvergura intereselor, capacitatea și gradul de coeziune sau sinteză a elementelor, mobilitatea, suplețea și flexibilitatea, limitele, orizontale și verticale ale variațiilor sale dinamice etc.” (*Metamorfozele lumii interioare*, Iași, 1976, pp. 248-249).

Vasile Pavelcu, crede fosta sa elevă, se caracterizează printr-o orientare filosofico-epistemică, antropologică, nelăsându-se dominat de curente la modă din ultima generație de școli (fenomenologie, existențialism, psihanalism, behaviorism etc.) ; cu un spirit critic viu, el oferă „un model de regândire asupra omului”, depășind analismul redacționist și respirând aerul tare din „teritoriul gândirii filosofice”.

T. Prună relevă contribuția lui Vasile Pavelcu în abordarea nivelurilor psihismului, îndeosebi a schimburilor dintre conștient, inconștient și subconștient : „la un pol se situează mecanismele și acțiunile de tip *inconștient sau subconștient*, stereotipe, rigide și puțin adaptate, iar la celălalt se situează acțiunile și mecanismele *conștiente*, clare, mobile, adecvate. Profesorul Pavelcu are meritul de a fi susținut cu fermitate că elementul fundamental și definitoriu al psihismului uman îl constituie *conștiința*, de aceea a respins tezele și orientările care au acordat un rol exagerat inconștientului în viața umană (freudismul, cu precădere), precum și pe acelea care au negat existența conștiinței (behaviorismul), pledând pentru o înțelegere științifică a inconștientului și căutând să precizeze, cât mai corect posibil, locul și rolul inconștientului în viața psihică (*Conștiință și inconștient*, 1941).

Demersurile întreprinse de academicianul Vasile Pavelcu s-au orientat și în direcția clarificării conștiinței ca fenomen și proces, tocmai în ideea de a surprinde specificitatea acestui nivel de psihism. În această ordine de idei trebuie reținută opțiunea pentru interpretarea dialectică a conștiinței, considerată ca cea mai înaltă formă de autoreglaj, bazat pe limbaj și semnalizare. În genere, psihismul uman este unul verbalizat, ceea ce sporește obiectivarea sa.

Dar chiar la nivelul psihismului uman, nu toate acțiunile se ridică la același nivel de conștientizare. Există deosebiri ale gradului de conștientizare între acțiunile unui copil și ale unui adult, între omul normal și bolnavul psihic, iar la omul adult nu întâlnim totdeauna același grad de conștientizare a vieții psihice”.

Și mai departe : „Autoreglajul conștient este specific atât interacțiunilor cu lumea exterioară, cât și lumii interioare, intrapsihice. În primul caz este vorba de conștiința obiectuală, în al doilea de conștiința de sine, forma cea mai înaltă de psihism uman. Dialectic, drumul este de la exterior la interior, de la conștiința de altul la conștiința de sine, așa încât la toate nivelurile vieții psihice raportul subiectiv – obiectiv, relațiile individual – general și persoană – acțiune sunt hotărâtoare pentru funcționarea mecanismelor vieții psihice (*Problema conștiinței individuale, a nivelurilor și oscilațiilor ei*, 1962).

Parcurgând această spirală a dezvoltării, în cadrul interacțiunilor complexe cu mediul social, psihicul atinge acel nivel la care individul se transformă în *persoană*, subiect conștient și responsabil de faptele și acțiunile sale”.

Nu există, în ultimele decenii, nici o lucrare având ca preocupare studiul afectivității umane, care să nu facă trimiteri substanțiale la lucrările lui Vasile Pavelcu. Încă din 1938, în *Caracterele afectivității*, el observă că „psihologia contemporană a dizolvat categoria afectivității în alte categorii, mai comprehensive, mai concrete și mai susceptibile de individualizare”. Replica sa : „Organismul este departe de a reprezenta o unitate statică și mecanică ; el este o realitate dinamică unitară, un «câmp» cu forțe în proces de echilibrare, de condiționare reciprocă, de ciocnire sau de favorizare”. Și încă : „Sentimentele și emoțiile nu ne mai apar ca traduceri în conștiință ale unor entități numite tendințe sau instincte ci ca expresii ale unor forțe de echilibru într-un câmp psihic (*Caracterele...*, 1938, p. 8).

Sesizând „perioada critică a psihologiei personalității”, constată C. Logofătu, „V. Pavelcu întreprinde o semnificativă analiză comparativ-diferențială față de alte trăiri psihice, utilizând un sistem de criterii ce satisfac întreaga paletă a trăirilor afective : înțeles timetic, subiectivitate, sincretism și obscuritate, totalitate, iradiație, actualitate,ensiune, ritm (argumentația ilustrează atât propriile cercetări, cât și situarea față de P. Janet, Wundt, Ribot, Jung și în general psihologia structuralistă, Paulhan, K. Lewin, Woodart, Wallon, Ștefănescu-Goangă, C. Rădulescu-Motru, Ralea și alții)”.

Operativitatea acestor criterii, crede C. Logofătu, a făcut posibilă distingerea caracteristicilor de bază ale afectivității : polaritate, interioritate (cu sensul de adâncime), înălțime (sau nivel), ce permit depășirea explicațiilor dualiste și surprinderea relațiilor dinamice și a valorilor subiect – obiect. „Afectivitatea este traducerea în conștiință a gradului de adaptare a individului față de mediu, pe de o parte, și a gradului de armonizare a tendințelor între ele, pe de altă parte” (*Conștiință și inconștient*, București, 1942, p. 33).

Modul său de a gândi afectivitatea în sistemul de referință al personalității este apreciat și de H. Piéron (*L'année psychologique*, 1937, I, pp. 717-718).

Ar trebui să mai înregistrăm aici un efect semnificativ al contribuțiilor lui Vasile Pavelcu la studiul afectivității : un reprezentant important al școlii de psihologie de la Cluj (orientată îndeosebi spre experiment, marcată de aplecarea spre analiză și refuzând pragmatic stilul de cercetare deschis de Pavelcu) consacră, în 1985, (*Revista de psihologie*, nr. 4) un întreg studiu profesorului „concurrent” de la Iași. Discutarea relațiilor dintre motivație și afectivitate, scrie Ion Radu, „oferă cadrul unor referiri esențiale la contribuții românești, cu deosebire la lucrările lui Vasile Pavelcu, în domeniul afectivității”. Articolul lui Ion Radu, elev preferat al lui Al. Roșca, înregistrează cu onestitate ideile și soluțiile cele mai importante propuse de Vasile Pavelcu, în studiul motivației și afectivității : transformarea motivului în proces afectiv ; elucidarea conceptelor de „câmp afectiv” și „tensiune afectivă” ; caracterul vectorial al motivului ; deosebirea dintre „sentimente-stări” și „sentimente-tendințe” ; caracterul energetic al stării afective ; modul în care impulsul (trebuința) și starea afectivă glisează, prin schimb, între cauză și efect ; ideea dezvoltării în spirală a proceselor psihice etc.

Pentru a înțelege mai exact valoarea morală a acestei intervenții, e bine să ne reamintim : deși au păstrat relații convențional-academice, Vasile Pavelcu și Al. Roșca se deosebeau profund ; ca structură, formație intelectuală și morală, direcții de cercetare. Al. Roșca, întreprinzător și agreat de autoritate, și-a utilizat poziția pentru a-i distribui lui Pavelcu totdeauna un rol secundar. Gestul lui I. Radu nu are doar o semnificație reparatorie, denotând înălțime morală, ci raportează și despre onestitatea cercetătorului autentic. El trebuie consemnat ca un act de curaj civic.

S-a spus mereu că Vasile Pavelcu nu ar avea o metodă de cercetare, că ar miza pe atotputernica impresie și pe condeiul său de „scriitor”. Profesorul Andrei Cosmovici surprinde cu acuitate : „deși acceptă utilitatea și necesitatea tuturor metodelor, este în special un adept al acelei clinice, metoda cazurilor individuale. Cursurile și scrierile sale sunt pline de exemple din clinica psihiatrică, din literatură și din viața cotidiană”. Aceasta pentru că „domnia sa consideră esențială cunoașterea motivației persoanei, singura care ne permite să ne explicăm de ce la același stimul, în aceeași situație, oamenii reacționează foarte diferit. Nici nu putem vorbi de determinarea unui fapt psihic dacă nu-i cunoaștem sensul său pentru subiect (*La détermination du fait psychique*, 1972).

Profesorul Vasile Pavelcu recunoaște, prin urmare, necesitatea observației interne, singura care ne permite interpretarea multor reacții incomprinsibile numai prin referire la context, cu toate că poate fi impregnată de subiectivism. Dar observația internă devine eficientă, obiectivă, când se realizează în timpul acțiunii lumii exterioare (*Drama psihologiei*, 1972, p. 245)”.

În ce privește concepția lui Vasile Pavelcu despre experiment, „esențială rămâne ipoteza pe care experiența trebuie s-o verifice – deci hotărâtoare este inventivitatea psihologului. Valoros nu este numai experimentul de laborator, ci, poate în și mai mare măsură, experimentul natural și cel implicat în practica de clinică, școală, creația artistică și chiar în aceea a vieții cotidiene (*Drama psihologiei*, 1972, p. 263)”.

Mai remarcă Andrei Cosmovici : „Profesorul Vasile Pavelcu a combătut tendința de a fetișiza psihometria care nu este decât un auxiliar în cercetarea psihologică (*Problema măsurării în psihologie*, 1943), cât și tendința de a folosi teste sau chestionare elaborate în mod superficial (*Ce este foaia de observație vocațională ?*, 1938). El însuși a elaborat teste, prețuind însă acele probe în care psihometria se îmbină cu observația și interpretarea minuțioasă a tuturor rezultatelor (*Metoda asociației libere*, 1941). Prețuind îndeosebi metoda clinică, academicianul Vasile Pavelcu subliniază importanța studiului persoanei în raporturile sale multiple cu mediul și în evoluția ei. Analiza cazurilor ne poate duce la o prognoză individuală, la constatări privind aspectele tipice sau a celor generale ale structurii persoanei. Prin acest fel de a se vedea, punctul domniei sale de vedere se înscrie în acel curent contemporan de idei care (reprezentat prin G. Allport, H. Thomae

și L. Sève) pune accentul pe o psihologie concretă, în care un rol esențial îl are biografia persoanei, modul ei de comportare în condițiile concrete ale vieții”.

Vasile Pavelcu n-a neglijat nici domeniul proceselor didactice, al relațiilor dintre profesor și elev. T. Rudică înregistrează aceste preocupări : „În numeroasele articole și studii publicate de-a lungul anilor în reviste de specialitate, dar mai ales în volumele : *Psihologie pedagogică* (1962), *Principii docimologice* (1968), este abordată, cu obișnuita-i capacitate de analiză psihologică profundă, o vastă problematică psihopedagogică, referitoare la : psihologia învățării, reușita școlară, personalitatea profesorului, problema cunoașterii psihologice a elevului, evaluarea rezultatelor elevului și examenele școlare etc. În discutarea fiecăreia din aceste probleme se remarcă noutatea perspectivelor deschise de Vasile Pavelcu”.

Analizând aceste contribuții, T. Rudică observă : în legătură cu problemele psihologice ale învățării școlare, Vasile Pavelcu „evidențiază contribuțiile complexe ale configurației și ierarhiei intereselor (*Liniile de perspectivă și reflexele condiționate*, 1955) elevului în actul de învățare, importanța resorturilor afective (*Considerații cu privire la învățarea afectivă*, 1968) individuale și ale creativității gândirii (*Natura creativității*, 1970) acestuia în realizarea procesului de asimilare conștientă a cunoștințelor și de rezolvare independentă a problemelor școlare. Premisa de bază în realizarea unui scop instructiv-educativ este existența, pe de o parte, a unei motivații adecvate a celui educat, iar pe de altă parte, a unor atitudini creative din partea elevului, în cadrul cărora elementele vechi, cunoscute, să fie transformate, prin reasezarea lor în alte contexte și sisteme de referință, în structuri și sinteze noi.

Fenomenul *reușitei școlare* a elevului este privit de către academicianul Vasile Pavelcu sub diferite unghiuri de vedere, fiind relevate determinările realizate de factorii care țin de elev, cât și cele care depind de personalitatea profesorului și de influențele mediului familial. Deosebit de actuale sunt, în acest sens, acele idei referitoare la deficiențele «didascogene» provocate de profesor, printr-o serie de inabilități și defecte de metodă ale acestuia, cum ar fi, de exemplu, cea privitoare la promovarea, în raporturile cu elevul, a unui dezacord permanent între cerințele manifestate față de elev și de posibilitățile acestuia de a le înțelege și traduce în faptă (*Echilibrarea neuro-psihică în procesul de învățământ*, 1956)”.

În fine, personalitatea profesorului este analizată „în cadrul unității dinamice pe care profesorul o formează cu celălalt termen al cuplului educativ, elevul sau studentul : meritele elevului se explică în parte prin meritele profesorului, după cum valoarea acestuia din urmă se conturează sub influența valorii și nivelului elevilor. Faptul că elevul, în căutarea imaginii de viață, de comportare, se fixează adesea asupra profesorului său, imitându-l în toate manifestările și atitudinile lui, pune în fața tuturor profesorilor sarcina de a-și cultiva o serie de calități generale și speciale (*Personalitatea profesorului*, 1962), care să asigure formarea unui model de personalitate integră, demnă de imitat”.

Analizând contribuțiile lui Vasile Pavelcu în domeniul psihologiei sociale, am descoperit, formulat explicit sau diseminat în studii având altă direcție de investigație, interesul său pentru descifrarea componentei psihosociale a vieții psihice, relevante fiind influența factorului social în formarea și dezvoltarea personalității. Astfel, în *Psihologia personalității* (1939), el pune accentul, în câteva locuri, asupra interferenței factorului biologic cu cel social în conturarea profilului personalității umane, identificând un proces „de modelare și ajustare reciprocă și continuă între aceste două aspecte ale existenței noastre” (p. 15). Sinteza irepetabilă care este personalitatea umană va fi înțeleasă astfel : „În tendința ei de adaptare și de integrare în realitatea socială, în manifestările sale finale, personalitatea se răsfrânge printr-o prismă cu trei fețe : biologică, socială, personală. Personalitatea este așadar funcția a trei variabile, o *realitate dinamică* – în scopul și rațiunile ei – sub triplu aspect : biologic – social – personal” (p. 84). Definiția este perfect valabilă și astăzi.

Reluând problema, într-o încercare asupra statutului psihologiei ca știință (*Ce este psihologia*, 1946), Pavelcu analizează încercările de fundamentare a unei discipline de hotar, aflată la interferența psihologiei cu sociologia – psihologia socială. Aici se remarcă cu ușurință faptul că, pornind de la „ideea influenței societății asupra individului”, s-au înregistrat numeroase încercări de „invazie” reciprocă între psihologie și sociologie, încât s-a ajuns la aceea că „psihologia socială nu este, pentru unii autori, decât o ramură a sociologiei, după cum, pentru alții, sociologia nu este decât o psihologie colectivă sau socială”. Soluția propusă de Vasile Pavelcu acum trei decenii poate

figura și astăzi în orice lucrare de psihologie socială : comportamentul interpersonal reprezintă o sinteză între psihicul individual și „configurația socială în care a intrat”, iar procesul de modelare a personalității – „o formă de echilibru care nu este durabilă decât în măsura în care se respectă nu numai legile întregului, dar și natura părților, adică ale grupului social și ale fiecărui membru în parte. Concret, dacă studiem membrul unui grup în ceea ce are el comun cu ceilalți, subliniind funcția asemănătoare exercitată de fiecare membru al grupului, suntem în domeniul psihologiei sociale” (p. 218). Psihologia socială se delimitează, deci, atât de psihologia generală care studiază „formele generale” de manifestare a psihicului, cât și de sociologie, preocupată de manifestarea instituțională a colectivităților, pentru a-și delimita o arie proprie, a studiului individului concret în interacțiune cu alții, manifestându-se însă ca membru al unei anumite colectivități (grup, instituție). „Psihologia socială [...] se apropie mai mult de conștiința concretă a persoanei, de conținuturile și manifestările acestei conștiințe.”

În majoritatea lucrărilor lui Vasile Pavelcu întâlnim preocupări pentru faptele și fenomenele de natură psihosocială, pentru elucidarea unor probleme ce aparțin acestui domeniu. În articole mai vechi sau în lucrările mai noi, analiza privind resorturile psihosociale ale autorității, dinamica rol-status-ului, interacțiunea în interiorul grupurilor psihosociale sau rolul relațiilor interpersonale în viața cotidiană ocupă un loc central. Astfel, într-un articol privind „Timpul și spațiul în lumea rurală” (*Perspective*, 1943), plecând de la analiza resorturilor social-economice ale autorității, arată cum acestea se convertesc în valori psihologice, încorporate de individ și transpuse în planul comportamentului interpersonal. Dacă în lumea rurală valorile economice sunt expresia statutului social, în mediul urban același rol îl joacă prestigiul profesiei, „poziția socială a funcției, a instituției” (*Aspecte sociale ale orientării profesionale*, 1937). Întrezărim aici o descriere a conținutului noțiunii de statut social, după cum „posibilitatea de a le atinge (gradele sociale, n.n.) și a te asimila mentalității și felului de viață a gradului respectiv” semnifică ceea ce astăzi psihosociologii descriu prin „jocul de rol”. Un exemplu de intuire și pătrundere, încă de acum patru decenii, a orientărilor psihologiei zilelor noastre.

Am fost printre ultimii elevi ai profesorului Pavelcu. L-am cunoscut în perioada senectuții, a înțelepciunii temperate și sceptice, a apogeei. Aș fi putut utiliza, desigur, aprecierile celor ce l-au cunoscut mai îndeaproape în anii deplinei maturități, aș putea apela la unele articole evocatoare, ale lui Aurel Leon sau Ion Holban. Sau la opiniile încrucișate ale colegilor de generație.

Am hotărât să încerc acest portret afectiv al omului Pavelcu apelând doar la impresiile, amintirile și experiențele mele intelectuale, alături de Profesor.

Îl știam pe Vasile Pavelcu din istorisirile părinților mei. Fusese coleg de facultate cu unchiul meu, Eugen D. Neculau, cel care avea să întemeieze o universitate populară la Ungureni (Botoșani), între cele două războaie. Numele profesorilor Bărsănescu (tatăl meu, învățător, susținuse gradul al II-lea cu Ștefan Bărsănescu, cu o lucrare despre *Ridicarea satului românesc*) și Pavelcu erau des pomenite în familia noastră. Când s-a înființat, în 1957, o secție de pedagogie, la Universitatea din Iași, li s-a părut tuturor firesc ca fiul unor învățători să se înscrie aici. „O să-i ai profesori pe Pavelcu și Bărsănescu”, m-a avertizat părintele meu.

Câtă deosebire între cei doi : Ștefan Bărsănescu, format la școala germană, avea un discurs riguros organizat, un curs sistematic, ușor de urmărit și notat. Vasile Pavelcu ne părea mai degrabă un artist : maiestuos, ne impresiona prin modul de a dialoga cu noi, de a „construi” cursul pe loc. Ideile se nășteau atunci și noi participam la acest efort creativ. Nu puteam lua notițe ; o pagină sau două de însemnări disparate, de expresii memorabile, un gând, un nume. Nu se putea învăța din aceste notițe. Nici nu ne solicita acest lucru la examen. Era un artist și ne cerea să re-creăm universul în care ne-a introdus. Sarcina dificilă pentru studenții de anul I, lipsiți de cultură, unii de lecturi elementare.

Venea la curs înconjurat de toți colaboratorii (când am făcut, în anul al V-lea, psihologia patologică, era însoțit de asistentul său, T. Prună, care-l admonesta adesea când profesorul uita de firul lecției și divaga fără să-și dea seama). Cursul său avea virtuțile unui spectacol, cu un singur actor, dând impresia publicului că participă la creație. Poate că și participa, efectele discursului îl stimulau.

Pe vremea aceea nu se practica „integrarea” profesorilor cu studenții. Se conserva, încă, modelul interbelic. Profesorii erau undeva la distanță stelară, funcționau pe alte orbite și noi nu

aveam despre ei decât informații fragmentare, colportate de unii colegi. Personal n-am vorbit cu Vasile Pavelcu decât o dată, în anul al V-lea, când i-am solicitat, la librărie, un autograf pe cartea apărută atunci. „Te rog vino la catedră”, mi-a spus. Nu agreea spectacolul social. A fost prima și ultima oară când am intrat în micuțul său cabinet de șef de catedră, de la etajul al IV-lea. Mai târziu, când lucram ca psiholog într-un laborator și începusem să scriu, mi-a transmis să mă înscriu la doctorat. N-am îndrăznit să-l solicit. Mi-a transmis prin colegii care lucrau în catedră!

Atunci am început să-l cunosc mai bine, personal. A descoperit că citeam mult, că-i pot fi interlocutor diligent în excursiile sale literare și a început să-mi acorde credit. Etapa cea mai frumoasă a început după retragerea sa, la 70 de ani.

O vizită la familia Pavelcu însemna un moment de neuitat. Obiectul discuțiilor era, de obicei, Iașul interbelic, universitatea și profesorii ei, viața culturală a urbei (îl frecventase pe Sadoveanu, avusese bune relații cu Topârceanu), anii formării... Schimb de impresii asupra ultimelor cărți citite, de obicei literatură. Discuții cu cei ce-l vizitau. După pierderea soției, era din ce în ce mai dornic de societate. Îl vizitau frecvent avocatul Gorgos, scriitorul și jurnalistul Aurel Leon, profesorul Traian Gheorghiu și câțiva din colegii de catedră (aproape i-a fost, îndeosebi, C. Logofătu). Ne compătimea pentru nenorocul nostru de a trăi vremurile de atunci, ne încuraja, ne dădea speranțe. Mi-amintesc cu câtă aplecare a diagnosticat societatea românească sub dictatură: *socioză*. Prin analogie cu psihoza care afectează personalitatea umană.

Chiar după accidentul cerebral și-a păstrat spiritul viu. Nu vorbea, dar era atât de expresiv, îți dovedea atât de convingător că înțelege totul, încât aproape nu simțeai mica defecțiune. Ne încuraja să ne conservăm pentru un timp mitic ce va veni, un timp al libertății de expresie.

El nu l-a mai prins.

Cine a cunoscut lucrările lui Vasile Pavelcu publicate în anii comunismului a descoperit amprenta personalității sale inconfundabile, cedând doar rareori presiunii pentru aliniere. Scrisul său mustea de idei, respira cultură, evita cu abilitate dogmatismul, avea eleganță. Cele mai multe studii și cărți publicate în acei ani (prima carte, *Psihologie pedagogică*, a fost publicată abia în 1962) reiau idei, motive sau chiar fragmente ample din textele apărute până la instalarea comunismului. Majoritatea psihologilor români îl cunosc din aceste cărți. Acum vreau să propun un alt Pavelcu, un scriitor de psihologie care ar fi evoluat altfel dacă timpul i-ar fi îngăduit. *Atunci* Vasile Pavelcu își identificase locul și stilul ce i se potrivea. Pe acesta îl restituim astăzi.

Nu toate textele selecționate pentru acest volum aparțin tinereții sale. Unele, cum ar fi discursul de recepție la Academie despre statutul psihologiei, aparțineau ultimei perioade de creație. El a fost publicat în revista *Cronica* și într-o formă abreviată în volumul ultim, *Cunoașterea de sine și cunoașterea personalității*. Mi-au relatat colegi din București care au asistat la acest discurs în Aula Academiei, că a produs o impresie puternică. Cele două prefețe la *Drama psihologiei* reprezintă și acestea texte memorabile, motiv pentru care au fost adesea citate. Studiile publicate în *Analele de psihologie* în anii 1936 și 1937 vestesc teza de doctorat, niciodată publicată în întregime.

Un grupaj semnificativ reprezintă culegerea *Perspective*, scoasă de vestitul tipograf Ath. Gheorghiu în 1943. Vasile Pavelcu adună aici articole publicate în revista *Cuget Moldovenesc* și conferințe ținute la postul de radio Moldova în perioada 1940-1942. N-am reținut, din cele treisprezece texte, decât două: „Elitele în fața istoriei”, o lucidă analiză a rolului intelectualului care, cunoscând psihologia maselor, le manipulează, transformându-le în „instrumente inconștiente”, incitându-le să „comită crime împotriva culturii, a spiritualității, împotriva Patriei și, totodată, împotriva maselor înseși”. E un text profetic, Vasile Pavelcu întrevădea grozăviile ce vor începe curând. Al doilea, de altă factură, „În lumea lui Narcis”, este o subtilă incursiune în profunzimile psihologice ale cunoscutului mit; hipertrofia eului vestește o constituție paranoidă, ne avertizează Vasile Pavelcu în 1940. Câtă dreptate avea să-i dea timpul ce a urmat! Îmi pare rău că am renunțat la celelalte unsprezece texte din acest volum, mai ales la „Timpul și spațiul în lumea rurală”, care m-a impresionat profund în tinerețe. El mi se pare util și astăzi: „Lumea orașenească diferă de a țaranului nu numai ca structură, dar și ca nivel sau fază istorică. Masele populare nu sunt contemporane sufletește cu pătura urbană, după cum – în măsură mai mică – ceasul orașului provincial este mai totdeauna în întârziere față de orologiul capitalei [...]. Adevărul este că țaranul se apără contra oricărei influențe străine de sufletul lui”. S-a schimbat ceva din 1941, când au fost scrise acestea?

În același an, 1943, adună într-o broșură, *Adevăr și eroare*, șapte texte publicate în numerele 5-7, din același an, a revistei *Cuget moldovenesc*. Sunt meditații asupra erorilor de interpretare, asupra impactului factorului psihic care poate altera judecata sau rezultatele cercetării științifice, despre forța psihică a credinței și imaginației sau erorile psihanalizei. După o jumătate de veac, Ewa Drozda-Senkowska, profesoară de psihologie socială la Sorbona, a găsit un titlu potrivit pentru aceste procese de inferență: *Capcanele raționamentului. Cum ne înșelăm convinși că avem dreptate* (cartea a fost recent tradusă la Polirom).

Descoperirea scriitorului de psihologie Vasile Pavelcu o reprezintă confruntarea cu textele publicate în revista ieșeană *Ethos*, între anii 1944 și 1947 (când publicația a dispărut). Revista *Ethos* venea cu un program cultural, dar și etic, pe linia *Însemnărilor ieșene* și a *Vieții românești*. În situația de atunci, când războiul și ceea ce i-a urmat aruncase în aer sistemul de valori tradiționale, intelectualii ieșeni își propuneau o nouă abordare a faptelor de cultură și o reabilitare a valorilor morale și spirituale. Articolul-program îndemna la apărarea și cultivarea acestora: „nicicând ca în acești ani, sufletul uman n-a avut mai mare nevoie de o stimulare a credințelor sale în triumful valorilor spirituale. Revista *Ethos*, prin apariția sa, își propune să împlinească cu fermitate și acest rol, de susținere a credinței în valori – una din credințele care fac demnitatea omului”. Ideea este reluată în alte numere, afirmându-se constant nevoia unor „mari valori spirituale” și a unor „principii călăuzitoare ale vieții”, încrederea într-un „raționalism cu profunde aspirații etice”.

Întemeiată ca „revistă de teorie și cultură”, sub directoratul profesorilor N. Bagdasar și Șt. Bârsănescu, *Ethos* reunea cele mai importante personalități ale Iașiului universitar și cultural, într-un efort de a menține, în vreme de război și – cât s-a mai putut – în pușinii ani de relativă libertate de expresie ce au urmat, tradiția culturală și spiritul critic moldovenesc. Între colaboratorii figurau, alături de cei doi directori și de redactorii I. Didilescu și Jean Livescu, Dan Bădăreu, Al. Claudian, Ștefan Procopiu, Al. Dima, Th. Simenschi, Iorgu Iordan, Andrei Oțetea, Tudor Vianu, Liviu Rusu, Vasile Pavelcu, Petre Botezatu și mulți alții. În fiecare număr se propunea o meditație asupra valorilor pe care se întemeiază o știință. „Ce e istoria?” (Andrei Oțetea), „Ce este filosofia?” (Dan Bădăreu), „Ce este folclorul?” (Gh. Vrabie), „Ce este filosofia culturii?” (Ștefan Bârsănescu). În această serie apare și studiul lui Vasile Pavelcu „Ce este psihologia?” (numerele 3-4/1946 și 1/1947). De aici se va naște apoi cartea cea mai lucidă scoasă de un psiholog român în perioada comunistă, *Drama psihologiei*.

Revista *Ethos* propunea colaboratorilor săi o rubrică, *Însemnări*, în care aceștia, renunțând la constrângerile formale ale studiului științific, reflectau liber asupra unor subiecte extrase din literatură, din viața culturală și socială, din cotidianul mărunț. Între comentariu și atitudine, autorii acestei rubrici aruncau ancore în realitatea imediată, socială sau culturală, examinau cu luciditate o problemă controversată, amendau excesele, iraționalismul, fanatismul politic și ideologic, falsele teorii. Aici a excelat Vasile Pavelcu. A fost cel mai prolific autor care a alimentat această rubrică. Texte subtile, un ton oscilând cu măiestrie între grav și ironic, între studiu științific și eseu. Temele? Faptul mărunț ca indicator al structurii persoanei, gestul revelator, structurile și semnificațiile cotidianului, rutina gândirii și cea comportamentală, banalul ridicat la statutul de atitudine întemeietoare. *Elogiul prostiei* anunță apariția unei noi specii umane, care ne-a invadat și ne-a sufocat o jumătate de veac. *Elogiul bârfelii* sau *Elogiul vieții provinciale* ne dezvăluie nu doar psihologul ce sondează dincolo de atitudine și gest, ci și analistul contextului provincial; ne ajută să descoperim semnificații nebănuite în faptul obișnuit, ne însoțește diligent în pătrunderea resorturilor psihologice ale conservatorismului, formalismului, anchilozei gândirii. El decupează un fapt de viață, alege o întâmplare, descoperă un personaj și supune banalul unei „analize spectrale”, dezvăluind mecanismele ce generează comportamentul cotidian.

Cititorul acestui volum, fie el student în psihologie sau consumator de cultură, va descoperi, suntem siguri, un autor modern, un contemporan, un psiholog subtil și o scriitură care astăzi nu mai poate fi întâlnită.

Partea I

STATUTUL PSIHOLOGIEI

Statutul psihologiei	17
Ce este psihologia ?	27
Drama psihologiei	82

STATUTUL PSIHOLOGIEI*

Problemei statutului psihologiei i se poate substitui echivalentul ei mai simplu : întrebarea „Ce este psihologia ?”.

Asemenea întrebare, confruntată cu rezultatele intrate, cu mai bine de un secol în urmă, în patrimoniul științific al omenirii, apare astăzi ca desuetă, dacă nu paradoxală. Dar atunci când natura unui obiect sau fenomen nu este *încă* destul de bine cunoscută, sau când transformările obiectului de cercetare ne pun în fața unor noi aspecte care *nu ne mai sunt* destul de bine cunoscute astăzi, în comparație cu cele ale zilei de ieri, necesitatea întrebării este evidentă.

Întrebarea, în prima ei motivație, s-ar fi putut pune mai ales în opera lui Aristotel, în vremea căruia abia se conturau primele jaloane ale acestei discipline, sau spre sfârșitul secolului al XVI-lea, când numele de psihologie începe să se afirme. În istoria acestei discipline se înscrie, în mod deosebit, anul 1881, când psihologul Ochorowicz a declarat solemn că „psihologia a încetat de a fi o știință filosofică ; alături de fizică și fiziologie, ea a devenit independentă”. Asemenea „proclamație de independență” ar trebui să însemne un început de statornicie a poziției acestei științe nou-născute.

Rămâne mai justificată a doua motivație a întrebării puse : ceea ce am știut despre psihologie ieri nu mai este integral valabil astăzi. Omul de știință își dă seama astăzi, mai bine decât în trecut, că întreaga realitate fiind în devenire, investigația însăși a realității respective se transformă neconținut.

Psihologia, ca și celelalte științe, *nu este, ci devine*. Semnificațiile se modifică nu numai în relațiile dintre semne, sau dintre semne și obiecte, ci și în cadrul raportului obiectului de cercetare cu psihicul omului. Statutul unei științe se schimbă ori de câte ori în contextul sistemului său apare o nouă disciplină, atunci când, pentru știința respectivă, se impune o nouă metodă, un nou mod de interpretare sau o nouă arie de cercetare. Fiecare moment de restructurare a sistemului științific obligă pe omul de știință să-și replieze conștiința, reflecția, atât asupra sensului propriei sale activități, cât și asupra valorii rezultatelor obținute. Iată de ce întrebarea pusă inițial este valabilă în orice moment istoric și nu numai pentru psihologie, ci și pentru oricare altă știință.

Este, de asemenea, evident faptul că astfel de întrebări nu au, pe parcursul istoriei, și în toate sistemele sociale, același caracter de urgență și necesitate. Sunt perioade cu aspect de criză, când transformările rapide și adânci, apărute între elementele sistemului sau între sisteme, obligă pe omul de știință, în misiunea lui plină de răspundere, să facă efortul de a restabili echilibrul, de a determina sensul noii configurații științifice. Modificarea statutului științei este condiționată de dezvoltarea și expansiunea logică a științei, dar mai ales de condițiile social-economice și politice respective. Ca valoare socială, o știință reflectă structura, configurația societății din care face parte.

* Discurs de recepție rostit în ședința plenară a Academiei din 30 octombrie 1975.

Spre sfârșitul celui de-al doilea deceniu al secolului nostru când apar semnele crizelor economice, ale contradicțiilor social-politice, suntem obligați să constatăm simptome din ce în ce mai acute ale acestor contradicții în știință și filosofie.

Mă limitez la semnalarea cărții lui Karl Bühler, *Criza psihologiei* (1929), a lucrării lui Ed. Husserl, *Criza științelor europene și fenomenologia* și a lucrării lui Georges Politzer *Criza psihologiei contemporane*, apărută postum, în 1947. Dacă prima lucrare se referă mai ales la transformările structurale interne ale psihologiei ca întreg, celelalte două, cu toate deosebirile lor de ordin filosofic, conturează sensul științei psihologiei din perspectiva integrării ei în vastul sistem al existenței omului. Pleidând pentru o nouă psihologie, concretă, Georges Politzer găsește că „atributul de științifică se potrivește activității psihologului la fel de puțin ca și calitatea de creștin sălbaticului creștinat”. „Relatările psihologiei – spune tot el – nu sunt istoriile unor persoane, ci istoriile unor lucruri. Termenii relatării nu au nici o semnificație umană.”

În efortul continuu de determinare a statutului diferitelor discipline, a apărut la noi, în ultimele decenii, un mare număr de lucrări. Semnalez doar câteva studii apărute în anii 1946 și 1947, în revista ieșeană *Ethos*. Întrebările nu se referă numai la științele umaniste (istoria, filosofia, etica, psihologia), ci și la științele naturii. Academicianul Șerban Țițeica, de exemplu, caută răspunsul la întrebarea: „Ce este fizica?” (1946, nr. 2). Comunicarea de azi reprezintă cristalizarea reflecțiilor personale, începute din anii 1946 și 1947, în revista *Ethos* („Ce este psihologia?”) și continuate în lucrarea *Drama psihologiei* (1965 și 1972).

Ca disciplină antropologică, psihologia poate fi situată în cadrul general al științei omului. Pentru a-i determina sensul, este necesar, deci, să avem înțelesul conceptului de om. În căutarea răspunsului la întrebarea „Ce este omul de azi, de ieri și de mâine?”, ar trebui să citez o literatură imensă, într-o creștere permanentă. Se constată astăzi o urgență, neîntâlnită în trecut, urgența omului contemporan de a-și reexamina statutul, poziția sa în lume. Academicianul Constantin Rădulescu-Motru este inițiatorul unei noi etape, experimentale, a psihologiei noastre românești.

Îmi fac, cu acest prilej, și altă datorie omagială, de a semnală lucrarea predecesorului meu în acest înalt for de știință și cultură, a academicianului Mihai Ralea, intitulată *Explicația omului* (1946). Apariția acestei opere este un semn revelator al noilor imperative umane, social-politice, ce apăreau în contextul vieții noastre sociale.

Se conturează, în felul acesta, două aspecte ale întrebării inițiale: primul se referă la sistemul științific ca ansamblu informațional organizat, iar al doilea privește obiectul investigației – omul. În acest sens voi încerca să schițez, în cele ce urmează, răspunsurile la două întrebări, strâns legate între ele: „Ce este psihologia ca știință a omului?” și „Ce este omul ca obiect al psihologiei științifice?”.

Prima întrebare, deoarece vizează elucidarea statutului științific al psihologiei, este de natură *epistemică*, iar a doua, în perspectiva cunoașterii omului ca obiect al psihologiei, are un caracter *ontic*. Dacă le situăm în cadrul semiotic, prima problemă este de natură *sintactică*, a relațiilor între științe, iar a doua se situează pe un plan *semantic*, al sensului de om ca obiect al psihologiei.

1. Ce este psihologia ca știință a omului?

Din numeroasele răspunsuri la această întrebare, menționăm: 1) nu există o singură psihologie, ci mai multe; 2) psihologia o găsim peste tot; 3) psihologia nu există, fiindcă ea nu este știință; 4) psihologia nu este încă știință; 5) știința care există nu este psihologie, ci fiziologie, antropologie sau psihanaliză; 6) psihologia de azi va dispărea, devenind fiziologie, chimie și în sfârșit fizică.

În fața acestei diversități de opinii, unii psihologi, renunțând la o definiție, se limitează la adoptarea tautologiei de genul: „psihologia este ceea ce face psihologul”. Îi dăm dreptate lui Pierre Greco, care observă că „nenorocirea psihologului este de a nu fi sigur că face știință și, dacă o face, de a nu fi sigur că aceasta este psihologie”. Dar aceasta li se întâmplă și oamenilor de știință de alte specialități. Despre marele fiziolog Pavlov s-a spus că, în a doua perioadă a vieții sale, a făcut mai mult psihologie, el fiind însă convins că face fiziologie. A și fost comemorat, în 1950, ca psiholog !

Lipsa de unitate a psihologiei, deosebirile privind obiectul și metodele acestei discipline ne explică și variațiile privind învățământul psihologic : la facultățile de științe exacte, de științe sociale, litere sau medicină. Jean Piaget propune soluția creării unor „institute interfacultăți”, unde se va preda și psihologia. După datele de acum patru ani, numai psihologia aplicată numără 30 de specialități, număr în continuă creștere, iar numărul de psihologi, grupați în 34 de asociații internaționale, se ridică la 50.000 ; din 3 în 3 ani, ei se întrunesc la congrese internaționale, urmând ca anul viitor să aibă loc al XXI-lea congres.

Paradoxal este faptul că majoritatea opiniilor exprimă aceeași tendință spre unitate a psihologiei. Din nefericire, această unitate este concepută prin operația reduționistă a psihicului la fiziologic, fizic, sociologic sau antropologic. Acest reduționism epistemologic reflectă însă reduționismul ontologic, psihicul fiind înțeles ca fenomen fiziologic, fizic sau social. Aceasta ne obligă să examinăm cauzele monismului reduționist, care încearcă să suprimă pluralismul epistemologic al psihologiei.

Statutul psihologiei oglindește atât sistemul epistemic din care el face parte, cât și obiectul propriu de cercetare. Atâta timp cât nu se va ajunge la un acord asupra obiectului psihologiei, nu vom realiza unitatea acestei discipline. Să ne oprim, deci, asupra înțelesului de om – ca obiect al psihologiei.

2. Ce este omul ca obiect al psihologiei ?

Explicația omului ni se dezvăluie în perspectiva și în cadrul dialecticii materialiste. Dimensiunea *verticală* ne pune în fața relației psihofizice, iar dimensiunea *orizontală* în fața relației om – natură, subiect – obiect ; două dualisme care mai persistă în psihologia contemporană : psihic – fizic și idee – materie. Filosofia fenomenologică a lui Husserl are meritul de a ne fi atras atenția asupra scientismului pozitivist al științei moderne ; modelul fizicii matematice nu ne poate servi decât într-o mică și insuficientă măsură la explicarea omului. Dacă reduționismul fizicist al științei criticate poate fi privit ca orientare *centrifugă* a cercetării, care ne duce spre materialismul mecanicist, fenomenologia, în direcția ei *centripetă*, are aruncă în brațele idealismului ; două extreme=obiectualizarea subiectului și subiectualizarea naturii, a lumii. Vom arunca mai întâi o scurtă privire asupra relației psihic – fizic.

a) Relația psihic – fizic

În cadrul încercărilor de explicare a relațiilor dintre psihic și fizic, se conturează două poziții total opuse : una monist-reduționistă și alta net dualistă sau dualist-interacționistă. De la *asemnări* între însușirile psihice și funcțiile sistemelor dinamice, fiziologice, se ajunge la *identificarea* obiectelor de cercetare ale științelor naturii cu ale științelor omului. Conceptele moderne de izomorfism, conexiune inversă și autoreglare apropiate până la identificare omul de mașina electronică, de computer. Acei care rețin *specificul* sistemului psihic se mențin pe poziția fie a dualismului radical și inconciliabil, fie a dualismului

atenuat, așa cum îl prezintă, de exemplu, Franz Alexander în concepția sa somato-psihică sau fiziologul contemporan John Hughlings Jackson, care folosește pentru centrii nervoși superiori termenul de „suport psihic al conștiinței”.

Apropierea dintre aceste extreme ale realității, psihic și fizic, s-a făcut treptat, mai întâi prin perspectiva genetică, deschisă de evoluționismul darwinist, apoi, în pragul secolului nostru, prin doctrina psihanalitică a lui S. Freud. Datorită în mare măsură concepției lui Pierre Janet, s-a impus, atât pe linia filogenetică, cât și pe plan ontogenetic, ideea de nivel psihic. Relațiile între instanțe au rămas, însă, în mare măsură, obscure și sunt concepute, după modelul fizicalist, ca interacțiuni între obiecte sau sisteme.

Marea contribuție a lui Freud a fost de a suprima, prin descoperirea inconștientului și descrierea celor trei instanțe (Supraeul, Eul și Sinele), bariera între viața psihică conștientă și instanțele subliminale. Poarta, însă, între aceste instanțe a rămas închisă, iar relațiile între ele înțelese în mod mecanicist.

La fel de puțin explicativă pentru fenomenul genetic în general și pentru psihogeneză în special este și teoria emergenței. Dacă neurofiziologia a izbutit să descrie astăzi, cu destule amănunte, instanțele fiziologice și relațiile între ele, biologia încă nu ne poate explica evoluția, apariția instanțelor, a nivelurilor superioare, fără a se sprijini pe principiile materialismului dialectic. Teoria evoluției emergente, așa cum este ea prezentată, de exemplu, de către Samuel Alexander, nu face decât să constate apariția unor salturi calitative, fără a putea explica necesitatea apariției acestor salturi și deosebirile calitative între instanțe. După concepția filosofiei marxiste, salturile calitative nu se pot explica fără a ține seama de sudura organică între dialectica obiectivă și cea subiectivă, de forța dinamică a contradicțiilor în cadrul sistemelor între sisteme, precum și de autonomia relativă a sistemelor în contextul suprasistemic.

Este suficient să semnalăm deosebirea între modul asociaționist-mecanicist de a descrie memoria în trecut și perspectivele deschise în această direcție de știința contemporană. Un act de memorare solicită participarea dinamică a mai multor instanțe, începând de la instanța biochimică până la cea psihosocială.

Este o certitudine faptul că apariția vieții, apreciată la aproximativ patru miliarde de ani în urmă, reprezintă un pas hotărâtor spre autonomia celulei sau a protocelulei față de mediu, un salt spre independență a sistemului vital față de sistemele fizico-chimice. Este vădit că un animal homeoterm se bucură de o mai mare autonomie față de mediu, în comparație cu un poichiloterm. Metabolismul specific vieții, asimilarea și dezasimilarea, anabolismul și catabolismul ni se înfățișează ca un dialog între viață și natură, ca un schimb între a da și a primi. Această autonomie relativă implică existența și formarea unui mediu intern, a unui sistem interior de echilibrare cu sistemul naturii externe. Echilibrarea cu mediul se efectuează simultan cu autoechilibrarea și *autoreglarea* internă. Sensibilitatea interoceptivă se structurează corelat cu cea exteroceptivă, reactivitatea protopatică este suportul celei epicritice; sistemul nervos de relație colaborează cu cel autonom, vegetativ. Aici își găsesc fundamentarea cele două tipuri ale personalității prezente în concepția elaborată de psihiatrul elvețian C.G. Jung, aprofundată apoi de psihologul englez H.J. Eysenck – și anume: tipul extrovertit, orientat în afară și tipul introvertit, cu fața spre lumea interioară.

Geniul lui Claude Bernard relevă importanța mediului intern în dezvoltarea vieții, fapt care a impus, prin Walter Cannon, ideea de homeostazie. Astăzi, noțiunea de structură (biochimică, fiziologică, psihică sau socială) implică însușirile de *totalitate*, *transformare* și *autoreglare*. Întreg eșafodajul instanțelor: AND și ARN, sistemul endocrin, autonom, măduva spinării, bulbul rahidian, etajul diencefalic, talamusul și hipotalamusul, împreună cu substanța reticulată, se integrează în așa-numitul creier vegetativ. Aceste instanțe, care culminează cu scoarța cerebrală, ni se înfățișează ca sisteme suprapuse de integrare

progresivă, fiecare sistem fiind înzestrat cu o dinamică de interacțiune și una de autoreglare. Scoarța cerebrală, cu deschidere în afară și în interior, se prezintă ca un mediator între sistemele interne, relativ autonome și solicitările mediului. Libertatea relativă a unui sistem vital constă în opțiunea relativă între răspunsurile posibile și limitele impuse de suprasistemul în care se află integrat.

În studiul *Formele de interdependență în explicarea comportamentului*, din 1957, deosebesc trei forme de interdependență: forma circulară (homeostazică, de autoreglare), forma în spirală descendentă și forma în spirală ascendentă, specifică fenomenului de dezvoltare și progres.

Este demnă de reținut interpretarea lui John Hughlings Jackson (1967), după care un centru superior îl reprezintă pe cel inferior, astfel că, de exemplu, al treilea strat superior al centrilor motori este re-re-reprezentativ al regiunilor inferioare. Am putea spune, de exemplu, că termenul de „foame intelectuală” nu este o simplă metaforă, ci re-prezintă fondul primar al foamei biologice, după cum și aciditatea psihică are ca fond comun pe cea gastrică sau căldura sufletească pe cea fizică și fiziologică. În acest fel înțelegem modurile de „re-prezentare” sau reflectare a nivelurilor inferioare în cele superioare.

În timp ce centrii superiori sunt mai complecși și mai puțin organizați, cei inferiori sunt mai simpli și mai organizați. Am putea adăuga: având o rază mai limitată de autonomie, au o arie mai îngustă de elasticitate, flexibilitate. Cred că este necesar de reținut caracteristica esențială a structurii: faptul că ansamblul, totalitatea, nu este o sumă de elemente, ci un întreg, cu proprietăți deosebite de cele ale elementelor. Suntem îndreptățiți să credem că tocmai aceste noi proprietăți ale întregului exercită controlul și o acțiune coercitivă asupra elementelor, așa după cum sistemul social, prin conștiința socială, reprezintă o instanță normativă asupra conștiințelor individuale.

Este necesar de relevat faptul că totalitatea structurală a conștiinței implică și însușirea de *unitate*, adică un grad de coeziune a elementelor acelei lumi interne numită conștiință. Realizarea unității conștiinței ni se înfățișează ca un proces de configurare și ierarhizare a sistemului psihic, prin afirmarea unei dominante. Astfel se conturează caracterul, capacitatea de decizie, autocontrol, autonomie și afirmare a personalității. În studiul despre *Principiul dominantei* (1962), arăt importanța acestui concept în psihologie, în explicarea vocației, a creativității și autodesăvârșirii.

Punea firească între fiziologic și psihic ni se schițează din momentul când conștiința nu mai este privită ca o realitate statică și absolută, ci ca un sistem dinamic în devenire și dezvoltare continuă, ca funcție de realizare și menținere a unei autonomii și libertăți relative. Într-o astfel de interpretare, premisele și originile conștiinței coincid cu originile vieții, cu apariția funcției de autoreglare (feedback), care nu este altceva decât o reacție a protozoarului inițial și a omului de mai târziu la modificările proprii, individuale. Reacțiile de autoreglare sunt conjugate cu răspunsurile la factorii din afară. Actul de conștiință ni se prezintă, astfel, ca instanță, având o funcție cu dublu aspect: determinarea naturii stimulului extern și informarea organismului asupra gradului de acord între agentul extern și dinamica mediului intern. Conștiința este, deci, o funcție de reglare a individului prin dubla ei deschidere; în afară, spre sistemele naturii externe, fizice și sociale, precum și spre subsistemele instanțelor mediului intern; ea este un sistem de decodare și informație. Ea decodează acțiunea externă, fizico-chimică, într-un *sens* psihologic. Sarcina psihologului este de a descifra recepția și emisia (*input* și *output*), de a *înțelege* conduita respectivă prin integrarea ei în sistemul întreg al personalității, aflându-i un *sens* valoric și o *semnificație* obiectivă, explicând-o științific.

Din acele câteva aspecte semnalate mai rezultă că formarea unui înțeles psihologic nu este posibilă fără a situa conduita umană într-un sistem de corelație intimă om – situație,

individ – mediu. O psihologie a motivației axată numai pe analiza dinamicii interne, cvasi-autonome, a individului, este sortită eșecului. Iată de ce omul, ca obiect al psihologiei, nu poate fi privit ca obiect fizic, iar conduita nu poate fi explicată după modelul behaviorist – mecanicist ca o reacție fizică sau fiziologică la un stimul, ci ca o corelație, interrelație, interacțiune subiect – natură, subiect – subiect sau individ – societate. Să ne oprim, deci, puțin asupra acestui al doilea aspect al existenței umane, om – lume.

b) Om – lume, realități complementare

Este banală observația că natura omului nu poate fi înțeleasă fără cunoașterea corelatului ei – lumea. Efervescența problematicii ecologice este o expresie a nevoii de a constata, înțelege și explica legăturile ființei vii cu lumea. Așa după cum anatomia și fiziologia ochiului nu are sens fără corelația acestui organ cu lumina, la fel și natura celorlalte aparate senzoriale își are corespondentul în sistemele fizico-chimice ale naturii. Prin extrapolare, putem afirma că nici pulsunile, instinctele în general, întreaga conduită umană, nu pot fi înțelese fără legătura lor organică cu mediul, cu ambianța – corelatul existenței umane. Separate inițial, ca și psihicul de fizic, ele nu se vor mai putea integra într-o unitate structurală și dinamică.

Așa după cum foamea și setea sunt pulsuni corelate cu existența apei și a hranei, tot astfel iubirea maternă și atracția filială reflectă fuziunea, contopirea inițială și indiviză, fizico-chimică și organică a două ființe.

Ființa noastră biopsihosocială reflectă, în echilibrul ei, ritmul infrastructurii fizico-chimice și biologice, de care este condiționată.

Fiecare instanță a structurii noastre se află integrată în ritmul instanței inferioare și invers. Astăzi, modificările orologiului social, accelerarea ritmului transformărilor sociale supune sistemele psihice individuale, orologiile fiziologice, la eforturi care întrec uneori limitele echilibrului statornicit de către orologiul biopsihic. Afinitățile în relațiile inter-individuale, integrarea profesională a omului, ca și, în general, succesele și insuccesele în viață, sunt condiționate în mare măsură de gradul de corespondență a ritmurilor respective. Dezadaptarea socială a insului se datorește adeseori dezacordului sincronic între orologiile aflate în contact. Asemenea constatări elementare ne obligă să nu mergem prea departe în separația omului de ambianță.

Se înțelege ușor de ce statutul psihologiei, având ca obiect omul, nu poate fi determinat decât în funcție de modul de integrare a omului într-o societate dată, într-un anumit moment istoric. Istoricitatea statutului științei umaniste depinde nu numai de dezvoltarea logică și istorică a științei respective, ci și de transformările omului, ale concepției acestuia despre lume și om.

Numai acest mod de interpretare a statutului psihologiei ne poate face să înțelegem de ce unele psihologii nu pot încă rezolva două probleme esențiale referitoare la relațiile interindividuale și la relațiile individ – societate.

Prima problemă, cea a înțelegerii unui alter ego, se mai rezolvă încă de către unii psihologi de pe poziții introspecționiste, înțelegerea fiind interpretată ca o *proiecție* a trăirilor subiective a unui subiect asupra altuia. Într-un dialog între Petru și Pavel, Petru nu este decât o proiecție a lui Pavel, și invers. Se vede imposibilitatea ieșirii din monada eului. A doua soluție, fizico-matematică, ne-o oferă teoria informației – ca transmitere de cantități măsurabile de informație. Personalitatea, „cutia neagră” prin care trece informația, rămâne o necunoscută, ca și pentru psihologul behaviorist.

Este cert că înțelegerea între oameni este condiționată și facilitată de identitatea de structură între interlocutori. Un mesaj emis este *asimilat* numai în condițiile existenței la

receptor a unei structuri asemănătoare. Deosebirile particulare obligă pe receptor să-și acomodeze structura în funcție de natura emisiei, să-și potrivească codul de interpretare după cel al interlocutorului. Aici am ajuns la punctul nodal al factorului educației, al formării capacității umane de a decoda mesajele semenilor.

Este mai dificilă explicația corelației între pulsuniile omului și natura fizică. Psihiatrul elvețian C.G. Jung, prin teoria sa asupra arhetipurilor, încearcă să explice unele din legăturile afective umane, și anume tendințele și plăcerile omului, prin influența repetabilă, milenară, a unor obiecte și situații din natura fizică asupra conștiinței. Arhetipul ar fi impact, prototip sau model al naturii, imprimat asupra conștiinței și cufundat în adâncurile inconștientului. Plăcerea de a ne afla în fața unui foc de tabără sau de cămin, atracția față de soare, de sexul opus, precum și multe alte preferințe proiectate în miturile populare, ar face parte dintr-o zestre colectivă comună întregului popor sau unei epoci, făurind un inconștient colectiv. Dacă merită reținute constatarea și încercarea de a înțelege tendințele, instinctele, afectivitatea umană, explicația face parte din aceeași mentalitate mecanicistă: imaginea psihică ca imprimat al unui stimul mecanic sau fizico-chimic. Din două obiecte inițial diferite, unul devine oglinda celuiilalt. Omul – oglindă a lumii și lumea ca proiecție a inconștientului uman.

Soluția care se impune este a unei unități inițiale, materiale și gnoseologice: diferențierea subiect – obiect se produce treptat, la niveluri progresive de altitudine, calitativ diferite, dar păstrând fondul unor trăiri indivize și corelate. Citez dintr-un studiu personal, *Caracterele afectivității*, publicat în 1938: „Situația trăită și indiviză «organism – mediu» se polarizează în semnificația mintală a două realități distante și străine, subiect – obiect, eu – noneu. Situației indivize «organism-mediul» încep să i se suprapună structuri stabile, înțelesul subiectiv și timetic se subordonează cu încetul înțelesului rațional, schematic, simbolic, intelectual”. „Explicația conștiinței și a personalității – spuneam în 1974 (*Culmi și abisuri ale personalității*) – n-o mai căutăm în monologul conștiinței, ci într-un dialog țesut pe un fond comun între persoană și mediu, subiect și obiect.” Omul și mediul ni se înfățișează ca doi poli complementari ai realității primare și indivize.

Asemenea mod de a privi relația dintre om și lume devine tot mai mult adoptat de către unii psihologi contemporani. Citez numai ideea centrală a concepției psihologului belgian Joseph Nuttin, care vorbește despre o structură eu – lume, a cărei descriere nu se poate face decât în termeni de *interrelații* active. Zoopsihologii vorbesc astăzi despre „ambianța” (*Umwelt*) animalelor și chiar de *Mitwelt*, spre deosebire de mediu. Academicianul M. Beniuc deosebește, încă din 1936, noțiunile de mediu, preajmă și vatră.

Raportul între conștiința individuală și cea socială îl vedem ca o relație dintre sistemul psihic individual și suprasistemul social. Numai în acest cadru și în funcție de normele sistemului social putem înțelege relativitatea libertății și responsabilității individuale.

Consider necesar să subliniez că în explicarea legăturii om – lume, mai persistă în literatura psihologică mondială interpretarea *intelectualistă*. Adaptarea individului la situație este explicată numai prin mijlocirea intelectului. Existența lumii în conștiința individului ne este descrisă ca interiorizare a lumii pe plan intelectual ideativ, simbolic, ca o *cunoaștere*, ca o știință, ca un sistem informațional. Se pierde din vedere că lumea există pentru noi mai ales ca sistem de valori, devenite indispensabile și făcând parte din noi înșine. Abia în ultimele decenii psihologii au început să privească în mod critic conceptul însuși de inteligență, îndreptându-și atenția asupra motivației, atitudinilor și afectivității. Asociația americană de psihologie a dezbătut recent tema efectelor nocive ale șomajului asupra sănătății mintale. Constatările făcute relevă importanța statutului profesional în structura personalității; pierderea locului de muncă este un factor de dezintegrare, de alienare psihosocială a individului.

O nouă poziție este necesară, obligatorie. Ea corespunde cu ceea ce am subliniat înainte, cu cea dublă și indivizibilă orientare a conștiinței : în afară și înăuntru. Orientarea în afară necesită în primul rând identificarea, determinarea *obiectului*, a semnificației sugerate de relațiile obiectelor și fenomenelor între ele : orientarea înăuntru are ca scop determinarea atitudinii *subiectului*, a trebuințelor și aspirațiilor sistemului organic, a stării de echilibru a universului psihic. Dacă prima finalitate ne explică formarea și dezvoltarea intelectului, a logicii și științei obiective, a doua ne duce spre adâncurile vieții afective, spre trăiri și atitudini personale, subiective, valorice. Ambele aspecte sunt indisolubil legate : determinarea naturii obiectului se face într-un context valoric, axiologic, iar trăirea atitudinii de acceptare sau respingere, de atracție sau repulsie, se ancorează într-un sistem noetic, simbolic.

Aceste considerații și-au găsit o formă de expresie în deosebirea făcută de mine, încă din 1939, între *sens* și *semnificație*, între aspectul timetic, valoric, axiologic și aspectul intelectual, obiectiv, al înțelesului. Aceeași distincție o găsim ceva mai târziu la psihologul sovietic Leontiev. Numai prin prisma acestor considerații putem înțelege pe deplin sudura afectivă a omului cu mediul, faptul că noi facem parte din mediu și mediul este încorporat în noi.

Psihologii au defrișat remarcabil terenul necunoscut al ontogenezei inteligenței, dar au rămas în urmă cu privire la cercetarea dezvoltării și maturizării afectivității. În studiul din 1939 amintit înainte, semnez importanța investigației acestui domeniu. În fond, problema responsabilității morale implică capacitatea matură a *reversibilității*, a posibilității afective de a te substitui altuia. Egoismul, egocentrismul, lipsa de responsabilitate ne apar ca forme de infantilism afectiv.

Să-mi permiteți acum, onorat Prezidium și onorat auditoriu, să schițez, în final, câteva concluzii.

Concluzii

Obiectul psihologiei fiind în funcție de un număr atât de mare de variabile, iar sensul de om având un spectru social-istoric atât de bogat, statutul acestei științe are o poziție aparte față de cel al științelor exacte și cel al științelor naturii.

1. Determinarea unității psihologiei este mai dificilă, fiindcă și omul, ca obiect al psihologiei, este o realitate complexă, în care se structurează toate instanțele, calitativ diferite, ale realității. De aceea și încercările de a realiza unitatea epistemică a psihologiei prin reducționism sunt cele mai frecvente în acest domeniu. Nimeni nu a conceput, de exemplu, că fizica este, va fi sau ar putea deveni biologie, psihologie sau sociologie ; psihologia, însă, a fost concepută ca reductibilă la statutul oricărei alte științe. Psihologul francez Henri Piéron prevede, în 1908, că „psihologia științifică își va pierde individualitatea”, găsind în fizică, alături de chimie, „simbolul matematic care îi va permite să exprime într-o unitate armonioasă a formulelor sale diversitatea aparentă a formelor naturale”. Deși profeția lui Piéron nu s-a realizat nici măcar în parte în ultimele șapte decenii, încercările de a interpreta omul după modelul unui computer nu au fost abandonate. De aceea este necesar să nu se uite că obiectul psihologiei este un obiect de altă esență decât al științelor naturii și anume : este un obiect de natură subiectuală, de ființă deschisă înăuntru și în afară. *Sensul* conduitei vizează întreaga structură a personalității, ca sistem integrat în suprasistemul axiologic, social-istoric și în ambianța naturii fizice. Acestui sistem psihic individual psihologul trebuie să-i precizeze parametrii, dimensiunile : nivelul,

constantele, dominantele, orizontul sau anvergura intereselor, capacitatea și gradul de coeziune sau sinteză a elementelor, mobilitatea, suplețea sau flexibilitatea, limitele, orizontale și verticale, ale variațiilor sau dinamice etc. Dacă diagnosticul este dificil, prognoza, la rândul ei, prezintă un grad mai redus de certitudine.

2. Complexitatea obiectului psihologiei impune, într-o măsură mai mare decât în alte științe, stilul colaborării interdisciplinare. Rezolvarea problemelor psihologice necesită, pe lângă efortul specific al psihologului specialist, colaborarea cu specialiștii altor discipline.

3. Necesitatea, însă, de a nu se pierde din vedere specificul naturii psihice nu ne poate face să uităm că nivelul structurii psihice umane reprezintă o fază evoluată și diferențială a unității primare, indivize, ființă – lume. Instanțele biopsihice ne apar ca structuri cu grade progresive de autonomie și autoreglare și ca funcții organice legate cu mediul.

4. Din faptul că obiectul psihologiei este un subiect rezultă o altă particularitate: statutul psihologiei nu reflectă numai natura obiectului acestei discipline, ci și specificul psihologic al cercetătorului în acest domeniu. Conduita subiectului investigat este influențată de prezența și atitudinea față de el a psihologului. De aceea nu ne surprinde observația filosofului francez Alain, care spune că „psihologia este cea mai primejdioasă știință. În ordinea sentimentelor, ceea ce crezi devine adevărat; dacă se scrie în lege că iubirea este o iluzie de scurtă durată, aceasta se va înscrie în gândire; descurajarea se adoptă prin persuasiune: repetați unui copil că este prost și nu există om atât de hotărât ca să reziste la o conspirație de a-l judeca prost”.

5. Cred că nu este nevoie de comentarii. Reținem, însă, de aici, imperativul că, dacă folosirea observației psihologice și exprimarea unei păreri cu caracter psihologic impune oricui un sentiment de responsabilitate, cu atât mai mare este gradul de răspundere impus de statutul de psiholog. Unui psiholog i se cere mai mult decât unui alt om de știință.

6. Încă o observație. Statutul psihologiei este mai suplu decât al științelor exacte: un scriitor, un jurist, un medic, un economist, un om politic sau un matematician pot fi cel puțin tot atât de psihologi ca un specialist în psihologie. Două pagini din „Cuvânt înainte” al regretatului nostru președinte, Miron Nicolescu, la cartea lui V. Firoiu, despre marele om de știință Henri Coandă (1968), merită să figureze în cele mai valoroase opere despre psihologia adolescenței și a creativității. Se impune să deosebim în conceptul de psiholog două înțelesuri: unul, cu sferă largă, ca atribut inerent omului, însușire variabilă de la individ la individ, și altul, profesional, cu o sferă mai îngustă, limitat la funcția de specialitate. De aceea, unele asociații de psihologi a considerat necesar să adauge la titlul asociației de psihologie termenul „științific”.

7. Cum se conturează viitorul acestei științe? La cel de al XIX-lea Congres Internațional de Psihologie (1969), simpozionul de încheiere a fost consacrat temei „Psihologia în viitor”. Unul din psihologi (japonezul Masanao Toda) conchide cu convingere că „psihologia trebuie să devină în viitor o știință principală, altfel omenirea nu va putea supraviețui. Guvernele trebuie să facă eforturi, materiale și morale, spre a facilita progresul acestei științe, care va contribui la prevenirea războiului atomic și la constituirea unui nou sistem social”. Fără voie mă gândesc, prin contrast, la aspirațiile rivale ale unei alte științe, cibernetica, care se vede, în viitorul apropiat, „regină a științelor” (declarația omului de știință englez John Rose).

Chiar dacă vom fi mai moderați în viziunea viitorului psihologiei, nu putem să nu aderăm la încrederea psihologului citat în contribuția acestei discipline la progresul umanității.

În noua ordine economică, socială și politică se oglindește restructurarea psihică a omului, o nouă viziune axiologică, expresie a unei maturizări afective, mai mult decât

intelectuale. Reversibilitatea operațiilor intelectuale trebuie asociată cu reversibilitatea afectivă, cu capacitatea de a te substitui altuia, de a ieși din lumea îngustă a egoismului și egocentrismului. Asemenea operație însă este de natură psihologică și știința psihicului este menită să ne vină în ajutor în asemenea proces de mutație psihică și etică. Iată de ce avem convingerea că, în viitorul științei și culturii noastre, psihologia va ocupa un loc de seamă, va ajuta substanțial la propășirea omului, la realizarea năzuințelor de cooperare și pace, idealuri pentru care luptă, cu atâta însuflețire, întregul nostru popor.

CE ESTE PSIHOLOGIA ? *

„Un nombre infini de maîtres de langues, d'arts et de sciences, enseignent ce qu'ils ne savent pas, et ce talent est bien considérable, car il ne faut pas beaucoup d'esprit pour montrer ce qu'on sait, mais il en faut infiniment pour enseigner ce qu'on ignore.”

(Montesquieu, *Lettres persanes*)

1. *Psychologia militans*

Dacă în genere este greu de fixat o stare a unui fenomen în devenire, dacă este anevoios, în orice domeniu științific, de determinat, printr-o operație de solidificare, conturul unui proces în evoluție, operația aceasta este mai dificilă când este vorba de psihologie, știință în formare, în plin proces de maturizare, efort de înmănușiere a numeroase puncte de vedere, metode de cercetare, planuri de conștiință. Fenomen despre care cu greu se poate susține că reprezintă o singură știință, o disciplină. Tot așa, nu este corect să spunem că psihologia *este* ceva.

Titlul acestui articol, deci, nu trebuie luat *ad litteram*; nici răspunsul nu poate să-i fie adecvat. Psihologia nu *este*, ci devine; nici nu există o psihologie, ci mai multe¹.

În cele ce urmează vom încerca să determinăm ceea ce este comun în diversitatea aspectelor psihologice și statornic în evoluția acestui grup de cunoștințe. Este vorba, deci, mai mult de descifrarea sensului evolutiv al psihologiei decât de descrierea unui fenomen cristalizat.

Dacă psihologia se constituie cu atâta greutate într-un sistem organizat și bine delimitat de cunoștințe, dacă nu este încă o știință² – cum ar fi, de pildă, fizica, chimia sau biologia – se explică în bună parte prin faptul că pentru consolidarea ei se cer alte aptitudini și instrumente de cunoaștere decât pentru științele enumerate. Pe scurt, am spune că psihologia nu este o chestiune de *cunoștințe*, ci de *cunoaștere*. Înainte de a fi știință, psihologia este – și trebuie să fie – un mod de a gândi, *un fel de a vedea*. De altfel orice știință este mai cu seamă rezultatul unui punct de vedere particular. Dar dacă toate științele naturii, în punctele lor variate de vedere și de poziții adoptate, converg totuși spre aceeași mentalitate obiectivistă sau radiază din aceeași sursă intelectuală a spiritului de analiză și de sinteză, poziția psihologiei diferă *esențial* de cea naturalistă.

* *Ethos*, III, 3-4, 1946 și IV, 1-2, 1947.

1. În vol. I din *Nouveau traité de psychologie*, (Alcan, Paris, 1930), titlul introductiv al studiului lui Lalande nu anunță un singur obiect al psihologiei, ci mai multe și diverse obiecte ale acesteia (v. „La psychologie, ses divers objets et ses méthodes”, pp. 367-419).
2. Cât sunt de neprecise granițele psihologiei ne-o arată concret însăși organizarea învățământului superior. Învățământul psihologic figurează, după țări, la facultăți diferite și nu numai cu caracter aplicativ, ceea ce ar fi normal. Faptul se datorează diversității criteriilor și este un simptom al lipsei de orientare cu privire la obiectul și problemele psihologiei. În Belgia (Bruxelles și Louvain) psihologie se învață la Litere și la Medicină, ca și în Italia (Roma). În Olanda (Amsterdam) ea se predă la Facultatea de Științe matematice și naturale. În Elveția aproape fiecare universitate o plasează după criteriile proprii acelei universități (Geneva la Litere și la Științe, Lausanne la Medicină, Neuchâtel la Litere și Științe comerciale, iar Basel la Filosofie).

A arăta, deci, cauzele ce au împiedicat dezvoltarea psihologiei și care i se opun și astăzi înseamnă a descrie mentalitatea refractară psihologiei. Datoria de a promova psihologia, de a-i face loc printre celelalte științe implică o sarcină critică și combativă totodată. Deși ne aflăm sub auspiciile cele mai favorabile ale unei epoci pacifiste (dar poate că tocmai de aceea!) ni se impune cu necesitate o psihologie luptătoare. *Psychologia militans*.

Au mai apărut și alte discipline fâlfâind stindarde războinice, dar, credem, fără o motivație serioasă și, mai cu seamă, fără rezultate apreciabile.

Nu suntem prezumțioși cu privire la rezultate, dar necesitatea unei psihologii luptătoare se va justifica din cele ce urmează.

2. „Trecut lung, istorie scurtă”

Cu toate că actul de naștere al psihologiei ne-o arată tot atât de bătrână ca și pe tovarășa sa fizica, zămislită de același creier titanic al antichității, Aristotel, deși actul ei de botez are o vechime de aproape patru secole, istoria ei ca știință abia dacă atinge longevitatea umană. Depusă la naștere în leagănul metafizicii, îmbăiată apoi în apele teologiei, legănată mai târziu de surorile ei naturaliste, abia de curând și-a făcut apariția în lumea științifică, precizându-și poziția mai întâi sub tutela surorilor mai mari.

După cum se întâmplă în lumea animală și în cea umană, și în științe ierarhia se stabilește prin luptă, însă raportul de forțe se dispută pe arena adevărului. Biata psihologie nici astăzi încă nu este sigură de locul pe care îl ocupă.

Este interesant de constatat că, în trecutul metafizic al psihologiei, definiția acestei discipline nu constituia obiect de discuții și de controverse. Înțelesul etimologic al cuvântului era cândva – și poate este și astăzi pentru unii – foarte clar: „știința sufletului”. O disciplină pe înțelesul tuturor. Claritatea rezultă din credința în existența unui suflet și din lipsa oricărei îndoieli asupra naturii acestui suflet. Care profan nu știe ce este un suflet? Întregul trecut religios și metafizic ne oferă în această privință un îndreptar ferm cu caracter de umanitate. Îndoieli și discuții există cel mult cu privire la originea și destinele sufletului, dar nu și cu privire la natura lui.

Aproape la fel de îndubitabilă și de nezguduită era poziția psihologiei și în faza ei științifică inițială. Dacă știința – așa cum apărea aceasta în ambianța optimistă a pozitivismului din secolul trecut – nu trebuie să se ocupe de natura lucrurilor, de esența acestora, ci numai de relațiile lor (scopul ultim al activității științifice fiind stabilirea legilor), accentul se pune în mod firesc pe metodă. Avea disciplina o metodă științifică, putea ridica pretenții și la rangul de știință. Nu este greu de ghicit că modelul de metodă „științifică” în psihologie era la început metoda experimentală. Modelul adoptat venea din științele fizice, iar mai târziu din biologie. Psihologia putea exista și fără a se ști ce este sufletul. O psihologie fără suflet.

Dacă sufletul este un simplu nume colectiv pentru o serie de stări observabile empiric în succesiunea sau coexistența lor, este normal ca o știință pozitivă să urmărească descrierea și explicarea *fenomenelor psihice*. Studiem așadar manifestările sufletești în structura și condiționarea lor. Toată lumea este de acord.

Prin cucerirea titlului de știință, psihologia și-a sporit prestigiul. Caracterul ei experimental a permis instalarea unor laboratoare impresionante, cu aparatură adesea complicată. Laborator, aparatură, psihologi în halate, laboranți, fire electrice. Atmosfera avea într-adevăr un aspect „științific” și, pentru profani, palpabil și impresionant. Fenomenul studiat putea fi provocat, măsurat cu exactitate până la sutimi și miimi de secundă, exprimat matematic în formule și grafic în curbe, întocmai ca în orice știință exactă. Psihologia ținea mult să egaleze fizica. Aceasta din urmă privea pe emula sa cu multă bunăvoință. S-a creat

și o disciplină nouă, *psihofizica*. Rudenian – măcar metodologică – era consfințită oficial. Din metafizică, psihologia devine *naturalistă*. Sub influența fiziologiei devine *fiziologică*, denumire echivalentă cu „științifică”.

Totul a mers bine până la un moment dat, când a fost pusă la îndoială valabilitatea universală a metodelor înseși. S-a zdruncinat înțelesul însuși de știință. Disciplinele spiritului își făceau apariția și cereau și ele drept la rang științific și implicit la independență metodologică. Psihologia se afla în centrul lor. Structura monocefală a științei se scindează, devenind bicefală. Dezagregarea continuă. Se vorbește de criză și faliment științific.

Ceea ce s-a întâmplat pe planul științific în general s-a petrecut și în sânul psihologiei. Multiplicitatea curentelor, a metodelor și a școlilor psihologice a dezorientat nu numai pe profani, dar și pe inițiații înșiși în ale psihologiei. „Psihologia în criză”, strigă unii³. Este momentul dramatic să ne întrebăm ce facem, ce este de salvat și ce este de aruncat; revizuirea domeniului explorat, introducerea unității și a ordinii în haos au devenit chestiuni de urgență. Treaba nu este ușoară. După cum într-o vreme se renunțase la suflet, acum se renunță și la „fenomenele sufletului” sau la „viața sufletească”. Unii vor o psihologie și fără suflet și fără conștiință. Este cert că în momentul când psihologia a încercat să se elibereze de sub tutela altor științe, devenind *psihologică*, ea nu mai știa bine ce este și nici nu putea spune cu precizie cu ce se ocupă. În peregrinările ei și-a pierdut carnetul de identitate!

Este poate mai bine – sugerează unii – să se renunțe cu totul la definiția psihologiei. Problema definițiilor este o „specialitate” filosofică și ar fi mai bine s-o lăsăm mai departe pe seama filosofiei. Psihologia n-are de ce să se ocupe cu asemenea bagatele! De aceea este comod și prudent ca la întrebarea „ce este psihologia?” să se răspundă: „psihologia este știința studiată de psihologi” (Max Meyer)⁴.

Făcând abstracție de caracterul vicios al butadei (fiindcă psihologia este obiectul de studiu al psihologului, iar psihologul este omul care studiază psihologia), reținem caracterul ei serios și practic. Într-adevăr, dacă varietatea sistemelor și a metodelor psihologice face imposibilă o definiție, nu ne rămâne decât să vedem cu ce și cum se ocupă cineva care se numește psiholog, cristalizând apoi într-un înțeles credințele și concepția acestuia asupra domeniului studiat. În mod practic, definiția urmează tratării subiectului. Orice definiție formulată de un savant asupra disciplinei sale nu este decât o explicitare rezumativă a atitudinii sale intelectuale față de natura și limitele obiectului său de cercetare.

Cât timp nu există o singură psihologie, nu poate exista nici o singură definiție a acesteia. Un studiu asupra obiectului psihologiei nu poate fi decât o enumerare și o analiză a definițiilor actuale și ale celor vechi sau o încercare a unei definiții unice. Se poate găsi, credem, un punct de vedere care să permită introducerea unității în varietate. Incoerența și haosul sunt impresii ce aparțin omului lipsit de simțul orientării.

3. Psihologia nu-i fizică

Vom începe printr-o caracterizare negativă spunând *ce nu este* psihologia, căutând s-o apărăm de anumite interpretări eronate sau de atacuri nejustificate.

a) Materialismul. Situația psihologiei în raport cu fizica este specială. Aici nu este vorba de greutatea de demarcație a domeniilor respective, de caracterizare precisă a obiectelor cu care se ocupă fiecare. Existența însăși a psihologiei este amenințată, independența ei este

3. Karl Bühler, *Die Krise der Psychologie*, Fischer, Jena, 1929.

4. Meritul acestei definiții nu aparține exclusiv psihologiei, ci o găsim și în lumea fizicienilor. Fizica ar putea fi definită, și ea, ca „rezultatul activității fizicienilor” (v. Șt. Țițeica, „Ce este fizica?”, în *Ethos*, III, 1-2, 1946, p. 109).

periclitată. Și pericolul nu vine numai din partea științei fizice, ci și din partea unei concepții, a unei teorii, a unei mentalități sau a unei „atitudini mintale”.

Bergson cerea pentru psihologie, iar Durkheim pentru sociologie, o anumită atitudine mintală. Nu există deci numai științe diferite, ci și atitudini mintale diferite. Nu există numai fizică, dar și fizicalism, nu numai psihologie, dar și psihologism⁵.

Primejdia mentalității naturaliste am semnalat-o în altă parte. „Prin spirit naturalist – spuneam atunci – înțelegem deprinderea de spațializare și substanțializare a lucrurilor. Psihologia facultăților, psihologia asociaționistă sau doctrina herbartiană constituie pentru noi tipul mentalității naturaliste. Omul care tratează realitățile psihice la fel cu cele materiale, postulând existența unor entități invariabile în natura lor și schimbătoare cel mult în intensitate, acela se dovedește incapabil să înțeleagă faptul psihic. Înțelegerea psihicului cere o anumită adaptare, un punct de vedere structural *deosebit* de cel al fizicianului.”⁶

„Erorile psihometrilor, exagerările reflexologiei sau deviațiile behaviorismului watsonian” le calificam ca „infantilism psihologic”.

Substanțializarea fenomenelor psihice a dus pe psihologi până la naivitatea de a crede că o *aptitudine psihică* (un fapt psihic, deci) ar putea fi găsit într-un cromozom la microscop!⁷ Să ne imaginăm un moment psihologul în căutarea unei imagini psihice la ultramicroscop. „Asemenea soluții – spuneam în continuare – ne apar ca o mare naivitate și o primejdioasă eroare.”⁸

Primejdia mare a acestei psihologii o semnalam în exagerările psihometriei noastre și a celei străine. „Psihometria – prin expresia ei cea mai înaltă, a analizei factoriale – este o psihologie atomistă, elementaristă, substanțialistă și statică.”⁹

Printre psihologii noi, această mentalitate o descoperim nu numai la reflexologi, behavioriști și psihometri, dar și la psihanalisti. Ea este păcatul originar al psihologiei. Au dreptate fizicaliștii să afirme că limbajul nostru este făcut pentru uzul lucrurilor materiale. A vorbi și a gândi înseamnă a fixa, a determina, a contura, a solidifica. Bergson a reușit să ne semnaleze, cu o artă inegalabilă, primejdia acestei viziuni materialiste. De aceea nu vom stărui asupra ei. Petrecându-se pe un plan de tensiune relaxată, viața noastră practică, cotidiană, ne împiedică să vedem imaginile în spatele lucrurilor, simbolurile în dosul impresiilor. Dacă le vedem, ele ne apar ca simple reflexe, ogindiri ale exteriorului. Ajungem să vorbim de inconștient ca de un fel de „depozit” unde, ca într-o cameră întunecoasă, se păstrează lucruri inutile momentan și de unde se pot oricând scoate spre examinare la lumina zilei, spre a fi așezate apoi la loc în starea lor inițială. E o mentalitate cu atât mai periculoasă pentru psihologie cu cât este mai comodă în practică. Sufletul, ca depozitar al dubletelor sufletești ale lumii externe!

Categoriile înseși ale minții, s-ar putea spune, poartă pecetea substanțialistă a lucrurilor.

Câteva exemple ne vor ilustra mentalitatea naturalistă asemănătoare cu fizicalismul. Părintele unui copil nemulțumit de aptitudinile acestuia îl gratifică zilnic cu epitetul de

5. Deosebim termenii: *fizic* (=faptul, fenomenul material fizic), *fizical* (=cunoștința, conceptul, adevărul, reflecția științifică, toate referitoare la fenomene fizice; ceea ce ține de *știința* fizicii și *fizicalism* (=atitudinea mintală specifică, o mentalitate, un sistem de explicații). Se înțelege că pentru a fi fizicalist nu se cere să fii în mod necesar fizician. Un psiholog poate fi fizicalist în psihologie, după cum putem concepe pe un fizician psihologist în fizică.

Distincției făcute corespunde prin analogie: vital (sau organic) – biologic – biologism (sau organicism); psihic – psihologic – psihologism; social – sociologic – sociologism.

6. V. Pavelcu, „Problema măsurării în psihologie”, extras din *Cercetări pedagogice*, vol. I, Iași, 1943, pp. 37-38.

7. *Ibidem*, p. 42.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*, p. 43.

prost. Peste mai mulți ani, toată lumea își dă seama că părintele avusese dreptate. A fost sau nu un copil prost, nu știm, dar este sigur că a avut efect ideea prostiei sale. Această idee l-a împiedicat să judece pe cont propriu, iar emotivitatea și neîncrederea în sine echivalează practic cu prostia.

Psihanalistul spune dogmatic pacientului său: „Dumneata ai complexul lui Oedip”. Pacientul pleacă speriat și obsedat de oribila sa boală. A avut sau nu pacientul acest complex, este greu să judecăm, dar este sigur că *ideea complexului* i-a făcut cel puțin tot atâta rău cât și complexul însuși.

În fața psihologului experimentalist se prezintă un subiect. I se înregistrează performanțele. Sunt oare aceste performanțe stabile și invariabile? În ce măsură a contribuit examenul însuși (cu prezența examinatorului și uneori a martorilor, a asistentei) la creșterea sau diminuarea cotei de performanță? În ce măsură a contribuit observația însăși la modificarea faptului observat? Ecuatiile lui Heisenberg.

În cazurile citate, prostia, complexul sau performanțele sunt privite, ca și lucrurile materiale, ca *existând independent de părerea subiectului despre ele*. Iată o mentalitate naturalistă.

În toate aceste exemple se evidențiază ignorarea conștiinței ca factor al comportării umane. Psihologul naturalist se ocupă de comportare, neglijând forța ideii pe care și-a făcut-o subiectul despre propria sa comportare.

Această neglijare a forței conștiinței se încadrează în mentalitatea *materialistă* caracterizată prin nivelarea realității și reducerea tuturor fenomenelor la singurul factor material. *Substanțialismul și elementarismul* nu sunt decât notele ce însoțesc invariabil o concepție materialistă.

Am numit naturalistă această mentalitate, înțelegând prin ea un mod de a vedea comun fiziologilor și fizicienilor. După cum se vede, ea se întâlnește și la psihologi. Iată de ce definiția disciplinei prin activitatea cercetătorului este deficientă. Cineva poate face în psihologie o operă de naturalist sau de fizician, tratând psihicul după maniera fizicii, după cum se poate concepe un om de știință care să facă biologie după modul de a gândi și cerceta al psihologului. Prin naturalism nu înțelegem ocupația, ci modul de a trata și interpreta fenomenele.

Ce înțelegem prin materialism? Credem că cel mai bun răspuns și cea mai justă punere la punct a acestei concepții, care n-a dispărut încă din psihologie, ne-a fost dată de psihologul rus C. Cornilov¹⁰. Savantul rus deosebește cu grijă *materialismul mecanicist*, concepție sterilă și dăunătoare psihologiei (ca și celorlalte științe), de *materialismul dialectic*. Dacă materialismul mecanicist încearcă o reducere a întregii realități la niște particule omogene, desființând astfel heterogenitatea realității și complexitatea formelor superioare ale existenței, materialismul dialectic recunoaște proprietăților materiei o evoluție până la formele ei cele mai complexe, ale treptelor superioare. Din acest punct de vedere privind realitatea, este absurd să vorbim despre „o opoziție între psihic și materie: neuro-psihismul este forma materială cea mai dezvoltată, o materie la puterea a treia”¹¹.

„Psihicul – spune Cornilov – este o proprietate a materiei în formele ei superioare de organizare, e exprimare introspectivă a proceselor fiziologice.” Naturalismul mecanicist este o mare primejdie pentru știință. „După cum – continuă profesorul rus – tendința naturalismului mecanicist a fost de a înțelege întreaga varietate a fenomenelor naturii anorganice și a celei organice ca o combinație mecanică și ca o mișcare a particulelor omogene ale materiei și astfel a încercat de a reduce toate fenomenele complexe la legile fundamentale ale mecanicii, tot așa și în psihologie, fie ea obiectivă sau subiectivă, s-a încercat să se înțeleagă toate formele complexe ale comportării ca o combinație simplă

10. C. Cornilov, „Sovremionnoie sostoianie psihologii”, în *S.S.S.R. Ucionie zapischi*, III, Moscova, 1928, pp. 5-26.

11. *Ibidem*, p. 8.

mecanică sau o înlănțuire de elemente psihice sau de reflexe. Aici, ca un ecou arhaic al acelei vechi epoci științifice, își fac apariția aceste «lanțuri» sau «asociații» de reflexe, aici s-au născut acele tendințe, curente în reflexologie, de a reduce principiile și fenomenele social-economice la legi fundamentale ale mecanicii ce nu explică nimic.”¹²

„Mulți chiar dintre materialiștii contemporani, ce vor să clădească psihologia pe baze marxiste, nu s-au eliberat de această deprindere mecanicistă în înțelegerea conduitei umane.” „Unii dintr-înșii, simplificând toată varietatea realității, au voit să reducă fenomenele complexe la altele mai simple, împotriva avertismentelor lui Engels că o asemenea reducere a «formelor principale» la cele «secundare» este o simplă «copilărie», căci cu aceasta se șterge caracterul specific al legilor superioare.”¹³

„A susține ritos că pumnul strâns și gândirea mea sunt fenomene de aceeași ordine și a afirma cu atât mai mult că psihismul, conștiința omului, nu are nici o valoare bio-socială și că nimic nu se schimbă, dacă am elimina această conștiință din conduita omului, aceasta înseamnă în mod vădit o simplificare a psihismului, o «ștergere», după expresia lui Engels, «a celei caracteristici calitative speciale», a psihismului, înseamnă a identifica pe arhitect cu o albină, despre care a vorbit Marx; mai mult decât atât, înseamnă a identifica pe arhitect nu numai cu albina, dar chiar cu acel manechin ce se vede în vitrinele ceainăriilor chineze, ca o mare păpușă ce se mișcă, numit Beau Singur Ceai. De aceea, afirmația că problemele psihologiei nu s-ar schimba dacă ar lipsi complet conștiința omului, este posibilă numai atunci când aceste probleme ale psihologiei sunt înțelese pur mecanicist, așa cum le înțeleg behavioriștii din tabăra extremistă. Din punctul de vedere al psihologiei marxiste dialectice, «desființarea» subiectivității în om înseamnă în înțeles social «desființarea» și a tot ce este ideologic în societate, iar în înțeles biologic înseamnă a «desființa» și partea fiziologică, prin care omul se deosebește nu numai de formele anorganice, dar și de cele organice inferioare. În general aceasta înseamnă a privi simplist structura complexă a omului, ca ființă bio-socială, simplism care, după cum am arătat, constituie o trăsătură caracteristică a gândirii antidialectice.”¹⁴

Am ținut să reproducem pe larg textul lui Cornilov privitor la poziția materialismului dialectic în psihologie, pentru a preveni confuziile ce se fac cu materialismul naiv. Aceste confuzii se pot face și la noi.

Textul reproduș ne permite o înțelegere mai exactă a gândirii autorului, la care ne raliem în ceea ce conține ea esențial. Am putea observa cel mult că termenul de materialism, atât de necesar în trecut (deși și atunci poate că era mai potrivit termenul de „realism”) pentru a marca opoziția față de idealism, ar da naștere astăzi la confuzii regretabile. Principalul este în această concepție că întreaga realitate se prezintă ca o succesiune ierarhică de forme cu complexitate crescândă și calități deosebite în structura lor. Este o simplă chestiune de terminologie, dacă privim toate aceste forme ca simple manifestări ale unei substanțe neschimbătoare în esența ei sau, făcând abstracție de substanță, privim fiecare treaptă de evoluție în ceea ce are ea ca esențial și deosebit de celelalte.

b) Fizicalismul. O formă nouă de materialism, cu o nuanță specifică și cu o gravitație doctrinală și metodologică atât de puternică spre fizică, încât în mintea unor cercetători idealul tuturor științelor este de a se transforma în știință fizică, este fizicalismul. Psihologia este amenințată de invazia fizicii. „Trăim astăzi în știința o perioadă de fizicalism.”¹⁵

12. *Ibidem*, pp. 9-10.

13. Citat de autor din *Arhiva lui Marx și Engels*, cartea 2, p. 143.

14. C. Cornilov, *op. cit.*, pp. 10-11.

15. Șt. Țițeica, „Ce este fizica?”, în *Ethos*, III, 1-2, p. 115.

Fizicalismul reprezintă nuanțe după autori¹⁶. De extrema materialistă a naturalismului ne-am ocupat mai sus. Fizicalismul reprezintă și el o formă a naturalismului. Fenomenele psihice – susține materialismul mecanicist – sunt reductibile la cele biologice, iar acestea la legi și fenomene fizico-chimice. Fizicalismul pozitivist, antimetafizic, al cercului vienez, susține necesitatea introducerii unui limbaj fizical universal. Psihologia poate și trebuie să folosească limbajul fizical, singurul limbaj obiectiv și științific. Posibilitatea și necesitatea folosirii acestui limbaj își are rațiunea în faptul că întreaga comportare a ființei vii, toate reacțiile prin care un organism se pune în legătură cu un obiect sau cu alte ființe, sunt în ultimă instanță *fenomene fizice*. Ca să-mi exprim, de pildă, părerea despre fizicalism, trebuie să întrebunțez mijloace și agenți de natură fizică. Fără acestea, conduita mea verbală nu poate fi eficientă. Dacă psihologia este o știință a comportării (și ea nu poate fi decât o astfel de știință), ea se ocupă cu descrierea și explicarea fenomenelor fizice. Există oare ceva la spatele acestor fenomene? Fizicaliștii mai moderați admit existența psihicului, dar îl declară incognoscibil ca atare.

Este vădit (faptul este recunoscut și de reprezentanții fizicalismului) că această concepție este o *consecință logică a behaviorismului american watsonian*.

Dar să cercetăm tezele fizicaliștilor. „*Psihologia este o ramură a fizicii*”, încheie Rudolf Carnap studiul său despre psihologie în limba fizicalistă¹⁷.

Prima teză susținută de autorul citat ar consta în necesitatea traducerii limbajului psihologic în unul fizic. Care este motivarea acestei necesități? Întâi, înlăturarea metafizicii, adică întemeierea tuturor științelor, inclusiv a psihologiei, pe baze mai științifice. Apoi, existența unui limbaj universal aduce cu sine *unificarea* tuturor științelor, reducerea lor la fizică. Căci „principial există numai un singur fel de obiecte, anume fenomenele fizice”¹⁸. Toate propozițiile psihologiei, precum și „*legile psihologice sunt traductibile în limbajul fizical*. Ele sunt deci, legi fizicale”¹⁹.

Carnap își dă seama că aceste afirmații pot stârni indignarea și pot apărea ca pretenții exagerate. Dar ele reprezintă nu mai puțin o revoluție științifică, similară cu marile descoperiri și modificări radicale în orientarea spiritului de cercetare. Copernic a detronat pe om din demnitatea poziției sale centrale în univers. Darwin i-a răpit omului titlurile superiorității și ale nobleții față de lumea animală. Marx a coborât factorii determinanți ai fenomenelor sociale din sfera ideilor în lumea materială. Nietzsche a împrăștiat nimbul ce învăluia originile moralei. Freud a coborât factorii explicativi ai reprezentărilor și ai acțiunilor umane până în adâncul întunecos al sufletului. Acum asistăm la marele eveniment al transformării psihologiei în fizică²⁰.

16. Să nu ne închipuim că fizicalismul este reprezentat numai prin fizicieni sau prin filosofi. Impozantul volum de psihologie generală experimentală (*A Handbook of General Experimental Psychology*, Clark University Press, Worcester, 1934), lucrat în colaborare de savanți iluștri, are ca motto la cap. I (The study of living organisms) următoarea frază a lui Santayana: „Psihologia științifică este o parte a fizicii sau un studiu al naturii; ea înregistrează acțiunile animalelor. Psihologia literară este arta de a imagina cum aceste animale simt și gândesc” (p. 3).

Constatăm din acest motto că psihologia încearcă să facă fizică!

17. Rudolf Carnap, „Psychologie in physikalischer Sprache”, în *Erkenntnis*, III, 2-3, 1932, pp. 107-143. Aceleași probleme îi sunt consacrate și discuțiile din studiile următoare: Karl Duncker, „Behaviorismus und Gestaltpsychologie”, *ibidem*, pp. 162-177. R. Carnap, „Erwiderung auf die vorstehenden Aufsätze von E. Zilsel und K. Duncker”, *ibidem*, pp. 177-189; Otto Neurath, „Radikaler Physikalismus und «Wirkliche Welt»”, în *Erkenntnis*, IV, 5, 1934, pp. 346-363.

18. Rudolf Carnap, *art. cit.*, p. 108.

19. *Ibidem*, p. 109.

20. *Ibidem*, pp. 109-110.

Iată câteva exemple de analogii între propozițiile fizicale și cele psihologice. A afirma că „acest suport este tare” este fapt similar cu afirmația : „Domnul A este astăzi iritat”. Prima afirmație se bazează pe forma și culoarea suportului de lemn, a doua pe mimica, gesturile și alte expresii ale domnului A, toate perceptibile la fel, ca fenomene fizice. Când percep culoarea și forma suportului de lemn, acesta îmi apare tare ; când percep mimica și celelalte expresii ale persoanei A, ea îmi apare ca iritată. Și o propoziție și alta sunt la fel de demonstrabile, la fel de obiective.

Propozițiile asupra propriilor noastre stări psihice sunt exprimabile la fel. „Îmi văd mâinile tremurând”, „Îmi aud vocea tremurând” etc. Corpul meu se află într-o anumită stare *fizică*, observabilă de oricine, și toate expresiile mele arată existența unei supărări. Toate constatările de categoria celor fizice, cât și a celor psihice se formulează în propoziția de *relație* : „În cutare condiții de apăsare sau de greutate, suportul se îndoiește și se rupe”. „În cutare condiții apar mișcările de expresie, mimica, gesturile, vorbele etc.”

Să examinăm validitatea și noutatea concepției lui Carnap. Analogiile le găsim perfect valabile. Într-adevăr, judecățile psihologice, în forma lor obiectivă, au aceeași formă ca și judecățile fizicale. Se pune însă întrebarea dacă a susținut cineva contrariul. Nimeni, credem, n-a constatat vreodată faptul că judecățile tuturor științelor tind spre o formă obiectivă, demonstrabilă și universal valabilă. În această privință, limbajul oricărei științe nu poate fi decât un limbaj științific, adică obiectiv. Această afirmație nu reprezintă nici o noutate.

Deci nu poate fi vorba de reducerea limbajului unei științe la limbajul alteia, ci de transformarea tuturor expresiilor particulare într-un singur înțeles, cel *obiectiv*. Limbajul psihologic se aseamănă cu cel fizical numai întrucât ambele sunt *științifice*. Fizicalismul nu face decât să îngreueze exprimarea, mergând prea departe în traducerea limbajelor, acolo unde nu este nevoie de aceasta, acolo unde sensul este prea evident. Așa, de exemplu, în loc de a spune că „eu” (sau N) am (a) văzut o masă sau că am (are) percepția mesei, fizicaliștii pretind că este științific să spunem : „La ora 9 și 13 minute formularea lui Carol era astfel : «în jurul orei 9,12 minute și 59 secunde, era în cameră o masă percepută de Carol»”²¹.

Care este superioritatea acestei propoziții? Eliminarea termenilor subiectivi ca „eu” „acum” „aici” sau „acolo”. Dar nu este nevoie de aceste precauții. Se înțelege de la sine că dacă „eu văd o masă”, o văd undeva, la un moment dat și că „eu” sunt o persoană cu anumită stare civilă etc. Aceste determinări sunt necesare numai pentru consemnarea unui eveniment rar adevărat important, istoric și individual, cum ar fi de pildă consemnarea trecerii rare prin meridian a unei stele sau determinarea spațio-temporală a unei eclipse.

Ne întrebăm dacă judecata noastră formulată fizicalist este mai obiectivă decât în forma ei empirică. Nicidecum. Adevărul, atât într-un caz cât și în celălalt, nu rezidă în formulare, ci în modul de demonstrație și verificare. Astfel toată precizia aparentă nu este decât o chinezărie științifică.

Discuția în jurul „traducerii” limbajului ascunde altceva, mai grav : ideea identității dintre noțiunile de *fizic* și *obiectiv*. Această idee se întemeiază pe o alta, pe identitatea *obiectivului* cu *exteriorul*. „Obiectivul” la fizicaliști nu are sensul de „valabil pentru toată lumea, pentru orice spirit”, sens opus „subiectivului” ca *individual* și *psihic*, ci are înțelesul de „material, exterior, perceptibil prin simțuri, prin observația *externă*” și opus subiectivului *mental*, *conștient*, *interior*, dat observației *interne*. Se revine astfel la vechiul dualism filosofic metodologic, al percepției externe și interne, de care se leagă și dualismul ontologic ; fenomenele psihice sunt obiecte ale percepției interne, cele fizice – ale percepției externe.

Psihicul – în concepția fizicalistă – nu se poate manifesta decât prin acțiuni fizice. Nici nu este nevoie să vorbim despre un psihic, de vreme ce numai fizicul se poate constata.

21. Otto Neurath, *art. cit.*, p. 348.

Dacă există și ceva interior, invizibil, ce nu poate veni în relație cu alte fenomene, puțin ne interesează. *Obiectivitatea este exterioritate și exterioritatea este fizică.*

Această idee este de reținut : *sau psihicul este un fenomen de constatare științifică, dar este fizic și exterior, sau este un fapt interior, dar atunci rămâne subiectiv și dincolo de raza de cunoaștere științifică. Psihologia există ca fizică sau nu există ca știință.*

Această teză paradoxală este susținută de Fred Bon²² : *psihicul există, dar nu este obiect al psihologiei.* Iată argumentarea.

O stare psihică este un conținut de conștiință. Conștiința nu se poate defini. Ea se poate constata numai de fiecare subiect în parte. Conținutul ei este *dat pentru unul singur*. Am în fața mea un birou, o bibliotecă, interiorul unei camere. Închid ochii și totul dispăre ; îi deschid și lucrurile apar din nou în fața mea. Dar îmi dau seama că ele continuă să existe, chiar după ce am închis ochii ; ele există ca obiecte transcendente față de conștiința mea. În calitate de conținuturi de conștiință, ele îmi aparțin exclusiv și nimeni nu poate ști – afară de mine – *cum* există ele. O știință introspectivă a unei singure experiențe, incomparabilă și neverificabilă, nu este de conceput. Din identitatea expresiilor și a reacțiilor nu se poate deduce identitatea trăirilor. Eu pot numi „roșu” conținutul trăirii mele ; același termen îl poate aplica și altcineva percepției sale. Nu se poate niciodată ști dacă trăirea mea de roșu este identică cu a altuia. Cuvintele și concepțiile presupun realități comparabile și, în ultimă instanță, realități de natură *fizică*.

Este clar – spune Fred Bon – că psihicul există, dar nu poate fi gândit, exprimat, în ceea ce are el particular ; *psihicul nu poate constitui obiectul unei științe*. Dar psihologia există. Și ea va continua să existe numai fiindcă și întrucât *nu se va ocupa de psihic*, ci numai de relații, de reacții ce privesc legăturile dintre om și lucruri sau dintre om și om. Obiectul psihologiei, deci, nu este decât studiul relațiilor mutuale între obiecte și subiecte.

Ce deosebire există în cazul acesta între fizică și psihologie ? Psihologia este o fizică ce se ocupă de *om*. Ea este o ramură a antropologiei, o știință a naturii²³.

Aici am ajuns din nou la punctul nevralgic al fizicalismului. În aparență, psihologia ar studia relațiile de natură *fizică* între om și ceilalți oameni sau între om și obiecte. Dar ce deosebire este atunci între reacția pielii mele la lumina soarelui, a acțiunii de reflexie a unei cantități de raze și de absorbție a altei cantități și reacția mea verbală : „mi-e cald ! ” ? „Nici una”, va răspunde fizicalistul. Căci și reacția verbală, va spune el, se reduce la o cantitate de vibrații aeriene, de natură fizică. Persoana care mă aude receptează aceste vibrații pentru a-mi răspunde tot printr-o acțiune fizică, întinzându-mi umbrela. Iată că suntem în lumea manechinelor !

Se înțelege de ce atitudinea lui Carnap devine șovăitoare. Nimeni nu poate contesta că reacțiile psihice s-ar putea descrie în termeni fizici, conduitele având loc într-o lume materială și efectuându-se prin intermediul forțelor fizice, în cadrul legilor acestora. Pentru a putea scrie acest studiu trebuie să mă supun tuturor legilor fizice și desigur că fiecare gest al meu poate fi înregistrat de aparatele fizicale. Totuși, a face psihologie înseamnă oare a fotografia, a filma, a înregistra pe plăci vocea, scrisul etc., cum pare a susține Carnap ?²⁴ Este o poziție de nesusținut, căci este absurdă.

Dar atunci ce fel de relații studiază psihologia ? Nu orice relație – ne spune Fred Bon – ci numai „*interacțiunile obiectelor cu subiecții care cunosc și acționează, care gândesc și voiesc*”²⁵.

22. Fred Bon, „Der Gegenstand der Psychologie”, în *Erkenntnis*, IV, 5, 1934, pp. 363-377.

23. *Ibidem*, p. 372.

24. Rudolf Carnap, *art. cit.*, p. 135.

25. *Ibidem*, p. 371.

Dacă obiectul psihologiei este studiul relațiilor dintre obiecte și o conștiință, nu vedem noutatea poziției fizicalismului. S-a ajuns la *definiția curentă* a psihologiei !

Fred Bon încearcă, totuși, să apere poziția unei psihologii fără psihic, excluzând conștiința, faptul psihic, din domeniul psihologiei. Se ajunge însă la o contradicție. Psihologia studiază interacțiunile obiectului cu un subiect conștient, dar ce este acesta nu știe nici subiectul însuși. Ideea se poate formula astfel : *psihologia studiază fenomenele fizice umane care nu prezintă, practic și științific, nici o deosebire față de obiectele materiale*. Absurditatea este vădită !

Punctul de plecare al argumentării fizicaliste este greșit. Fred Bon se sprijină pe afirmația : psihicul este un conținut de conștiință, iar conținutul de conștiință este un fapt subiectiv, *dat pentru unul singur*.

O dublă eroare ! Dacă senzațiile sunt conținuturi de conștiință, masa nu este un conținut de conștiință. Nici pentru mine, nici pentru altul. Senzația îmi aparține, dar roșul nu. Senzația mea de roșu nu este roșie, după cum nici ideea mea de durere nu este dureroasă. Un martor care mă vede privind masa nu spune despre mine că am un conținut perceptiv de masă, ci că *privesc masa*. *Psihic nu înseamnă implicit subiectiv, nici interior*.

Actul meu psihic nu se produce exclusiv în interiorul unei conștiințe, perceptibil numai de mine, ci este în parte perceptibil și inteligibil de oricine altcineva, *condițiile trăirii aflându-se în mare parte în afară de mine*. Percepția mea de masă implică o relație concretă, vizibilă, adică exterioară, obiectivă, între mine și masă. Această legătură poate fi dovedită prin întreaga mea comportare față de masă : prin gestul îndreptat spre masă, prin expresia mea verbală, prin ocolirea mesei sau prin schițarea conturului ei cu mâna, prin așezarea unui obiect pe masă etc. Toate acestea arată că ceea ce văd eu este o masă și că știința (sau conștiința) mea este până la un punct *identică*, sau poate deveni identică, cu știința altora. Ca atare, *actul meu de percepție nu este un act dat pentru unul singur*²⁶.

Se poate oare tăgădui, totuși, că o percepție n-ar conține nimic din ceea ce mi-ar aparține numai mie, ceva strict *individual, intern și subiectiv*, așa-zisa „*trăire*”? Ch. Blondel a încercat în lucrarea sa *Conscience morbide* (1914) să ne convingă de existența unor fenomene psihice originale și „pure”, dezbrăcate de învelișul lor social, oarecum stereotip, comun și comunicabil. Dedesubtul unui strat de conștiință în care noi gândim cu șabloane sociale, există un strat subiectiv, inefabil și inexprimabil, „*dat pentru unul singur*”.

Această infraconștiință originală și subiectivă este o regiune crepusculară. Atât cât se păstrează legătura cu lumea, ea este inteligibilă și psihică. Dacă se rupe de lume, ea se destramă devenind un fapt fiziologic, adică inexistent ca psihic, atât pentru subiect cât și pentru obiect (sau alte obiecte).

Admitem, totuși, existența unor *fenomene interne*, fără însă ca aceste fenomene să le considerăm ca subiective, inexprimabile și neverificabile. Dacă fenomenul „văd o masă” este, ca fapt neverbal și nereflexiv, aproape în întregime dizolvat în relația eu – masă, constatarea reflexivă „am o percepție de masă” este un fenomen intern ; el poate rămâne *invizibil*, căci reprezintă o *reacție secundară*, suprapusă celei dintâi. Ea nu semnifică o realitate materială, ci una psihică.

Dacă structura senzorială este un simbol pentru masă, conceptul de percepție simbolizează percepția. Când afirm : „am o percepție de masă”, conștiința mea n-are înțelesul judecății, ci înțelesul percepției, al obiectului judecății, după cum în reflecția „văd o masă”

26. Definiția psihicului ca „dat pentru unul singur” este curentă și printre psihologi. „Trăirile conștiinței pe care le are un individ și care pot fi percepute numai de el, obișnuim a le numi *psihice*, prin contrast cu *lucrurile materiale*, perceptibile pentru mai mulți” (Harald Schjelderup, *Psychologie*, de Gruyter, Berlin, 1928, p. 3).

n-am conștiința nici a judecății, nici a percepției, ci a lucrului semnificat de percepție, adică înțelesul de „*masă*”.

Percepția este un fenomen psihic ce *se referă* la un obiect material. Înțelesul : „văd o masă” este deosebit de conștiința de percepție, de : „am percepția de masă”. Conștiința mea de percepție ca fapt psihic, ca și conștiința mea de masă ca fapt fizic, devin „percepție” respectiv „masă” o dată cu *actul de judecată*.

Cassirer are dreptate văzând în *simbolizare* cea mai importantă funcție a conștiinței²⁷. Senzațiile, imaginile, conceptele sunt simboluri.

Într-adevăr, prin aceste scheme mintale vedem lumea, așa cum am vedea-o prin ochelari, fără a fi conștienți de existența instrumentului intermediar. Tot așa, citind, gândim sau ne imaginăm situațiile descrise fără a avea conștiința literelor și a cuvintelor ce servesc de suport material și intermediar înțelesului. Dar conștiința mea, în actul de reflecție, se întoarce asupra instrumentului însuși, asupra semnelor înseși, cercetând raporturile dintre ele sau relațiile dintre ele și realitatea semnificată.

Când simbolurile vizează obiectul primar fac știință naturală sau fizică. Actul introversiunii conștiinței mă duce spre psihologie, filologie, fonetică, gramatică, morfologie, logică sau matematică. Copiii și primitivii n-au conștiința deosebirii dintre simbol și realitatea corespunzătoare. Așa ne explicăm gândirea lor magică și lipsa unui univers mintal stabil, de sine stătător.

În romanul *Contrapunct**, Aldous Huxley face o descriere subtilă a unei lecții de geografie. Copilul nu înțelege de ce locul Angliei de pe globul geografic este indicat cu roșu, când locul unde se află el (grădina) este verde. Geografia presupune și ea, ca orice știință, o clară distincție între simbol și realitate. Altfel nu poate fi citită o hartă : o regiune nu poate fi determinată geografic decât cu ajutorul unei hărți mintale sau materiale, în orice caz cu ajutorul unei structuri simbolice. Lumea „reală” și materială o vedem și o înțelegem cu ajutorul lumii mintale și simbolice.

Cu ajutorul noțiunii de simbol înțelegem interioritatea lumii psihice. Percepția de masă ca atare este într-adevăr o stare interioară, delicată, dar cu ușurință *exteriorizabilă* prin limbaj și gesturi. Dacă afirm în fața unui psiholog că am o percepție de masă, sunt înțeles îndată. Demonstrația mea va avea însă un caracter *verbal* sau *abstract*. Numai pe acest plan se poate dovedi că starea mea este o percepție și nu o halucinație sau reprezentare. Demonstrația mea se poate deplasa și pe plan terminologic, arătând că ceea ce trăiesc se încadrează perfect în definiția termenului de percepție. În scopul acesta pot recurge și la ajutorul dicționarului. Când, însă, încerc să dovedesc existența *mesei* cu anumite proprietăți ale acesteia etc., procesul meu de reflecție și obiectivare se așază pe linia preocupării ontologice *fizicale*. Toate demonstrațiile mele se grupează atunci în *sistemul fizical*.

Așadar, și într-un caz și în altul (în sistemul fizical cât și cel psihologic) avem de-a face cu fapte obiective sau obiectivabile, exterioare sau interioare, dar numai exteriorizabile, demonstrabile sau verificabile în mod deosebit : într-un sistem fizical într-un caz și în unul psihologic în alt caz.

În concluzie, pornind de la un dat primar și nediferențiat eu – lume, conștiința structurează unele conținuturi în configurații externe cu înțelesuri *fizice*, iar altele în configurații interne cu înțeles *subiectiv* și în raport cu unul obiectiv. Acestea, din conținuturi subiective, vor deveni la rândul lor *obiecte* de judecată *psihologică*.

În judecățile mele asupra mea însumi pot fi subiectiv sau obiectiv, la fel ca și în judecățile asupra lucrurilor din afară. O stare emotivă de frică o pot interpreta ca o

27. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 3 vol., 1923-1929.

* Tr. în rom. *Punct contrapunct* (n.red.).

atitudine de curaj, un sentiment egoist ca o pornire altruistă și dezinteresată, o iubire ca sentiment de prietenie etc. Cu ajutorul simbolurilor, al schemelor adaptate la fiecare din aceste categorii de conținuturi, conștiința reflexivă creează adevăruri, adică credințe *obiective*, corespunzătoare unei lumi de obiecte, de realități în sine.

Și fizica și psihologia pornesc de la o experiență comună ajungând la o conștiință de același nivel științific, la două categorii de adevăruri, pe două căi distincte și paralele. *Obiectul* într-un anumit sens ca și *adevărul* sunt abstracții și creații științifice. Adevărat este ceea ce are caracter obiectiv și universal valabil, acord între cunoștință și obiect, ceea ce nu contrazice judecățile noastre despre obiectul respectiv.

Din lupta subiectului cunoscător cu obiectul de cunoscut se realizează *sinteza, acordul prin adevăr între cunoștință și realitate*.

Am încercat să dovedim până acum, împotriva tezei fiziciste, că : 1) asupra fenomenelor psihice se pot face judecăți *obiective*, ca și asupra faptelor fizice ; 2) fenomenele psihice nu sunt date numai pentru unul singur, ci sunt și ele exterioare sau exteriorizabile.

Dar fiziciștii ne-ar putea obiecta că ceea ce este exterior într-o comportare umană nu este psihicul, ci fenomenul fizic. *Exteriorul nu este decât fizic*. Rămâne de demonstrat *existența fenomenelor exterioare ca fapte psihice*.

Trebuie să menționăm din capul locului că *exterior nu este identic cu obiectiv*, adică, în principiu, *independent* de o conștiință *individuală*. Există fenomene exterioare *față* de o conștiință și *pentru* o conștiință, după cum există și fenomene exterioare independente de o conștiință. Nici nu se poate susține că, deși faptele legate de o conștiință sunt *subiective* și pur și interne, asupra lor nu se pot formula judecăți psihologice *obiective*. Judecata : „la orizont văd luna mai mare decât la zenit” exprimă o constatare psihologică obiectivă a unui fapt care, privit ca fizic, este susceptibil de o judecată subiectivă : „luna la orizont *este* mai mare decât la zenit”. Dar să analizăm câteva exemple.

Să ne întrebăm, de pildă, dacă un scaun este obiect fizic. Întrebarea poate părea banală. Dar numai la un examen superficial. Răspunsul fizicianului prin raportarea la structura fizică a scaunului și înșirarea proprietăților lui fizice și chimice nu poate epuiza *înțelesul de scaun* ca atare. Căci să ne închipuim numai că omul n-ar avea forma lui corporală bipedă și nici deprinderea de a se așeza. În fața unui atare om – fie el cât de savant fizician – scaunul n-ar avea semnificația de scaun. Trebuie să admitem că, pe lângă însușirile lui fizice și chimice, scaunul mai posedă o proprietate caracteristică, *de a servi omului pentru a se așeza pe el*. Această funcție îi aparține și nici un fizician nu poate susține că ea ar fi de *natură fizică*. Chiar dacă realizarea formei proprii scaunului presupune o anumită dispoziție materială a părților constitutive, această realizare reprezintă o concretizare și o materializare a unui *sens* ce nu poate fi conceput *fără raportarea obiectului la o conștiință umană* cu tot trecutul acesteia, cu preferințele și deprinderile ei. Putem spune chiar mai mult : sensul deplin al scaunului îl căpătăm postulând existența unei societăți cu întregul ei trecut economic și industrial, cu anumite gusturi și anumit standard de viață. Lăsăm aici intenționat de o parte sensul artistic ce se adaugă la funcția pur utilitară și cotidiană a scaunului.

Cu tot riscul de a fi fastidiosi, să analizăm un alt exemplu. Ce este ceasul de aur pe care îl văd pe masa mea ? Fizicianul, prin cunoștințele sale fizicale, nu va putea epuiza *înțelesul* acestui obiect, fără a-l raporta la o conștiință umană, științifică, industrială, estetică și economică. Numai astfel vom înțelege alegerea materialului, întregul mecanism, rostul cadranului și al cifrelor acestuia, al monogramei ca semn de proprietate etc.

Descrie în limbaj fizicist și prin concepte exclusiv fizicale, obiectele din exemplele citate își pierd *înțelesul* lor specific. Pentru a avea un *sens* (psihologic, economic, artistic etc.), aceste obiecte trebuie privite în relație cu o conștiință umană, colectivă. Explicația este

limpede. Dacă scopul fizicii este de a se limita la descrierea și explicarea obiectelor și a fenomenelor *independente de o conștiință*, în relațiile lor numai între ele, cum se poate cere fizicianului înțelegerea și explicarea unui lucru a cărui *formă este produsul relației acestuia cu o conștiință* ?

Deși substanța ca material de fabricație a scaunului și a ceasului a existat și continuă să existe și după fabricația lor, obiectele păstrându-și ființa lor fizică, acestei realități fizice i se suprapune un sens nou, obiectivat și concretizat, un sens uman, *cultural*, rezultat din *contactul acelei materii cu ființa socială umană*.

Putem rezuma analiza exemplurilor astfel : în clipa când scaunul sau ceasul sunt gândite și descrise ca obiecte fizice, ele încetează de a mai fi ceea ce sunt (respectiv scaun sau ceas), iar dacă sunt privite ca scaun sau ceas, ele încetează de a mai fi fizice. Ce sunt ele atunci ?

Putem afirma fără teamă : ele sunt *obiecte culturale*. Spre a evita confuziile, precizăm : ca „materie” ele sunt fizice, ca scaun sau ceas ele sunt obiecte culturale²⁸. Avem așadar obiecte exterioare și concrete, dar *nemateriale și nefizice*.

Dar obiectele din exemplul dat n-au numai o existență culturală, ci și una *psihică*. Scaunul și ceasul îmi aparțin. De ele mă leagă un anumit grad de intimitate și familiaritate, pe care obiectele străine nu-l au, oricât de mare ar fi asemănarea între ele și scaunul sau ceasul meu. Eu le acord o valoare ce nu are nimic comun cu valoarea economică. Ca atare, ele au pentru mine o *fizionomie psihică* cu totul particulară, individuală. Pentru mine ele au o existență *psihică*. Această existență, bineînțeles, este exterioară și concretizată în natura fizică a obiectelor. Eu o pot judeca drept *subiectivă* sau ca o proiectare în afară a unor stări ale mele interioare ; nu mai puțin ele există încorporate în obiect. Lucrurile noastre casnice au o viață legată de existența noastră, un trecut al lor, atracția lor. Ele au o *expresie* sau o semnificație fiziognomică, după Heinz Werner²⁹, o expresie *pentru mine*.

Aceste *obiecte psihice* nu sunt simple iluzii, existențe fenomenale fără nici o acțiune eficientă. Un cuib al unei păsări poate fi identic, ca obiect fizic, cu oricare alt cuib ; această identitate, însă, nu suprimă enorma deosebire psihică între ele, cu consecințe practice imense ce decurg din această deosebire. Masa mea, cu timpul, prin înlocuiri succesive ale diferitelor piese, prin reparații în cursul anilor, își schimbă cu totul materialul, rămânând pentru mine *aceeași*.

O mamă, în așteptarea încordată a rezultatului unei operații grele a fiului său, primește telegrama : „Fiul dv. este pierdut”. De aici, deznădejde și deprimare profundă. A doua zi primește o altă telegramă : „Fiul dv. nu este pierdut”. Reacție de bucurie și speranță. Deosebirea fizică stă numai în două litere. Ce reprezintă o telegramă ? „Deznădejde și lovitură morală într-un caz, speranță în al doilea”, va spune psihologul. „Anumite excitații și vibrații”, va spune fizicianul. Și unul și altul au dreptate, fiecare din punctul său de vedere. Luată în sine, independent de subiect, caracterele telegramei sunt fenomene fizice ; în raport cu conștiința maternă, ele „aduc” viață sau moarte. În raport cu o conștiință socială, telegrama este un obiect cultural. Numai deposedându-l de relațiile lui, adică suprimând ceea ce constituie proprietatea lui caracteristică, conținutul telegramei își pierde sensul psihologic, iar simbolurile devin simple vibrații electromagnetice și indiferente, cu simpla diferență, între cele două telegrame, a unui număr de vibrații în minus, corespunzător cuvântului „nu”. Rămâne fizicianului sarcina să facă fizica lui „nu” !

Existența unei ambianțe psihice ne permite o psihologie *obiectivă*. Căci pornind de la analiza obiectului sau a ambianței, putem face inferențe cu privire la structura psihologică

28. Ne dăm seama de cercul vicios : fizica este studiul materiei, materia este un produs al punctului de vedere fizical. Subiectul se definește prin obiect și viceversa. Fizicul ca și psihicul nu se pot defini decât negativ sau comparativ, fiindcă ele sunt noțiuni *relative*.

29. H. Werner, *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, Barth, Leipzig, 1933, pp. 53-67.

a conștiinței subiectului. Este suficient să examinăm o bibliotecă particulară pentru a ne da seama de interesele dominante ale proprietarului bibliotecii și de preferințele sale intelectuale. Lumea cărților este exteriorizarea universului nostru mental. După cum din relațiile de prietenie, din psihologia prietenilor, putem *trage* concluzii cu privire la psihologia persoanei ce ne interesează, tot astfel rafturile unei biblioteci personale oglindesc natura și orânduirea intelectuală a proprietarului. Toate, bineînțeles, integrate în întreg ambiantei și coroborate cu alte realități și amănunte. Psihologia romanului polițist se întemeiază în fond pe o psihologie obiectivă, o psihologie care, însă, este departe de a fi fizicală.

Dar chiar faptele noastre psihice le orânduim în funcție de punctele de reper exterioare, materiale sau sociale. Meritul lui Halbwachs³⁰ este de a ne fi demonstrat că memoria noastră, adică orientarea noastră în timpul personal și psihologic, se sprijină pe fenomene exterioare nouă, de natură socială. Cu drept cuvânt spune și Wallon că „a avea conștiința de sine este de a te cunoaște prin intermediul lumii externe”³¹.

Suntem în măsură să spunem că din punct de vedere psihologic *lumea este ceea ce credem noi despre ea*. Diferența între perspectiva fizicistă și cea psihologistă devine clară. Fiziciștii fac abstracție de conștiință, de credință, de atitudinea subiectului față de obiect. Ei privesc obiectul independent de *conștiința* individuală și este normal să nu se găsească în obiectul respectiv nimic psihic. În momentul în care am separat lucrul sau conduita de subiect nu putem pretinde de a găsi în ele ceva din al subiectului, căci *lumea psihică este lumea credințelor noastre individuale*.

Ch. Bühler imaginează o descriere, asemănătoare unor descrieri reale, în spiritul behaviorismului radical a cărui variantă este fizicalismul. „Acum copilul mișcă degetul mare, acum ridică piciorul, acum alt picior; le mișcă alternativ cu iuțea de 25 cm pe secundă” sau: „copilul mișcă neliniștit amândouă picioarele – se declară –, în timp ce mama șterge nasul copilului, acesta mișcă capul în dreapta și în stânga cu anumită iuțea”...³² Se vede cum se poate ajunge la vidarea completă a înțelesului prin izolarea comportării atât de ansamblul psihic cât și de situație.

În concluzie, fizicalismul sau susține idei comune asupra cărora nu există nici o îndoială, sau face afirmații cu adevărat îndrăznețe ce nu se pot însă susține. Acestei concepții, ca și multor alte idei pretins revoluționare, i se pot aplica vorbele de spirit: „ceea ce este adevărat nu este nou, iar ceea ce este nou nu este adevărat”. Sub semnul obiectivității, știința este aceeași. Ceea ce este obiectiv nu este prin definiție și fizical. După cum ceea ce este subiectiv nu este în mod necesar psihologic. Psihicul devine și el obiect de judecată *obiectivă*, ca și fizicul. Nici „exterior” nu este identic cu „fizic”. Fenomenele exterioare nu sunt numai fizice; ele pot fi culturale și psihice. A le suprima nota psihică înseamnă a le desființa sensul, a le face neinteligibile. *În efortul de a crea din psihic o lume „științifică”, fizicalismul o transformă într-o realitate neinteligibilă.*

Psihologicul și fizicalul aparțin aceleiași lumi a obiectivității și a adevărului științific, având însă obiecte diferite. Psihologia studiază psihicul, iar fizica natura fizică. Ce este psihic și ce este fizic?

c) *Fizic și psihic*. Un efort remarcabil în problema delimitării realității fizice față de cea psihică a fost făcut de Franz Brentano³³. Psihicul, după acesta, nu se poate caracteriza negativ prin lipsa de spațialitate. Însușirea lui caracteristică este inexistența intențională

30. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Alcan, Paris, 1925.

31. H. Wallon, „Le problème biologique de la conscience”, în *Nouveau traité de psychologie* (G. Dumas), vol. I, 1930, p. 328.

32. Ch. Bühler, *Kindheit und Jugend*, Hirzel, Leipzig, 1931, p. 3.

33. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 2 vol., Meiner, Leipzig, 1924-1925; în special vol. I, pp. 109-140.

sau mintală a obiectului. Numai în lumea psihică ne găsim în fața unei realități care conține o altă realitate, cuprinzând-o fără a o poseda însă, sub o formă reală. Astfel, un sunet există ca o obiectivitate imanentă cuprinsă în conștiința noastră, în actul de a auzi. Sunetul este obiect fizic ; el este conținutul actului de a auzi, fenomen de natură psihică, fiindcă se raportează la un obiect, la un conținut. Relația intențională este însușirea specifică a fenomenului psihic. Acesta devine obiect al percepției interne și, la rândul său (ca obiect primar), poate deveni obiectul unei reprezentări, judecăți sau al unui sentiment. Un sunet mi-l poate reprezenta, îl pot admite sau respinge, îl agreez sau nu. Asupra realității obiectului nu mă pot pronunța cu certitudine, căci sunetul, de exemplu, poate exista sau nu, pe când actul psihic al judecății mele, fie aceasta adevărată sau falsă, există cu certitudine. Singura existență adevărată, indubitabilă, evidentă, este cea psihică.

Explicația lui Brentano este ingenioasă și în bună parte acceptabilă. Ea conține însă, inițial, unele idei vulnerabile. Așa se explică de ce, cu tot efortul de a evita noțiuni transcendente, Brentano interpretează sunetul, culoarea, cald, rece, când ca obiecte fizice, când ca simple conținuturi primare psihice ale conștiinței³⁴.

Partea pozitivă a analizelor acestui psiholog este relevarea însușirii fundamentale a psihicului ; relația intenționată cu obiectul. Nu există psihic fără a se raporta la ceva.

A doua idee importantă, împrumutată din filosofia scolastică, este deosebirea dintre obiectul primar al conștiinței și obiectul secundar. Sunetul, obiectul intențional, în actul de a auzi este obiectul primar al conștiinței, iar actul însuși de a auzi, ca obiect de reprezentare, judecată sau sentiment, este obiectul secundar al percepției noastre interne.

Criteriul de deosebire între faptul psihic și cel fizic, ce s-a impus sub diferite forme aproape în întreaga lume a psihologilor, este al lui Mach³⁵. Deosebirea dintre fizic și psihic nu există inițial, întrucât la originea psihologiei, ca și a fizicii, se află aceeași experiență imediată și indiviză a „elementelor”. Aceste „elemente” în raport cu un „eu” sau cu „corpul” sunt senzații, iar în raport cu alte fenomene sunt obiecte fizice. „O culoare este un obiect fizical – spune Mach – îndată ce noi îl privim, de exemplu, în dependența sa de o sursă luminoasă (alte culori, căldură, spațiu etc.). Dacă cercetăm, însă, dependența sa față de retină [...], ea este un obiect psihologic, o senzație. Nu conținutul (der Stoff), ci direcția de cercetare este deosebită în ambele domenii.”³⁶ „Fizicul și psihicul conțin elemente comune și nu se află în opoziție absolută unul față de altul, așa cum se crede obișnuit.”³⁷ „Avem în fața noastră în același timp elemente ale lumii reale și elemente ale lumii eului. Singurul lucru care ne poate interesa, în afară de aceasta, este dependența funcțională (în sens matematic) a acestor elemente între ele.”³⁸ Psihicul și fizicul se confundă, deci, în experiența primară. Ele pornesc dintr-o rădăcină comună.

Poziția lui Mach este aproape unanim acceptată. O distincție similară face și W. Wundt. „Expresiile de experiență externă și experiență internă nu înseamnă obiecte diferite, ci puncte de vedere diferite aplicate în prelucrarea și înțelegerea experienței unitare de sine.”³⁹ Științele naturii „privesc obiectele experienței în proprietățile lor gândite independent de subiect”. Psihologia „cercetează conținutul întreg al experienței în raporturile sale

34. Interpretul său von Kraus explică într-o notă că studiul cauzelor transcendente ale senzațiilor aparține fizicii (op. cit., p. 259). Dar ce sunt aceste cauze în afară de o conștiință care să le gândească ?

Vezi discuția ideii lui Brentano în Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle, 1922, vol. II, pp. 222-244.

35. E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, ed. a 6-a, Fischer, Jena, 1911.

36. *Ibidem*, p. 14.

37. E. Mach, *La connaissance et l'erreur*, Flammarion, Paris, 1919, p. 22.

38. *Ibidem*, p. 23.

39. W. Wundt, *Grundriss der Psychologie*, ed. a 9-a, Engelmann, Leipzig, 1909, p. 3.

cu subiectul și în proprietățile ce li se atribuie de acesta”. Rezultă clar că psihicul și fizicul „nu sunt în realitate obiecte diferite, ci reprezintă unul și același conținut, într-un caz în cercetarea științelor naturii, făcând abstracție de subiect, în celălalt caz în cercetarea psihologică a proprietăților sale nemijlocite, privite în relațiile sale generale cu subiectul”⁴⁰.

O analiză și mai clară ne oferă psihologul elvețian, Larguier des Bancelis⁴¹. „Privesc luna în momentul când se ridică. O apreciez ca enormă. Fotografiez discul astrului. Îl găsesc aproape egal la zenit. Mărirea înregistrată de ochiul meu o consider de azi înainte ca iluzorie și cer o explicație psihologului. De ce? Fiindcă fenomenul nu există decât pentru ce cel vede. Admit, dimpotrivă, că imaginile formate pe placă corespund dimensiunilor reale ale obiectului. De ce? Fiindcă de data aceasta fenomenul este independent de cel ce-l observă și orice instrument de măsurare ar permite să-l sesizeze. Aceste fenomene – și unul și altul – reprezintă date sensibile. Numai că aceste date sensibile nu sunt considerate din același punct de vedere în ambele cazuri. Înfațisată ca atare, senzația aparține fizicii. Înfațisată în raportul său cu individul, conștient de ea, ea aparține psihologiei.”⁴²

Dacă analizăm exemplul lui Larguier des Bancelis, constatăm într-adevăr că este vorba de două realități: fizică și psihică. Atunci când afirm că „luna este mai mare la orizont decât la zenit”, fac o afirmație despre *lună*, ca realitate *în sine*, independentă de cel ce-o privește, o judecată cu pretenție de valabilitate universală. Dar cu ajutorul aparatelor și instrumentelor se dovedește că luna văzută de *mine* nu este o lună cum ar fi ea *în sine* și că ea are aceeași mărime (razele ajungând la retină cu același grad de dispersiune) la diversele ei înălțimi. Se constată că afirmația mea anterioară fusese eronată și subiectivă. Se face o altă judecată: „luna are aceeași mărime la orizont ca și la zenit”. Ambele judecăți se referă la un obiect fizic, sunt, deci, *fizicale*, numai că prima este o eroare, a doua conține un adevăr, caracterul de adevăr păstrându-se până la eventuala contrazicere a acestei judecăți de către o alta, pe bază de cercetări mai exacte. Prima judecată devine *subiectivă* în lumina celei de a doua judecăți *obiective*. Una exclude pe cealaltă. Nu se poate susține, însă, că în primul caz ne refeream la lună ca fapt *psihic*. Numai *cauza* erorii fizice se află în legile perceptive, de natură psihică, individuală.

Dar eu pot emite încă o judecată, care să nu fie în contradicție cu adevărul fizic, o judecată *psihologică* și anume: „deși luna este la fel... eu o văd cu diametrul mai mare”. Afirmația este identică cu propoziția: „luna pentru mine este...”. Aceste două judecăți psihologice le consider adevărate, adică *obiective*, adică valabile pentru oricine ar putea observa percepția mea despre lună. Ea se referă la *percepția de lună așa cum această percepție există în sine, independent de orice conștiință individuală; exact ca și faptul fizic*. Deosebirea se vede în faptul că în cazul obiectului fizic judecata se referă la o realitate independentă de conștiință, pe când în cazul psihicului actul privește o realitate rezultată dintr-un raport al conștiinței cu un obiect. Relația subiect – obiect este evidentă în ambele judecăți, de grad diferit (eu – luna; eu – percepția de lună): „luna în raport cu mine este un astru cu dimensiuni” și „eu în raport cu luna am percepția unui astru mărit la orizont”⁴³.

Spre a evita contradicția (sau premisa elementaristă a lui Mach, a „elementelor”) prin afirmația că „aceeași” lună sau aceeași senzație poate fi psihică sau fizică, vom spune că același fenomen („ceva”) poate fi gândit ca independent de o conștiință, în raport numai cu alte fenomene similare, ca obiect al fizicii, sau în raport cu o conștiință, ca fapt psihic și

40. *Ibidem*, pp. 11-12.

41. J. Larguier des Bancelis, *Introduction à la psychologie*, Payot, Paris, 1921, p. 18.

42. Autorul întrebuințează termenul de *senzație*. Faptul anterior dobândirii semnificației de fizic sau psihic nu poate fi senzație, fapt eminent psihic. Ideea a fost discutată și criticată în studiul nostru *Conștiință și inconștient*, București, 1942, pp. 14-15.

obiect al psihologiei. Astfel ajungem la contradicții implicite: „luna (obiect fizic și independent de mine) este o realitate psihică (obiect dependent de mine)” sau: „senzația (fapt psihic, dependent de o conștiință) este o realitate fizică (obiect independent de o conștiință). Avem paradoxul semnalat de Goblots: „Acest fenomen interior este exterior, acest dat subiectiv este obiectiv”⁴⁴.

Distincțiile făcute sunt mai ales de natură teoretică și abstractă, căci în fapt ele adeseori se șterg. Noi formulăm despre lumea *din afară* o mulțime de judecăți cu intenția de a exprima *adevăruri* despre realități independente de noi, și aceste judecăți se dovedesc mai târziu erori fizicale condiționate psihologic, deci traductibile în adevăruri *psihologice*. Iată de ce s-ar putea susține că o parte din judecățile fizicale se transformă cu timpul în propoziții psihologice. Astfel, o serie de calități socotite cândva „primare”, adică făcând parte din lucruri și independente de o conștiință individuală (fizice), au devenit „secundare”, adică psihice. De când s-a stabilit această deosebire, nu mai este corect să susținem că „masa este neagră”, ci mai exact: „am percepția unei mese negre”.

Conștiința fizicală științifică transformă neconținut judecățile noastre fizicale individuale și subiective în judecăți mai obiective, înlăturând subiectivitatea⁴⁵. Presiunea științei se exercită în sensul creației unei lumi *așa cum există ea însăși* și idealul constă în realizarea identității între judecățile *mele* despre lucruri și judecăți adevărate și obiective, adică transformarea conștiinței mele individuale și subiective în una universală și obiectivă⁴⁶.

Acolo unde structura mea psihică se opune, cum este cazul cu unele iluzii, vom avea două feluri de judecăți *egal de obiective* și științifice amândouă: una *psihologică* și alta *fizicală*. Vom spune mai departe: „luna îmi apare mai mare la orizont” și: „luna nu-și schimbă dimensiunile”.

Se poate oare crede că o conștiință fizicală va izgoni definitiv eroarea, psihicul, subiectivul, din lumea externă? Nu credem. Psihicul va exista mai departe în lumea externă alături de lumea fizică, așa cum mentalitatea geocentrică conviețuiește în conștiința astronomică alături de cea heliocentrică, îngăduind astronomului să spună că „soarele răsare și apune”. Oricât va încerca fizicianul să izgonească din lume toate umbrele psihice, ele vor continua să populeze universul pe lângă realitățile fizice. Astfel, o telegramă va continua să rămână pentru mine „aducătoare de vești bune sau rele”, un scaun va păstra mai departe nota de intimitate și familiaritate, un suflet al lui, ca și toate lucrurile din casă.

43. Un exemplu similar ne dă și Koffka (*Principles of Gestalt Psychology*, New York, 1935, pp. 27-28). Într-o noapte, la fereastra unui han bate un călăreț plin de zăpadă. Hangiul îi deschide, întrebându-l de unde vine. Călătorul îi arată direcția. „Dar bine – exclamă hangiul – dumneata ai trecut peste lacul Konstanz.” La auzul acestor vorbe, călărețul a înlemnit de spaimă și surprindere, fiindcă el crezuse că merge pe uscat.

Koffka trage de aici concluzia asupra distincției dintre ambianța *geografică* (a hangiului) și alta *comportistă* (a călărețului). Această distincție nu se suprapune celei făcute de noi. Nu se poate spune că la călăreț avem un înțeles psihic, iar la hangiul unul fizic. Este vorba de două judecăți *fizicale*; una este obiectivă (a hangiului), alta se dovedește subiectivă și eronată (a călărețului). Această judecată *fizicală subiectivă devine obiect al unei judecăți psihologice obiective*: „călărețul crezuse că merge pe uscat” sau: „*pentru conștiința drumețului*, drumul era pământ uscat” sau: „călărețul *avusese percepția* unui drum pe uscat”.

44. E. Goblots, *Le système des sciences*, Colin, Paris, 1922, p. 157.

45. Se constată ușor relativitatea înțelesurilor subiectiv – obiectiv. O judecată nu este subiectivă decât în raport cu alta obiectivă; ea rămâne obiectivă atâta timp cât n-a apărut o altă judecată mai științifică.

46. Idee asemănătoare cu aceea a lui H. Spencer a „ajustării continue a raporturilor interne la raporturile externe” (v. *Principes de psychologie*, Alcan, Paris, 1906, I, p. 297).

Ele vor avea o altă fizionomie decât lucrurile „străine” din casele altora, oricât mi-ar susține fizicianul că toate sunt la fel⁴⁷ ! Știința fizicii ne creează o singură reprezentare despre aceeași lume pentru toți. Lumea externă este pentru noi psihică în măsura în care ea variază de la om la om, întrucât se deosebește de lumea fizicală, adică de conștiința unui fizician.

André Maurois⁴⁸ povestește o fabulă cu cinci orbi și un elefant. Fiecare dintre orbi, în contact cu elefantul, avea un alt înțeles. O singură realitate fizicală și cinci realități psihologice, o singură judecată obiectivă și cinci judecăți subiective, un singur adevăr și cinci erori. O conștiință științifică față de cinci conștiințe empirice, individuale.

Adevărul fizical – ca și cel psihologic – face parte integrantă din conștiința spirituală, din lumea valorilor teoretice. Între conștiința individuală și cea supraindividuală se stabilește un circuit de influențe reciproce, o stare de tensiune în efortul individului de adaptare a credințelor sale individuale la cele supraindividuale.

Obiectul (fizical sau psihologic), stabil și independent de o conștiință individuală, este o elaborare a spiritului teoretic și științific. E vorba, deci, de două niveluri de conștiință : un *nivel al subiectivității*, al credințelor efemere și variabile de la om la om, al obiectelor și al situațiilor în relație cu o conștiință individuală și un *nivel al obiectivității*, al adevărului, al realității, al *lucrului în sine* ca ideal, al obiectului în relație cu o conștiință trans-subiectivă, spirituală, „conștiință în genere” a valorilor științifice.

Din acest punct de vedere, fizica desubiectivează natura, ridicând conștiința la nivelul unui adevăr unic. Conștiința spirituală exercită asupra celei psihologice individuale o presiune ; ea are un caracter regulativ de *normă*. Dar același ideal și-l propune și psihologia în domeniul psihicului. Aceeași operă de desubiectivizare a realității, numai de data aceasta în ordinea psihică, o face și psihologia.

Miracolul elen, așa cum se petrece în conștiința unui Socrate, a fost crearea unei conștiințe de adevăr universal valabil. Acesta a fost momentul diferențierii între două structuri : una obiectivă și alta subiectivă, aceasta din urmă transformându-se treptat într-o conștiință obiectivă *psihologică*. Poate că aici avem explicația întârzierii apariției psihologiei față de fizică. Psihologia nu s-a putut naște înainte de apariția *conștiinței de psihic*, de subiectiv. Ca atare, fizica a contribuit mult la precizarea noțiunii de subiectiv, favorizând astfel dezvoltarea psihologiei. Revoluția socratică este momentul de naștere a spiritului.

Este nevoie să adăugăm că nu *orice conținut* poate deveni, după punctul de vedere respectiv, fizic sau psihic. Această distincție se aplică numai acelor situații care exprimă o relație dinamică, *directă*, pe planul concret, al acțiunii, al comportării eu – lume externă. Și este normal ca litigiile și revendicările să existe numai aici. Condițiile acestor trăiri aparțin deopotrivă individului și obiectului. Înțelesul perceptiv de masă este o rezultată a doi factori : structura mea psihică și natura fizică a obiectului. Înțelesul de scaun răsare din conduita mea față de el, iar conduita mea trebuie să se modeleze după forma și proprietățile scaunului.

Când este vorba, însă, de *reacții secundare* ale conștiinței, de sentiment, concepte, volițiuni, natura acestora nu poate fi pusă în discuție, ele reprezentând aproape exclusiv reacții ale conștiinței față de propriile noastre stări. Reacția mea față de mine. Ele sunt *reacții la reacții* și păstrează *contractul cu lumea externă prin intermediul reacțiilor*

47. Faptul că „obiectul psihic” este înțeles din reacțiile unei conștiințe individuale, iar reacțiile acelei conștiințe, structura ei individuală, dobândește înțelegere deplină din raportarea ei la un obiect, dovedește unitatea originară, indiviză și nediferențiată, subiect-obiect. Așa se înțelege de ce explicăm frica cuiva prin „pericolul situației”, iar „pericolul” se înțelege prin existența unui instinct de conservare, a unui sentiment de frică. „Scurtcircuit” psihologic !

48. A. Maurois, *Magiciens et logiciens*, Grasset, Paris, 1935, p. 175. Exemplul este reprodus în lucrarea noastră : *Psihologia personalității*, 1939, p. 9.

primare, al simbolurilor perceptivе sau senzoriale. Ele se nasc din necesitatea perfecționării aparatului nostru de relație cu lumea din afară. În ambianța socială, din această lume simbolică se naște lumea spiritului⁴⁹.

Existența acestor fapte secundare, și mai cu seamă a conștiinței de sine, creează o nouă categorie de fapte psihice cu o *existență de sine*. A formula o judecată *psihologică* despre mine înseamnă, ca și pentru judecata fizicală, a exprima o credință obiectivă, *independentă* de variațiile individuale ale conștiinței, despre un fenomen subiectiv, adică așa cum există el *pentru o conștiință* (adică *pentru cineva*, în cazul de față *pentru mine*; „eul” reflectat într-o conștiință „de sine”). A face o judecată *obiectivă* despre „eul” lui X înseamnă a ne exprima imparțial, *obiectiv*, despre eul lui X (egal cu credința independentă de o conștiință individuală) despre o *realitate așa cum este ea reflectată în conștiința lui X; așa cum există ea pentru X, adică pentru sine*.

Psihologia, deci, n-a fost și nu va fi vreodată disciplină fizicală, fără a renunța prin aceasta de a fi ceea ce este. Termenul de psihologie vine de la *psihic*, oricât ne-ar contesta Fred Bon legătura de fond între acești termeni; obiectul psihologiei îl constituie *fenomenele psihice*.

Deocamdată este suficient să reținem că *ele nu sunt fizice*. Înșușirile *pozitive* desprinse din analiza noastră se vor lămuri mai bine în paginile următoare. Una din ele – și credem cea mai importantă – este relația subiect – obiect (=situație) sau *relația* cu o *conștiință*. O conduită dobândește semnificația psihică prin *situarea ei simultană în structura situației și în structura conștiinței*. Faptul fizic este independent de conștiință; la limită, el este un *fapt în sine*. *Faptul psihic este un fenomen pentru cineva, pentru o conștiință, și adeseori pentru sine*.

„Interior” și „exterior”⁵⁰, psihic și fizic, reprezintă, deci, puncte de vedere deosebite asupra aceleiași experiențe primare, nediferențiate și neutre, structuralizări diferite efectuate într-un câmp dinamic: conștiință – obiect.

Atât conștiința obiectului fizic, cât și cea a faptului psihic se desprind dintr-un dat primar, nereflexiv și nediferențiat, ce se structuralizează diferit și la niveluri diferite de obiectivitate în eu și noneu.

Conștiința deosebirii dintre aceste lumi, fizică și psihică, nu apare decât o dată cu conștiința științifică. Până atunci fenomenele *există*, fără a fi obiecte de judecări adevărate sau false.

4. Psihologia nu-i fiziologie

După schițarea frontierelor dintre fizică și psihologie, sarcina izolării științei psihicului față de fiziologie a devenit mai ușoară, fiindcă fiziologismul, scaldându-se în aceeași ambianță pernicioasă a naturalismului, este susceptibil de aceleași obiecții ca și fizicalismul.

Mai există și astăzi fiziologi care cred că disciplina psihologiei reprezintă un rest de ignoranță a fiziologiei. În momentul când știința fiziologiei – după părerea acestora – va cunoaște perfect mecanismul corpului omenesc, mai cu seamă al sistemului nervos, din știința psihicului nu va rămâne decât o amintire. Ea va intra în istorie, ca și mitul. Singurul limbaj științific al faptelor descrise astăzi ca psihice este și rămâne fiziologia și unica metodă obiectivă este cea fiziologică.

49. Deosebirea planurilor de conștiință ne-a permis să aducem o lumină în dificila problemă a paradoxelor (v. V. Pavelcu, „Despre paradoxo”, în *Ethos*, I, 4, 1944, pp. 387-401).

50. O analiză subtilă a acestor noțiuni corelate, în cadrul teoriei cunoașterii, se află în lucrarea lui Mircea Florian, *Cunoaștere și existență*, București, 1939. În același spirit este tratată problema și în studiul nostru „Cunoașterea psihologică și sentimentul”, în *Revista de filosofie*, 3, 1937, pp. 256-294.

Oare acesta ar fi idealul spre care evoluează psihologia? La examenul cel mai superficial constatăm că domeniul psihologic, în loc să se restrângă prin progresele fiziologiei, dimpotrivă, sporește continuu. În loc ca tratatele de psihologie să adauge capitole noi de fiziologie, observăm că evoluția se produce invers: fiziologia dispăre din psihologie, fiind lăsată cel mult pe seama psihologiei fiziologice. Dar aceasta din urmă nu se ocupă atât de descrierea fenomenelor fiziologice corelate cu faptele psihice, cât de *condiționarea* fiziologică a acestora din urmă, ceea ce este cu totul altceva. A afirma că energia efortului mental depinde de o bună digestie nu înseamnă că fiziologia tubului digestiv își are locul în descrierea fenomenului de gândire.

Dacă am compara titlurile tratatelor și ale publicațiilor în genere din domeniul psihologiei apărute în a doua jumătate a secolului trecut cu acelea ale secolului nostru, ne va izbi aproape totala dispariție a termenului de *psihologie fiziologică*. Ne gândim numai la influența covârșitoare exercitată de „*vademecum*” al științei sufletului, la „steaua polară” a acesteia, la *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1873-1874) a lui Wundt. Dacă în tradiția „științifică” a psihologiei începătoare era obligația de a te ocupa de sistemul nervos și de întreaga condiționare fiziologică cunoscută, astăzi domeniile sunt bine delimitate. Psihologii timpurilor noastre au ajuns la convingerea că se poate face știință a psihicului fără a fi medic și fără a cunoaște fiziologie. Psihologul Ochorowicz, care a avut ideea primului congres internațional de psihologie, anunță în 1881 un adevăr care nu mai surprinde pe nimeni la acea dată: „Psihologia a încetat de a fi o știință filosofică”. În schimb, din nevoia de a fi științifică, psihologia s-a aruncat în brațele fiziologiei. Se recomandă studiul stărilor psihice „asociate cu stările nervoase”⁵¹. În 1885, obiectul psihologiei este „studiul fenomenelor nervoase însoțite de conștiință” sau „procesul nervos cu față dublă”⁵². Psihologia este concepută ca o știință naturală.

Dacă urmărim tendințele psihologiei prin dezbaterile congreselor, vom constata că primul congres, ținut la Paris, poartă numele de Congresul Internațional de Psihologie Fiziologică (1889) și a fost prezidat de un medic, marele Charcot (Ribot ca vicepreședinte). La al doilea congres, din Londra (1892), titlul se transformă în Congres Internațional de Psihologie Experimentală, iar la al treilea, de la München, din 1886, cade și adjectivul „experimental”.

La primul congres, 33% din comunicări erau de natură biologică și fiziologică, la al doilea, 25% din subiecte erau consacrate anatomo-fiziologiei și localizărilor cerebrale, la al treilea abia 2-3% erau fiziologice. Ultimul congres, de la Paris, din 1937, a avut un caracter aproape exclusiv și pur psihologic.

Se poate afirma așadar, că dacă determinismul fiziologic este considerat numai *explicativ* și nu *constitutiv* pentru esența psihologiei, aceasta se poate dezvolta și fără concursul fiziologiei. Mai mult decât atât. Ni se pare că situația ar putea fi inversată, oricât de paradoxală ar părea ea. În loc ca psihologia să trăiască din luminile fiziologiei, aceasta din urmă, mai cu seamă la capitolul fiziologiei nervoase, se adăpostește adesea la umbra psihologiei. Progresele și erorile fiziologiei nervoase se datorează într-o măsură concepțiilor psihologice, iar rătăcirile psihologice le găsim înregistrate și transcrise în limbajul fiziologilor. Câtă vreme psihologia a fost stăpânită de doctrina atomistă, analitică și asociaționistă, fiziologia transcria schemele psihologice în registrul deschis al creierului. Eroarea elementarismului psihologic este susținută de fiziologie.

a) Elementarism. Pe timpuri, când psihologia încerca să explice structura psihică prin *elemente*, după modelul atomilor din lumea materială sau al celulelor din domeniul

51. Th. Ribot, *La psychologie allemande contemporaine*, Alcan, Paris, 1885, pp. XI și urm.

52. *Ibidem*.

vieții, folosindu-se de realități mitologice, cantități psihice invariabile, numite „facultăți psihice”; fiziologia se grăbea să ofere acestora adăpost, delimitându-le chiar zone speciale în creier, iar fiecărui element-senzație sau imagine îi rezerva câte o celulă în substanța cenușie. „Nous sommes trop hypnotisés depuis un siècle par l’anatomie pathologique – spune Pierre Janet – et nous pensons beaucoup trop anatomiquement.”⁵³

Eroarea poziției fiziciste se manifestă clar în următorul cerc vicios. Construiești anatomia după modelul psihologiei, ca să explici apoi psihologia prin anatomie! Un mare psiholog, care este în același timp și medic, Pierre Janet, observă: „On a voulu faire l’explication du langage par la forme des circonvolutions, leur place, leurs relations avec autre chose. À la rigueur c’est possible”⁵⁴.

Pierre Janet este destul de concesiv când crede lucrul posibil. „Je ne suis pas éloigné de croire qu’il arrivera une époque, dans quelques siècles – sur ce point on peut être tranquille – où on verra inscrite dans l’organisme les modifications de la conduite qui se sont faites depuis bien des siècles. On saura dévider l’écheveau des fibres et des cellules nerveuses et on saura comment elles ont été construites. Seulement nous n’y sommes pas; nous en sommes encore excessivement loin, mais pour le moment, ce n’est pas l’anatomie qui renseigne sur la psychologie, c’est la psychologie qui renseigne sur l’anatomie.”

„En réalité, on met dans les centres nerveux les fonctions que l’on croit avoir découvertes par la psychologie, on les traduit en place anatomique. Broca, Charcot puis Lichtheim et beaucoup d’autres, aujourd’hui Pierre Marie donnent des places différentes parce qu’ils comprennent les fonctions différemment. Qu’il arrive une autre théorie du langage, ils donneront une autre place et cela continuera indéfiniment.”⁵⁵

Cu privire la concepțiile psihologice ale medicilor, Pierre Janet nu are o părere prea bună. O cităm, totuși (o facem discret, ca și autorul, ca să ajungem până la cei vizați) cu convingerea că nici autorul n-a înțeles s-o facă cu malițiozitate și nici s-o generalizeze (căci ar fi trebuit să se excepteze măcar pe sine, ca medic). „Il y a une catégorie de savants qui, malheureusement – il faut le dire tout bas pour qu’ils ne l’entendent pas – est toujours en retard. Ce sont les médecins. Les médecins sont toujours en retard d’au moins cinquante ans sur la science; ils découvrent les idées cinquante ans après les autres. Les médecins d’aujourd’hui ont découvert l’explication par les sensations et aujourd’hui vous verrez, dans tous les ouvrages médicaux, l’explication des troubles des aliénés par la modification de l’organisme.”⁵⁶

Într-adevăr, fiziologia de astăzi nu folosește un limbaj cu mult deosebit de cel al lui Gall. Deosebirea constă doar în faptul că Gall vedea „facultățile” suflateși exteriorizate în besele craniene, în timp ce astăzi fiziologii le văd numai în „centrii” cerebrali⁵⁷.

Este suficient să ne amintim de încercarea lui Comte de a izgoni metafizica din știința sufletului prin împărțirea acesteia între fiziologie și sociologie. Psihologia s-a răzburat însă crunt, intrând în fiziologia și anatomia creierului cu toate cele 27 de „facultăți” ale lui Gall. Ființe mitologice camuflate în creier! Fiziologul însă avea motiv să fie mulțumit: pentru el acestea erau fapte „pozitive” și le putea arăta oricui!

Erorile acestea se perpetuează. Elementarismul n-a dispărut total din psihofiziologie. Pentru ilustrare vom lua un exemplu la întâmplare din disciplina ce a impresionat lumea

53. P. Janet, *Les névroses*, Flammarion, Paris, 1934, p. 383.

54. P. Janet, *Les stades de l’évolution psychologique* (curs), Chahine, Paris, 1926, p. 119.

55. *Ibidem*.

56. P. Janet, *L’évolution psychologique de la personnalité* (curs), Chahine, Paris, 1929 pp. 33-34.

57. Critica localizaționismului făcută de F.A. Lange este încă instructivă. V. : F.A. Lange, *Histoire du matérialisme*, Paris, 1879, vol. II, cap. „Le cerveau et l’âme”, pp. 343-396.

științifică tocmai prin obiectivitatea ei și spiritul ei „riguros științific”. La remorca fiziologiei, cu surle și țimbele, reflexologia și behaviorismul anunță lumii că a venit vremea unei psihologii *obiective*, fără conștiință.

Iată cum văd acești psihologi cazul concret și „elementar” al reflexului salivar al câinelui, condiționat nu de hrană, ci de sunetul asociat cu impresia vizuală a hranei. Celula nervoasă cerebrală senzitivă – spun ei – pusă în mișcare de organul *receptor* respectiv, stimulează celula cerebrală motoare, iar prin aceasta influxul nervos se transmite la glanda salivară.

Fenomenul însă este mult mai complicat, fiindcă animalul nu reacționează la o „excitație” sau la un „obiect”, ci la „mâncare”, în anumită ambianță, și dacă mâncarea „se asociază” cu sunetul, aceasta nu este *orice* sunet, ci un simbol, un *semn* al mâncării ce lipsește deocamdată, semn localizat în timpul și spațiul din universul psihic canin. Acest semn se situează într-o *ambianță* și, oricât am încerca noi izolarea sunetului, nu-l putem izola de întreg.

Așa se explică dificultățile întâmpinate de Pavlov și colaboratorii săi, dificultăți pe care aceștia încearcă să le înlăture prin explicații tot fiziologice, *extinzând* zona excitativă prin noțiunea de *iradiație*. Dar explicația este artificială.

După cum sunetul își schimbă semnificația după situația în care se integrează, după funcția pe care o are în întreg, la fel și reflexul nu se produce în orice împrejurare, indiferent de starea organismului, de loc și de moment. Declanșarea reflexului este în funcție de starea *întregului* organism.

Iată două întreguri față în față: întregul lumii din afară, al situației, și întregul lumii dinăuntru, al subiectului. Reflexul salivar, răspuns în aparență simplu și unilinear, este în fond expresia legăturii și a tensiunii dinamice între acești doi factori complecși și instabili. Reflexul nu poate fi înțeles decât din relația dinamică a doi factori solidari: individ – mediu, subiect – situație.

Și dacă acest lucru este adevărat pentru reflexe, cu atât este mai adevărat pentru manifestări superioare. Dacă sensul psihic al răspunsului salivar (ce s-ar putea traduce prin cuvintele: „iată hrana!”) nu-l putem găsi în glanda salivară și nici în celula nervoasă senzitivă sau motorie, ci în întregul solidar, dinamic și corelat: individ – mediu, cu atât mai puțin sens vom găsi în celulele nervoase când va fi vorba de fenomene psihice mai complexe.

Se petrece aceeași eroare ca și în perspectiva fizicistă: confuzia între două realități. Fizicalismul atribuie senzațiilor sau imaginilor proprietățile obiective (stabilitate, indivizibilitate), după cum profanul proiectează în afară proprietățile subiective ale senzațiilor. Fiziologismul conține funcția nervoasă după modelul doctrinei psihologice la modă, pentru ca să aplice apoi fenomenului psihic schema fiziologistă. Dar după cum au existat – și există încă – pseudo-psihologi care gândesc și vorbesc în psihologie fiziologic, există fiziologi de profesie care gândesc în fiziologie psihologic. Helmholtz, fizician și fiziolog, a susținut cu aproape un secol în urmă (1856) o idee ce și astăzi are o perfectă valabilitate, că *senzația este un simplu simbol*. De aceea – susținea Helmholtz – este tot atât de absurd a se căuta o asemănare între senzații (sau imagini) și realitatea corespunzătoare, după cum ar fi o aberație a se căuta o asemănare între un cuvânt și obiectul respectiv.

Aceste adevăruri cu vechime seculară n-au pătruns încă în mentalitatea noastră rămasă naturalistă.

Dar situația psihologiei este astăzi destul de deosebită de cea de ieri. Interpretarea elementaristă și statică a făcut loc unei concepții totalitariste, structuraliste și dinamice. Psihologia asociaționistă se transformă într-o *Ganzheits-* sau *Gestaltpsychologie*. Psihologii au dovedit că nu există inițial senzații și imagini ca elemente de sine stătătoare, ci numai *configurații*, întreguri, ale căror părți sunt solidar legate între ele într-o tensiune dinamică.

Iată că și fiziologia își schimbă fizionomia⁵⁸. „On pense avec tout son cerveau”, declară ea cu emfază (Gley). O pleiadă întreagă de iluștri fiziologi, ca Pierre Marie, Henry Head, Lashley, Kurt Goldstein, Anohin⁵⁹ se grupează în jurul noului drapel cu deviza antilocalizaționistă și totalitară.

Acest reviriment are și la noi reprezentanți entuziaști. „Gândind condiționist și corelaționist, unitar și integralist – scrie M. Kernbach – înseamnă că gândim ontologic și ecologic.” „Privim și tratăm pe omul total, redându-l apoi totalității mediului său sau îl îndepărtăm de mediul său defavorabil.”⁶⁰

b) Mecanicism și dualism. O altă eroare a fiziologismului este interpretarea *mecanicistă* a conținuturilor psihice și a corelatelor lor fiziologice. Organismul și mediul sunt privite ca *două* realități „date”, ca două „fabricate” de sine stătătoare. Relațiile dintre ele n-au loc în cadrul unei legături sau unități organice și funcționale ; ele sunt de natură pur cauzală și superficială. În felul acesta, organismul ne apare ca o realitate *izolată* de ambianța sa, iar funcțiile lui ca având un aspect *artificial*. O dată constituite, impresiile și modificările cerebrale și-ar căpăta autonomia față de situațiile ce le-au provocat și, plasate în creier, s-ar explica aproape exclusiv prin condițiile de ordin intern și cerebral ; ca și fascicolul de raze, care, o dată emis de corpul luminos, își urmează destinul independent de sursa din care s-a desprins.

Fiziologiștii pleacă de la aceeași premisă ca și fizicaliștii. *Unde* se petrec toate fenomenele psihice ? În creier. Este firesc ca acolo să se localizeze tot ce este psihic. O dată localizate, conținuturile psihice devin niște umbre, ecouri sau reflexe ale substratului nervos, singura realitate vizibilă, exterioară, obiectivă și controlabilă.

Dacă fizicaliștii recunoșteau faptului psihic o existență independentă, prin așezarea lui *în conștiință*, loc ascuns oricărei priviri străine, făcându-l prin aceasta inobiectivabil, neexteriorizabil și inexprimabil, fiziologiștii localizează fenomenul psihic într-o *celulă nervoasă* sau într-o regiune a scoarței cenușii, făcându-l în principiu vizibil și obiectivabil, cu prețul însă al pierderii interiorității, al dispariției sale ca fapt psihic. Poziția fiziologistă o găsim tot atât de vulnerabilă ca și a fizicaliștilor. Eroarea ambelor concepții se află în încarcerarea psihicului *într-un interior*, fie el conștiință sau creier. *Error fundamentalis* constă în crearea unui dublet psihic, după modelul obiectului material. Suntem victime ale materialismului naiv și ne gândim la Empedocle, la teoria particulelor fine emanate de obiecte și proiectate în organele senzoriale, ce reproduc astfel în mic originalul emitent. Obiectul, fiind situat în afară – gândesc unii contemporani – trimite, prin intermediul energiei fizice, impresiile sale în organe, care le transmit în creier. Astfel suntem în posesia imaginilor-copii ale obiectelor. Teorie comodă, dar, din nefericire, infantilă.

58. V. Jean Lhermitte, *Les mécanismes du cerveau*, Gallimard, Paris, 1937.

59. Prof. Anohin face un interesant istoric al concepțiilor neurologice, precizându-se și poziția antilocalizaționistă, în studiul prof. P.C. Anohin, „Sovremionnoie sostoianie uceniia o localizații nervnih funcții”, în *Problemi teoreticescoi i practicescoi medițiiinî*, Moscova, VII, 1938, pp. 3-5.

60. M. Kernbach, „Orientarea medicinei moderne spre psihologie și alte științe spirituale”, în *Revista de psihologie*, VI, 1, 1943, pp. 53-87.

Reprezentative pentru noua orientare a medicinei sunt lucrările : P. Delore, *Tendances de la médecine contemporaine*, Masson, Paris, 1936 și Dr. Georges Menkès, *Médecine sans frontières*, Mont-Blanc, 1945.

Curentul structuralist se poate observa la noi și în alte domenii. Iată, de exemplu, ce scrie D. Caracostea în *Expresivitatea limbii române*, București, 1942 : „Felul nostru de a vedea pleacă conștient de la totalitate și revine la ea” (p. 57) sau : „Se afirmă astfel pentru limbă ceea ce pentru poezie este punctul cardinal : primatul totalității” (p. 39).

Psihologul știe că aceste fenomene, fie senzoriale, fie reprezentative, sunt departe de a fi còpii, de a avea vreo asemănare cu obiectele, sunt *simboluri*. Nu trebuie să confundăm *trăirea* obiectului cu conștiința *simbolului* acestuia, localizându-le pe amândouă într-o conștiință izolată de obiect.

Simplismul fiziologismului este mai relevant în interpretarea memoriei. Ce este un drum pentru un fiziolog ? Ca și pentru un fizician, drumul este pentru el o realitate fizico-geografică, determinată în relațiile ei fizico-spațiale independent de o conștiință. Explicația fenomenului de memorie se sprijină pe această premisă. Am urcat cândva o pantă destul de întortochiată și îngustă. Puțină vreme după aceea am fost întrebat dacă o camionetă ar putea urca această pantă. Cu surprindere am constatat că nu pot răspunde imediat. Se poate oare susține că n-am fost conștient în timpul urcușului ? Nici nu se poate admite că am uitat drumul într-un timp atât de scurt. Explicația *psihologică* este următoare. Există *mai multe* drumuri ca fapte psihice, chiar pentru o singură conștiință. Pentru mine, *atunci*, drumul parcurs era un *drum de pieton* și nu mi-a rămas decât amintirea acestui drum. Când am fost întrebat dacă „același” drum era practicabil și pentru o mașină, conștiința mea nu mi-a putut furniza dintr-o dată sensul unui *drum carosabil*. Trebuia să fac din nou un efort de evocare, *structuralizând de data aceasta amintirile mele într-o nouă semnificație*. Pentru un fiziolog, însă, explicația cu imaginea-fotografie este mult mai simplă. Un drum, o imagine, un sens, o evocare. Se vede clar deosebirea dintre un drum fizical, naturalist sau geografic și unul *psihologic, în raport cu o conștiință*.

Artificialitatea localizării *întregului* sens psihologic într-o *regiune* nervoasă sau a explicării lui printr-un *proces* nervos se poate vedea din analiza celui mai banal exemplu. Salut pe cineva pe stradă. Fenomenul meu psihic nu are loc nici în gest, nici în grupul de mușchi ce-l concretizează, nici în centrul nervoși corespunzători (vizuali, motori, asociativi). Faptul de a saluta pe cineva se dizolvă într-o situație dinamică cu doi termeni principali și corelativi (sau convergenți) : eu (persoana care salută) și el (persoana salutată). Întregul meu act nu depinde numai de condițiile interne și individuale, fiziologice și psihologice, dar și de cele externe, de comportarea persoanei în timpul salutului meu. De la început până la sfârșit, actul meu se *ajustează* la răspunsul, la atitudinea persoanei salutate, ca o parte a unui întreg dinamic la orice modificare a întregului sau ca o forță a unui sistem în echilibru la orice schimbare a unei alte forțe. A vedea psihismul salutului numai în procesele mele nervoase înseamnă a izola un fragment dintr-un întreg solidar, abolindu-i astfel înțelesul inițial, ca și cum am încerca să descifrăm sensul unui instantaneu ce a înregistrat un fragment al conduitei salutului. Și încă, datorită mimicii, situației, îmbrăcăminte și altor date mărunte, am fi în stare să *înțelegem* fragmentul, *reconstituindu-l* imaginar, *completându-l* și așezându-l în întregul din care a fost desprins. Dacă am putea vedea însă mecanismul nervos corespunzător, nu știu dacă am fi capabili de aceeași reconstituire. Dovada indirectă o avem în faptul că putem înțelege actul salutului fără a ști ce se petrece în creierul fiecăreia din cele două persoane, în timp ce din cunoașterea influențelor nervoase cerebrale sau din lectura unei electroencefalogramme nu credem că am putea vreodată descifra sensul salutului, lăsând la o parte toată suprastructura culturală a gestului. Conchidem că actul psihic nu s-a produs *în creier, ci pe stradă*, nu într-o zonă cerebrală ci (în cea mai mare parte) *între doi prieteni*, și nu în ascuns, ci, aproape integral, *în văzul tuturor* și inteligibil pentru toată lumea civilizată contemporană.

Pentru a determina frontierele dintre psihic și somatic, psihologia de astăzi inversează părerea curentă, a simțului comun. Organicul reprezintă fenomenul *interior*, iar psihicul acțiunea *exteroară*. Deosebirea dintre reflexul psihic și cel fiziologic constă în faptul că cel dintâi se efectuează *între* suprafața corpului nostru și stimulul extern (situația), în timp ce reflexul fiziologic se petrece înăuntrul corpului, ascuns privirii martorului din afară. Relativitatea reflexului în funcția lui se poate vedea din faptul că un reflex, din fiziologic,

poate deveni psihic : dacă reflexul salivar l-am face exterior și vizibil, el s-ar transforma (într-o societate animală sau umană) în semn de apel, de cerere a hranei sau în simbol de expresie afectivă. Dacă glandele din interiorul organismului ar fi vizibile în mod natural, desigur că noi am ajunge să comunicăm cu prietenii prin hiper- sau hiposecreție, la fel cum ne înțelegem cu ei prin surâs sau ridicarea din sprâncene. Granița dintre psihic și fiziologic – spune undeva Janet – se află la periferia corpului. Credem, însă, împreună cu Piéron, că mai important este criteriul *unității*, al *intergrării*. „Ces activités réflexes relèvent d'une étude psychologique dans la mesure où elles se trouvent intégrées dans le comportement global et coordonné de l'organisme.”⁶¹

Afirmasem în altă parte că însușirea interiorității rezultă din conștiința de psihic, din reacțiile noastre secundare, ce reprezintă reacții la reacții. De aici și deosebirea dintre un act de conștiință primar, trăit și nediferențiat, și unul secundar, reflexiv și diferențiat, cu o localizare într-un interior al conștiinței. La formarea înțelesului de „interior” contribuie, probabil, și faptul că și corpul face parte integrantă din „eu”. Astfel, oricând este vorba ca printr-un act de judecată să efectuăm raportarea unui conținut de conștiință la „eu”, suntem siliți să-l plasăm în corpul nostru. De aceea existența unui substrat material și fizic poate că face atât de dificilă poziția pur psihologică a interpretării. Devenind purtător al actelor psihice ce depășesc corporalul prin calitatea lor de psihism, corpul ne obligă totuși să revenim la el ca la un punct de reper constant, material, determinat în timp și spațiu. Oriunde am zbura noi cu gândul și imaginația, adăpostul material al acestor trăiri rămâne în mod neclintit corpul material, fizic.

Înțelesurile din interior și exterior sunt corelate. De aceea, faptele mele conștiente dobândesc calitatea de interioritate în momentul când mă situez în punctul meu de vedere față de observator, după cum și observatorul posedă pentru mine un interior când mă plasez în perspectiva acestuia față de mine. O trăire psihică nu este în sine nici interioară nici exterioară. În momentul când mă gândesc la plimbarea mea de ieri, trăirea mea aparține zilei de ieri și ființa mea se află în locurile unde a fost ieri, fără a avea conștiința exteriorității sau a inversiunii de durată. În clipa când mă surprind în actul meu de reverie, îmi dau seama că sunt „aici” și „acum” cu imaginile mele ce sunt în conștiința mea. *Dedublarea autoobservației provoacă și scindarea spațială.*

Actul psihic, deci, își pierde înțelesul prin izolarea lui de obiectul sau situația la care se referă și prin închiderea lui în cutia craniană. Actul psihic nu poate fi identificat cu un proces fiziologic, nici prin modul de a fi tratat, nici prin limbaj. Două realități, două domenii, două limbaje deosebite.

În fiziologia sistemului nervos s-a produs recent o schimbare căreia, după părerea noastră, nu i s-a acordat valoarea cuvenită. Este vorba de importanța sistemului nervos *periferic*. Prof. Anohin se rialiază la concepția lui Bethe, aducând contribuții personale în sprijinul teoriei periferice. Creierul se bucura de un prestigiu exagerat, fiind socotit ca factor dominant în procesul de coordonare a funcțiilor de relație. Se dovedește însă că „nu centrul guvernează periferia, ci periferia centrul”⁶². „Căinele – spune Bethe – știe să alerge pe patru picioare nu fiindcă posedă centri de coordonare în sistemul nervos central, ci fiindcă are patru picioare sănătoase.”⁶³

Nu putem intra în amănuntele teoriei, dar nu ne putem abține de a-i semnala importanța, comparabilă cu trecerea de la atomismul fiziologic la configuraționism. Prin recunoașterea rolului periferiei, fiziologia restabilește legăturile organismului cu lumea externă, într-un

61. H. Piéron, *Psychologie expérimentale*, Colin, Paris, 1927, p. 32.

62. Prof. P.C. Anohin, *op. cit.*, p. 19.

63. Prof. P.C. Anohin, „Problema țentra i periferii v fiziologhii nervnoi diatelivosti”, în *Problemi teoreticescoi i practicescoi medișinî*, Moscova, VII, 1938, p. 27.

mod mult mai normal decât până acum, căci prin periferie organismul își controlează reacțiile, stabilind mai strâns joncțiunea cu mediul. Prin teoria periferică se părăsește concepția unui interior fiziologic, creându-se astfel un limbaj fiziologic mai adecvat ideii unui sistem dinamic și solidar om – mediu. Dar nu cumva și de data aceasta ideea a fost sugerată de observația psihologică?

c) Psihologie și biologie. Deși prin noua orientare a fiziologiei către recunoașterea rolului periferiei, fiziologia capătă, după părerea noastră, un caracter *biologic*, separația stabilită până acum nu se poate aplica și relațiilor dintre psihologie și *biologie*. Psihologia o socotim ca o încoronare sau o *continuare* a biologiei, fiindcă punctele lor de vedere sunt identice, ca și felul de cercetare. Biologia, ca și psihologia, studiază organismul ca *întreg* și *în raport strâns cu mediul*. Un organ este privit biologic atunci când i se determină *sensul funcțional*, nu numai prin corelațiile lui cu celelalte organe sau sisteme organice (integrarea într-un întreg), dar și prin relația cu mediul. Am înțeles ce este un plămân când l-am așezat în lumina întregului corporal și a ambianței aeriene. Dacă fac abstracție de aer, nu pot înțelege rostul plămânului; la fel, dacă aș neglija funcția circulatorie, cea digestivă, nervoasă etc. Plămânul izolat este din punct de vedere biologic un nonsens.

Mediul organismului devine inteligibil prin organism și viceversa, fiind termeni *corelați și complementari* ai unui sistem dinamic⁶⁴. Etajelor vieții psihice le corespund etajele mediului. Lumea animalului cuprinde obiecte și situații cu semnificații vitale: sexuală, alimentară, de apărare sau agresiune, de adăpost, de protecție a progeniturii etc. Conduitele animalului se grupează astfel în jurul câtorva motive fundamentale. Instinctele ne apar în acest ciclu dinamic ca moduri de echilibrare a organismului în mediu⁶⁵.

În acest sens se poate afirma că psihologia este o știință a vieții, că fenomenele psihice sunt manifestări vitale. Nu este corectă trecerea psihologiei în cadrul biologiei căci, inversând raporturile, se poate susține că biologia este o ramură a psihologiei.

Expresia „viață psihică” este obișnuită. Schemele biologiei generale se aplică fără restricție în domeniul psihologiei. Spațiul psihologic se întinde tot mai mult spre formule infrapsihice, intrând astfel în cel al biologiei, după cum și biologia, când ne descrie comportarea animalelor superioare, face psihologie. Se poate vorbi de o încrucișare de domenii și până la un punct, de identitate de metode. Simplificând, am spune că biologia este o psihologie a ființelor inferioare, iar psihologia o biologie a organismelor superioare.

Într-o incursiune *genetică*, psihologul trebuie să pornească de la fenomenele cele mai simple ale vieții. Orice tratat de psihologie începe cu tropisme și reflexe. Există numeroase lucrări ce se pot citi cu egal interes și profit atât de psihologi, cât și de biologi.

Dar biologia – ar putea obiecta cineva – se sprijină pe morfologie și pe fiziologie, ceea ce nu face psihologia. Este o eroare, căci psihologia de astăzi recurge în egală măsură la corelațiile morfo- sau somatopsihice, precum și la explicațiile fiziologice. Psihologia se ocupă mai ales de manifestările superioare ale psihicului, de psihismul uman, regiunea unde, prin apariția limbajului și a gândirii, comportarea individului se complică enorm. Apar reacțiile verbale ale individului față de sine. Poate că în această *introversiune* sau *introcepție* (W. Stern) s-ar afla și criteriul pentru determinarea hotarelor dintre biologie și psihologie.

În examinarea psihologică a unui organism, psihologul manifestă un interes mai redus pentru funcțiile ce se află *sub nivelul de conștiință* al individului. Acestea servesc numai

64. V., de pildă, lucrarea J. v. Uexküll und G. Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Springer, Berlin, 1934 și William Stern, *Studien zur Personwissenschaft*, Barth, Leipzig, 1930.

65. „Tendințele – spunem noi în studiul „Caracterele afectivității” – sunt direcții preferențiale ale echilibrării sistemelor psihice” (p. 200).

pentru explicația structurii biopsihice, ajutând la înțelegerea prin descrierea *genetică*. *Psihologia biologică este mai cu seamă o psihologie genetică*. Biologia rămâne o *infra-psihologie*, oprindu-se în pragul conduitelor sociale și simbolice ale omului.

5. Psihologia nu-i sociologie

Cu sociologia știința sufletului are raporturi și mai strânse, iar limita de demarcație între ele pare și mai greu de tras. După psihofizică și psihofiziologie, au apărut și alte științe cu caracter neprecis și intermediar, cu denumiri variate: psihologia socială, psihologia colectivă, psihosociologia, sociopsihologia, interpsihologia, psihologia culturii, psihologia raselor, a popoarelor, a mulțimilor, a sectelor etc.

Sub aceste titluri se ascund cercetări care pot aparține în egală măsură psihologiei și sociologiei. J. Kantor, cercetând starea în care se află psihologia socială, este de acord cu constatarea lui Smoke; deși de psihologia socială se ocupă oameni de știință remarcabili, „operele de psihologie socială ce poartă același titlu sunt atât de deosebite unele de altele, încât este posibil ca un cititor să știe perfect conținutul unora din aceste volume, dar să rămână ignorant cu privire la conținutul altora”⁶⁶. Dicționarul lui Warren⁶⁷ conține nu mai puțin de cinci definiții ale psihologiei sociale.

Psihologia socială nu este, pentru unii autori, decât o ramură a sociologiei, după cum, pentru alții, sociologia nu este decât o psihologie colectivă sau socială. Problema depășește importanța unei simple controversă terminologice⁶⁸. În scurta istorie a acestor două științe observăm, când la una când la alta, tendința imperialistă de invazie, de dominație, tendințe ce merg până la încercări de desființare a victimei. „Psychologism” sau „sociologism”, psihologie socială sau sociologie psihologică?

Întemeietorul însuși al sociologiei, Auguste Comte, nu face nici un loc științei sufletului, ci o desființează, împărțindu-i patrimoniul între biologie și sociologie. Ideea lui A. Comte a fost reluată mai târziu și susținută chiar în timpurile noastre.

Wundt, după ce întemeiază o școală psihologică experimentală, creând din laboratorul din Leipzig un model de cercetare psihologică *științifică*, își deplasează preocupările înspre regiunile superioare ale spiritului, din convingerea că metodele de investigație experimentală nu sunt îndestulătoare pentru acestea. Psihologia *experimentală* aparține domeniului științelor *naturii*, în timp ce psihologia *popoarelor* (*Völkerpsychologie*) face parte din științe ale *spiritului*. Astfel apare monumentală sa operă *Völkerpsychologie*, consacrată produselor superioare și colective ale spiritului, ca: mitul, religia, limba și dreptul.

Se afirmă tot mai mult ideea influenței societății asupra individului. Nu numai rațiunea cu logica și principiile ei, nu numai morala cu regulile ei de conduită, dar și funcțiile ce-are părea chintesența psihicului sunt interpretate ca produse ale societății sau, în orice caz, ca purtând pecetea societății. Gândirea, reflecția, nu sunt decât interiorizarea unei dezbateri sociale. Într-un proces de deliberare interioară, sufletul nostru are aspectul unei ședințe parlamentare, închise și secrete. Logica reprezintă regulile sociale de înțelegere pe planul simbolic, al limbajului. Voința? O poruncă adresată nouă înșine, după modelul social al conduitei de ordin, și executată așa cum execută subalternul porunca șefului. Ceea ce s-a petrecut cândva pe plan social și exterior se transformă într-o conduită *interioară* și

66. J.R. Kantor, „The Current Situation in Social Psychology”, în *Psychological Bulletin*, mai, 1939, p. 314.

67. Howard Warren, *Dictionary of Psychology*, Koughton Mifflin Co., 1934.

68. Un studiu bibliografic remarcabil consacrat problemei raporturilor dintre psihologie și sociologie aparține lui Daniel Essertier, *Psychologie et sociologie*, Alcan, Paris, 1927.

individuală, păstrându-și și caracterele inițiale. „Volonté et raison – spune Ch. Blondel – sont les deux splendides présents que la société dépose dans notre berceau.”⁶⁹

Lovitura este îndreptată chiar în inima psihologiei, în conștiința însăși. Conștiința de sine nu este posibilă fără societate, căci atât eul cât și credințele pe care le avem despre sine poartă sigiliul societății. Introspecția este un produs al dualității sociale; este născută din relația eu – tu. Ultima și cea mai intimă citadelă a psihologiei individuale este astfel cucerită. Dacă ne putem înțelege pe noi înșine, o datorăm societății care ne-a înzestrat cu unelte conceptuale adecvate și ne-a furnizat punctele de reper necesare determinării „eului” ca obiect al gândirii. Între „eu” și „tu” dispăre abisul creat de psihologia individuală veche.

Ne cunoaștem prin intermediul altora, iar pe alții prin intermediul nostru. Ideea unui abis între eu și altul, a unui eu închis, ca o monadă, într-o superbă izolare și solitudine sunt mituri romantice! Cu drept cuvânt s-ar putea spune cu Ch. Blondel despre psihologia individuală: „Elle est une psychologie collective qui s’ignore et qui, faute de se connaître, manque son but et s’illusionne sur ses résultats”⁷⁰.

Dacă pe scena conștiinței nu există nici un loc, oricât de modest ar fi el, care să nu poarte înfățișarea unui spectacol al vieții în comun, nici o scenă care să nu fie vizibilă și în afară, dacă sentimentul de individualitate, originalitate și profundă intimitate nu este decât o iluzie, dacă noi ne înțelegem pe noi înșine prin intermediul unor clișee sociale, atunci ce este individul? Tot ce este psihic și conștient în individ aparține societății, este de origine și de natură socială. Dacă obiectul psihologiei este individul, iar sociologia se ocupă cu grupul, societatea, este logic să admitem că *psihologia nu mai există, fiindcă nu există nici individul* ca realitate psihică autonomă și autarhică. Psihologia a trăit până acum ignoranța altor discipline. Îndată ce sociologia a ajuns la deplina ei maturitate metodologică și doctrinală, s-a constatat că individul nu este decât o mică societate, un „socius”. Acolo unde credeam că vom găsi o entitate unică, a eului, personaj ascuns privirii din afară, agent al acțiunilor noastre originale și libere, am găsit o nălucă, o iluzie seculară, un mit metafizic! Este momentul să anunțăm marea descoperire: sufletul individual nu mai există! Eul este o piață publică! Ceea ce nu este social sau socializat, aparține individului somatic, adică *fiziologiei*, iar ceea ce nu este soma aparține *sociologiei*. Omul este individul numai ca ființă organică, sufletul lui aparținând societății.

Dacă aprofundăm premisele acestei concluzii paradoxale, ne aflăm, spre marea noastră surprindere, în fața aceleiași mentalități naturaliste și substanțialiste. Suntem în fața unui nou *dualism*: individ – societate. La bază se află sensul ambiguu al noțiunii de *individ*. Aici, ca și în celelalte domenii, suntem victime ale clarității fizicaliste: „Psihologia se ocupă de individ, sociologia de grup” (Baldwin).

În principiu, definiția nu este defectuoasă, dacă n-am înțelege prin individ numai ceea ce se vede ca ființă corporală și bine delimitată, ceea ce fizicaliștii înțeleg prin *om*. Redus la limitele sale somatice, izolat de ambianța în care, prin care și cu care trăiește, ființa psihică își pierde înțelesul, servind astfel ca punct de plecare greșit. Dacă vrea să fie o știință a individului, psihologia se reduce la fiziologie, iar dacă studiază funcțiile conștiente ale omului, ea este sociologie. *Dacă vrea să fie individuală, nu poate fi decât fiziologică, iar dacă vrea să fie psihologică, nu poate fi decât socială, colectivă, adică sociologie.* Pericol sociologist.

Din această dilemă se poate ieși numai prin suprapunerea înțelesului de „persoană”, ca unitate și identitate interioară, rezultatul reflecției și al voinței („individualité qui se pense

69. Ch. Blondel, „Les volitions”, în *Traité de psychologie* (G. Dumas), Alcan, Paris, vol. II, 1924, p. 393.

70. Ch. Blondel, *Introduction à la psychologie collective*, Colin, Paris, 1928, p. 198.

et se réfléchit”⁷¹), sensului de *individ*, ca unitate și identitate biologică, exterioară, somatică. Persoana trăiește pe planul social, are conduite sociale prin care se aseamănă cu alte persoane din același grup social, păstrându-și unitatea legată de o conștiință de sine. Eului individual i se suprapune eul social, prin care societatea este prezentă în noi. Nu este nevoie – spune Bergson – să mergem până la societate, căci „o găsim prezentă în noi”. „Prezența ei este mai mult sau mai puțin marcată, după oameni, dar nimeni dintre noi nu s-ar putea izola cu totul de ea.”⁷²

Admițând înțelesul de persoană, rezolvăm o serie de dificultăți ce ni se păreau altfel insurmontabile. Una din ele o reprezintă relația de încrucișare, de identitate parțială dintre realitatea psihică individuală și cea socială. Printr-un proces de introversiune sau introspecțiune, *conștiința socială devine o conștiință personală*.

Desigur că în acest proces de interiorizare, conștiința socială suferă uneori deformări și îngustări, variabile după firea individului și nivelul de dezvoltare al acestuia. În esență însă, ea păstrează tonul fundamental al înțelesului colectiv, comun grupului și rezultat din interacțiunea membrilor aceluși grup⁷³.

O mentalitate, adică un sistem de credințe, de conduite și de sentimente comune, rezultă din conviețuirea unui grup de oameni în condiții geografice, economice, istorice, sensibil egale. Astfel se poate vorbi, de exemplu, de un suflet al românului. Acestei realități psihice i se mai poate suprapune *conștiința de român*.

Structura conștiinței colective poate fi trăită de individ, în unele cazuri și dintr-un punct de vedere, ca o realitate exterioară, superioară și constrângătoare, dar în alte cazuri și dintr-alt punct de vedere, ea aparține *fiecărui individ în parte* și este legată de conștiința de eu a fiecăruia. Sufletul de român îl găsim la *toți* românii și la *fiecare* în parte.

Așa se înțelege faptul că *socialul este totdeauna și psihic, iar psihicul este în mare parte și social*. În felul acesta dispăre antiteza individ – societate. Ne putem ralia la ideea poetului: „Willst du dich selber erkennen, so sieh wie die andern es treiben; willst du die andern verstehen, blick’ in die eigenes Herz” (Schiller). Pe noi ne înțelegem prin intermediul altora și pe alții prin mijlocirea eului nostru.

A doua eroare frecventă în gândirea științifică este confuzia dintre atitudinea pur explicativă causală și alta structurală, ontologică. Psihologia n-a negat niciodată că sufletul individual ar suferi influențele sociale, la fel cum n-a tăgăduit nici influențele fiziologice. Dar a fi, într-o măsură, în *funcție* de variațiile sociale și a fi de *natură* socială sunt două lucruri deosebite. Se poate cădea pradă mentalității primitive, ce mai subsidă în noi, după care între cauză și efect există o identitate de natură. Între lucruri complet eterogene nu s-ar putea concepe o relație causală. Dacă identitatea nu există inițial, ea se stabilește cu timpul printr-un contact repetat. E ca o „mană” ce se transmite de la cauză la efect, o contaminare ontologică prin „participație”. Dacă această concepție veche, substanțialistă – numită de K. Lewin aristotelică – o înlocuim prin una superioară, funcțională și dinamică, numită de același autor galileeană⁷⁴, înțelegem astfel interacțiunea: individ – societate.

71. D. Parodi, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (A. Lalande), F. Alcan, Paris, 1926, vol. I, p. 370.

72. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris, 1932, p. 8.

73. Opoziția individual – social se transformă în opoziția individual – colectiv. Durkheim scindează psihicul în individual și social, atribuind acestuia din urmă, ca substrat, conștiința socială. V. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris, 1895. La noi, G. Marica încearcă determinarea conceptului de social în „Conceptul de social”, în *Revista de psihologie*, IX, 1-2, 1946, pp. 1-100.

74. V. Kurt Lewin, *A Dynamic Theory of Personality*, Londra, 1935, pp. 1-43 și *Principles of Topological Psychology*, Londra, 1936, pp. 8-14.

Completarea sensului de individ cu acela de persoană ne ajută la lămurirea raporturilor existente între psihologie și sociologie. Psihologia n-a susținut niciodată că omul n-ar trăi în societate ca în mediul său natural, că n-ar fi, deci, o ființă socială. Dar această convingere nu ne dă dreptul de a dizolva ființa psihică în societate și nici a-l considera ca o simplă rezultantă într-un paralelogram de forțe, ca un simplu punct de intersecție a liniei organice cu cea socială.

Individul nu poate fi *izolat* de obiectul cu care se află în relație, fie acest obiect de natură fizică, biologică sau psihică, fără a-și pierde sensul. Un act face parte dintr-un ciclu dinamic, în care individul *exercită o anumită funcție*. A-l desprinde din ciclu înseamnă a-i distruge *înțelesul său funcțional*. După cum lucrurile materiale își capătă înțelesul lor funcțional în raport cu o conștiință umană, făcând astfel parte dintr-o *situație* psihică, la fel și gesturile, mimica, limbajul, întreaga noastră conduită nu are înțeles decât în relație cu o situație, care, în întregul ei, devine o situație umană, individuală.

Spre a face și mai inteligibil raportul dintre punctul de vedere psihologic și cel sociologic ne vom folosi de analogia ce a servit în așa de mare măsură „psihologiei formei”, în descrierea principiilor sale fundamentale. Noțiunile fundamentale din psihologia formei pot servi ca scheme explicative, după părerea noastră, și în sociologie. De altfel, ele au pătruns aproape în toate științele, sub o formă sau alta.

Dacă apropiem mai multe corpuri încărcate electric, fiecare corp va suferi o modificare în distribuția și intensitatea energiei sale electrice. Modificarea suferită de fiecare corp va fi în funcție de întregul energetic repartizat la toate corpurile, adică în funcție de numărul corpurilor, de distanța dintre ele și de forma fiecăruia. Se creează un *nou echilibru comun tuturor*, am spune o *nouă structură energetică*. Fiecare corp din această structură este *solidar* cu orice vibrație a altui corp, prin intermediul întregului.

Schema este aplicabilă atât relațiilor psihice cât și celor sociale. Să ne închipuim acum că fiecare corp încărcat electric este conștient. El ar înregistra propriile sale variații și, în același timp, ar observa schimbările întregului, apărute în momentul stabilirii contactului cu semenii. Dacă explicăm variațiile unui individ în funcție de modificările și de legile întregului, facem psihologie individuală, iar dacă încercăm descrierea structurii întregului prin prisma conștiinței individului, facem psihologie socială. Dar dacă, pornind de la sentimentul individual al constrângerii, de la impresia subiectivă a unei presiuni din afară, a unor modificări impuse peste voința individului (și ale căror condiții se află în afară de acesta), vom căuta să aflăm cum se concretizează această forță, cum se înfățișează ea, și vom descrie comparativ, genetic și tipologic această nouă structură suprapusă și dominantă, a întregului, cu existență oarecum *autonomă*, atunci facem *sociologie*.

Ne gândim la ceea ce se întâmplă în ordinea fizică. Când anumite corpuri cu anumită formă individuală vin în contact, se obține o anumită distribuție a energiei. Această formă de distribuție se poate studia independent de natura fizică a fiecărui corp în parte. Același lucru, pe plan social, ne aduce la sociologie. *Formele* sau *invariabilele* din ordinea fizică sunt *instituțiile* în lumea socială.

Pe sociolog nu-l interesează individul ce servește de suport formei, realitate socială și supraindividuală. Așa cum, în structura unei melodii, nu interesează tonurile ce o compun, nici înălțimea, nici intensitatea, nici timbrul, ci numai *funcția*, determinată în raport cu legile de organizare a întregului, la fel și pe sociolog nu-l interesează decât configurația întregului. Melodia aparține întregului. *Sociologia studiază „melodiile” sociale*, iar *psihologia, natura și poziția fiecărui ton în parte*.

Formele sunt tari și slabe. Astfel sunt și modurile de asociație, cu anumite mentalitate, cu anumite reguli de conduită, unele mai instabile, trecătoare și mai puțin pregnante, altele

cu persistență de secole – condițiile fiind invariabile – peste indivizii ce le susțin; aceștia înlocuindu-se, funcția rămâne aceeași.

O reuniune de salon este contactul dintre corpurile electrice despre care am vorbit. Orice nouă intrare în câmpul electric se răsfrânge asupra tuturor, schimbând „atmosfera”, și orice ieșire din echilibrul stabilit transformă din nou modul tuturor de comportare. Aceasta nu înseamnă că fiecare se comportă *la fel* cu altul. Rezonanța individuală a fiecăruia variază cu temperamentul și dispoziția sa momentană. Se întâmplă ca unitatea de structură a salonului să se scindeze în două sau în trei cercuri, altele să ia din nou o formă unică. Se vorbește de „atmosfera” casei, a satului, a fabricii, a școlii, a clasei. Ea pare că ar exista pe deasupra persoanelor ce vin în contact, dincolo de ele, ca o entitate de sine stătătoare, cu viața și evoluția ei proprie. Astfel, se vorbește de o „Junime”, de o *Viață românească* etc. Orice nou venit simte asupra lui o presiune, o constrângere sau o atracție, o structură după care trebuie să se modeleze și la care reacționează în mod individual. Într-o unitate dinamică fiecare ocupă *un loc determinat*, adică *locul prescris de legea structurală a unității*, de natura întregului și *totodată în funcție de natura individului*.

Dacă am generaliza această idee, am putea afirma că destinul fiecărui individ este în funcție de zestrea cu care a venit pe lume și de configurația socială în care a intrat. Locul se conturează, se modelează, o dată cu modelarea personalității, prin forța de presiune și coerciție, pe de o parte, și prin cea de atracție și aspirație pe de altă parte. Ne simțim respinși de unele forțe, de unele „locuri”, atrași, aspirați de altele. Ca ființă strict individuală, nimeni nu este indispensabil într-o societate; aceasta trăiește cu formele ei instituționale oarecum independent și deasupra indivizilor ce o compun. „Întregul înaintea părților” este ideea de bază a sociologiei noi. Școala sociologică franceză, ca și sociologia „formalistă” germană sau americană sunt contemporane cu psihologia gestaltistă și merg în mod solidar și simultan pe aceleași căi de explicație, servindu-se de unelte intelectuale similare. Prin afirmarea *specificității socialului*, sociologia marxistă este înrudită cu concepțiile amintite.

Nu ne putem reține de la observația că exagerarea acestei idei aduce sociologia la aceeași poziție sterilă teoretic și vătămătoare din punct de vedere practic ca și psihologia. A afirma importanța întregului nu implică disprețuirea părții și a individului. Nu trebuie să uităm că forma, structura întregului se năruie dacă devenim indiferenți la *calitatea* individului. Dacă acesta nu este *ales* sau cel ales și dispărut nu poate fi înlocuit de un alt individ de aceeași calitate, *funcția acestuia în întreg nu mai poate fi îndeplinită* și atunci *se resimte forma întregului*. Viața normală a configurațiilor colective, ca și a celor psihice individuale, reprezintă o formă de echilibru care nu este durabilă decât în *măsura în care se respectă nu numai legile întregului, dar și natura părților*. Să aplicăm acum schema noastră la un exemplu concret.

Cineva întinde unui sărac o monedă. Acțiunea este îndată înțeleasă de toată lumea martoră la această situație, fără a fi nevoie de raționamente de analogie, de empatie etc. Toată lumea înțelege că în *general* acest gest pornește din milă din partea celui ce dă și din așteptarea de ajutor din partea celui ce primește, cu un final de grațitudine din partea nevoiașului și de satisfacție a filantropului. Fără discuție că acest act este *social*, fiindcă pentru executarea lui se cere participarea cel puțin a două persoane. Dar sociale sunt și multe din actele ce se petrec în solitudine fizică. Social este și actul de a scrie o scrisoare și actul de a ne îmbrăca. În linii mari putem susține că orice act psihic, cu o motivație sau intenționalitate – imediată sau mediată, apropiată sau depărtată – spre altul, este *social*. Dar de aici rezultă că este și *sociologic*, că prin aceasta ar deveni obiect de interes al sociologului. *Interesul pentru social ca obiect al sociologiei rezultă dintr-un anumit punct de vedere asupra unei situații*.

„Același” act de caritate poate fi obiect de psihologie sau de sociologie, în funcție de punctul de vedere al cercetătorului. Eu fac psihologie atunci când mă preocupă motivația specifică a celui ce dă sau a celui ce primește, anume dacă cel dintâi o face din vanitate, din superstiție, din egoism (din nevoia de a scăpa de insistența și prezența cerșetorului), din jenă etc., dacă gestul celui de al doilea se explică din cupiditate, din umilință, privațiune (foame, frig) sau din sentiment familial (grija pentru copiii flămânzi) etc. Toate aceste motive, împreună cu rezonanțele afective și ideative corespunzătoare, constituie materialul psihologului, bagajul lui descriptiv, de observații. Urmează adâncirea prin explicații. Ca să înțelegem natura darului oferit (ajutorul mai substanțial sau mai parcimonios), precum și toată gama ideoactivă a filantropului, vom recurge la date de ordin ereditar, fiziologic, educativ și la experiența trecută a subiectului. Astfel gestul, integrat în întreaga structură a individului, capătă înțelesul tot atât de pregnant ca și pata colorată în întregul pictural al operei plastice.

Dar operația nu este suficientă, ne va spune un Spranger. Sensul deplin al actului nu se descifrează decât din raportarea lui la întregul supraindividual de valoare sau, cum ar spune un sociolog din școala franceză, prin raportarea la conștiința colectivă, socială. Într-adevăr, actul nu poate fi înțeles decât dacă știm ce este *caritatea*. Or, aceasta nu este sentiment, ci o *instituție*. Motivul religios rămâne de nepătruns fără cunoașterea instituției religioase, cu toate credințele, dogmele, riturile și autoritatea religiei. Iată o explicație, am putea spune, *de sus în jos*, o explicație prin raportarea la *social*, desigur. Dar înseamnă ea oare o explicație sociologică? În fond, am examinat o acțiune individuală, am explicat-o raportând-o nu numai la un complex de experiențe individuale, dar și la o serie de factori exteriori individului și superiori lui, de natură instituțională, cu caracter imperativ, de valoare; toate acestea însă, centralizate, focalizate, structuralizate în *unitatea unei conștiințe individuale*, cu o singură referință la un *eu* unic, aflat la un moment dat pe o stradă a unui oraș. O situație, deci, individuală și trecătoare, fără putința de repetiție identică. *Scopul* omului de știință a fost aici înțelegerea *individului*, chiar dacă subiectul s-a comportat în multe privințe întocmai ca mulți alții, din cauza acelorași norme sociale sau acelorași legi psihice.

Cum procedează sociologul? Faptul cercetat de acesta este în aparență *același*. Dar numai în aparență, căci scopul cercetării îi dă un *alt sens*, de fapt *sociologic*.

Pe sociolog nu-l interesează nici persoana filantropului, nici cea a cerșetorului. Ei nu există pentru sociolog ca *ființe individuale*, ci ca simpli figuranți ai unei *scene*. Situația particulară îl interesează numai ca o concretizare și materializare a unei *instituții*, a unui *tip statornic și general de acțiune*. Sociologul rămâne indiferent la inima caritabilă a filantropului sau durerea cerșetorului, îl interesează numai *instituția carității* sau *cerșetoria* ca atare. Cerșetoria poate fi studiată în sine, descriptiv, sau explicativ, ca simptom al unei anumite situații economice, sociale, religioase etc. Sociologul, deci, studiază *formele tipice* realizate în situații individuale, instituții ce se descifrează în acte unice ale conștiințelor care se află în contact, statornicite, însă, într-o rețea de obiceiuri și tradiții, norme, legi, restricții și sancțiuni. Atenția sociologului este atrasă de felul *cum* se desfășoară situația caritabilă, de caracterul comun sau diferențial față de alte situații cunoscute. Îl interesează dacă actul pornește din inițiativă particulară sau socială, cum se prezintă cerșetoria statistic, static și dinamic, la un moment dat și evolutiv. Scopul lui este determinarea corelațiilor dintre instituții, atât pe plan orizontal, cât și pe cel vertical, genetic.

Sociologul nu urmărește determinarea cauzelor unei acțiuni individuale, ci are drept scop descrierea și explicarea instituției în toate particularitățile ei de exteriorizare și în relațiile ei cu alte instituții.

Conduita de caritate este o conduită socială și psihică ; ea poate fi studiată atât în raport cu conștiința unei singure persoane, cât și independent de individ ca atare. Totul depinde de structuralizarea „aceleiași” conduite. Psihologul studiază conduita carității spre a putea explica și înțelege în ultimă instanță individul, în timp ce sociologul studiază psihologia carității ca manifestare a unei conștiințe colective, în relație cu alte fenomene sociale, de ordin economic, religios, juridic, politic etc.

La fel când este vorba de fenomenele sociale de masă, public, popor. Acestea sunt psihice și sociale : ele pot face parte din domeniul psihologiei sociale sau din cel al sociologiei, după configurația în care intră. Există o psihologie de român, de european, de profesor, de mare sau mic proprietar. Studiul unei astfel de conștiințe poate interesa deopotrivă pe psiholog, cât și pe sociolog. Pe primul îl interesează întrucât prin cunoașterea acestei structuri psihice el poate determina *un aspect al unui eu*, al unei conștiințe personale, în timp ce sociologul o studiază ca o configurație a unei conștiințe *colective*, în afară și independent de structura psihică personală. Aceasta din urmă interesează numai ca unul din factorii explicativi ai conștiinței colective.

Putem studia aparte pe fiecare membru din „Junimea”, în ceea ce are el caracteristic ca persoană chiar în afară de cadrul „Junimii” ; facem psihologie *individuală*. Dacă-l studiem în ceea ce are el *comun* cu ceilalți, subliniind *funcția asemănătoare* exercitată de fiecare membru din grupul „Junimii”, suntem tot în domeniul psihologiei și anume al psihologiei sociale. Dacă însă studiem „Junimea” ca instituție culturală, în geneza și evoluția ei, în raport cu alte instituții similare sau eterogene, facem sociologie⁷⁵.

Conștiința socială poate fi obiect de sociologie sau de psihologie socială, după punctul de vedere al cercetătorului.

Care este *situația psihologiei generale*? Această disciplină se ocupă în principiu de conștiință, în ceea ce ea are *general* și *comun* la mai mulți oameni. S-a spus că omul de care s-a ocupat psihologia generală până astăzi este un om de rasă albă, adult, normal, civilizată și aparținând clasei burgheze.

Dacă ar fi așa, psihologia generală ar fi o noțiune-limită atinsă de psihologia socială în aspectul *tipologic* al acesteia ; ea s-ar dizolva atunci în psihologia *socială*. Înțelesul psihologiei generale este însă altul. Prin scopul urmărit, ea face abstracție de *conținuturile* concrete ale conștiinței, rezumându-se la *legile generale* de funcționare a psihicului. Ea are un caracter prin excelență *funcțional* ; ea este o *fiziologie a sufletului*. Psihologia socială, ca și cea individuală, se apropie mai mult de conștiința *concretă* a persoanei, de conținuturile și manifestările acestei conștiințe. Sub acest raport, obiectul psihologiei generale nu este atât *tipul omului în genere*, după cum se crede, cât studiul *formelor generale* în care se cristalizează comportarea oricărui om, indiferent de mediul *concret* și *determinat*, de o anumită structură biologică și de un anumit trecut sau prezent al persoanei. Psihologia generală este într-un sens o *disciplină formală* a individului conștient, așa după cum sociologia generală, în același sens, este o *știință formală a societății*.

75. Se pot constata anumite note *comune*, lipsite de conștiința corespunzătoare acestora. Membrii unui grup se pot manifesta la fel, fără conștiința asemănării lor și a comunității intereselor lor. Conștiința vine mai târziu, așa cum a venit conștiința națională la popoarele europene. Se observă și fenomene de conștiință fără realitate adecvată. Astfel, conștiința de rasă este un fenomen psihic tot atât de artificial, factice și neadecvat, ca și conștiința bovarică, de noblețe, a unui om de rând. Între realitățile sociale și conștiința respectivă se pot ivi discrepanțe datorate unei educații politice greșite sau unor *complexe* sociale. Conștiința de sine a unui grup se trezește și ea în anumite condiții, ca și conștiința de sine a individului.

În concluzie, ceea ce diferențiază sociologia de psihologie nu este atât nota *comună* sau deosebirea dintre fenomenele de studiat, cât *configurația* în care privim aceste fenomene. De aici rezultă interferențele aparente între psihologie și sociologie. Sociologul trebuie să recurgă la explicațiile psihologice, întrucât, în toate manifestările sociale, conștiința – individuală sau colectivă – reprezintă un factor important al realității sociale, iar psihologul este silit să folosească datele sociologiei pentru a completa explicația fenomenului psihic în lumina configurației personale a eului. Dacă privim lucrurile *funcțional*, iar cunoștințele sau faptele nu le considerăm în ele înseși ci în *contextul în care se integrează*, nu vom spune că se face psihologie când în explicația războiului, de exemplu, se va examina și factorul psihic, adică mentalitatea, conștiința specifică a popoarelor respective, și nici că se face sociologie când se folosește „aceleași” mentalitate în explicarea unei crime sau a unei sinucideri⁷⁶.

Când explic sensibilitatea excesivă a lui X prin hipertiroidism, nu înseamnă că fac fiziologie (ci cel mult psihologie fiziologică sau fiziopsihologie) și nici fiziologul, care explică tulburarea glandulară a lui Y prin neînțelegerile familiare, nu face psihologie (ci cel mult fiziologie psihologică sau psihofiziologie). La fel, prin analogie trebuie să înțelegem și temenii de *psihosociologie* și *sociopsihologie*.

Psihologia și sociologia sunt științe diferite, chiar dacă obiectele lor sunt uneori „aceleași”. Semnificația realităților diferă când scopurile, metodele și punctele de vedere sunt diferite. Psihologul studiază individul dintr-o configurație socială, din punctul de vedere al conștiinței individuale, plasându-se pe poziția ocupată de individ și în funcția exercitată de acesta în constelația socială. Explicația socială este numai o parte din sistemul de cunoștințe în care se integrează explicația faptului examinat. Sociologia studiază întregul social în formele și funcțiunile lui, independent de modurile particulare de reacție a indivizilor, dar din legătura dinamică cu alte forme mai cuprinzătoare, urmărind tipurile sociale, geneza și evoluția acestora; factorul psihic personal reprezintă numai un element în sistemul său explicativ.

6. Psihologia față de logică, etică și estetică

a) Psihologie și logică. Atitudinea psihologiei față de științele normative nu mai este defensivă și militantă, ca față de disciplinele examinate până acum. Dimpotrivă, psihologia este acuzată de disciplinele normative de apucături abuzive, imperialiste și agresive. Datoria de a se apăra le revine lor, fapt care se și constată din numeroase studii. „Căci psihologia nu s-a mulțumit – spune N. Bagdasar – de când a introdus în câmpul ei experiența ca metodă de cercetare, să se restrângă numai la fenomenele ce-i revin de drept, ci a căutat să atragă în sfera ei și obiectele altor științe, pentru a le examina și interpreta din punctul ei de vedere.”⁷⁷ Rezultatul? „Unul din cele mai proaste – conchide autorul –. Anume acela că nu se mai știe astăzi precis unde sfârșește psihologicul și unde începe logicul într-o judecată și, ceea ce este mai grav, nu se mai știe precis ce este psihologic și ce este logic într-o judecată.” Așa se explică împrejurarea că „logicienii fac psihologia judecătii, iar psihologii adeseori fac logica ei”⁷⁸.

Litigiile și revendicările de frontieră dintre psihologie și logică nu se pot ivi decât cu privire la funcția *gândirii*. Nimeni n-a încercat să susțină vreodată că psihologia afectivității

76. De altfel, și limbajul ne seduce să ne închipuim că un conținut posedă un anumit caracter și înțeles *înainte* de a fi structuralizat într-o configurație.

77. N. Bagdasar, „Judecata psihologică și judecata logică”, în *Ethos*, III, 1946, 1-2, p. 115.

78. *Ibidem*, pp. 115-116.

sau a voinței s-ar confunda cu logica⁷⁹. La întrebarea dacă logica se confundă cu psihologia inteligenței pure, numeroși logicieni și psihologi răspund afirmativ⁸⁰.

Punctul de vedere sociologic în interpretarea fenomenelor a contribuit mult la autonomia științelor normative. Sociologia lui Durkheim⁸¹ reprezintă o revoluție față de concepția comună a societății ca asociație de indivizi, ca realitate *sumativă*. Sub acest raport, Durkheim face un pas înainte față de Tarde, psihologist. Abia după familiarizarea oamenilor de știință cu „reprezentările colective”, ce au proprietăți de „lucruri” exterioare și în plus constrângătoare și anterioare individului, normele logice, etice și estetice își caută loc, la început timid, mai târziu sigure de ele, în conștiința colectivă, realitate – după părerea lui Durkheim – transcendentă față de individ și superioară acesteia⁸².

Atacul logicii formaliste și antipsihologice pornește mai vehement spre sfârșitul secolului trecut din partea lui Franz Brentano, A. von Meinong și mai cu seamă – în pragul veacului nostru – din partea lui E. Husserl. Poziția este câștigată și apărată astăzi mai ales de fenomenologi.

Filosofia valorilor în frunte cu Rickert a contribuit mult la delimitarea frontierelor dintre psihologie și logică.

Psihologia, din partea ei, prin școala din Würzburg, cu mijloace introspective experimentale, a explorat mai în adâncime fenomenul gândirii și, folosindu-se de unele sugestii fenomenologice, a pus în evidență existența unui nou tip de cauzalitate (Ach) și mai cu seamă a conștiinței de regulă sau cenzură (K. Bühler).

Astăzi, prin eforturile concentrice din mai multe direcții, s-a cucerit un nou continent al existenței, un ținut al unor obiecte ideale, imuabile, mult asemănătoare cu ideile platonice. Această lume se suprapune – depășind-o – conștiinței individuale sau celei

79. Th. Ribot, cu toate că se află pe o poziție psihologistă, își dă seama de deosebirea existente între psihologie și logică. *Lucrarea sa Logique des sentiments* (Alcan, Paris, ed. a 5-a, 1920) o consideră ca o „aplicare a psihologiei la logică”, ca un subiect de „natură specială” (p. VII).

80. Logica pentru J. St. Mill este știință și artă. Ca știință, ea este o parte sau o ramură a psihologiei și se deosebește de aceasta ca partea de întreg. Logica împrumută de la psihologie cunoștințele de care are nevoie pentru a-și justifica și întemeia aspectul său practic. Numai psihologia gândirii ne poate învăța prin ce se deosebește o gândire valabilă de una nevalabilă (*Système de logique*, Alcan, Paris, vol. I, 1896, pp. 2-5).

Pentru Sigwart logica este o disciplină critică, fiindcă nu se ocupă cu gândirea așa cum este ea, ci cu *criteriile* unei gândiri necesare și universal valabile; ea este și artă, întrucât urmărește realizarea acestei gândiri. Deosebirea logicii de psihologie constă în *scopuri* diferite ale acestora, iar domeniul logicii este numai gândirea supusă controlului și acțiunii voluntare (Chr. Sigwart, *Logik*, Tübingen, 1924, p. 10).

(V. critica lui Husserl îndreptată împotriva psihologismului în general. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, ed. a 4-a, Halle, 1928, pp. 50-192; împotriva logicii lui Sigwart: *ibidem*, pp. 125-136.)

(Răspunsul lui Heinrich Maier, editorul ed. a 5-a a logicii lui Sigwart, la critica lui Husserl: Chr. Sigwart, *op. cit.*, pp. 522-526.)

Benno Erdmann susține că „anumite moduri ale gândirii care se efectuează conform normelor „logice” sunt obiect atât al logicii, cât și al psihologiei, de unde nu urmează că „obiectul logicii este o parte a obiectului psihologiei. Relațiile dintre aceste discipline se explică din relațiile lui *Sollen* cu *Sein* (Benno Erdmann, *Logik*, Berlin, p. 28). (V. critica lui Husserl, *op. cit.*, pp. 136-154.)

Pentru E. Goblot logica este o psihologie a inteligenței pure și „legile logice nu sunt decât legi naturale ale unei inteligențe pure” (E. Goblot, *Traité de logique*, Colin, Paris, 1925, p. 23).

81. Ideea începe a se afirma în Germania încă de la mijlocul secolului trecut.

82. O critică ascuțită și, credem, îndreptătită a concepției lui Durkheim asupra conștiinței colective o face Georges Gurwitsch în *Essais de sociologie*, Paris, [fără dată], pp. 113-170.

colective, existând independent de acestea. Lumea necesității raționale există deasupra celei contingente și psihice, a gândirii, iar adevărul poate fi gândit fără să fie raportat la gândire. „Cunoștința nu poate exista fără adevăr, pe când adevărul poate exista fără a fi raportat la actele mele de gândire.”⁸³

Logicul, eticul și esteticul au o existență ideală, în timp ce psihicul – individual sau colectiv – una reală. Valorile nu sunt legate de o conștiință individuală, ci duc o viață impersonală, o existență transcendentă, într-un timp și spațiu istoric, cultural, bucurându-se de o stabilitate și independență pe care n-o are psihicul. Filosofia a arătat cu destule argumente deosebirea dintre cauzalitatea psihică și necesitatea logică, dintre determinism, ca legătură necesară dintre cauză și efect, și necesitatea ce leagă principiul de consecvență⁸⁴.

b) Psihic și spiritual. Deosebirea dintre lumea psihică reală și una spirituală, ideală, a favorizat elaborarea unei metafizici fenomenologice și existențialiste, cu caracter mai cu seamă realist. E, într-un sens, o renaștere a metafizicii platonice. Explicațiile date cu privire la distincția dintre psihologie și sociologie le credem suficiente spre a nu fi de acord cu fenomenologii și existențialiștii în postularea unor esențe cu o existență independentă de conștiința individuală, esențe pe care aceasta din urmă le-ar intui, le-ar „descoperi”, așa cum percepția externă descoperă existența lucrurilor materiale. Transformarea conceptelor în substanță ne apare ca o nouă formă de substanțialism.

Înțelegerea acestei lumi spirituale o putem avea mai cu seamă în evoluția conștiinței de la forma ei indiviză și nediferențiată (apropierea individ – lume) până la distanța reflexivă și diferențiată între subiect sau eu spiritual⁸⁵ și obiect (sau valoare), existență aproape independentă, de obiect în sine și pentru sine.

O dată cu progresiva obiectivare științifică este normal să se elaboreze și o conștiință universală. Ce este în fond această lume de esențe, dacă nu o lume conceptuală, de origine socială, a unei conștiințe spirituale? De ce s-o căutăm în regiuni transcendente și nu într-o conștiință umană evoluată⁸⁶? Totul este să lărgim noțiunea de eu și de persoană. Eu mă pot concepe nu numai ca persoană concretă, percepută în ființa mea somatică și limitată, dar și ca cetățean, ca european, ca om în genere. Și nu numai ca cetățean concret și empiric în prezent, dar și ca unul ideal, ca valoare spirituală, în viitor. În momentul când încerc deposedarea unui obiect al gândirii de toate însușirile lui subiective, adică contingente și variabile în timp și spațiu, cu reacțiile individualității biologice ale conștiinței, mă ridic la un concept de obiect valabil pentru orice conștiință, ceea ce justifică trăirea mea ca eu spiritual.

83. N. Bagdasar, *art. cit.*, p. 133.

84. O contribuție prețioasă în această privință reprezintă lucrarea lui Jean Laporte, *L'idée de nécessité*, Presses Universitaires, Paris, 1941.

O poziție similară se află reprezentată de I. Didilescu în „Legile științifice și necesitatea lor”, *Ethos*, 34, 1946, pp. 325-335.

85. Suntem departe de a ne gândi la substanțializarea conceptului de *eu*, *spirit* sau *eu spiritual*. Prin eu spiritual înțeleg o conștiință structuralizată în mod specific pe dimensiunea axiologică, impersonală, obiectivă și suprapusă conștiinței individuale, subiective și egoiste. Eu – existență obiectivă, universală, cu o conștiință impersonală, cu un conținut de valoare! Ne dăm seama de caracterul paradoxal al împerecherii de termeni: obiectivitatea subiectului și universalitatea particularului. E o regiune de *coincidentia oppositorum*.

86. Un exemplu al lui Jean Piaget, citat de Brunshvick, ne ilustrează foarte bine deosebirea dintre subiectivismul egocentrist și poziția obiectivă. Un copil este întrebat: „Ai un frate?”. El răspunde: „Da, pe Petru”. „Dar Petru are frate?” – continuăm noi. Copilul până la nouă ani ne răspunde *negativ*. Diferența de nivel între acest copil din faza prerațională și noi este similară cu deosebirea dintre punctul de vedere geocentric și cel heliocentric. (v. Léon Brunshvick, *Les âges de l'intelligence*, Alcan, Paris, 1934, p. 83.).

Acest eu nu-l simt străin de mine decât în momentele de trăire pe planul unei conștiințe biologice sau psihice și egoiste, cotidiene. În clipele însă de înaltă tensiune, eu sunt totuna cu spiritul. Eu în spirit, spiritul în mine. Dacă nu suntem egali în capacitate, suntem cel puțin în înălțime. În actul de creație pe una din dimensiunile valorilor, eu particip la existența spiritului, mai corect: eu sunt spirit. Față de aceste valori, create de mine, eu pot avea sentimente omeneste și trecătoare, de mândrie, satisfacție, ezitare sau neîncredere. Eu mă distanțez de aceste valori în momentele de coborâre a conștiinței mele pe un plan comun, inferior. De aici vin impresiile de „coborâre”, „înjosire”, iar în cazul de ridicare a tensiunii, acele de „înălțare” și „elevație”. Aici credem că se află și originea impresiei de „descoperire”, de ceva „dat” și exterior eului, despre care ne vorbesc fenomenologii.

Constatăm și aici același fenomen ca și în domeniul realităților sociale. Un fapt social devine, prin introcepție, fapt psihic și personal. La fel și o normă sau un ideal, prin introversiune, interiorizare și elevație a subiectului, devin conținuturi și fapte psihice, personale. În acest sens se poate vorbi de o identitate parțială între psihic și spiritual. Ceea ce este spiritual, în sens de transcendență axiologică față de individ, poate deveni – parțial (în fapt) sau integral (în principiu) – imanent și psihic, formând un „eu ideal”. Constrângerea, exercitată cândva din afară, se exercită acum dinăuntru, sancțiunea odinioară exterioară devine interioară, presiunea face loc atracției, heteronomia autonomiei și necesitatea naturală, necesității morale, libertății⁸⁷. Idealurile societății devin și năzuințe ale individului.

Dacă spiritul devine realitate psihică și poate fi studiat în exemplarele superioare ale umanității, înseamnă că domeniul psihologiei poate cuprinde și lumea valorilor ideale. Psihologului, ca și eticianului, logicianului sau esteticianului, îi revine cercetarea conștiinței spirituale, numai că *dintr-un punct de vedere deosebit*. Psihologul studiază fenomenele spirituale în configurația unei conștiințe a eului, în timp ce logicianul, eticianul și esteticianul le studiază în *corelația lor ideală a unităților lor într-un spirit universal*.

Din punct de vedere fenomenologic, aceste valori sunt „date” individului și „preexistente” față de acesta; psihologicește vorbind însă, ele nu pot fi trăite și înțelese decât create fiind în persoană, de o persoană, în anumite condiții concrete și determinate. Antagonismul dintre psihologiști și antipsihologiști nu este așadar justificat. Ambele tabere au dreptate; este vorba numai de două puncte de vedere. Cum se poate înțelege caracterul de transcendență, față de conștiința individuală, a valorilor?

Înțelesul de conștiință este un înțeles *relativ*. Conștiința la un anumit nivel este inconștient față de nivelul superior și este *supraconștient*, transindividual sau supraindividual, față de nivelul inferior. Omenirea se află astăzi la un nivel de conștiință de pe care o conștiință spirituală sau axiologică ne apare ca realitate transcendentă și independentă de individ. Caracterul de transcendență vine din *distanța de nivel*, iar cel de eventuală constrângere este explicabil prin originea socială, factorii de apariție și dezvoltare ai acestei conștiințe aflându-se în mare parte în afară de individualitatea biopsihică⁸⁸.

c) Symbolismul spiritual. Poziția psihologiei față de științele normative este cu totul specială, în comparație cu poziția ei față de sociologie. Sociologia studiază formele, structurile sociale concretizate în instituții și născute din *comportări* interindividuale, *empirice*, în societate. Logicul – și esteticul mai ales – reprezintă aceleași formațiuni structurale de origine socială, dar rezultate mai cu seamă dintr-o interdependentă și interacțiune de grad superior, pe plan *symbolic*. Ele reprezintă o lume *ideală* și *symbolică*.

87. „L'autonomie est une hétéronomie qui s'ignore”, spune un psiholog francez.

88. Georges Gurwitsch are perfectă dreptate deosebind conștiința colectivă, realitate empirică, de conștiința spirituală. „La conscience collective – spune el – se distingue nettement du monde spirituel des idées et des valeurs” (*Essais de sociologie*, p. 24).

Înainte de a se înțelege asupra naturii lucrurilor, oamenii trebuie să ajungă la un acord pe planul verbal al discuției sau al diferitelor moduri de expresie, asupra simbolurilor ce semnifică lucrurile și relațiile dintre ele. Este normal deci ca universului sensibil, concret și imediat, să i se atribuie un univers simbolic al conceptelor și al simbolurilor artistice prin intermediul cărora gândim și simțim realitatea. „Soarele gândirii” se substituie „soarelui percepției”, ne spune Brunshvich⁸⁹.

„Si la signification – spune Dan Badareu – se reconnaît à ce qu'un élément actuel appelé signe adhère solidairement à un élément caché et hétérogène, le signifié, nous sommes en mesure de déclarer que la vie spirituelle est une signification à tous ses degrés, depuis les plus élémentaires jusqu'aux plus élevés”⁹⁰...

Din punct de vedere psihologic, efortul logic sau estetic necesită o reflecție, în sensul unei repieri a conștiinței, a unei prize de conștiință *asupra simbolului ca atare*. Conștiința este creatoare de simboluri, iar noi gândim și simțim lucrurile prin prisma acestor simboluri. Îndreptarea conștiinței asupra conceptului ca simbol, o dată cu necesitatea acordului interindividual în această lume simbolică conceptuală, impune principii și legi logice, după cum acordul social pe planul lingvistic duce la crearea unei gramatici. Astfel, valorile logice reprezintă forme sociale colective, dar supraempirice, *structuri stabile de relații simbolice ale conștiințelor între ele*.

Psihologia studiază comportarea reală a subiectului în raport cu o situație sau cu alți subiecți, în timp ce logica, repliindu-se asupra gândirii înseși, studiază formele, întrevăzute ca ideale și necesare, pe planul *relațiilor simbolice, conceptuale, ale conștiințelor între ele*.

Se vede bine că atât obiectele, cât și perspectivele acestor două științe diferă. „Datul” psihologic este real, empiric, concret; „datul” logic este ideal, abstract și simbolic. Psihologia studiază gândirea și conceptele de pe planul *comun*, privindu-le ca un mod de *conduită*, interpretându-le în intenționalitatea și activitatea lor de cunoaștere, în finalitatea individualității *întregi*. Pe logician nu-l interesează aspectul empiric al actului de cunoaștere și nici cum reacționează individul la normele impuse acestei activități; pe el îl interesează numai forma, structura, *invarianta simbolică și ideală* a unui act de cunoaștere *posibil*.

Psihologia explică actul de cunoaștere a *obiectului*, logica studiază *cunoașterea înșăși*, ca *posibilă și ideală*. Sub acest raport, logica este o *metapsihologie*, după cum și o *metalogică* este pe cale să se suprapună logicii.

Iată de ce logica este știința condițiilor *formale* pe care trebuie să le îndeplinească gândirea spre a ajunge la un adevăr, sau spre a fi apreciată ca adevărată, iar adevărul formal este *acordul gândirii cu ea înșăși*, adică *al simbolului cu el însuși*. Acordul acestei gândiri implică faptul *cunoașterii de sine ca idealitate simbolică*, lipsită de proiectarea intențională asupra vreunui conținut din afară. Logicianul studiază forma, structura, independent de conținut, așa cum aceasta apare *într-o conștiință spirituală și impersonală*, posesoare a adevărului, adică a unei conștiințe de care să fie gândită.

Dacă psihologul studiază reacțiile conștiinței individuale față de aceste invariante formale și simbolice, dacă sociologul studiază gândirea concretă și tipică a unei societăți așa cum este ea cristalizată în toate credințele sociale și în instituțiile științifice, logica depășește realitatea prin proiectarea sau extrapolarea liniilor de evoluție ale structurilor sale dincolo de empiric și concret, în *ideal*. Ea nu se ocupă de structurile „date” ci de cele necesare și ideale. De aici caracterul ei normativ și axiologic.

Psihologia nu-și poate refuza incursiunea în domeniul valorilor teoretice, pentru a descrie trăirile persoanei în momentele ei de tensiune superioară, când eul se simte impersonal ca subiect, ca posesor al unei judecăți universal valabile. Emoțiile intelectuale,

89. Léon Brunshvich, *Les âges de l'intelligence*, Alcan, Paris, 1934, p. 137.

90. Dan Badareu, *Du jugement comme acte signifiant*, Roth, Lausanne, 1944, p. 172.

legate de marile descoperiri, nu reprezintă simple reacții ale eului obișnuit și empiric față de o „esență” descoperită, ci veritabile trăiri în toată plenitudinea dezinteresării unui eu spiritual. Sentimentul libertății intelectuale este urmarea puterii crescânde asupra gândirii și a posibilității de a o supune normelor logice; eul *empiric* ridicat la nivelul unui eu *ideal*⁹¹. Pe acest plan, psihologicul este logic și logicul este psihologic. Din acest punct de vedere, domeniile acestor două discipline se ating, interferându-se parțial. „Esențele pure” sunt în anumite cazuri *trăiri* ale intelectului în forma cea mai pură a acestuia, formă eliberată la maximum de influențele și rezonanțele etajelor inferioare, biologice și egoiste.

d) Psihologie și estetică. În situația similară cu a logicii față de psihologie se află și estetica. Și aici nu este vorba de apărarea psihologiei față de estetică, ci invers – a acesteia față de psihologie. „Timp îndelungat – spune Victor Iancu – estetica a fost considerată ca o disciplină a psihologiei.” Marele estetician Lipps „și-a numit tratatul de estetică, în subtitlu, disciplină a psihologiei⁹²”.

La acuzația de imperialism adusă psihologiei de estetică s-ar putea răspunde că psihologia n-a încercat vreodată să încalce teritoriul esteticii, știință tânără. Regiunea stăpânită de psihologie era *res nullius*; nu era pe atunci nimeni să o revendice, căci știința esteticii n-a ajuns la conștiința existenței sale decât foarte târziu. Se poate afirma că același curent de idei, antipsihologist, de la începutul secolului XX, ce a consolidat autonomia logicii, a desăvârșit și independența esteticii. Cu acest prilej au intrat în patrimoniul acestei științe capitole din psihologie, ce nu aparținuseră însă niciodată esteticii.

Deși de multă vreme filosofia își dădea seama de deosebiri de caracter între judecățile estetice și cele psihologice, caracterizând pe cele dintâi ca normative, iar pe cele psihologice ca judecări de constatare, acest caracter normativ nu constituia o rațiune suficientă pentru a crea din estetică o disciplină autonomă, decât cu riscul sacrificării caracterului ei de știință. Se pune problema dacă o disciplină al cărei obiect nu sunt faptele (descrierea acestora și stabilirea relațiilor dintre ele), ci prescrierea de norme sau *aprecierea* unor date, mai poate fi știință. Se înțelege de ce *descrierea și explicarea* fenomenului estetic, sub formele lui de contemplație și creație, cădeau în sarcina psihologiei, în timp ce *aprecierea și critica* operei de artă constituiau probleme de estetică⁹³.

Nimic nu se opune ca estetica să fie socotită știință, dacă rămâne că înțelesul de „normativ” vizează *obiectul* și nu *metoda*. Științele normative trebuie înțelese ca discipline *descriptive și explicative ale normelor*. Conștiința apreciativă, normativă, estetică este *obiect* al esteticii, iar conștiința care descrie, clasifică și explică normele ca *fapte* aparține esteticianului, omului de știință ca atare⁹⁴.

Fenomenologii au impus valoarea estetică ca fapt de sine stătător și ca obiect al conștiinței estetice. Studiul operei de artă impune alte puncte de vedere, extrapsihologice, constatări obiective, relativ independente de conștiința subiectivă, individuală.

91. „N'est-il pas, dans l'existence d'un homme, des états en quelque sorte profanes, quotidiens, vulgaires; et des états nobles, extrêmes ou suprêmes, qui maintiendraient toujours, sous un aspect moral, quelque chose de ce dualisme ?” (Étienne Souriau, *Les différents modes d'existence*, Alcan, Paris, 1943, p. 133).

Autorul citat concepe lumea ca o ordine ierarhică; deasupra existenței ar fi încă un nivel al *supraexistenței* ce poate deveni existență: „ce monde est hiérarchique et architectonique”. „Les modes d'existence, par leurs divers rapprochements, inclinent leurs branches pour dessiner, aux divers clefs de ces voûtes, des places pour des occupants” (*op.cit.*, p. 155).

92. V. Iancu, „Structura conștiinței estetice”, în *Ethos*, II, 3-4, p. 237.

93. Estetica poate fi considerată – spune Challaye – ca *psihologie a artistului și a amatorului de frumos* (Félicien Challaye, *L'art et la beauté*, Nathan, Paris, 1929, p. 11). Estetica – după acest autor – este înainte de toate un studiu psihologic (*op.cit.*, p. 15).

94. V. V. Feldman, *L'esthétique française contemporaine*, Alcan, Paris, 1936, pp. 17-18.

Conform acestei concepții, valoarea pozitivă a unei opere nu este știrbită de faptul că X sau Y o privesc ca negativă sau de lipsa unui subiect care s-o contemple. Ea nu este creația unei conștiințe individuale și nici permanența ei nu este legată de permanența unei judecăți individuale. Astfel, opera de artă, în loc de a intra într-un capitol de psihologie, devine preocuparea centrală a esteticii, antrenând cu ea, în același domeniu, și alte fenomene estetice, lăsând psihologiei numai studiul *condițiilor* subiective ale fenomenului estetic și cercetarea conduitei subiectului față de valoarea estetică.

O dată cu determinarea *obiectului* estetic, a valorii estetice, în mod corelat se simte nevoia de a preciza și *conștiința* corespunzătoare ca realitate deosebită de conștiința subiectivă, psihică.

Ni se pare că în această privință se trece prea ușor de la subiectivism la extrema cealaltă, la un obiectivism și mai ales la un *realism* excesiv⁹⁵. Dacă valoarea estetică nu este creația unei conștiințe *subiective* și dacă ea nu există în funcție de această conștiință, nu înseamnă că *ea poate exista, ca atare, independent de orice conștiință*. Suntem de acord cu fenomenologii când aceștia afirmă că o conștiință estetică se „concretizează în contactul ei cu realitatea estetică”⁹⁶. Într-adevăr, *conștiința* estetică nu-și are rostul decât în raport cu forma⁹⁷ sau valoarea estetică, dar și viceversa, valoarea estetică nu poate fi înțeleasă decât în legătură cu o conștiință estetică.

Se înțelege de ce nu putem păși pe urmele filosofilor care pledează în favoarea existenței unei lumi a valorilor *independente de o conștiință*. Dar ea există independent de o conștiință individuală, biopsihică, ea nu poate fi înțeleasă decât corelată (sau identică) cu o *conștiință spirituală*. Această lume este rezultatul interacțiunii conștiințelor umane individuale și cea mai înaltă expresie a acestora; ea nu există decât în funcție de eul spiritual ce se grefează pe cel psihic.

Din relația organică a eului spiritual cu lumea valorilor, din echilibrul lor dinamic, din ciclul stabilit de osmoză se întreține flacăra spiritului.

e) Valorile etice și idealitatea. Psihologia n-are nimic de revendicat de la etică și nici etica de la psihologie. Cercetarea sentimentului moral nu se confundă cu studiul eticii. Etica are aceeași rezonanță normativă ca și logica sau estetica, fără a se confunda cu „metamorala” combătută de Lévy-Bruhl⁹⁸.

Credem că și aici, ca în estetică, nu este nevoie de postulate metafizice, de esențe, ca realități (sau idealități) obiective, așa cum le concepe, de pildă, fenomenologia, atâta timp cât putem avea explicații⁹⁹ științifice, ipoteze în legătură strânsă cu starea de fapt. Existența lumii de valori etice, estetice și logice se poate concepe și înțelege în limitele simplelor constatări și ipoteze empirice.

95. În Franța, obiectivismul și realismul estetic se află reprezentate mai ales de: Ét. Souriau, *L'avenir de l'esthétique*, Alcan, Paris, 1929; R. Bayar, *L'esthétique de la grâce*, vol. II, Alcan, Paris, 1934 și H. Focillon, *Vie des formes*, Leroux, Paris, 1934.

96. V. Iancu, *art.cit.*, p. 242. V. Iancu reprezintă la noi influența fenomenologiei estetice germane din sursele lui Moritz Geiger și A. Pfänder.

97. E. Souriau definește știința esteticii ca „studiul formelor lumii psihice” (*op. cit.*, pp. 206 și urm.).

98. „Înțeleg prin aceasta – spune Lévy-Bruhl – ceea ce este presupus ca transcendent în raport cu realitatea morală dată și necesar pentru înțelegerea acestei realități” (Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, Alcan, Paris, ed. a 8-a, p. 62).

99. S-a încercat și la noi fundarea eticii pe baze fenomenologice de E. Irion („Ce este etica?”, în *Ethos*, III, 1-2, 1946, pp. 61-77).

Dintre reprezentanții psihologismului în etică cităm pe Hobbes, Hutcheson, Butler, Hume, Adam Smith, Ehrenfels, Orestano, Perry și Laird, iar ca reprezentanți mai remarcabili ai eticii fenomenologice menționăm pe Franz Brentano, Max Scheler, Nicolai Hartmann și Th. Litt.

Admitem că valorile aparțin lumii *ideale*¹⁰⁰. Din acest punct de vedere, cele trei discipline se diferențiază net de psihologie, știința faptelor empirice. Totuși lumea psihică, reală, se află în relații dinamice cu cea spirituală, ideală. Fiecare lume există *pentru o conștiință*; cea dintâi pentru o conștiință empirică, individuală sau personală, a doua pentru una ideală și spirituală. Se explică de ce i se prescrie psihologiei, de școala lui Dilthey, o metodă a înțelegerii, a comprehensiunii, aplicabilă tuturor științelor spiritului. Prin aceasta i se recunoaște psihologiei mai multă afinitate cu lumea spiritului, a valorilor, decât cu cea a materiei sau a realităților biologice, organice.

Psihologia este o știință empirică, ca și sociologia. Dacă realitățile sociale se prezintă, într-o măsură, ca transcendente față de conștiința individuală, ca autonome, superioare și exterioare acesteia, având adeseori caracter constrângător, ele nu încetează de a fi reale, constatabile în relații interumane, și concretizabile în instituții. Aici și zace deosebirea dintre *știința moravurilor*, disciplină sociologică, empirică, și *etică* sau *morală teoretică*¹⁰¹, știința valorilor, a idealității.

Dar ce sunt aceste existențe ideale? Ce este o conștiință spirituală?

Iată întrebări asupra cărora credem că este nevoie să insistăm pentru a putea diferenția mai bine disciplinele normative și ideale de cele explicative și empirice, cărora aparține și psihologia.

Este astăzi unanim recunoscută originea socială atât a gândirii, cât și a motivării morale sau estetice. Valorile logice, estetice și etice, nu sunt *realități*, ci *idealități* sociale. Aceste idealități însă nu sunt create la întâmplare și nici n-au toate un caracter de universalitate, chiar dacă ar tinde spre aceasta. Toate păstrează o legătură *organică* și indisolubilă cu realul, cu *ceea ce este*. *Ele motivează conduita reală, fiind la rândul lor motivate de aceasta*. Între real și ideal există o *solidaritate* organică și dinamică, la fel ca și între trecut, prezent și viitor. *Idealitatea reprezintă o prelungire firească și organică a realităților sociale*, pe plan cognitiv, afectiv sau conativ.

Dacă formele sociale, stabilizate în instituții, nu le privim numai static, ca realități încremenite, ci ca structuri de devenire, ca *cicluri dinamice temporale*, ca unități cu o direcție de năzuință, pe dimensiunea longitudinală, în timp, ca ființe în tensiune, aspirație, propensiune, atunci vom înțelege aceste proiectări ca fenomene *sui generis*, ce exercită, *fără a fi încă*, o putere asupra ceea ce este viitorul, servind de busolă prezentului, universul mintal și ideal servind de hartă pentru orientarea individului în lumea reală și empirică.

Aceste existențe ideale devin inteligibile științific – fără a fi nevoie să ne refugiem în lumea platonice a esențelor – prin adoptarea schemei de *unitate dinamică temporală*. După cum individualitatea umană nu poate fi privită și înțeleasă static, într-o singură dimensiune *orizontală* sau una *verticală*, ci numai completându-se și cu dimensiunile *longitudinală* și *temporală*; după cum explicația unui fapt uman nu-și are temeiul numai în *trecutul* individului, ci și în *viitorul* acestuia, căci nu ne conducem numai după situațiile trecutului, ci mai cu seamă după idealurile viitorului, tot așa o societate, în toate formele și structurile sale multiple și diverse, nu-și are rațiunea sa de a exista numai în ceea ce a fost și este, ci mai cu seamă *în devenirea sa spre ceea ce nu este încă*. Conștiința reală sau individuală își are complementul firesc în cea ideală și spirituală; conduita empirică și reală a individului se leagă organic de cea ideală și transsubiectivă, gândirea psihologică de cea logică, iar aspirația spre armonie și contemplație se desăvârșește în idealitatea estetică.

100. Facem abstracție aici de deosebirea dintre valoarea realizată, concretizată, adesea imperfectă, și „esența” valorii, existență pur ideală și, după noi, exclusiv conceptuală.

101. V. Georges Gurwitsch, *Morale théorique et science des moeurs*, Paris, Alcan, 1937.

Se explică deci legătura organică între psihic, social și diferitele forme de valori ideale. În conștiința individuală biopsihică se întâlnesc, ca într-un focar, cerințele biologice cu cele sociale spre a se înmănunchia într-un fascicol de raze cu direcția spre ideal.

Care este poziția eului în acest proces cu dublu aspect de idealizare și obiectivare? Nu este fără interes fenomenul desubiectivării sau, poate, mai just, al obiectivării eului. Cine ar putea afirma cu temei că o conștiință spirituală ar exista fără nici o legătură cu un eu? Personalitatea evoluată, superioară, ajunsă la nivel spiritual, are sentimentul deosebirii dintre propriul său eu egoist, individual, temporal și eul său ca *valoare*. Eul spiritual este eul-valoare, este conștiința subiectului pur al unei judecăți universal valabile; este autor al unei acțiuni universal admise ca valoare sau al unei opere de artă prețuită de o conștiință ideală; este subiect ce se poate gândi pe sine cu aceeași obiectivitate ca și pe alții. Granițele individuale ale psihicului dispar în spirit, subiectul identificându-se cu valoarea, recunoscându-se în valoare; realitatea a atins idealitatea; ideal transformat în real.

La acest nivel, subiectul trăiește în obiect și obiectul în subiect, realizând solidar o valoare spirituală universală. „Dacă poți contrazice cu ușurință pe Socrate, iubite prietene – spune Socrate lui Agathon – adevărul tu nu-l poți contrazice.”¹⁰² „Je me contredis bien à l’aventure, mais la vérité [...] je ne la contredis point.”¹⁰³ O controversă pe plan psihologic este posibilă, pe cel spiritual nu este admisibilă. Eurile individuale se pot ciocni, cele spirituale niciodată.

Se înțelege interdependența dintre real (psihic și social) și ideal-normativ, precum, implicit, și solidaritatea strânsă între psihologie, sociologie și disciplinele normative. Cu toată tendința lor firească spre universalitate, valorile nu pot rupe firul istoric de legătură cu ceea ce este „dat” și realizat și nici cercetătorul nu se poate dezinteresa de rezonanța interioară a conștiinței individuale sau a celei colective, în aspirația neconținută a acestora spre ideal, spre configurații ce le apar complete, cele mai bune, cele mai potrivite față de structura dată.

„Esențele” sau valorile ideale nu ne sunt „date”, după cum ne este dat un lucru material, decât pentru o conștiință de nivel inferior de poziția valorii „date” și numai după ce aceasta a fost *creată*, trăită și realizată de o conștiință spirituală. Până atunci existența ei este de natură mintală, conceptuală sau afectivă. Dacă aceasta este adevărat pentru *valoarea realizată*, cu atât este mai adevărat pentru *esență*.

Idealitatea există în concept sau în presentiment, într-o intuiție devinatorie a direcției de urmat, a soluției de găsit; ea există așa cum există un viitor în prezent, așa cum adultul există într-un copil, fructul într-o floare, stejarul într-o ghindă, adică, pentru rațiune, ca o *posibilitate concepută*, ca cea mai perfectă dintre posibilități, deci, pentru acțiune, ca o *necesitate*. Este firesc ca omul să se înșele asupra perfecțiunii posibilității alese și acțiunea să nu urmeze cu necesitate. Răul, urâtul și eroarea sunt forme neizbutite și ratate ale existenței spirituale.

102. Platon, *Le Banquet, ou de l’amour*, Glomeau, Paris, p. 46.

103. Montaigne, *Essais*, Garnier, Paris, III, 2, p. 250.

Mecanismul obiectivării, în una din fazele ei inițiale, este ilustrat în nuvela *A murit Luchi* de Otilia Cazimir. Descrierea surprizei simțită de fetița Luchi în prima ei zi de școală, când este strigată la catalog Casian Alexandra, este adâncă. Luchi, centrul lumii familiale până atunci, *unică* pentru cei din jurul ei, a devenit „elevă”, adică un personaj la fel, dintr-un punct de vedere, cu sutele din jurul ei, cu eticheta rece și străină de Casian Alexandra. E *un nou înțeles al eului, rezultat dintr-o nouă funcție în cadrul unei noi instituții*. Este bine prinsă trăirea momentului din faza de obiectivare, când eul vechi, pe cale de dispariție, constată ivirea unui nou personaj, vizibil pentru toată lumea, cu o suprafață mai mare, dar cu intimitate redusă. *Luchi* moare spre a face loc *eleviei* Casian Alexandra.

Aplicând și aici schema de bază a psihologiei gestaltiste, vom afirma că atât individul, cât și societatea evoluează, în mod normal, în sensul „forme bune”. Înțelesul de „formă bună”, superioară, și acel de tendință spre această formă nu constituie pentru noi nimic supranatural și metafizic. „Forma bună” reprezintă termenul sau structura finală a *procesului de echilibrare dintr-un sistem dinamic. Din toate formele posibil de realizat, conștiința spirituală realizează, la un moment dat, pe cea mai perfectă*; bineînțeles, în anumite condiții date. Căci aceste forme nu se realizează decât într-o continuă efortare de alegere și de luptă a conștiinței spirituale cu valorile negative, cu formele imperfecte ce stânenesc dezvoltarea ideală și armonică. Destinul poate fi curmat la un moment dat, năzuința spirituală se poate lovi de obstacole de netrecut, dar aceste riscuri nu împiedică spiritul să-și găsească rațiunea de existență în lupta pentru realizarea valorilor supreme, pentru desăvârșirea deplină a naturii sale.

Ordinea mintală, fiind impusă mai întâi simbolurilor, ca reprezentanți ai realității și ai idealității, se impune apoi realității însăși. Astfel se verifică unul din adevărurile filosofiei platonice, după care umbrele imperfecte ale lumii sensibile tind spre perfecțiunea arhetipurilor ideale, modelându-se după formele acestora.

7. Psihologie și filosofie

Separația formală între psihologie și filosofie a fost consacrată în sec. al XVIII-lea prin cele două opere ale lui Chr. Wolff, una de psihologie empirică (1732), alta de psihologie rațională (1734). Deși conținuturile acestor opere diferă mai puțin între ele decât arată titlurile, încercarea pune în evidență un divorț ce s-a definitivat abia pe la mijlocul veacului trecut. Înțelesurile de „psihologie filosofică” și de „psihologie științifică” sunt considerate îndeobște ca înțelesuri exclusive și antitetice.

Termenul de psihologie filosofică se pretează la comentarii. El înseamnă mai întâi o reminiscență a psihologiei metafizice și ontologice, care se ocupă de suflet, de natura, originile și destinul acestuia. Din momentul mai ales al deosebirii făcute între experiența externă și cea internă, s-a crezut că percepția internă, datorită caracterului ei nemijlocit, de evidență, ar avea un rang superior față de cea externă. Psihologia capătă atunci, pentru metafizician, un loc privilegiat printre celelalte științe. Se pare că am fi în posesia unui drum direct spre sesizarea lucrului în sine sau spre intuirea esențelor. Sugestia lui Berkeley a fost reluată și amplificată de Schopenhauer, cu toată interdicția lui Kant.

S-ar părea că o psihologie ontologică sau metafizică nu ar avea astăzi nici un credit printre oamenii de știință, pentru simplul motiv că, din punct de vedere epistemologic, experiența internă nu este radical deosebită de cea externă. Introspecția, deci, nu este o cale metafizică. „Psihologul trebuie să renunțe la metafizică – afirmă sentențios Th. Ribot, în 1885 – și metafizicianul la psihologie”¹⁰⁴.

Deși au trecut mai mult de șase decenii de la pătrunzătoarea critică a lui F.A. Lange¹⁰⁵ făcută substanțialismului materialist și aproape un secol de experimentalism psihologic „științific”, formula lui Lange a unei „psihologii fără suflet” n-a rămas. Sufletul a cedat locul eului. Din mitologie sufletul a trecut, ca substanță, în metafizică, apoi, ca eu și persoană, în psihologie¹⁰⁶. Conștiința nemijlocită a eului unitar și identic cu sine însuși ne poate conduce în aparență spre postularea unei entități metafizice. Eul pentru Th. Lipps

104. Th. Ribot, *Psychologie allemande contemporaine*, Alcan, Paris, 1885, p. IV.

105. F.A. Lange, *Histoire du matérialisme*, Paris, 1879, II, p. 403.

106. V. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, 1925, v. II, pp. 192-193.

este „das absolut Erste und Letzte”¹⁰⁷. Această realitate „primă și ultimă” există „în sine”, chiar dacă nu poate fi descrisă. Dintre autorii tratatelor moderne îl vom cita pe J. Fröbes ca exemplu de psiholog care nu dă înapoi în fața unui eu substanțial, dat nemijlocit în conștiința de sine¹⁰⁸. Ca să cităm un alt psiholog de formație experimentală riguros științifică și străin de preocupări religioase, pe W. Stern, vom observa că acesta nu numai că admite existența unei psihologii filosofice, găsiind că este greu de făcut o delimitare între psihologia empirică și punctul de vedere metafizic, dar susține chiar necesitatea menținerii relațiilor dintre aceste două moduri de cunoaștere. „Convingerea, astăzi destul de răspândită – spune el – că psihologia poate sau trebuie să fie o disciplină străină de filosofie, amenință să ducă nu numai la o dezanimare (*Entseelung*) a psihologiei, dar are ca urmare faptul că premisele filosofice și epistemologice se spun în mod *inconstient* la baza activității științifice, în aparență liberă de premise.”¹⁰⁹ Stern nu numai că fundează psihologia pe o realitate substanțială și metafizică, „persoană neutrală din punct de vedere psihofizic”, dar îi prescrie și un program filosofic. Acest program are însă un caracter cam vechi și problemele cu soluțiile lor aparțin în mare parte istoriei. Astfel, după Stern, problemele fundamentale ale psihologiei filosofice sunt: natura sufletului, limitele și proprietățile psihicului, raportul dintre suflet și corp și destinul sufletului. Pe lângă aceste preocupări, avem și una epistemologică, a valorii cunoașterii psihologice. Tratarea acestor probleme aduce, în domeniul psihologiei „ordine și sistem, înțeles și lămurire”¹¹⁰.

În afară de înțelesul metafizic și ontologic, psihologia filosofică mai are și unul *metodologic*, de procedare, de metodă în interpretarea și extrapolarea realității de metodă reflexivă, critică și speculativă. Pe acest înțeles se întemeiază antiteza aparentă între psihologia empirică și psihologia filosofică. Acest înțeles este denunțat ca o primejdie pentru psihologie, mai cu seamă de către experimentalisti. O asemenea psihologie reflexivă (denumită „filosofică”, de fapt însă empirică) continuă totuși să existe alături de cea experimentală, deși constatarea¹¹¹ neexperimentală este astăzi, pentru multă lume, egală cu neștiințifică. Nu credem nimerit ca această psihologie reflexivă să fie tratată ca o filosofie sau o psihologie filosofică. Dacă neexperimental nu înseamnă și lipsit de contact cu realitatea, disprețul pentru psihologia critică și reflexivă îl considerăm ca efectul unei îngustări abuzive a înțelesului. Sub masca de „spirit științific” se ascunde uneori o tehnică pretențioasă și sterilă, împreună cu o incapacitate totală de înțelegere.

Am putea discerne încă un sens, în legătură cu cel anterior, care s-ar referi la un *domeniu* special al psihologiei, ce nu poate fi cercetat decât de o psihologie filosofică. Anumite *probleme* se pot ataca numai pe cale speculativă. „A determina obiectul, metoda unei științe – spune H. Piéron – nu înseamnă a face știință, ci filosofie.”¹¹²

O priză de conștiință a psihologului asupra obiectului său de cercetare și a metodelor sale de investigație este un moment de trecere de pe un plan empiric și perceptiv pe un plan reflexiv, critic, logic sau epistemologic. „La science est une chose, la prise de conscience en est une autre”, spune L. Brunschvicg¹¹³. E vorba de părăsirea obiectului științei în favoarea *teoriei* asupra activității respective. Recunoaștem că o asemenea repliere a conștiinței asupra propriilor sale acte este caracteristică filosofiei. Dar această repliere sau reflecție

107. Theodor Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, 1909, p. 6.

108. Joseph Fröbes, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, 2 vol., 1929, pp. 99-107.

109. William Stern, *Allgemeine Psychologie*, Haga, 1935, p. 10.

110. *Ibidem*, p. 13.

111. V. A. Lalande, „La psychologie, ses divers objets et ses méthodes”, în *Nouveau traité de psychologie* (G. Dumas), vol. I, 1930, pp. 374-375.

112. H. Piéron, *Psychologie expérimentale*, Colin, Paris, 1927, pp. 12-13.

113. Léon Brunschvicg, *Les âges de l'intelligence*, Alcan, Paris, 1934, p. 137.

este proprie în genere și psihologului¹⁴. În fond, întreaga psihologie a izvorât din întoarcerea luminii conștiinței asupra propriilor sale conținuturi. Numai că priza de conștiință a psihologului vizează *psihicul*, structurile și fenomenele psihice, în timp ce replierea filosofului se referă cu deosebire la *acte spirituale*, cum ar fi de exemplu investigația și creația științifică, valoarea și limitele cunoștinței.

Raportul dintre psihologie și filosofie se prezintă altfel decât cel dintre psihologie și celelalte științe, pentru că aici nu este vorba de interferențe posibile între domeniile lor și nici de interdependența realităților respective. Relația apare ca între *două moduri* sau două spirite de cercetare și de explicație: unul științific și altul filosofic¹⁵. Chiar dacă aceste două atitudini se află într-o legătură organică – și poate chiar ierarhică – între ele, iar linia de demarcație nu poate fi trasă totdeauna cu precizie, înțelesurile lor sunt bine distincte. Indiferent cum am defini filosofia și știința, sferile lor se exclud. Iată de ce împerecherea titlului de psihologie cu cel de filosofie ne sugerează o simplă suprapunere sau o continuare organică între psihologie și filosofie. Tot așa există o filosofie a fizicii, în sensul de filosofare asupra materiei, o filosofie a vieții sau a spiritului. O psihologie filosofică ne arată *modul de joncțiune a psihologiei cu filosofia*, articulațiile și relațiile dinamice între obiectele și metodele acestor discipline. Relația dominantă este între parte și întreg. Luată, însă, în esența ei, psihologia sau este știință și atunci nu este filosofie, sau este filosofie și nu mai este psihologie. O filosofare asupra vieții sufletești sau reflecția epistemologică asupra cunoașterii psihologice sunt acte de ordin filosofic și nu de natură psihologică, chiar dacă prezintă un interes pentru psiholog.

Problema se poate pune numai dacă este bine ca psihologia să păstreze raporturile cu filosofia și dacă din comerțul lor intelectual ar rezulta beneficii pentru disciplinele respective.

Filosofia nu poate face abstracție de datele științifice ale psihologiei, la fel după cum nu poate elimina din materialul său de reflecție nici un alt aspect al realității. Fie că ne gândim la o filosofie specială (filosofia psihologiei) fie la una generală, metafizică, nu putem neglija foleasele pe care le poate avea psihologia din contactul cu filosofia. Dacă nu stăm pe poziția unui antimetafizicism fanatic, nu putem să nu recunoaștem că adeseori științele profită din speculațiile metafizice. Și este normal să fie așa, întrucât, prin caracterul său sintetic și unitar, filosofia creează sensuri noi, mai ample și mai juste pentru disciplinele speciale pe care se întemeiază. Folosul psihologiei în contact cu filosofia este acela al părții înțelese în lumina întregului. În acest sens, psihologia devine o disciplină conștientă de sine, de funcția sa, într-un întreg de cunoștințe. Cercetarea psihologică își lărgește perspectivele, dacă păstrează conștiința unității întregului sistem de cunoștințe¹⁶. Pe lângă aceasta, o știință nu are sensul evoluției sale decât prin prisma ipotezelor mai generale, care, prin definiție, sunt filosofice. Din examinarea staticii și dinamicii psihologiei rezultă

114. Aptitudinea de repliere este – după părerea lui A. Burloud – cauza funcției secundare (sau a „secundarității”) din clasificarea lui Heymans și Wiersma, caracteristică introvertiților. După schema lui Kretschmer, aceștia intră în cadrul morfologic al astenicilor. „Une de ces causes (de la fonction secondaire) est la disposition à se replier sur soi, qui est le propre des introvertis.” „Agissant sur une nature moins émotive et plus intellectuelle, l’introversion se mue en introspection (de là Biran, Constant, Fromentin, Amiel) ou donne une disposition générale à la méditation: est-ce un hasard si, parmi les philosophes, il y a tant d’asthéniques?” (A. Burloud, *Le caractère*, Presses Universitaires, Paris, 1942, p. 134).

115. Deosebirea poate fi privită ca *modală*, situată pe același plan, dar ea ni se poate înfățișa și ca o deosebire de *nivel*, între două etaje suprapuse, în gradul de generalitate, abstracție și de sinteză.

116. Dacă prin filosofie înțelegem, ca și Ch. Baudouin, o operație de *ordonare* („mise en ordre”) a cunoștințelor, existând astfel mai multe moduri – egal de bune – de a pune ordine (*Découverte de la personne*, Presses Universitaires, Paris, 1940, pp. 1-2), contactul psihologiei cu filosofia înseamnă integrarea unei discipline într-un sistem general și mai comprehensiv de cunoștințe.

necesitatea unui contact cât mai strâns al acesteia cu filosofia, păstrându-se, însă, rigurozitatea și exactitatea metodelor științifice¹¹⁷.

8. Psihologie și artă

În analizele noastre de până acum ne-am ocupat de psihologie ca de o știință. Dar titlul de psiholog și-l poate revendica – și pe drept cuvânt – un Dostoievski, un Rembrandt sau un Proust. Se pune întrebarea dacă observațiile și analizele acestora intră în domeniul științei sau al artei. Întâlnim de asemenea mari psihologi și printre oamenii politici, medici, juriști și educatori, persoane adesea fără cunoștințe de psihologie, dar în posesia *artei de a cunoaște* oamenii. În fine, se afirmă că, în aplicațiile lui, psihologul-tehnician trebuie să posede arta de a aplica cunoștințele sale teoretice la cazuri concrete.

Se constată curent că toate aceste manifestări, în diferite domenii, ale artei psihologice nu se află într-o corelație strânsă cu pregătirea teoretică a psihologului: un practician poate fi superior psihologului teoretician în justetea și finețea observației, în formularea diagnosticului sau a prognosticului psihologic, rămânând însă refractar înțelegerii de principii sau de explicații teoretice.

Pentru a putea da un răspuns satisfăcător la problema pusă, se cere mai întâi să nu uităm că termenul de artă are înțelesurile: a) estetic, de realizare a valorii estetice și b) practic, de tehnică.

a) Ne-am întrebat dacă procedarea unui Dostoievski, dacă romanele sale reprezintă artă sau psihologie. S-ar părea că înțelesul estetic de artă n-are nici o legătură organică cu psihologia; un roman poate fi psihologic fără a fi artistic și poate fi artă fără a fi psihologie. Artă însă se poate servi de un material de observații psihologice, după cum și psihologul poate folosi arta în expunerea adevărilor psihologice. Materialul psihologic folosit de un artist poate aparține intuiției sau reflecției, gândirii discursive a artistului. Aceeași pătrundere intuitivă, pe care un om practic o folosește în sfera intereselor lui politice, medicale, educative, economice, industriale sau juridice, omul de artă o folosește ca instrument, iar rezultatele obținute – ca material pentru opera lui de artă. Desigur că opera unui Dostoievski poate servi ca material *ilustrativ* de primă mână pentru un psiholog, dar numai ca material intuitiv, de *ilustrare*. Observația unui romancier nu poate avea valoarea de constatare a unui om de știință, mai întâi pentru că pe romancier nu-l preocupă adevărul, ci efectul estetic (al ficțiunii sau al adevărului).

Contactul cu arta, cu literatura în special, este pentru psiholog o necesitate¹¹⁸. Ne întrebăm dacă ficțiunile artistice pierd contactul esențial cu realitatea. Artă, într-un sens, este viață și sugerează viața, oricât de fictiv ar fi ea reprezentată. Un roman, cu o înlănțuire

117. Autorul unuia dintre primele tratate de psihologie apărute în limba engleză, John Dewey (1886), susține avantajul pentru psihologie de a fi tratată în legătură cu filosofia. Argumentul lui este valabil și astăzi: este mai bine să tratezi chestiunile filosofice *explicit*, decât să le admiți implicit, pretinzând că n-ai nimic comun cu ele.

Pentru a ne referi la un exemplu mai recent, cităm o lucrare de optică fiziologică, în care autorul, fiziolog, nu poate eluda problema filosofică a raportului dintre percepție și „realitate” (v. Wilhelm Trendelenburg, *Der Gesichtssinn*, Springer, Berlin, 1943, pp. 296 și urm.).

118. „Dacă ești student în psihologie, citește multe, multe nuvele și dramă, precum și multe biografii. Dacă, dimpotrivă, nu ești student în psihologie, citește și atunci toate acestea, dar *neconștient citește și psihologie*” (Gordon Allport, „Personalitatea, o problemă de știință sau artă?”, în *Revista de psihologie*, nr. 4, 1938, p. 416).

nenaturală, antipsihologică de acțiuni ne respinge, oricâte calități stilistice ar conține¹¹⁹. Romancierul procedează prin intuiție, fiind atent la logica internă a situațiilor, a faptelor, a motivărilor. În această privință, *Einfühlung* se apropie de *Verstehen*. Aici nu mai este vorba de o înlănțuire cauzală ci de o înțelegere *finală*, de motivație, *desfășurare sau proiecție internă*; un fapt nu se leagă de altul, ci *derivă* din aceasta. Romancierul sau dramaturgul trebuie să aibă o adâncă *înțelegere psihologică*, intuitivă și discursivă, fie numai intuitivă. Deci urzeala artistică este psihologică, iar arta este realizarea unei valori estetice *prin* psihologie.

Există numeroase cazuri când intuiția scriitorului se sprijină pe o adâncă cunoaștere științifică *teoretică*, când scriitorul traduce într-o intuiție artistică și în imagini plastice o teorie științifică. Dacă, în primul caz, intuiția psihologică s-ar putea numi preștiințifică și preanalitică, în cazul al doilea ea ar fi științifică și sintetică, dacă n-ar urmări alte scopuri, dacă nu s-ar efectua pe un plan de ficțiune, *subordonându-se* conduitei și legilor estetice. Nici într-un caz deci nu este corectă aplicarea termenului de psihologie artistică. Artă și psihologia rămân noțiuni exclusive, realități ce nu pot sta *pe același plan*, deși activitatea de osmoză între psihologie și literatură este vie. Este suficient să amintim de invadarea literaturii cu idei psihanalitice (freudiene sau adleriene). Nu există psihologie la modă care să nu fie tradusă în limbajul artistic de imagini. Numai că psihologicul dispăre ca atare în artistic, după cum arta poate fi un simplu mijloc subaltern față de dominanta științifică din configurația cu sens de psihologie.

b) Artă psihologică a unui om politic sau a unui jurist nu poate avea înțeles estetic, ci unul *practic*, utilitar, de tehnică. Se poate oare susține că psihologia făcută de aceștia nu este știință, ci numai artă? Poate fi vorba oare de o anumită tehnică psihologică în politică sau în medicină, când la prima vedere practicianul este în stare să descifreze, într-un semn imperceptibil, o intenție, într-un gest abia schițat, o motivație? Asemenea tehnică este numită artă sau este *și artă și știință*.

În unele cazuri, ea rămâne în faza preliminară și oarbă a concretului, faza sincretică, globală, empirică, preștiințifică și preanalitică¹²⁰, în unele cazuri ea se sprijină pe un sistem de explicații și observații analitice, reprezentând un act de fuziune, de sinteză, susceptibil de a se desfășura într-un proces de gândire discursivă: faza finală, postanalitică. În primul caz, tehnica e un meșteșug orb, în al doilea, ea este o operație *științifică* rațională, reflexivă, conștientă de scopurile sale utilitare și de existența unui determinism riguros între mijloace și scopuri.

Când tehnica e o pură artă, ea este cu greu transmisibilă și rămâne cel mai adesea o artă pur *individuală*. Sub acest raport s-ar părea că ea se suprapune înțelesului estetic. Nefiind o procedură discursivă, ci una *intuitivă*; fiind o operație strict *personală*, posedă ceva din modul de creație artistică. Credem totuși că nu este bine să lărgim în mod inutil noțiunile, diferențele fiind esențiale: diagnosticul psihologic (al omului politic, al medicului, al educatorului) rămâne *practic*, n-are nimic din contemplația dezinteresată și nici din valoarea și caracterul unei opere de artă.

Nu se poate susține, totuși, în mod absolut, că procesele practice intuitive nu se pot imita și transmite. Toate practicile magice se transmiteau la un număr, firește restrâns, de

119. „*Le fait littéraire*, dans son principe «exprime» par des mots un instant de la vie, perçu par un esprit qui ne se contente pas de le traverser, ne prétend pas agir sur lui pour le modifier, mai qui cherche à le fixer en lui donnant un équivalent verbale approprié”; il „est une force analogue de l'esprit humain, désireux de rendre apparent, et comme de «transsuder» un moment de la vie” (Fernand Baldensperger, *La littérature*, Flammarion, Paris, 1913, p. 10).

120. „La technique est aveugle sans le savoir” – spune H. Delacroix, „La psychologie de la raison”, în *Nouveau traité de psychologie* (G. Dumas), vol. V, 1936, p. 294.

inițiați. Numai că, lipsind explicația analitică, cunoștința relației cauzale, se transmit, în aceste cazuri, și multe detalii superflue, parazitare, fără nici o legătură reală cu efectul urmărit. Când nu se cunoaște mecanismul relației, nu se știe ce este de reținut și ce este de lăsat. Dacă în trecut au existat procedee empirice, preștiințifice, o pură artă psihologică, astăzi avem o *psihotehnică*.

Dar ne poate obiecta cineva că pe deasupra tehnicii ca atare, care se învață și se transmite, există ceva în plus, tocmai arta de a te folosi de procedeele tehnice, aptitudinea de a le potrivi exact după cazul concret. Aici arta se confundă cu *coeficientul personal*, cu *aptitudinea*, cu talentul. Într-adevăr, oricât de conștientă și rațională ar fi tehnica, metoda de aplicare, ea rămâne totdeauna la un anumit grad de *generalitate* și aplicabilă la *tipuri* de cazuri. Nota diferențială a *cazului individual* îi scapă. Numai *arta* practicianului o poate realiza. Artă acestuia se confundă atunci cu intuiția, cu puterea de *sinteză* a observațiilor. Concluzia sintetică, diagnosticul, variază ce la caz la caz.

Trebuie să subliniem aici asemănarea psihologiei practice cu medicina. Ca și aceasta din urmă, psihotehnica urmărește diagnosticul *individului*, pentru ca pe baza lui să emită concluzii, adesea cu valoarea prognostică, alteori psihagogică sau pedagogică. Iată de ce putem aplica și psihologiei constatările făcute de René Leriche cu privire la medicină: „Science d’observation, elle n’opère que sur les faits d’observation. L’art est de savoir les recueillir objectivement et de les trier, afin de les faire collaborer au diagnostic qui est le but”. „Cette conclusion, le diagnostic, est toujours une opération de l’esprit qui compare, qui ordonne, qui hiérarchise, et chemine ainsi, par degrés vers cette synthèse constructive qui est le dépistage de la maladie.”¹²¹

Psihologiei i se aplică și concluziile la care a ajuns J. Nițulescu cu privire la medicină: „Ea trebuie să întrunească bogăția de cunoștințe și rigurozitatea de metode a științelor cu imaginația și talentul cerut practicianului.”¹²²

În aplicațiile sale practice, psihologia este știință și artă. „În mod exclusiv – spune Allport – personalitatea nu este nici o problemă de artă nici una de știință, ci una de artă și știință împreună.”¹²³

9. Coordonatele vieții psihice

Din analiza raporturilor psihologiei cu științele învecinate s-a putut desluși poziția acestei științe. Eliminând ceea ce nu este psihologie, am delimitat cu aproximație domeniul psihologiei. Dacă am rămâne aici, s-ar putea presupune că avem pretenția de a cunoaște mai bine domeniile științelor învecinate decât al psihologiei însăși. Ar fi momentul să procedăm la o determinare pozitivă a psihologiei.

Constatăm însă cu surprindere că nu putem evita tautologia: știința psihologiei se ocupă cu „fenomenele psihice” sau: psihologia este știința „vieții sufletești” sau a „trăirilor sufletești” sau a „experienței interne” (echivalent cu psihic) sau a „lumii interne”; sunt definiții *nominale*.

La fel, definirea tautologică a psihologiei prin activitatea psihologului nu este o simplă butadă. Într-adevăr, psihologia se definește prin obiectul ei, însă obiectul, la rândul lui, se înțelege și se determină prin activitatea, comportarea științifică a omului de știință, prin perspectiva adoptată de cercetător. Obiectul capătă înțeles prin activitatea îndreptată spre el, iar conduita este determinată de proprietățile obiectului. Iată o dovadă concludentă

121. R. Leriche, „Les maladies et leurs traitements” (Introduction), *Encyclopédie Française*, vol. VI, 1936, pp. 22-25.

122. J. Nițulescu, „Medicina: știință și artă”, în *Ethos*, III, 1-2, 1946, p. 49.

123. Gordon Allport, *art. cit.*, p. 415.

că în înțelesul însuși al psihologiei *nu putem separa subiectul de obiect*. Unul se definește prin celălalt.

Din cele spuse până acum se poate trage concluzia că psihicul se definește în modul cel mai general prin unitatea dinamică subiect – situație, eu – lume. Spre deosebire de unitatea fizică, sistemul psihic, ca și unul biologic, prezintă caracterele unei „autofuncții”¹²⁴ sau a unei „autoreglări” ; are, deci, un centru de gravitate sau de reper în subiect, în eu.

Într-adevăr, fie că pornim de la înțelesuri subiectiviste, ca „trăire”, „viață psihică”, „fenomen conștient” sau de la poziția obiectivistă, ca cea de „conduită” sau „comportare”, toate implică în ele o relație. Brentano are perfectă dreptate accentuând, ca însușire dominantă, *intenționalitatea sau relația cu un obiect*. Fie că pornim de la obiect, având în vedere răsfrângerea acestuia în subiect, fie că pornim de la subiect, urmând linia de orientare în afară, rămânem continuu în același câmp dinamic. Am putea conchide că aproape toate definițiile psihicului sunt bune întrucât ele conțin – implicit sau explicit – relația subiectului cu obiectul.

Dar și această definiție a psihicului este prea largă, dacă prin subiect nu se înțelege o conștiință în care și pentru care este dat obiectul respectiv. Fenomenul pigmentării în contact cu razele solare este efectul unei relații între subiect și lumea externă, fără a fi un fenomen psihic. Pigmentarea pielii, ca *fapt de conștiință* („conștiința despre ...”), se *suprapune* faptului fizic și celui fiziologic.

Deși faptul intenționalității implică și pe cel al conștiinței, definiția trebuie să fie mai explicită și mai strânsă: psihicul rezultă din relația unui *subiect conștient cu un obiect*. Prin obiect înțelegem fie o situație materială, fie una psihică ori culturală ori psihologică (ex. : „obiectul actual al conștiinței mele este *noțiunea* de obiect”).

Se înțelege că subiectul ca persoană trebuie integrat în tot complexul lui social și de valoare, precum și obiectul în întreaga structură a situației fizice, psihice sau axiologice. Atunci conștiința devine o *conștiință de ceva*, iar ceva devine *obiect pentru o conștiință*.

Se poate susține că *psihologia studiază realitatea în funcție de eu*, adică lumea ca reprezentarea unei conștiințe, după cum este tot atât de exactă afirmația că *obiectul psihologiei este eul* (individualitatea sau persoana) *în raport cu o ambianță*¹²⁵.

Trebuie să reținem deosebirea esențială între etajul unei simple reacții la o situație și acela de priză de conștiință îndreptată când asupra situației când asupra subiectului („a fi” și „a fi conștient” de obiect sau de sine). Acest strat *eminamente psihologic*, al conștiinței obiectului ca obiect și al subiectului ca subiect, trebuie să-l avem mai cu seamă în vedere când vorbim de psihologie¹²⁶.

Spre deosebire de obiectele fizicii care tind a fi *obiecte în sine* dar nu și *pentru sine*, cele psihice nu există în sine ci numai *pentru sine*, adică *pentru o conștiință*. „A exista și

124. Gh.T. Popa, *Viață și societate*, Editura Fundațiilor Regale, 1946, pp. 18 și 23.

125. Primul înțeles îl are desigur în vedere Pierre Janet când spune undeva : „La psychologie, par la définition même de son objet touche absolument à tout. Elle est universelle. Il y a des faits psychologiques partout. Il y en a aussi bien dans les ouvrages d'un littérateur que dans les études anatomiques sur un cerveau”.

Căci dacă psihologia este știința *subiectivului*, ea devine – după justa expresie a lui E. Husserl – un corelat al tuturor științelor („würde sie zu allen Wissenschaften in einem merkwürdigen Korrelationsverhältnis stehen”). Dar o asemenea știință cuprinde în mod necesar și subiectivitatea psihologului însuși (v. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle, 1929, p. 34.). Psihologia devine astfel *știința eliminării coeficientului subiectiv din însăși cercetarea subiectivității* (efort de desubiectivare a subiectivului).

126. „Le psychique proprement dit naîtrait, pour Pierre Janet, lorsqu'apparaît le «bavardage avec soi-même». D'un coup de baguette la société tirerait une âme d'un organisme animal” (Henri Piéron, *Psychologie expérimentale*, Colin, Paris, 1927, p. 42).

a avea conștiința existenței nu fac pentru o conștiință decât una.”¹²⁷ Numai ea există *pentru sine și prin sine*. „Marea lege ontologică a conștiinței este următoarea : singurul fel de a exista pentru o conștiință este de a avea conștiința că există.”¹²⁸

Dar vrând să îngustăm sfera noțiunii de subiect prin introducerea notei de conștiință, ne izbim de o altă dificultate. Subiectul poate deveni avea o conștiință care să întrecă cu mult limitele individuale, o conștiință identificată cu interesele umanității întregi, vizând o lume de valori absolute ; un subiect obiectivat, un eu general, o conștiință universală. Suntem în fața unui corelat de nivel superior : spirit – valoare. Întrucât conștiința spirituală este și universală, obiectele aici nu există numai pentru o conștiință, dar și *pentru sine*. Etajul *noetic*, al conștiinței axiologice, este și el un nou capitol, suprapus și mereu în creștere, al psihologiei.

Se vede bine că există niveluri de conștiință. Prin această constatare răspundem și la obiecția că am construit o definiție a psihicului prea îngustă, reducând fenomenul psihic la conștient și eliminând astfel din psihologie capitolul inconștientului. O justă înțelegere a conștiinței va elimina de la sine obiecția.

Orice conduită umană este conștientă față de una inconștientă și inconștientă față de alta mai conștientă. Conștiința și inconștientul sunt înțelesuri *relative*. Noi suntem *relativ conștienți*, conștiința fiind alta în vis, în starea de hipnoză, în starea de veghe (una de solitudine și alta în mari mișcări de masă), în automatism, în delir, în ocupații cotidiene sau în momente de creație.

Prin relativizarea înțelesului de conștiință, ne lovim de o altă dificultate. Dacă starea de conștiință nu are o poziție absolută, rămâne *nedeterminată* (în definiția psihicului prin conștiință) situația subiectului. Înțelesului de psihic îi lipsește un conținut, definiția fiind *formală*. Ne lipsește criteriul de diagnosticare a *treptelor de conștiință*. Acest criteriu trebuie găsit și folosit. Fără el, psihologul se află în situația marinarului fără busolă. Psihologul trebuie să posede instrumente de determinare a treptei psihice pe care se află subiectul conștient.

Definiția psihicului sau a conștiinței, deci, este inseparabilă de determinarea *poziției relative* a obiectului de cercetare psihologică, a conduitelor de care se ocupă această știință, a locului de pe coordonate pe care se situează organismul față de alte ființe sau față de sine însuși în alte momente ale existenței sale.

Analizele noastre ne-au dus la necesitatea determinării însușirilor *reale și concrete*, determinate în timp și spațiu, ale fiecărui nivel de psihism în parte. Nu se poate ști ce este o știință decât cunoscând în concret și adânc obiectul acesteia. În mod practic și real, nu vom ști ce este psihologia înainte de a parcurge științific toate compartimentele vieții psihice. Problema tratată aici se cere urmată de problema *coordonatelor psihice*, a punctelor de reper față de care se poate localiza și caracteriza o structură sau o individualitate psihică.

Vom încerca o schițare fugară a unui sistem de coordonate, ce reprezintă *trei opoziții dialectice*, între extremele cărora se situează o ființă.

Prima, pe dimensiunea *verticală* a existenței, este opoziția : inferior – superior, real – ideal ; a doua, pe axele *orizontală și longitudinală* : intern – extern, subiect – obiect, eu – lume și a treia, în ordinea *temporală* : trecut – viitor.

a) Psihologia antearistotelică deosebește mai multe trepte ale sufletului, așezându-le în diferite părți sau organe ale corpului. *Aristotel* transformă această împărțire *spațială* în una *conceptuală*, deosebind un suflet vegetativ sau nutritiv, unul senzitiv, animal și, în fine, unul superior, uman, cogitativ, rațional. Psihologia de astăzi n-a mers prea departe în

127. J.P. Sartre, *L'imagination*, 1936, p. 125.

128. *Ibidem*, p. 126.

această privință (psihologia germană deosebește : *Leib*, *Seele* și *Geist*). Ea a descris însă, destul de amănunțit, diferitele forme ale psihicului animal, mentalitatea primitivă și ceva din psihismul genial. Între treapta primitivului și a geniului se situează psihismul omului mijlociu în faza actuală a evoluției.

Ca funcție de echilibrare între forțele organismului și acelea ale mediului, conștiința se prezintă în moduri diferite de complicație și structuralizare. Fiecare etaj reprezintă un mod de echilibrare psihică, fiecare treaptă a conștiinței exteriorizează câte un tip anumit de *motivare* a conduitei. Motivarea este în fond un *gen de reglare* a conduitei.

Acțiunile animale sunt determinate de interese vitale, de ordin alimentar, sexual, de apărare sau adăpost. Conduita primitivă se complică cu motivări de ordin mistic și religios ; omul civilizat – mai greu de definit, din lipsa de perspectivă – este, prin opoziție cu primitivul, raționalist. Janet îl caracterizează ca *egoist logic*. Este adevărat că motivația omului de rând radiază mai cu seamă din preocupări personale și egoiste. Moraliștii francezi au disecat cu multă pătrundere mobilurile acțiunilor unui om de rând. Personalitatea spirituală trăiește în lumea valorilor și reglarea conduitei acesteia se face pe planul normelor ideale. Pasul de la omul egoist spre cel altruist, moral, ca și de la logica „justificativă” a omului interesat spre logica dezinteresată a omului de știință, se aseamănă cu transformarea perspectivei geocentriste în cea heliocentristă. Între egoism și egocentrism pe de o parte și dezinteresarea altruistă, libertatea și obiectivitatea logică, pe de altă parte, se situează echilibrul conștiinței umane actuale, reale, empirice. În tensiunea continuă, în lupta dintre forțele telurice ale egoismului biologic și idealurile spirituale ale culturii se desfășoară destinul uman. Tensiunile dintre eul empiric și cel ideal, lupta dintre aceste două euri constituie, în unul din aspectele sale, tragicul existenței ; dualism ierarhic al ființei umane, concretizat în mitul centaurului : privirea îndreptată spre cer și copitele înfipite în glie.

În neutralitatea morală inițială a conștiinței se conturează, polarizându-se, valorile negative și cele pozitive. Din indiferența naturală se naște dualitatea și adversitatea binelui și a răului, a dreptății și a nedreptății, a frumosului și a urâtului, a adevărului și a erorii, a divinului și a diabolicului. Armonia se realizează abia la nivelul abolirii eului egoist, al supunerii acestuia de către eul „impersonal”, concretizat într-o conștiință spirituală, noetică, universală¹²⁹. „Eului biologic al percepției – spune L. Brunschvicg – i se substituie eul spiritual al științei.”¹³⁰

Legile ascensiunii ierarhice au fost formulate până acum ca procese : de diferențiere și integrare, de trecere de la simplu la complex, de la automat la voluntar și de la organizat la mai puțin organizat. Treapta superioară reprezintă totodată un grad superior de conștiință și o formă superioară de echilibru.

Explicația *genetică* – onto- sau filogenetică – se sprijină pe treptele dimensiunii verticale ale psihismului. Această dimensiune reprezintă acel dublu sens al existenței, despre care ne vorbește Bergson, al ascensiunii și al destinderii, al spiritualizării și al materializării. Sensul conduitei se lămurește din interacțiunea etajelor, din conflictul și modul de echilibrare între apetiturile biologice și forțele coercitive sau de atracție (reglatoare) ale valorilor ideale. Armonizarea și sinteza acestora se produce pe planul spiritual al dimensiunii real – ideal, în actul ridicării la nivelul valorii, în momentul atingerii planului superior și ideal al eului.

b) Pe coordonatele *orizontală* și *longitudinală*, ale planului subiect – obiect, conștiința, aproape adormită în unitatea indiviză și neutră, între organism și mediu, a unui ciclu

129. Este necesar să subliniem că, pe de o parte, legile etajelor inferioare se regăsesc, transfigurate, în întreaga suprastructură psihică, iar, pe de altă parte, orânduirea și finalitatea suprastructurii se reflectează în alcătuirea infrastructurii.

130. L. Brunschvicg, *Les âges de l'intelligence*, Alcan, Paris, 1934, p. 143.

dinamic extrem de redus, exploziv, al tropismului sau al reflexului, se trezește – în procesul lung de dilatare și distanțare – prin tensiuni și conflicte acute între eu și noneu, suflet și lume, ajungând în faza de armonie abia prin identificarea valorii eului cu valoarea obiectului creat: eu în valoare, valoarea în mine. Tragicul existenței se rezolvă prin interiorizarea obiectului, a valorii în subiect și prin obiectivarea, exteriorizarea subiectului în valoare.

Conștiința tinde să impună schemele ei lumii din afară, iar lumea rezistă, sancționând încercările de adaptare ale conștiinței. „L'«accord de la pensée avec les choses» et l'«accord de la pensée avec elle-même» – spune J. Piaget – expriment ce double invariant fonctionnel de l'adaptation et de l'organisation. Or ces deux aspects de la pensée sont indissociables: c'est en s'adaptant aux choses que la pensée s'organise elle-même et c'est en s'organisant elle – même qu'elle structure les choses.”¹³¹ Această ajustare mutuală ajunge la stadiul ideal, realizat în norma adevărului ce reprezintă aspectului ideal al obiectului. Într-un adevăr avem realizată concordanța cerută și lichidarea tensiunii dintre subiect și obiect. În norma binelui și a dreptății dispare antagonismul dintre eu și altul; în valoarea estetică se realizează armonia și împăcarea subiectului cu sine însuși.

Explicația psihologică a proceselor de pe aceste dimensiuni va fi de natură *cauzală și funcțională*. Comportarea individului se va explica din relația dinamică a doi termeni, subiect – obiect. Conform cu *principiul convergenței* (W. Stern), dacă începem cu obiectul, sensul acestuia se va lumina prin raportarea lui la conduita subiectului, iar când va fi vorba de subiect, prin raportarea acestuia la proprietățile ambiantei respective. În procesul de adaptare mutuală se creează lumea simbolică a spiritului.

c) Pe coordonata *temporală*, pornind de la o trăire aproape instantanee a conștiinței și mergând printr-o dilatare succesivă în trecut și viitor, ajungem la dispariția opoziției în înțelesul de eternitate. Din semirealități, trecutul și viitorul se transformă – în albia spirituală – în realități mai consistente. Existența eului spiritual nu se mai ancorează în coordonatele subiective, vitale și psihice ale timpului. Ea se fixează într-o *conștiință istorică*, în perspectiva eternității¹³².

Pe planul spiritual, eul are conștiința solidarității cu tot ce l-a precedat și cu tot ce-i va succeda. Conștiința trăiește pe o traiectorie infinită. Din lupta prezentului cu trecutul și cu viitorul se naște conștiința integrării într-un *destin universal*.

Dar trecutul mai înseamnă memorie organică și automatism pentru individ și tradiție pentru societate. Două legi, după Janet, guvernează lumea psihică: *legea repetiției*, a automatismului și *legea inovației*, a creației¹³³. În tensiunea dintre aceste două forțe contrarii se desfășoară existența noastră psihică. În realizările *obiective* își găsește spiritul *subiectiv* reazem și *orientare*.

10. Funcția psihologiei

„Esența unei existențe este scopul acesteia”, spune Aristotel. Înțelegerea deplină a unui organ o dobândim numai din examenul lui *funcțional*. O noțiune sau un lucru se definesc mai bine prin indicarea întrebuințării lor (ca noțiune, simbol sau ca lucru), a rolului ce-l

131. J. Piaget, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, 1935, p. 16.

132. „Voilà pourquoi le temps nous paraît nécessaire à l'édification d'une personne spirituelle éternelle.” „La vie spirituelle temporelle est la conservation de ce qui a été dans ce qui est, laquelle est nécessaire pour aller au devant de ce qui sera.” „La réalité temporelle qui s'exprime sous les noms d'histoire et de souvenir d'épreuve et de mérite compose l'étoffe de ces organes spirituels d'éternité, qui sont sans usage dans ce que nous appelons la vie” (Jean Guilton, *Justification du temps*, Alcan, Paris, pp. 127-128).

133. Pierre Janet, *Les stades de l'évolution psychologique*, Chahine, Paris, 1926, pp. 17-22.

joacă în viața sau conștiința omului¹³⁴. Credem, deci, că este necesar să desprindem din analizele făcute câteva înțelesuri cuprinse în *funcția psihologiei*. Descrierii *anatomice* trebuie să-i urmeze una *fiziologică*.

Afară de funcția directă și primară, exercitată în comun cu celelalte științe, de a fi instrument al cunoașterii unui vast domeniu, cu toate satisfacțiile ce urmează din împlinirea necesității intelectuale, se mai pot discerne, în activitatea psihologică, și alte sensuri funcționale.

Adevărurile *psihologice* fac parte din lumea ideală a conștiinței axiologice. Este natural ca *psihologicul* (care înseamnă cunoștința sau conștiința despre psihic) să aibă o influență asupra obiectului, asupra *psihicului*, modificându-i structura. Se știe doar că actul de conștiință asupra propriei noastre stări psihice o modifică pe aceasta din urmă, imprimându-i o nouă configurație, un nou sens. Faptul, însă, căruia i se dă prea puțină importanță, deși specific lumii psihice la fel ca și introspecția, este modificarea suferită de o conștiință prin actul de reprezentare a ei de către o altă conștiință. Obiectul fizic rămâne același, indiferent de părerea cuiva despre el. Obiectul psihic suferă influența conștiinței ce-l gândește. *Conștiința de conștiință* modifică obiectul său, fie că acesta ne aparține nouă sau aparține altora¹³⁵.

Psihologia vizează în felul acesta o nouă lume de înțelesuri. Știința făurește sensurile, simbolurile și schemele necesare înțelegerii obiectului respectiv. Simbolurile științifice reprezintă puntea aruncată de conștiință între eu și noneu. Privită din acest punct de vedere, știința creează adevărul, dezvăluind sensul realității. Care este, sub acest raport, importanța psihologiei?

Contribuția psihologiei este din cele mai însemnate, facilitând, într-o măsură mai mare decât alte științe, *progresul conștiinței umane*. Ajutând la replierea conștiinței asupra ei însăși, grăbind procesul prizei de conștiință și al reflecției, psihologia contribuie într-un grad remarcabil la procesul *spiritualizării*, la realizarea valorilor. Ea merge astfel mână în mână cu filosofia. Prin conceptele și adevărurile sale, ea servește omului de sprijin în procesul de *autoobiectivare* a acestuia. Numai în ea și prin ea devenim transparenți pentru noi înșine și pentru alții. Prin descifrarea sensurilor umane, psihologia este un însemnat punct de reazem pentru toate științele spiritului.

Nu sunt greu de văzut consecințele teoretice și practice ce decurg de aici. Cunoscându-ne mai bine pe nou și pe alții, ne înțelegem mai bine, construind astfel puntea solidă și necesară pentru o colaborare durabilă și o solidaritate umană indestructibilă. Nu este deci un simplu vis al unui vizionar idealist și utopic comunicarea lui E. Claparède făcută la ultimul congres internațional de psihologie asupra contribuției psihologiei la pacea lumii¹³⁶. Criza despre care vorbea el atunci (1937) dăinuiește încă, iar cauzele în mare parte sunt de natură psihică. Cunoașterea lor nu poate oare contribui la învingerea

134. Adevărul psihologic al acestei teze se evidențiază și mai bine în definițiile copiilor. „Ce este un cuțit?” – „Pentru a tăia”, îi răspunde copilul. „Ce este un cal?” – „Pentru ca să tragă trăsura” (v. A. Binet, *Les idées modernes sur les enfants*, Flammarion, Paris, 1909, p. 121).

135. O analiză ce atinge limitele unei adevărate acrobații intelectuale și lingvistice, pe linia relațiilor dintre cunoștințe, ne oferă îndeosebi studiul lui Hans L. Stoltzenberg, *Grundformen Bewusstseinszusammenseins*, Halle, 1939.

136. „Car toute science, pour vivre et se développer, a besoin d'un milieu où la recherche de la vérité soit libre et désintéressée. La vérité scientifique est universelle, donc internationale. Or, un monde comme celui où nous vivons depuis quelques années, où l'on cherche à nationaliser la vérité, où certains prétendent que n'est vrai que ce qui est utile à leur pays, un tel monde est, pour la science, un monde vicié, qui compromet son essor” (E. Claparède, *Psychologie de la compréhension internationale*, Onzième Congrès International de Psychologie, Alcan, Paris, 1938, p. 208).

dificultăților, așa cum, în psihanaliză, cunoașterea complexelor este calea spre rezolvarea lor? Totul este ca, în climatul libertății gândirii și al adevărului, să putem scoate la iveală *complexele* noastre colective.

Psihologia are menirea, după Claparède, de a contribui în fiecare țară la modificarea universului național, eliberându-l de păcatul cel mai grav, ce duce inevitabil la conflicte internaționale, de păcatul *egocentrismului* de care sunt legate șovinismul și orgoliul național, cu delirul acestora de grandoare și persecuție. Din mai multe lumi naționale, o singură lume internațională, a spiritului!

Efectele similare, credem noi, se pot dobândi și în domeniul *intra-național*, al raportului dintre clase sau instituții sociale. Lumea noastră, mecanicistă și utilitaristă, s-a grăbit să se folosească în scopurile ei practice și imediate, de lumina încă licărindă a psihologiei. Psihologia a dat ceva și va da desigur mai mult. Industria și comerțul vor finanța cercetările psihologiei, așa după cum o fac astăzi pentru științele fizico-chimice.

Se simte însă prea puțină nevoie de ajutoarele psihologiei în domeniile mai puțin practice în aparență și cu rezultate mai puțin imediate, dar cu mult mai grave, cum e în cel al educației. Lumea profană de la noi se dezinteresează de valorile sufletești sau le discută fără nici o conștiință a incompetenței sale¹³⁷. Poate că lipsa unui interes mai susținut și mai laborios se datorește tocmai faptului că toată lumea se crede competentă în domeniul psihologiei. Ne ocupăm puțin de psihologie, fiindcă ne credem cu toții psihologi înăscuți¹³⁸.

Spre a evita denivelarea prin contact cu lumea profană, știința trebuie să se elaboreze departe de agitațiile mulțimii; spre a nu se evapora din conștiința umană, știința nu trebuie să întrerupă contactul ei strâns cu toate problemele omenirii. Dar ceea ce face ca domeniul psihologiei să fie mai frecventat de profani decât alte domenii științifice este caracterul de inteligibilitate, de evidentă a înțeleșurilor și a relațiilor psihice. Dacă *înțelegerea* unui fapt fizic presupune adesea o pregătire îndelungată, faptul psihic poate fi înțeles în mod direct și imediat, adesea fără ajutorul unor cunoștințe speciale. Numai că, *înțelegerea* fiind mai ușoară, descrierea și *explicația* sunt mult mai grele. De aceea psihologia și vine pe lume după științele cosmologice.

Conștiința psihologică este încă în fașă. Omul n-a ajuns la credința că forța psihică întrece toate forțele fizice, reale și imaginare, mai întâi fiindcă energia psihică este aceea care le descoperă pe cele din urmă. Grav pentru destinul culturii și amenințător este faptul că omul începe, totuși, să se folosească, pe o scară tot mai întinsă, de forțele psihice, înainte de a le cunoaște eficacitatea și înainte de a le aprecia valoarea scopurilor. Să nu ajungă umanitatea în situația tragică a ucenicului vrăjitor al lui Goethe!

137. Dacă aceasta este situația de la noi și în majoritatea țărilor europene, în Statele Unite interesul public pentru problemele de psihologie este mult mai mare. Realitatea vie de acolo este cu totul alta. Iată impresiile unui psiholog, culesc cu prilejul vizitei sale în Lumea Nouă: „cette réalité, elle est dans la collaboration indiscrète des profanes et aussi dans toutes ces questions impérieusement posées par l'éducation, la médecine, le commerce, l'industrie; les psychologues retranchés dans leurs laboratoires on dans leurs sociétés savantes ne sont pas tellement isolés du monde qu'ils n'entendent les clameurs de la foule”. „La psychologie descend du ciel sur la terre pour s'appliquer plus ou moins sérieusement à tous les problèmes de l'activité humaine” (René Zazzo, *Psychologues et psychologies d'Amérique*, Alcan, Paris, 1942, p. 4).

138. „Psihologia continuă să fie un câmp al științei – spune McDougall – unde profanul, amatorul și în general cititorul se cred la fel de competenți ca și cercetătorul cu o lungă experiență, să judece valoarea unei ipoteze. Nu se prevede nici o schimbare în această privință; căci singura cale pentru un amator de a deveni conștient de amatorismul său este a-l abandona” (William McDougall, *The Energies of Men*, Methuen, Londra, 1935, p. XVIII).

Să ne gândim numai la imensa energie a maselor declanșată de conștiința de drepturi, de necesitatea și puterea revendicării lor¹³⁹. Este surprinzător că omenirea ignoră încă importanța covârșitoare a factorului psihic în cele mai însemnate prefaceri și coliziuni ale societății, însoțite adesea de convulsii și frământări dureroase. Perspective de terapie și profilaxie *socială* sunt abia bănuite. Câte psihoze sociale nu s-ar vindeca sau preveni, dacă dinamica psihică ar fi perfect cunoscută!

Profanul încă nu a ajuns la conștiința că un suflet echilibrat prețuiește mai mult decât toate bunurile vieții. Percepțiile antice, conținând adevărul asupra *fericirii în noi*, au rămas închise în cărțile vechi și din când în când sunt etalate în fața copiilor. Ca instrument practic al îndreptării, al redresării și înălțării omului, psihologia este încă un deziderat. Psihicul rămâne pentru cei mai mulți o necunoscută și va rămâne încă, atâta vreme cât omul nu se va elibera de sub imperiul concretului imediat. Marea deosebire dintre medicină și psihologie stă în faptul că efectele în domeniul somatic se obțin în timp mult mai scurt decât în domeniul psihic. Acțiunea practică în zona psihică cere ochi care să vadă departe și o inimă deprinsă să aștepte. Spre a învinge greutățile imediate și concrete, omul de știință trebuie să se înarmeze cu concepte abstracte, de proporții vaste și făurite pentru adâncimi și depărtări mari. Căci microcosmosul își are și el infinitul lui, ca și macrocosmosul.

Dar să ne întoarcem o clipă spre trecut, evocând momentul miraculos al replerii conștiinței asupra ei înseși, în efortul de a deveni transparentă pentru sine.

„Ia spune-mi, Eutidem, ai fost vreodată la Delfi? – Am fost, pe Jupiter, de două ori. – Ai văzut pe templu, inscripția: «Cunoaște-te pe tine însuși?!» – Mai e vorbă? – N-ai luat seamă la învățătura asta și nu ți-ai dat osteneala să te cunoști? – Nu, zău: credeam că mă cunosc destul de bine; căci mi-ar fi fost greu să învăț altceva, dacă nu m-aș fi cunoscut pe mine însumi. – Crezi tu că e destul să-ți știi numele ca să te cunoști? Apoi nu e limpede că cunoașterea de sine e izvorul a nesfârșite bunuri, pe când necunoașterea de sine aduce o mulțime de rele? – Omul care se cunoaște știe ce îi este folositor; deosebește ceea ce poate face de ceea ce nu poate; lucrând ce-i stă în putință, face rost de cele de trebuință și trăiește fericit; ferindu-se de ce e peste puterile lui, înlătură greșelile și nenorocirea. Dimpotrivă, cel care nu se cunoaște, ci se înșală asupra valorii sale, zace în aceeași necunoaștință de oameni și de lucruri omenești; nu știe nici ce-i trebuie, nici ce face, nici de ce oameni se slujește; ci se înșală asupra tuturor lucrurilor, lasă să-i scape binele și dă de nenorocire.”¹⁴⁰

Menirea psihologului este de a ne deschide perspectivele largi asupra existenței umane. În eforturile concentrate ale cercetătorilor, în munca științifică anevoioasă și delicată, efectuată în atmosfera de laborator sau de clinică, în rezultatele observației sistematice interne și externe sau ale inducției experimentale riguroase și exacte se vor contura jaloanele răspunsului la vechea și mereu actuala întrebare: *ce este omul?*

139. Importanța conștiinței în transformările sociale se vede clar din *Manifestul [partidului] comunist*, unde Marx și Engels subliniază necesitatea de a „deștepta conștiința clară și netedă a muncitorilor asupra antagonismului adânc care există între burghezie și proletariat” (*Manifestul [partidului] comunist*, Biblioteca Socialistă, ed. a 4-a, 1944, p. 59).

Interesantă pentru psiholog este chestiunea în ce măsură această conștiință *exprimă* antagonismul și în ce măsură ea îl *sporește*.

140. Xenofon, *Din viața lui Socrate*, cartea IV, cap. II.

Bineînțeles că obiecții împotriva cunoașterii de sine nu lipsesc, atât din partea filosofilor cât și a scriitorilor și nu este aici locul de a apăra valoarea cunoașterii de sine.

DRAMA PSIHLOGIEI *

1. În loc de prolog

Mă simt dator față de cititor cu două lămuriri prealabile : să arăt ce am urmărit prin această lucrare și care au fost motivele din care s-a născut ea.

Nu sunt dramaturg ; n-am scris drame și nici nu intenționez să o fac. Lucrarea de față nu este operă literară, ci una științifică. Care este atunci sensul titlului ales ?

Spre a evita un conflict cu specialiștii literaturii, țin să precizez că prin dramă, în sens larg, înțeleg desfășurarea unui ciclu de acțiuni izvorât din conflicte : cu sine și cu alții, inter- și intraindividuale, cu deznodământ care nu este prin definiție și în mod necesar „tragic”, catastrofal ; ea poate avea chiar un „happy-end”. Esența ei constă în confruntarea unor forțe, a unor pasiuni. Drama pe care o înfățișăm se află în afara artei literare, a planului de „reprezentare”, sau „contemplație” estetică. Doar prin unele elemente *descriptive* am căutat să-i dau un aspect literar, spre a face mai sugestivă viziunea episodului ; *explicația* o menține legată de terenul arid și impersonal al științei.

Ne este oare permis, totuși, să amestecăm, măcar sub această formă, genurile ? Chiar în accepția dată mai sus, titlul poate că tot nu s-ar potrivi psihologiei, realitate prin excelență abstractă și impersonală, incompatibilă cu rolul de eroină a unei drame. Înseamnă oare că, personificând psihologia, facem literatură sau urmărim senzaționalul ? Niciddecum.

Știința o putem concepe ca un ansamblu încheșat de cunoștințe abstracte și generale, legate de un domeniu determinat și dobândite prin anumite metode riguroase și *obiective*. Înțeleasă ca realitate abstractă, generală, obiectivă și impersonală, ea nu poate servi, desigur, de subiect unei drame. Dar acesta nu-i decât *un* punct de vedere ; mai există și un altul.

O știință este un produs al muncii omului, menit să satisfacă necesitățile lui și ale societății din care face parte ; știința se încorporează, deci în viața umană, cu toate năzuințele și pasiunile, bucuriile și durerile ei, legate de căutarea adevărului. Știința izvorăște din adâncurile personalității umane, făcând parte integrantă din această personalitate angajată în rezolvarea problemelor vitale ale societății ; nu luminează rece, nepăsătoare și străină de idealurile și visurile omului, ci flacăra aprinsă din ciocnirile și frământările cugetului și ale inimii ; luptă continuă, căutare neîncetată și neobosită. Dinamica omului de știință este a științei înseși, pentru că nu există alt sens al noțiunii „om de știință” ; acesta aparține științei, se identifică cu știința pe care a născut-o și care l-a născut, asemenea lui Pigmalion care dă viață operei sale de marmură.

Numai că „soarta” acestei opere, o dată născută, depinde nu numai de vitalitatea ce i-a fost transmisă prin pasiunea autorului ei, ci mai ales de ambianța socială în care continuă să-și ducă existența, de data aceasta independent, desprinsă de cel ce a creat-o. De fapt, societatea i-a dat impulsul vieții și tot societatea îi asigură longevitatea, asumându-și rolul parpei Atropos, tăindu-i firul vieții atunci când i-a venit „sorocul”. Dar nici această fază a

* Prefață la prima ediție a *Dramei psihologiei*, Editura Științifică, București, 1965.

vieții unei opere nu se petrece fără conflicte, fără dispute. În focul acestora, opera își conturează personalitatea, își oțelește caracterul, asigurându-și astfel dreptul la existență.

Nu este, deci, o simplă metaforă, când vorbim despre viața, biografia unei științe, despre strădania și zbuciumul ei, despre căderile și înălțările, durerile și triumfurile, încordările și destinderile, conflictele și împăcările ei, adică despre „drama” pe care o poate trăi și o trăiește orice om de știință. Frământările dramatice ale omului de știință sunt ale științei înseși și invers. Este vorba despre psihologie – o disciplină a cărei origine nu este bine determinată, al cărei obiect – dacă există – apare ca nebulos, ale cărei metode sunt considerate ca nesigure și ale cărei legi sunt puse la îndoială, disciplină care – după părerea unora – nu merită titlul de știință.

S-ar putea bănuși că noi creăm obstacole și rezistențe imaginare, pentru a ne procura plăcerea de a le risipi cu ușurință. Istoria psihologiei, ca și a oricărei științe, este o neîncetată luptă de afirmare a adevărului. N-am urmărit aici înfățișarea *întregii* vieți a psihologiei, ci numai a unor aspecte, conflicte și contradicții considerate de noi ca fiind mai importante, din biografia psihologiei. Ceea ce am căutat să desprindem a fost mai ales efortul uman de a găsi o concepție unitară și științifică. Avem convingerea că, în rezolvarea principalelor contradicții ivite în dezvoltarea științei psihicului, concepția materialist-dialectică își verifică, în modul cel mai strălucit, vigoarea și totodată suplețea construcției sale. Efortul, însă, al gândirii materialist-dialectice a fost susținut de flacăra pasiunii. Trebuie să recunoaștem că pasiunile care se ciocnesc în interpretarea problemelor majore ale psihologiei nu au totdeauna puritatea științifică necesară, dar, din confruntarea lor, componentele vicioase se epurează treptat și cad contrazise de legile gândirii umane.

Cred că este bine să spunem ceva și despre ceea ce *n-a* constituit obiectul intențiilor noastre. Nu am avut intenția de a prescrie „primele” principii și nici de a oferi „ultimele” soluții, cu caracter de a fi definitive, indiscutabile. A fost efortul onest al unui om, căruia nu i-a fost indiferentă disciplina pe care a profesat-o, a trăit-o, devenindu-i „consubstanțială”. Punctele de vedere formulate, soluțiile preconizate, sugestiile emise, îndoielile schițate sunt, desigur, expresia unor convingeri, dublate, însă, de rezerva omului de știință. Altfel aș fi pus de la început în contradicție cu mine însumi, cu atitudinea pe care o combat, a dogmatismului, „fixismului” și „substanțialismului” intelectual, psihologic. Altcineva ar fi dozat, desigur, altfel și mai bine îndoielile și convingerile; intenția autorului se va dovedi împlinită dacă ideile exprimate aici vor avea forța necesară de a se face înțelese, apoi acceptate.

O lămurire asupra motivației interesează, credem, pe orice cercetător care se analizează și reflectează asupra muncii sale creatoare. Persistă încă credința, pe care am considera-o ca reminiscență a romantismului (sau a clasicismului sau, poate, a ambelor curente, depinde de punctul de vedere), și anume că o operă științifică se explică numai prin motive de ordin rațional, abstract, științific; din premisele date, omul de știință trage concluziile necesare. Marxism-leninismul ne-a deprins să sesizăm în concepții „științifice”, motivații „extra-științifice”, personale și dincolo de ele – sociale. Autorul unei lucrări recente de psihologie (1964) scria în introducere că „rădăcinile cercetărilor în științele sociale” trebuie căutate și în „viața personală a cercetătorului”, fapt care rareori apare în publicații¹.

Aceste motive „personale” pot altera adevărul, dar îl pot și impune; depinde de treapta pe care o ocupă motivul în ierarhia personalității. O lucrare nu este viabilă fără o viziune adânc ancorată în viața personală a cercetătorului, depășind în același timp limitele individualității sale. Pare paradoxal, dar așa este: cu cât o operă este mai personală, mai adânc trăită, cu atât ea întrece mai mult interesele *subiective* ale autorului, cu atât mai mult

1. Joel R. Davitz, *The Communication of Emotional Meaning*, New York, 1964, p. 61.

ea se cere dăruită altora. Un mare scriitor recomandă tinerilor să nu se apuce de scris decât dacă „nu pot să nu scrie”, decât dacă opera se cere exteriorizată, *comunicată*.

Sunt obligat să mărturisesc că lucrarea de față s-a conturat și s-a materializat *fără voia mea*. Meditând, în una din seri, asupra psihologiei ca știință și plimbându-mi privirea pe rafturile bibliotecii mele, m-am oprit asupra volumului *Limitations of Science*, al lui J. Sullivan, apărut în 1938. Din paginile răsfoite mi s-a încrustat în creier aserțiunea autorului: „psihologia nu este știință”. Mi-am căutat, totuși, itinerarul dinainte stabilit. Gândurile, însă, îmi reveneau mereu asupra pasajului din cartea consultată. Pentru a mă „elibera”, mi-am propus să scriu un scurt studiu asupra psihologiei ca știință. Gândurile, însă, nestăpânite, s-au așternut pe o traiectorie mult mai amplă, dobândind vibrația și tensiunea unei drame².

Exemplul nu este dat pentru a servi ca model de cercetare științifică, efort care nu admite „hazard” nici „idei nestăpânite”. Știință înseamnă disciplină. Cercetarea întreprinsă, însă, a avut o finalitate: gândul că efortul făcut în această nouă direcție va fi mai util decât în sensul prevăzut prin planificarea inițială. Ce să fac... De vină-i Sullivan!

Totuși, nici Sullivan n-ar fi citat în această „prefață-prolog”, dacă, cu douăzeci de ani în urmă, nu m-ar fi preocupat aceeași problemă și n-aș fi încercat rezolvarea ei în studiul: „Ce este psihologia”.

Unii filosofi ai științei susțin că multe teme, după atingerea apogeului lor, dispar de pe firmamentul științific, pentru a reveni după două, trei decade, reluate fiind la un nou nivel de înțelegere; legea spiralei dialectice, am spune noi. Ceea ce se întâmplă pe planul social are loc, probabil, și pe plan individual: „on revient toujours”..., dar altfel.

Ca psihologi, nu ne putem mulțumi, totuși, cu o simplă constatare sau descriere a fenomenului. Reîntoarcerea este, desigur, un act de memorie, act care nu este mecanic: nu revii decât atunci când tendința n-a fost cu desăvârșire și definitiv consumată, prin actul săvârșit, sau când urmele aceluși act apar la un moment dat într-o structură și cu o tensiune proaspete, noi. Ceea ce am făcut cu douăzeci de ani în urmă, nu m-a mulțumit; lucrarea a trebuit reluată, așa după cum, desigur, ea va fi reluată, mai devreme sau mai târziu, de altcineva, nesatisfăcut de cele gândite de mine. Această explicație lămurește și faptul de a mă fi citat – poate prea des și abundent – în cursul lucrării. Rog pe cititor să nu-i dea altă interpretare.

Așadar, vina apariției lucrării n-o are nici fizicianul englez citat mai sus, nici autorul acestor rânduri, de vină este ... psihologia, complexitatea psihologiei ca știință, ecou al complexității și mai bogate încă a omului, a psihologiei sale.

De aici, însă, nu este permis să se tragă concluzia că-mi declin răspunderea neajunsurilor lucrării; din nefericire, desigur, ele aparțin în mod exclusiv și integral autorului.

2. S-ar putea obiecta, totuși, că între anul 1938 și zilele noastre, situația psihologiei s-a consolidat în așa măsură, încât întrebarea, firească pentru trecut, a devenit caducă pentru prezent. Realitatea totuși dezmente această convingere. Un sociolog contemporan (S. Moscovici) preconiza ideea unei discuții largi pe tema: „Ce este o psihologie științifică?” „Ce-ar fi – spune el – dacă s-ar organiza într-o zi un colocviu pentru a ști ce este psihologia științifică?”. Chiar dacă asemenea părere n-ar avea, la autorul ei, un substrat cu desăvârșire serios, ea însoțește darea de seamă asupra unei lucrări privind un domeniu destul de obscur încă al psihologiei: „motivația”, temă dezbătută în 1958 la o reuniune organizată la Florența de societatea psihologică de limba franceză (cf. *L'année sociologique*, P.U.F., p. 256).

Aceasta pentru a nu mai vorbi – aici, în „Prolog”, căci tema va fi amintită în cuprinsul cărții – despre încercările făcute, nu cu mulți ani în urmă, de a reduce psihologia la fiziologia activității nervoase superioare.

2. La a doua ediție *

Distanță temporală de mai mulți ani. Prilej de retrospecție, de repliere a conștiinței asupra ei însăși, ocazie de investigare a trăirilor în timp : înainte și înapoi, intenție și realizare, nivel de aspirații și nivel de împlinire ; comparații și confruntări ; un nou examen.

Personajul angajat într-o „dramă” de natură psihosocială, obiectivându-se în esul de față, se desparte la un moment dat de conținutul conștiinței sale, încredințându-l altora. De aici înainte, creându-și un destin propriu, produsul se detașează de autorul lui : *habent sua fata libelli*. Conștiința, însă, din care s-a născut, ideile care l-au germinat, nu și-au încheiat misiunea. Viața internă își continuă traiectoria inițială. Două personaje, două destine : unul al cărții, altul – al autorului. Unul este social, altul individual.

Ce ne-ar putea aduce examenul traiectoriei acestei „drame” ? Nu mă pot abține de a mărturisi satisfacția față de modul cum a fost primită lucrarea. Ea s-a înscris ca un „act” luminos în *Drama psihologiei* și-mi exprim aici gratitudinea față de autorii recenziilor asupra lucrării (Al. Arbore, Ion Drăgan, Aurel Leon, Traian Herseni, Paul Popescu-Neveanu, Vasile Popescu, Nicolae Radu, V. Săhleanu, M. Schachter, Anton Tabachiu).

Dar aceste aprecieri încă nu justifică reapariția cărții. O nouă ediție revăzută trebuie să răspundă unui interes, încă neconsumat, din partea publicului. O altă editură, de data aceasta, și-a luat răspunderea în fața cititorului, iar autorul a avut îndrăzneala de a supune *Drama psihologiei* unui nou examen.

Elementarul simț al loialității mă obligă să fac cunoscut cititorului că aceste reflecții asupra psihologiei nu au întrunit numai adeviziuni. Ele au constituit subiectul unui nou „act” dramatic, ilustrând titlul cărții și justificând în modul cel mai concret dramatismul psihologiei însăși. Este vorba de memorabila discuție pornită dintr-o neînțelegere sau voită ignorare a sensului major al acestei cărți, discuție pe care cu calm și luciditate o apreciez încă și astăzi ca dogmatică și absolutistă, dar asupra căreia nu cred că merită să ne oprim.

Îmi voi permite „în replică” să amintesc doar că, de exemplu, conf. dr. V. Săhleanu își intitulează recenzia sa „*Dramatica reabilitare a psihologiei*” (s.n.), iar M. Schachter, în *Cahiers de psychologie* (IX, 1966, nr. 3-4) încheie darea de seamă cu cuvintele : „Această monografie constituie o excelentă introducere la cunoașterea psihologiei”.

Termenul însuși de „dramă” a fost interpretat de către unii cvasifrați ca o bagatelizare a „nobleței” de care trebuie să se bucure psihologia, iar tratarea cvasiliterară a problemelor ei fundamentale ca o coborâre a prestigiului și o profanare a drepturilor „sacre” convenite unei discipline „riguroase” și autentic științifice. Modul însuși de a trata problemele „științifice” fără examen de laborator, fără experimente, anchete și tabele impresionante ar fi un semn dacă nu de „erezie”, cel puțin de abdicare de la știință.

Cu toții știm că mai există psihologi dogmatici și rigizi, care taie „sufletul” în bucățele, iar fragmentele le pun la microscop și le consemnează în tabele, curbe, diagrame, scheme și ecuații. Omul viu și concret se volatilizează în perspectiva mitului cifrelor și a mitului „preciziei”, de dragul cifrelor și al preciziei. Structurile vechi apar uneori sub forme moderne : casta devine sectă, secta – „școală” științifică, cu limbaj ezoteric, ermetic închisă față de curente și opinii eterodoxe. Viața psihică, prin mobilitatea, fluenta și finețea ei, cere din partea psihologului mai multă finețe, subtilitate, mobilitate decât realitatea fizică. În zadar va aborda psihologul problema „flexibilității” în procesul de creație, când el însuși este lipsit de asemenea însușire. Așa se deschide un nou act al dramei : psihologul condamnat de psihologie !

* Prefață la a doua ediție a *Dramei psihologiei*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1972.

Totuși, cum nimic nu se pierde, acest lucru m-a ajutat să revăd mai atent lucrarea, iar în ediția de față să asociez, în sprijinul tezelor formulate în prima ediție, pe lângă personalitățile deja citate, și alte nume de prestigiu.

Așadar, având speranța că noua ediție va răspunde unui interes al cititorului, am întâmpinat cu satisfacție propunerea Editurii Didactice și Pedagogice de tipărire a ei într-o ediție revăzută. Întrebarea se pune, însă, dacă lucrarea adresată cititorului de azi n-ar trebui să inițieze un dialog cu totul nou. Cartea se cerea înnoită, revăzută și reexaminată, pusă în contextul ideilor de azi. Destinul social al lucrării impune autorului noi îndatoriri.

Aici, însă, se produce interferența cu destinul mental al autorului. În ce măsură ideile acestuia au evoluat în acord cu actualitatea și în armonie cu trecutul său ideativ? În cadrul sistemelor dinamice respective, ideile au și ele viața lor, raza lor de acțiune și longevitate, traiectoria și ciclul lor de existență.

Unii autori care și-au reeditat lucrările și-au dat seama că este mai ușor să scrii o nouă lucrare decât să perfecționezi una mai veche. Un tratat poate fi mai ușor amendat; articulațiile lui fiind mai precise, mai pregnante, modificările de amănunt nu lezează structura generală, care rămâne „clasică”. Un eseu, apropiindu-se mai mult, ca formă, de creația literară, are o amprentă mai individuală, o structură ale cărei elemente nu pot fi suprimate sau adăugate fără ca operația să nu se repercuteze esențial asupra întregului. Am ales, totuși, alternativa retușării și adăugirii, fiindcă, în fond, atitudinea autorului în problemele fundamentale a rămas aceeași.

Distanța dintre ediții nu este cronologică, ci psihologică și culturală, ca și distanța dintre generații. Totul depinde de intensitatea, ritmul și anvergura ideilor proiectate între două date. Se întâmplă ca imprimarea unei lucrări să reprezinte încheierea unui ciclu care nu se mai redeschide de către autor. Alteori, cartea este un instantaneu al unei vieți care continuă să se desfășoare cu impetuozitate și după aceea. În genere, lucrarea încheie un ciclu, iar reeditările sunt reproduceri sau definitivări ale ciclului inițial.

Deși în intervalul acestor două ediții am avut numeroase alte preocupări, mai apropiate sau mai îndepărtate de *Dramă*, reflecțiile și lecturile noi mă făceau să reiau meditațiile de la punctul în care ele se structuraseră cu ani în urmă. Bibliografia adăugată la lucrare este un indiciu al acestui proces, chiar dacă nu toți autorii citați în bibliografie figurează în textul noii ediții. Contactul cu trecutul primei ediții m-a făcut mai mult să adaug și să precizez decât să elimin. Care a fost criteriul opțiunii în această operație de reîmprospătare?

Îmi aduc aminte de paradoxul semnalat de Papini: generația nouă este mai în vârstă decât cea „vârșnică”, fiindcă la experiența celei anterioare, dobândită prin educație, noua generație asimilează o experiență în plus. În felul acesta, civilizațiile „vechi” sunt în fond noi, față de cele următoare, care devin, relativ, vechi. În realitate, este vorba de distincția dintre vârsta individuală și cea culturală. Se înțelege de ce unui om în vârstă, ca și unui tânăr din generația următoare, îi este greu să discearnă între nou și vechi, între vechi și învechit.

Am păstrat același caracter „dramatic” în tratarea procesului de constituire a psihologiei ca știință. Titlul lucrării, ca și orientarea spre „concret”, nu mi-au fost sugerate de Politzer, psiholog frământat de aceleași probleme. Este posibil, totuși, ca lectura mai de demult a lucrărilor acestui remarcabil psiholog să fi germinat în subconștient, determinând, într-o măsură, opțiunea finală. În recenzia din *Lupta de clasă* a Anei Tucicov-Bogdan se face o apropiere între caracterul lucrării mele și concepția lui Politzer. Aceasta m-a făcut să revin asupra ideilor acestui subtil gânditor. Personal, am circumscris înțelesul conceptului de dramă la constituirea și dezvoltarea psihologiei ca știință și a psihologului ca om de știință, în timp ce Politzer se referă la caracterul dramatic al trăirilor în general.

Printre precizări și adăugiri, consider ca mai importante pe acelea care se referă la specificul faptului psihic. Examenul retrospectiv m-a făcut să-mi dau seama astăzi, mai

bine ca acum șapte ani, că germeii monismului materialist-dialectic apar cu destulă claritate în lucrările mele mai vechi, mai ales în *Caracterele afectivității* (1937) și *Conștiință și inconștient* (1941). Plecând de la unitatea inițială a „înțelesului”, semnez diferențierea progresivă a acestuia în „sens” și „semnificație”, în aspectul subiectiv, afectiv, vital, biologic și aspectul obiectiv, intelectual, spiritual.

În fine, nu pot termina observațiile mele fără a semna o dată mai mult o caracteristică a psihologiei, personajul principal al *Dramei*. Obiectivitatea observației, distilarea adevărului, determinarea faptului „așa cum este el”, în „esența” lui, sunt operații mai dificile în psihologie decât în orice altă știință. În ceea ce observăm se infiltrează, într-o măsură mai mare sau mai mică, și reacția celui observat față de observator. Observarea conduitei față de o situație este alterată prin atitudinea față de psiholog a subiectului observat. De aceea, psihologia experimentală, de laborator, nu va putea niciodată epura pe de-a-ntregul rezultatul obținut prin eliminarea acestui „ingredient”, imprevizibil și inoportun. Nu vom fi niciodată în stare să facem ca Le Sage, care i-a îngăduit „diavolului șchiop” să descopere acoperișurile caselor pentru a putea, împreună cu Zambullo, să surprindă motivele acțiunilor umane și să dezvăluie gândurile cele mai secrete ale acestora. În misiunea noastră de psihologi este foarte greu să putem observa fără a fi observați și cu atât mai mult să putem experimenta sau ancheta rămânând invizibili. De altfel, acest fenomen perturbator al prezenței l-a făcut și pe marele fizician W. Heisenberg să formuleze celebrele „relații de indeterminare”.

Până ce vom găsi secretul lui Le Sage, rămâne să ne mulțumim cu izolarea și determinarea cât mai fidelă și exactă a acelor „personaje” mobile și greu de identificat, denumite „variabile psihice” și „factori”.

Rămânem cu convingerea statornică și nealterată că știința omului este una din importante și indispensabile surse ale progresului uman.

Partea a II-a

CONȘTIINȚĂ, SEMNIFICAȚIE, PERSONALITATE

Conștiință și inconștient	91
Dinamica fenomenului de conștiință	148
Sens și semnificație	151
Structura și orientările personalității	155

CONȘTIINȚĂ ȘI INCONȘTIENT *

Introducere

Poate că nici o știință nu oferă atâtea aspecte diverse – școli, doctrine, direcții și ramuri noi –, ca știința psihologiei. De aceea și nevoia unei sinteze psihologice se simte tot mai imperios, iar încercarea de sinteză devine tot mai dificilă.

Transformările psihologiei impun din ce în ce mai des revizuirea de înțelesuri psihologice de bază. Categoriile psihologice, care constituiau până mai ieri temelia nezdrunccinate pentru construcții de vaste sisteme de interpretări, apar astăzi ca noțiuni artificiale, fără susținere reală. Acolo unde până adineaori existau realități clare și simple, avem astăzi fenomene complexe, în faza de diferențiere, de așezare în altă ordine, pe alte planuri. Noțiunile psihologice, ca orice alte noțiuni și ca orice ființă vie, sunt supuse legii evoluției și diferențierii, iar o știință tânără mai mult decât o știință matură.

Ni se pare, deci, necesară opera de revizuire a noțiunilor psihologice. Este util ca, din când în când, să se producă reasezări de înțelesuri științifice, noi clasificări și o nouă înțelegere, în lumina cercetărilor și adevărilor actuale.

Înțelesurile de conștiință și de inconștient, noțiuni din cele mai vaste și totodată din cele mai puțin clare și mai greu de interpretat, ne apar, în sistemul cunoștințelor actuale, altfel decât le vedeam anterior. Încercarea noastră are ca scop *sublinierea noilor aspecte* ale vechii probleme a conștiinței și *precizarea poziției actuale* a unor noțiuni psihologice cunoscute. Problema conștiinței a evoluat și ea în ultimele decenii, dezvoltându-se o dată cu întregul sistem al cunoștințelor; se cuvine, deci, să-i determinăm dimensiunile și să-i descriem noua înfățișare; propriu-zis, ea a devenit *alta*. De la faza infantilă a unei conștiințe-oglină și până astăzi, înțelesul de conștiință a evoluat considerabil.

Nu ne ascundem faptul că încercarea propusă este temerară și plină de riscuri; noi știm însă că una din virtuțile omului de știință este *curajul de a încerca*.

1. Structura conștiinței

a) În căutarea conștiinței

Conștiința poate fi examinată structural și funcțional. Dacă nu înțelegem conștiința ca o oglindă sau ca un receptacol, deosebit de conținutul său, problema conținutului conștiinței este legitimă.

Studiul conștiinței se izbește de la început de mari dificultăți, care au făcut ca problema conștiinței să atingă altitudini metafizice.

Dacă am încerca să căutăm realitatea căreia i s-ar putea aplica termenul de conștiință, am constata o primă deziluzie. Cartea, creionul, casa, floarea etc., nici una *nu este*

* *Analele de psihologie*, V, VIII, 1941.

conștiință. S-o căutăm în alt domeniu : o idee, o percepție, un sentiment, o acțiune, nu reprezintă nici una din ele, și nici toate la un loc, o conștiință. Conștiința ar fi, așadar, *ceva ce nu există nicăieri* ! Și susținem, totuși, că există *fapte de conștiință* : judecata este un fapt de conștiință, ca și atenția, percepția sau un concept.

Ce înțelegem noi când spunem că un concept este un fapt de conștiință ? Înțelegem că, în momentul când, de pildă, avem în minte conceptul de „carte”, suntem conștienți de acest concept ; putem afirma, cu alte cuvinte, că „suntem conștienți de *conceptul* de carte”. Dar noi putem fi conștienți și de *carte ca obiect* văzut înaintea noastră. Și într-un caz și într-altul, faptul de conștiință este legat de un alt fapt. Fără a mai căuta alte exemple, putem conchide că *oricând este vorba de conștiință, o găsim legată de ceva*.

Când spunem „conștiința de ceva”, afirmăm, o dată cu existența conștiinței, încă un conținut ce nu este conștiință, ci un *obiect* de conștiință. De aceea, numeroși gânditori vor susține că o conștiință nu există decât ca fiind conștiință despre ceva.

Unii cred că acel ceva este „eu” ; conștiința ar fi o „conștiință de eu”. Alții cred că starea de conștiință, în afară de eu, ar conține și un obiect, precum și raportul dintre aceste două conținuturi. Așa, de exemplu, Paul Natorp distinge *trei* momente inseparabile : eul, conținutul și relația dintre amândouă (*Bewusstheit*). Un fapt conștient se exprimă astfel : „eu sunt conștient de ceva”. Constatăm, așadar, în loc de un fapt unic, două realități : „eu” și „ceva” ; în plus, un fenomen-stare : „sunt conștient”. Conștiința este privită aici ca aparținând eului. Cum rămâne atunci cu fenomenul „ceva” ? El este aruncat în afară de conștient !

Când privesc haina mea atârnată în cui, eu nu pot spune că haina se află în *conștiință*, fiindcă știu că ea există în cui ; eu nu privesc starea de conștiință, ci *haina*.

Se pune atunci întrebarea : cum pot eu să fiu conștient de un lucru din *afara* conștiinței mele ? Cum poate fi un obiect în același timp în conștiință și în afara acesteia ? Iată toată problema lumii externe și a raportului dintre conștiință sau eu și obiect.

Psihologul o lasă, în general, pe seama filosofilor, mărgininu-se la câteva considerații superficiale. Așa, de pildă, Th. Ziegler spune : „Orice conștiință în sine este, în realitate, conștiința *despre ceva*, dar despre ceva în mine, și orice conștiință este o conștiință de sine, căci orice conținut de conștiință este conținutul meu” (p. 77). În momentul, însă, când suntem conștienți de ceva din afară de noi (*Weltbewusstsein*), atunci atenția ne este îndreptată spre conținut ; dacă spunem, însă, că suntem conștienți de noi, predomină forma (*Selbstbewusstsein*), și cum acestea două sunt inseparabile, „orice conștiință a lumii externe nu este posibilă fără conștiință de sine și invers” (p. 78).

Cum aș putea afirma că, în momentul când sunt conștient de un apus de soare, nu este vorba în realitate despre apusul de soare, ci despre „ceva în mine” ? Ori atenția îmi este îndreptată spre soare și, în cazul acesta, nu poate fi vorba despre „ceva în mine”, ori sunt atent asupra fenomenului ce se petrece în mine și atunci observ o stare sufletească, dar nu soarele ! Aceste două planuri de conștiință par bine deosebite.

Credem că neînțelegerea rezultă dintr-o dublă întrebuintare a înțelesului : „legat de eu”. Când spun că „floarea este roșie”, nu constat nici o legătură cu eul, ci o legătură între culoarea roșie și floare. Înțelesul legăturii se schimbă când spun : „sunt conștient că floarea este roșie”. Nu este greu de constatat că avem aici *două fapte deosebite* : în primul caz mă refer la *obiect*, străin și independent de conștiința mea ; în cazul al doilea, subliniez un *fapt de conștiință*. Afirmatia că floarea ar fi legată de eu, este contrară bunului simț ; nu ne supără însă ideea : „conștiința de floare este legată de eu”. Deci, nu obiectul este legat de eu, ci *conștiința de obiect*, adică senzația, percepția, reprezentarea sau noțiunea. Afirmatia că eu sunt conștient de relația dintre floare și culoarea ei nu este greșită ; numai că, în momentul când constat această relație, *eu nu sunt conștient de ea, ca de un fapt de conștiință, ci ca de o relație externă*.

Această diferențiere preliminară ne va servi drept punct de reper și mai târziu.

Ne-ar putea obiecta cineva că acest mod de a discuta denotă o lipsă totală a cunoștințelor de epistemologie, că este un mod empiric și grosier de a discuta, că ar fi o atitudine de „realism naiv” și „*terre-à-terre*” etc. Nu înțelegem întru cât este mai nobil modul de gândire care aduce totul în conștiință pentru a inventa apoi procesele subtile spre a reda lumii externe o parte din aceste conținuturi. Noi ne scutim de oboseala de a demonstra lumea externă. Psihologiei îi revine sarcina de a determina în mod științific geneza înțelesurilor de extern, intern, obiect, subiect, și a altor noțiuni cu rezonanță metafizică.

După părerea unor filosofi, obiectul s-ar naște din procesul de proiectare, după alții dintr-o operație de colaborare între subiect și obiect. Unii filosofi reduc deosebirile de înțelesuri la diferențe de perspectivă, de puncte de vedere. Faptul original și unic s-ar găsi la limita între eu și noneu. Vom releva cu această ocazie o confuzie care se face adeseori în determinarea noțiunilor fundamentale de obiect și subiect, obiectiv și subiectiv, fizic și psihic.

b) Eroarea lui Mach

Semnalăm confuzia care se întâlnește în psihologie, cu ocazia diferențierii fenomenului fizic de cel psihic. Fizica se ocupă de fenomenele lumii externe; dar aceste fenomene se reduc la complexe de senzații; senzațiile sunt fenomene psihologice, de conștiință; deci fizica este psihologie. Această poziție se poate încadra într-o concepție de *idealism radical*.

O atitudine, opusă celei dintâi, se poate exprima astfel: fenomenele psihice sunt *obiecte* de conștiință, la fel ca și obiectele lumii externe; noi le studiem foarte bine pe planul *extern* ca mișcări și conduite, ca reacții și procese nervoase; oricât am căuta în aceste fenomene ceva *intern*, nu putem găsi nimic; postulatul unei alte realități, ascunse și invizibile, nu este necesar; fenomenul psihic, deci, este un fenomen extern, fiziologic, chimic sau fizic, alături de fenomenele lumii externe, având cel mult proprietăți diferite. Această poziție externă o putem numi, după caz, *materialistă*, *behavioristă* sau *fiziologică*.

Spre a ne feri de atitudini extreme, unii gânditori propun o soluție intermediară – totuși puțin fericită – a *aceleiași realități privite din puncte de vedere diferite*. Cităm exemplul fizicianului Mach, imitat apoi de unii psihologi contemporani.

Elementele lumii externe, după Mach, sunt identice cu ale lumii psihice. *Și fizica și psihologia studiază senzațiile*. Deosebirea constă numai în faptul că prima le studiază în relațiile lor *între ele*, în afară de limitele corporale ale individului, în timp ce psihologia le studiază în raport cu individul, realitate care se află în lăuntru limitei U (*Umgrenzung*). Spre a fi și mai fideli față de gândirea marelui fizician și filosof, ne permitem să reproducem câteva pasaje din lucrarea sa *Cunoștință și eroare*:

„Să luăm elementele de roșu, verde, cald, rece etc.: oricare ar fi numele lor, ele sunt date imediate. Ele depind de elementele exterioare lui U (elemente *fizice*) și de elemente interioare lui U (elemente *psihice*); dar, în ambele cazuri, ele sunt *aceleași*, ele sunt tot date imediate” (p. 23). „Eu pot reduce totalitatea percepțiilor mele *fizice* la elemente care acum nu mai pot fi descompuse: culori, sunete, presiuni, mirosuri, spații, timpuri etc. Aceste elemente depind de împrejurări exterioare corpului meu și de împrejurări interioare corpului meu; acestea sunt *senzații*” (p. 21). „Cunoașterea dublei dependențe a fiecărui element de elementele exterioare și de cele interioare limitei U, a eului îngust, duce spre studiul imediat al raporturilor reciproce între elementele exterioare lui U, lăsând, în mod pe cât posibil de constant, pe acelea interioare lui U [...]; „în felul acesta, în măsura posibilului, noi eliberăm cunoștințele fizicului de influența propriului nostru corp.” „Pentru a completa acest travaliu, trebuie căutate relațiile *fiziologice* și *psihologice* care trec limita lui U, fiindu-i interioare” (p. 30).

Așadar, fizica studiază relațiile dintre senzații în afara limitei U, și independent de corpul omenesc, în timp ce fiziologia și psihologia studiază relațiile acelorași senzații înăuntrul limitei U, în funcție de individ. E o confuzie regretabilă! Vorbind mai întâi de *condiționările* externe și interne ale senzațiilor, Mach presupune implicit existența unor elemente exterioare, de natură străină față de senzații, adică de natură fizică. Același autor spune apoi că aceste elemente fizice sunt de natură *senzorială*, terminând cu afirmația că, studiind aceste senzații în relațiile lor între ele, și în afară de limita mea corporală, eu fac fizică, adică transpun senzațiile în obiecte fizice.

Mach nu-și dă seama de gravitatea operației de reducere a unui obiect fizic la un complex de senzații. Există oare echivalență integrală între obiect și percepție? Și dacă nu există, înseamnă că este vorba de două realități și nu de una singură.

Mach vorbește când de „elemente”, când de senzații, *ceea ce nu-i totuna*. Senzațiile, prin definiție, sunt fapte *psihice*, adică în funcție de eu. Cum este atunci posibil ca un fapt legat de eu să fie studiat separat de eu, fără ca el să piardă dreptul de a se numi același? Or, Mach pretinde că faptul este același!

Și cum se face că Mach nu și-a dat seama că, pretinzând că explică originea lumii fizice și a celei psihice, el le-a presupus pe amândouă, nu numai implicit și virtual prin noțiunea de senzație, dar și explicit, prin postularea cadrului exterior lui U și a unui cadru interior lui U, adică a unui cadru al realității fizice și altul al realității psihice? Pe scurt, Mach încearcă să demonstreze tocmai ceea ce de două ori presupune ca demonstrat.

Eroarea lui Mach își are și reprezentanți mai moderni în lumea științifică. Iată ce spune, de exemplu, savantul francez Lecomte du Noüy: „Nu există adevăr științific absolut. *Ad veritatem per scientiam* este o absurditate. Nu există decât unele grupuri de senzații care, în experiența noastră, s-au succedat în aceeași ordine și care ne par că trebuie să se succedă identic într-un viitor limitat. Iată, în fond, esența adevărului nostru științific” (p. 34).

A reduce faptele științifice la complexe de senzații, legile la succesiuni între grupuri de senzații, nu înseamnă numai relativism, foarte asemănător – dacă nu identic – cu acela al lui Hume, dar mai înseamnă cel puțin și o întrebuintare abuzivă de termeni: senzația a fost și este o realitate *psihologică*. A spune despre un *obiect* că este un *grup de senzații* înseamnă a comite o eroare logică.

Mai menționăm un exemplu de aceeași natură cu acelea arătate mai sus, cu deosebire că de data aceasta confuzia aparține unui psiholog. J. Larguier des Bancel, psiholog elvețian contemporan, încearcă să facă separația dintre un fapt fizic și unul psihic. El pleacă de la premisa – greșită din capul locului – că „senzațiile compun pentru noi conținutul universului” (p. 17). Un obiect este o totalitate de calități, calitățile sunt senzații. Fizicianul, chimistul, biologul, ca și geologul, lucrează cu senzațiile. Senzațiile sunt fapte de conștiință. Ar rezulta că toate științele s-ar reduce la psihologie, ceea ce nu acceptă nici Larguier des Bancel. Care este atunci soluția?

Privesc luna în momentul când se ridică la orizont și o găsesc enormă. Fotografia mi-o arată identică cu mărimea ei de la zenit. Avem două fenomene: unul – raportul dintre lună și placa fotografică, independent de subiect, și alt fenomen – relația între lună și ochiul observatorului. „Aceste fenomene, conchide autorul, reprezintă – și unul și altul – date sensibile. Dar aceste date sensibile nu sunt considerate din același punct de vedere în ambele cazuri. Înfațșată ca atare, senzația aparține fizicii. Înfațșată în raportul său cu individul, care posedă conștiința ei, senzația aparține psihologiei” (p. 18).

În fond, părerea lui Larguier des Bancel nu este decât o reeditare a argumentației lui Mach. Am reprodu-o, însă, pentru a ilustra și mai bine cât de ușor, în mod inconștient, se poate trece de la o categorie de înțelesuri la alta, complet deosebită. Psihologul citat afirmă mai întâi că privește luna, pe care o fotografiază. După aceea, în mod foarte

natural, face o distincție de care nu este conștient atunci când afirmă că placa înregistrează luna, iar el (observatorul) înregistrează *senzația*. Or, bunul simț ne învață că noi vedem *luna și nu senzația* ! Pare evident că luna nu este senzație și nici senzația nu este lună. *Luna este altceva decât conștiința mea despre lună*. Senzațiile, ca fapte de conștiință, aparțin psihologiei, iar luna aparține lumii externe și nu individului. Ce este senzația, „înfățișată ca atare” ? O atare senzație nu mai este senzație și, în cazul acesta, Languier des Bancels atribuie fizicii altceva decât ceea ce crede el că-i atribuie, adică senzația. A afirma că fizica studiază *percepția* de lună (în raporturile ei cu lumea din afară) este tot atât de greșit ca și a spune că psihologia studiază *luna* (în raporturile ei cu o conștiință).

Un punct de vedere destul de răspândit diferențiază obiectul fizicii de cel al psihologiei în modul următor : fizica studiază relațiile fenomenelor între ele și pe cât posibil independent de individ ; psihologia studiază reacțiile (sau comportarea) individului față de fenomene.

Această definiție nu este valabilă, întrucât studiul comportării se reduce la stabilirea *relațiilor dintre fenomene* (în cazul de față, dintre individ și mediu) : acest studiu trebuie să fie cât mai obiectiv, adică teoretic *independent de subiectivitatea cercetătorului*. Rămâne, deci, problema deosebirilor dintre reacția psihică și reacția fizică.

Tratarea subiectului nu ne permite să mergem mai departe. Am subliniat eroarea lui Mach pentru a arăta cum se confundă înțelesurile și punctele de vedere ; *un obiect fizic nu este un complex de senzații*.

c) Sondaje în conștiință

Întreaga problemă rămâne în picioare și ne putem întreba mai departe cu Goblot : „Cum se face că acest fenomen prezent și al meu este prezent dar nu este al meu, sau : acest fenomen interior este exterior, acest dat subiectiv este obiectiv ?” (p. 157).

Plecați în căutarea conștiinței, am ajuns la altă destinație ; în loc de conștiință, am găsit eul și obiectul, întreaga lume internă și una externă.

Unii psihologi elimină obiectul din înțelesul de conștiință, susținând că faptul de conștiință este totdeauna un fapt de conștiință de eu. Cu această reducere pare că problema se simplifică. Dar atunci și eul, ca obiect, se înstrăinează de conștiință. Ce este atunci acest eu, fără de care nu poate exista conștiința, eul din afara conștiinței și interior față de lumea externă ? Ce este conștiința care nu poate exista fără eu sau fără un conținut oarecare ?

Trebuie oare să îndepărtăm problema ca insolubilă și definiția ca imposibilă ? Mulți psihologi afirmă că definiția conștiinței este imposibilă, întrucât conștiința constituie o realitate fundamentală și incomparabilă. După cum nu se poate defini o culoare, un sunet, un sentiment, tot așa nu se poate defini conștiința, realitatea psihică imediată, profund individuală și ireductibilă. Epifenomeniștii, ca G. Bohn, o înlătură cu desăvârșire din preocupările științifice. „Conștiința nu se poate releva – spune el – prin nici un semn obiectiv ; ea este în afară de domeniul investigațiilor științifice” (p. 109). Curioasă atitudine științifică, de a înlătura o dificultate decretând inexistența obiectului ei !

Dacă ne gândim la *înțelesurile* de conștiință, eu și obiect, constatăm că aceste înțelesuri sunt foarte complexe și presupun un nivel destul de înalt al vieții psihice. Conștiința implică diferențierea dintre interior și exterior ; ea mai presupune existența unor înțelesuri de fenomene și obiecte externe. Floarea din fața mea există ca *obiect*, adică cu înțelesul exteriorității și al independenței față de mine și cu anumite proprietăți care o diferențiază de alte obiecte înconjurătoare. Floarea ca *fapt de conștiință* este o realitate cu înțelesul interiorității și al dependenței de un eu ; pot alunga floarea din concepția mea dacă-i o reprezentare, o pot face să dispară închizând ochii, dacă-i o percepție. Observațiile făcute asupra sufletului anormal, infantil sau alienat ne aduc o bogăție de material care demonstrează

cu prisosință existența faptelor psihice în care lipsește conștiința de eu, sau conștiința de obiect ca obiect.

Întrebăm pe un om simplu dacă floarea din fața lui există în afară de el sau înăuntrul lui. Omul va socoti întrebarea noastră ca o glumă proastă, căci floarea „există” și atâta tot. Este oare corect să spunem despre acel om că are *percepția de floare*? Un răspuns ar fi: el are percepția fără a fi conștient de ea ca de percepție. Ar exista, așadar, percepții (reprezentări și concepte) inconștiente. Un alt răspuns ar fi: de vreme ce omul nostru nu este conștient de percepția de floare, el *nici n-o are*. Am putea conchide că percepțiile, reprezentările, noțiunile, judecățile – și multe alte fenomene –, ca „*fapte de conștiință*”, există numai în mintea psihologului sau, în orice caz, într-o conștiință evoluată.

Ni se pare, totuși, paradoxal să afirmăm că primitivul și copilul *n-au percepții*. Percepțiile conștiinței primitive nu există ca înțelesuri aparte de înțelesurile obiectelor. A avea conștiința percepțiilor sau a reprezentărilor ca atare înseamnă probabil a avea în conștiință *noțiunile* respective.

Același raționament l-am putea face și cu privire la obiect. Primitivul sau copilul înțeleg oare un obiect ca ceva exterior și independent de ei? Faptele ne spun că nu. Obiectele există ca atare și ele numai într-o conștiință dezvoltată. *Obiectul ca înțeles de obiect, sau conștiința de obiect, este un produs tardiv al evoluției.*

Ajungem, în felul acesta, să admitem că există o conștiință mai primitivă, care să nu fie legată nici de subiect nici de obiect, un fel de conștiință nediferențiată, în care lumile – despărțite pentru noi – există într-o stare indiviză. Ar trebui să admitem la origine o conștiință care să nu fie o conștiință de eu sau de *ceva*.

Psihologia ne spune că faptul de conștiință la omul adult, normal și civilizat este strâns legat de eu; cercetările psihologiei infantile, ale psihologiei primitive și ale celei patologice, ne învață că eul, ca înțeles, este un produs tardiv și fragil al evoluției, că fenomenul conștiinței indivize precede diferențierii între eu și noneu, între eu și altul.

„Unitatea conștiinței – spune C. Rădulescu-Motru – precedă eul” (A, p. 207). Animalele au conștiință, fără conștiința eului. Conștiința de sine este un produs tardiv, o realitate caracteristică numai omului.

De aceeași părere este și H. Wallon, (C, p. 506; B, pp. 210-259). Conștiința, după el, poate exista fără opoziția eu – noneu. La animalele care trăiesc în stare gregară, conștiința de sine nu există: la popoarele primitive sentimentul de diferențiere personală este în stare rudimentară. La fel este și la copii. Conștiința de sine mijeste la copii abia în preajma vârstei de 3 ani.

Observațiile asupra primitivilor ne duc la aceleași concluzii: „Conceptul general de individ uman, așa cum există el în spiritul nostru, rămâne în umbră pentru primitivi”, spune Lévy-Bruhl (p. 129). Primitivul se consideră ca participând la limitele dintre eu și altul, dintre eu și noneu, limite care sunt, din această pricină, foarte neprecise.

Aceeași lipsă de diferențiere se constată și în cazurile patologice.

Percepția internă, după Max Scheler, se poate prezenta în stare de *indiferență*, adică fără marca proprietății personale, sau străine, fără conștiința că ar aparține nouă sau altora. „Cine spune *intuiția internă*, nu afirmă în mod necesar intuiția de sine însuși” (p. 363). La baza vieții noastre psihice personale ar exista un curent de experiențe psihice indiferente. Atribuirea unei stări psihice eului propriu sau unui eu străin este un proces ulterior și evoluat. Ni se poate întâmpla, în stări anormale, să atribuim altora gândirea noastră, sau să ne însușim o realitate psihică ce aparține altei persoane.

Pentru a ilustra faptul cum eul își însușește trăirile sale fără a le amesteca cu ale altor persoane, James imaginează pe un Petru și un Paul, în momentul trezirii, în aceeași cameră, continuându-și fiecare șirul gândurilor și ideilor lui, fără a greși prin amestecarea

acestora cu ale prietenului. „Această greșeală este tot atât de imposibilă, după cum nu este posibil să-ți confunzi corpul, pe care-l vezi și-l simți, cu corpul altuia, pe care numai îl vezi. Fiecare dintre noi, trezindu-se, își spune : «Iată persoana mea de adineaori», tot așa după cum și-ar putea spune : «Iată vechiul meu pat, vechea mea, cameră, vechea mea lume»” (p. 264).

Observația lui James este foarte adevărată, numai că aceasta se întâmplă cu un Petru și Paul normali, adulți și civilizați. Altfel, Petru își poate confunda eul cu al lui Paul tot atât de ușor ca și patul sau camera.

Diferențierea înțelesurilor de obiect – subiect, eu – altul, se face anevoie ; de aceea, la început se produc multe confuzii. Imaginea proprie din oglindă este interpretată de copil ca aparținând persoanei străine. Aceleași confuzii se produc atunci când nivelul conștiinței scade, în diferite boli mintale.

Un bolnav spune : „Eu sunt mort la data cutare. Astăzi nu sunt prezent, nu mai exist”. Altul se oprește în timpul plimbării și se adresează însoțitorului său : „Băgați de seamă – spune el – că m-ați uitat în cutare loc. Duceți-vă și aduceți-mă căci am rămas în urmă”. Sau : „Eu sunt în acest loc pe acest scaun, dar în același timp eu mă aflu în fundul sălii ; eu mă simt în fundul sălii, departe de propriul meu corp, separat de mine însumi” (cazurile sunt relatate de Janet). Omul normal poate avea asemenea stări numai în vis.

Un primitiv, în același timp și om și papagal, care a dormit acasă la el, dar pretinde, totodată, că a călătorit, încă n-are o conștiință diferențiată.

În concluzie, orice fapt conștient, o dată cu conștiința despre ceva, este și o conștiință de sine. Aceasta din urmă, însă, poate avea diferite grade de complicație în fazele ei de evoluție. Deosebim, *grosso modo*, două forme : una *primitivă*, nediferențiată și neutră, în care obiectul și subiectul, deosebiți pe planul de acțiune, sunt confunzați pe planul mintal, și o formă superioară, *reflexivă*, de conștiință, în care eul poate fi privit ca *obiect* bine delimitat, cu o serie de judecăți și de cunoștințe referitoare la el.

Am constatat, așadar, existența unei faze de psihism nediferențiat, anterior conștiinței reflexive, de sine, de altul, sau de obiect.

Aceste distincții corespund întru totul celor făcute de Lalande, între conștiința *spontană*, mai bine zis *primitivă*, conștiința ca ceva dat, nediferențiat (anterioară, am putea adăuga noi, dualității reflexive subiect – obiect, eu – noneu) și o conștiință „constituită prin opoziția netă între subiect și obiect (conștiința *reflexivă*)” (v. A, cuvântul „conscience”).

Însăși conștiința de eu este susceptibilă de evoluție și conștientizare. Pe conștiința biologică se grefează o conștiință socială, la început foarte vagă și generală, cum este la primitiv sau la copil. Mentalitatea copilului este mentalitatea celor din jurul lui, conștiința eului infantil este un reflex al credințelor morale și intelectuale în care trăiește ; aprecierile sale reprezintă ecoul aprecierilor și al judecăților părinților.

Conștiința eului biologic și a celui social sunt deosebite de *cunoașterea* eului. Aceasta din urmă este o conștiință reflexivă, verbală, intelectuală și obiectivă a eului. Cu drept cuvânt, psihiatrul francez Hesnard deosebește *conștiința-psihism* de *conștiința-conștiință* interioară, o conștiință al cărei subiect este individualitatea psihică, în locul realității externe, materiale (pp. 6, 13, 26).

O distincție analoagă face K. Jaspers (p. 136, în notă) între două înțelesuri de conștiință : înțeles de *existență psihică* reală și înțeles de *recunoaștere de către individ* a propriului său psihic.

Trăirile noastre sunt fapte ale unui eu conștient, fără ca ele să fie – toate și totdeauna – luminate de cunoașterea eului, fără ca aceste manifestări să se afirme pe sine, să se aprobe sau să se dezaprobe, fără a purta pe ele semnătura specială, de recunoaștere fățișă, publică, socială. *Cunoașterea de sine* reprezintă pătura cea mai nouă, cea mai fluctuantă a eului ; ea

constă într-o serie de reflecții, de afirmații, de judecăți sau „credințe” – cum spune P. Janet – asupra noastră înșine. Dar după cum judecățile asupra lucrurilor sunt deosebite în natura lor de lucrurile înseși, tot astfel realitatea psihică, numită eu sau personalitate, este deosebită de credințele, părerile, judecățile despre eu. După cum sunt foarte frecvente cazurile de judecăți eronate, neadecvate, despre fenomenele lumii externe, tot așa – și mai frecvente chiar – sunt cazurile de erori în credințele noastre asupra propriilor realități interne. Cunoștința de sine este o *interpretare* verbală, reflexivă și introspectivă a personalității.

În psihologia contemporană se face deosebirea dintre *planul real*, plan de acțiune, și *planul mintal*, de gândire, al psihicului. Conștiința primară este o conștiință trăită pe planul de acțiune biologică sau socială, iar conștiința reflexivă este o realitate gândită, o realitate situată pe planul mintal. Cineva poate executa o conduită pe planul de acțiune, fără a fi capabil a o executa pe planul simbolic al gândirii. Un copil înțelege foarte bine să împartă tortul astfel încât el, împreună cu cei doi tovarăși ai lui, să aibă o parte egală fiecare, dar nu înțelege noțiunile de „a treia parte” sau de „o treime”. Conștiința primitivă este o reacție *trăită* față de individualitate, pe când conștiința reflexivă este o reacție *intelectuală* față de „aceiași” realitate.

d) Transpunere sau transformare?

Se poate pune întrebarea dacă planul reflexiv este o simplă transpunere, oglindire a planului pragmatic, sau este o formă modificată a acestuia din urmă; înțelegerea unei treimi reprezintă oare la copil ceva *nou* față de operația lui de împărțire a prăjiturii, sau ea nu-i decât o simplă reeditare, într-o altă versiune, a *aceluiși* fapt de conștiință? Dacă planul verbal nu-i decât o copie a celui de acțiune, atunci conștiința reflexivă găsește totul de-a gata în conținuturile conștiinței spontane și primitive; e vorba numai de două forme ale uneia și aceleiași realități. Existența unei conștiințe nediferențiate și inferioare nu ar avea rost; ar trebui atunci să spunem și noi, împreună cu unii iubitori de animale și psihologi indulgenți: „Câinele meu este tot așa de deștept ca și omul: îi lipsește numai graiul!”

O asemenea înțelegere a evoluției conștiinței este total greșită. Să luăm exemplul cu împărțirea. Între operația de împărțire a unei prăjituri în *trei bucăți egale* și operația de împărțire a unei *unități* în *trei părți* egale, este o deosebire în gradul de abstracție. O treaptă și mai înaltă o reprezintă înțelegerea noțiunii de $1/3$; înțelesul de a treia parte este un înțeles *nou*, în care a dispărut nu numai ideea de prăjitură, dar și ideile de unu și de trei; înțelesurile de *unu* și de *trei* sunt contopite și transformate într-un înțeles original de *treime*. Înțelegem acum perfect ecuația:

$$\frac{1}{3} = \frac{2}{6} \text{ sau } \frac{1}{3} = \frac{3}{9}$$

Fracțiile acestea reprezintă înțelesuri sintetice, originale și perfect *echivalente*. Ele sunt tot atât de egale între ele, pe planul de gândire, ca și înțelesurile unei mese văzute în perspective diferite, pe planul perceptiv.

Se vede bine că nu este vorba de o simplă *înlocuire* a unei percepții cu o vorbă, sau a unei operații motorii cu o operație mintală, *fără nici o modificare a înțelesului*. Afirmația unui Rignano sau Mach că raționamentul nu-i decât o experiență mintală, adică o *reproducere* (mai economicoasă și mai comodă!) pe planul mintal a operațiilor de pe planul motor, trebuie privită cu multă rezervă. Ar trebui să ne întrebăm care-i *cauza ușurinței* în experiența verbală (*Gedankenexperiment*, termenul lui Mach)? Nu cumva ar fi tocmai *superioritatea* actului, rezultată din transformarea lui structurală? Între actul material și

cel mintal nu-i numai o deosebire de expresie, ci și o deosebire de natură. Abstracția și generalizarea implică nivel conceptual, iar conceptul reprezintă o transformare și o structuralizare a conținuturilor concrete. Percepția de floare este *altceva* decât reprezentarea florii, iar reprezentarea este *altceva* decât noțiunea. Trebuie, însă, să recunoaștem că *între floarea reprezentată și conștiința reprezentării de floare este o mare deosebire!* Este foarte probabil ca animalele superioare să aibă *reprezentări*, dar numai omul – și numai omul superior – *are conștiința reprezentării*.

Conștiința de sine este un rezultat al procesului de conștientizare a vieții psihice. Ea reprezintă o reflecție asupra propriilor noastre stări, un moment al unui plan *superior* și diferențiat față de planul conștiinței primitive, neverbale și nediferențiate.

La fel se prezintă cazul și cu lumea externă, a obiectelor. Înțelesul general de fapt obiectiv și independent de conștiință este un produs diferențiat, rezultat din starea indiviză primitivă, printr-un efort de abstracție, organizare și dominare a materialului divers: înțelesul de obiect este o invariantă de ordin superior. Știința reprezintă efortul de desubiectivare a obiectului și de organizare a lumii obiective.

În concluzie, *nivelul conștiinței reflexive nu este o reeditare a nivelului de conștiință primitivă, ci este o fază superioară și structural deosebită de faza originară.*

e) Treptele conștiinței

Am stabilit existența unei trepte de conștiință fără conștiință de sine. A fi *conștient de propria conștiință* înseamnă a avea înțelesul de conștiință pe care să-l poți aplica numai clasei faptelor de conștiință; acest înțeles are caracter *conceptual*. Este, deci, foarte normal să considerăm *conceptele ca trepte superioare ale conștiinței*, prin care se fac conștiente treptele inferioare. Un om conștient de propria lui conștiință domină cursul conștiinței sale. Tocmai această notă deosebește gândirea, ca treaptă reflexivă și superioară a conștiinței, de asociație sau imaginație spontană. Prin gândire devenim capabili să exercităm o putere de control asupra cursului nostru ideativ.

Argumentația noastră este valabilă și pentru celelalte domenii sufletești. A fi conștient de percepții ca percepții sau de reprezentări ca reprezentări înseamnă a avea în conștiință înțelesuri corespunzătoare acestor realități: noțiuni de percepție, de reprezentare, de noțiune etc. Devenim conștienți de un sentiment atunci când realizăm integrarea lui – pe planul de gândire – sub formă de concept corespunzător, într-un sistem mintal de înțelesuri. Până atunci, sentimentul nostru *nu există ca fapt conștient*. Se întâmplă să greșim în integrarea noastră, clasificând sentimentul într-o categorie nepotrivită. Eroarea poate fi observată de alții sau – mai târziu – chiar de noi înșine. Literatura ne oferă o bogăție de exemple de această natură.

Puterea transformatoare a conștiinței în viața noastră afectivă este analizată cu multă finețe de romancierul francez A. Gide, în romanul *Les faux monnayeurs*. „Analiza psihologică – gândește un personaj al romanului – a pierdut pentru mine orice interes din ziua când mi-am dat seama că omul simte ceea ce crede el că simte. De aici și până la a gândi că omul își închipuie că simte ceea ce simte... Eu văd bine cum este în iubirea mea: între a iubi pe Laura și a-mi imagina că o iubesc, între a-mi imagina că o iubesc mai puțin și a o iubi mai puțin, cine Dumnezeu ar vedea diferența? În domeniul sentimentelor, realul nu se deosebește de imaginar. Și dacă este de ajuns de a-ți imagina că iubești pentru a iubi, la fel este de ajuns să-ți spui când iubești, că iubirea ta e o închipuire, pentru ca deodată să iubești mai puțin și chiar să te detașezi puțin de ceea ce iubești sau să desprinzi de obiectul de iubire câteva cristale. Dar pentru a-ți spune aceasta, nu se cere oare ca să iubești mai puțin?” (pp. 94-95).

Și în domeniul sentimentelor există iluzii și deliruri, ca și în domeniul reprezentărilor. Între conștiință și obiectul ei se stabilește un proces interesant de osmoză, atunci când obiectul este și el de natură psihică. De aceea, în domeniul sufletesc este mai greu de deosebit realul de imaginar. Sentimente, fictive la început, se transformă în sentimente reale; sentimente reale, suspectate în sinceritatea lor, se alterează, dându-ne un aspect hibrid și artificial. Dar aceasta nu se întâmplă decât cu sentimentele slabe și labile.

Conștiința parcurge aceleași trepte de ascensiune în domeniul realității fizice sau biologice. Cu cât noțiunile sunt mai abstracte, mai generale și mai diferențiate, cu atât și conștiința obiectului respectiv devine mai înaltă. Nu este o eroare a susține că *progresul cunoștinței merge mână în mână cu cel al conștiinței*. Desigur că acest progres trebuie înțeles ca o dezvoltare organică, ca un proces de maturizare și structuralizare, iar nu ca un proces mecanic de memorare. *Tot secretul educației stă în aptitudinea de a transforma conștiința individuală, favorizând la maximum potențele ei înnăscute.*

Procesul de conștientizare nu se efectuează numai pe planul intelectual, dar și pe planul *axiologic*. Înțelegerea valorilor rezultă din *organizarea personalității în lumina valorilor etice*. Înțelesul de scop, de finalitate, se realizează numai din integrarea acțiunii într-o comportare superioară și generală de valori. Problema, atât de dezbătută astăzi, a *generalității* și a *specificității* trăsăturilor morale de caracter, este o problemă de nivel de conștiință.

În același mod trebuie să înțelegem și progresul conștiinței artistice. Artistul sesizează valorile în aspectele lor individuale și desprinse de orice aderență față de acțiune, spre a crea, prin mijloace tehnice adecvate, o altă lume, valabilă în sine, pe planul contemplației pure.

f) Conștiința ca lume a înțeleșurilor

Dacă încercăm să răspundem acum la întrebarea inițială asupra *structurii conștiinței*, am putea afirma că ceea ce se găsește în mod constant în conștiință este *înțelesul*. Nu există nici un fapt de conștiință fără înțeles; chiar lipsa de logică, absurditatea, are înțelesul de a fi lipsită de înțeles, atunci când devine obiect de conștiință. Cineva are conștiința unui lucru atât timp cât se comportă adecvat cu natura acelui lucru. Deosebirile de comportări sunt deosebiri de înțeleșuri și invers: a reacționa față de un lucru în mod specific, adică altfel decât față de alt lucru, înseamnă a înțelege obiectul respectiv altfel decât alt lucru. Am putea spune că *a avea conștiință este totuna cu a înțelege*. *Diferențierile conștiinței sunt în fond diferențieri de înțeleșuri.*

Când afirmăm că faptul primitiv se diferențiază în fapt din conștiință și fapt în afară de conștiință, în eu și în noneu, este vorba de formarea a *două sisteme corelate de înțeleșuri*: „eu” și „obiect”. Obiectul material este ceva înțeles ca exterior mie. Nu este vorba, deci, de o pretinsă *proiectare* în afară a unor elemente sau fenomene subiective, nici de vreun fel de interiorizare a unor fenomene externe, ci de un fenomen simplu, de *crearea unor noi înțeleșuri în sisteme deosebite*. Se creează astfel două mari sisteme de înțeleșuri, eterogene unul față de altul, *sistemul lumii externe și sistemul lumii interne*. În timp ce unele fenomene trăite le integrez în sistemul de relații al lumii externe, altele le raportez la sistemul intern de referințe. Eul este un obiect în jurul căruia se creează sistemul al doilea.

Cum poate fi gândit eul ca subiect și ca obiect? Totul depinde de planul de înțeles în care îl gândim. Eul poate fi înțeles ca subiect logic, ca subiect de trăire, ca unitate socială, ca valoare sau ca un concept. Ca *obiect*, eul poate fi obiect logic sau obiect de introspecție; eul mai poate fi înțeles ca obiect de observație a altora sau ca realitate reflectată în conștiința altuia. Deosebirile se văd din următoarele perspective ale conștiinței: *ideea mea despre mine, ideea despre părerea altuia despre mine, ideea mea despre părerea altuia despre părerea mea despre mine etc.*

Tot așa și un fenomen oarecare poate fi înțeles ca *obiect*, adică aparținând sistemului de înțelesuri al lumii externe, ca *percepție*, făcând parte din sistemul psihologic, ca *noțiune* din sistemul logic, ca *valoare* din sistemul axiologic, ca *nume* din sistemul lexical etc.

Putem merge și mai departe : dacă „eu”, subiectul, poate fi înțeles ca subiect, obiectul de asemenea *poate fi înțeles ca subiect*. „Altul” pentru mine este un obiect cu perspectivă internă, *subiectivă*. Lumea pe care noi o vedem ca inanimată și indiferentă, are pentru copil și primitiv semnificația unei lumi obiective cu perspectiva subiectivității ; obiectul devine o *expresie* a subiectului, a unui suflet plin de intenții, gânduri și puteri ascunse ; lucrurile au, după expresia lui H. Werner, un caracter personal (*ichhafte Charakter*).

Obiectul poate fi gândit ca subiect care se reflectă în sine, ca având conștiință și intenții față de sine și ca subiect conștient de intențiile sale față de mine sau de alții. Aceste variații le înțelegem când ne întrebăm despre ceea ce crede cineva despre sine sau despre părerea mea despre sine.

g) Răspunsul la paradoxul lui Goblots

Întrebarea lui Goblots se poate acum rezolva simplu. Același fenomen nu poate fi și exterior și interior, subiectiv și obiectiv, în același timp, din același punct de vedere. Luna (fizică) nu este percepția lunii. Nu este vorba de *același obiect* în relații diferite sau privit din puncte de vedere diferite. Când privesc o masă (ca obiect), eu integrez fenomenul (adineaori neutru și fără înțeles) într-un sistem *extern* de relații, cu înțelesul general de a poseda o existență independentă (față de mine sau de condiționarea unei conștiințe în genere) ; când spun că am o *percepție* de masă, eu gândesc fenomenul ca aparținând sistemului relațional psihologic, cu nota generală de a aparține unui eu ; când afirm că am un *concept* de masă, înglobez fenomenul într-un sistem logic de referințe ; când spun că-i un nume, e vorba de un înțeles din sistemul lingvistic ; când îl gândesc ca *valoare*, fenomenul este înțeles în configurația axiologică, cu caracterul general de a fi în raport cu un interes dominant al unei conștiințe individuale sau colective. Am mai putea continua lista înțelesurilor posibile. Principalul este să nu confundăm înțelesurile.

Întrebarea asupra raportului dintre masă și percepție, sau dintre masă și comportarea mea față de masă, este o întrebare asupra relației dintre *două sisteme de înțelesuri*. În analizele științifice și filosofice, adeseori se fac confuzii între sisteme și se nasc discuții fastidioase ca aceea a „certei universalelor” : este masa un concept, un nume, sau un obiect ? Este animalul o realitate ca atare, un concept, sau un simplu nume ?

Răspunsul este că „animalul” poate fi de toate, cu restricția însă că în fiecare caz nu va fi *același* animal. Animalul poate fi *obiect real și material* : un câine, o pisică, o cămilă, un pește etc., le pot înțelege pe fiecare în parte ca animale ; sub acest raport, ființele enumerate – diferite pentru altcineva sau chiar pentru mine în alte condiții – sunt *echivalente* : într-un câine (adică în ceea ce altul vede un câine) eu văd un animal ; la fel este și cu pisica, peștele sau cămila.

Dar un gânditor din Evul Mediu ne-ar putea obiecta că o specie, un gen sau o clasă n-au existență *individuală*. Nici nu este necesar s-o aibă, răspundem noi ; animalul pe care-l văd într-un câine (câine pentru altul, sau pentru mine în alte momente) nu este o ființă individuală, ci o ființă înțeleasă astfel : „ceea ce văd în fața mea este un animal”. Atâta tot.

O persoană venită într-un cabinet medical pentru consultație devine „pacient”, atât în conștiința bolnavului cât și în conștiința medicului, iar medicul este „medic” pentru ambele conștiințe. Aceleași persoane, întâlnite în societate, se comportă *altfel* ; ele *sunt altele*, având fiecare *altă* conștiință de sine.

Se spune că o pisică, în afară de casă, nu-și recunoaște stăpânul.

Dovada acestor afirmații o constituie observațiile asupra cazurilor patologice: o halucinație („halucinație” pentru omul sănătos) este un înțeles integrat într-un sistem obiectiv, greșit pentru mine, adevărat pentru bolnav. Cazul invers îl găsim la bolnavi, pentru care lumea externă este aproape suprimată ca atare, fiind transformată în *vis*. Janet spune despre aceștia că au pierdut „funcția realului”.

Acolo unde eu nu văd nimic, altul vede o scenă dramatică; acolo unde cineva observă o mulțime de detalii, altul nu vede nimic. *Inimile noastre sunt diferite*.

„Dar – va spune cineva – există totuși o singură lume, identic pentru toate conștiințele.” Care este această lume? Ea nu există poate decât în știință; și încă acolo ea este mai mult un ideal decât o realitate. Și apoi nici în știință nu există o singură lume, lumea fizică este foarte deosebită de cea chimică sau de cea matematică; lumea macrofizică se prezintă altfel decât universul microfizic. Dar dacă ne mai gândim la deosebiriile dintre lumea fizică și cea biologică sau psihologică!

Există totuși o lume, unică și identică cu sine. Aceasta este *lumea practică și socială*. Universul de toate zilele al fiecăruia dintre noi este acela pentru care ne-am format din copilărie, cu deprinderile și sentimentele noastre, cu tehnica, obiceiurile și gusturile noastre sociale. „*Aceeși*” este *lumea ca produs și înțeles social*.

Această realitate socială devine *centrul și punctul de reper al sistemelor noastre de referință*. Când spunem că „*aceeași*” floare e văzută în mod diferit de fiecare persoană dintr-un grup, sau că este studiată din puncte de vedere deosebite de diferitele științe, prin înțelesul de „*aceeași*” se subliniază *identitatea de reacții ale unei conștiințe colective*, existente ca înțeles independent și invariabil în conștiințele individuale. Din acest punct de vedere, „*aceeași lume*” este o *reprezentare colectivă*.

Rezumat

Oriunde găsim un fapt de conștiință, el posedă un înțeles.

Înțelesurile se află într-o continuă diferențiere și sistematizare.

Printre sistemele diferențiate de înțelesuri – mai mult sau mai puțin închise și independente –, găsim și sistemul „faptelor conștiente”. Cu aceste înțelesuri intrăm în faza conștiinței conștiente de sine.

Trecerea de la un sistem la altul de înțelesuri reprezintă în fond o trecere de pe un plan pe altul de conștiință.

Înțelesul de conștiință (ca proces intern, legat de un eu și deosebit de obiect), este un înțeles apărut târziu în procesul diferențierii înțelesurilor.

Formarea conștiinței reprezintă un proces de priză de conștiință, de conștientizare.

Evoluția conștiinței și a înțelesurilor nu este numai o diferențiere, adică o trecere de la omogen la eterogen, dar și un proces de la inferior la superior.

2. Funcția conștiinței

a) Relația

Caracterele de pluralitate, schimbare și relație, sunt recunoscute de majoritatea psihologilor ca inerente conștiinței. Astfel, W. Wundt (III, pp. 320-377) subliniază caracterul de raport, de *conexiune*, între trăirile nemijlocite, drept condiție necesară și suficientă pentru producerea fenomenului de conștiință. Baza fiziologică a unității conștiinței se vede în legăturile sistemului nervos.

După Rignano (A, pp. 498-499) nu se poate vorbi de conștiința unui fapt singur, deoarece o stare psihică nu este conștientă decât în raport cu o altă stare. Caracterul de *relație* este însușirea fundamentală a conștiinței și, acolo unde nu există relație, unde stările psihice nu se află într-un raport, acolo nu poate fi vorba de conștiință. Relația însăși este condiționată de factorii afectivi. Raportul cel mai natural îl avem între un fapt psihic actual și altul trecut. „Fiecare stare psihică nu este prin ea însăși nici conștientă nici inconștientă, ci devine una sau alta *numai în raport cu o stare psihică diferită care-i servește de punct de reper*. În alți termeni, conștiința nu este un caracter în sine, pe care l-ar putea îmbrăca o stare psihică pe contul său propriu și exclusiv, ci ea este caracteristica unui raport între două sau mai multe fenomene psihice” (A, p. 507). Am putea spune despre conștiință, după Rignano, că este, în funcția ei, *relațională*.

Oricât de mecanicistă ar fi biologia unui Loeb sau a unui G. Bohn, ei recunosc implicit, prin înțelesul de *memorie asociativă*, ca notă specifică a conștiinței, caracterul ei *relațional*. „Conștiința nu este decât un cuvânt pentru a desemna fenomenele determinate ca memorie asociativă” (Loeb, p. 97 ; v. Bohn, pp. 101-104).

Relația implică discriminare, comparație, note prin care se caracterizează *gândirea*. „*Elementul relațional* – spune H. Spencer – nu este absent niciodată din spirit. Dar elementul relațional al spiritului este element intelectual” (p. 510).

Pentru Janet actul de inteligență este o conduită *relațională*.

Dacă activitatea conștiinței este numai relație, iar relația este numai gândire, conștiința se confundă cu gândirea. Se poate întâmpla, însă, ca nici conștiința să nu fie numai relație și nici relația să nu fie numai gândire.

Deocamdată putem susține că definiția conștiinței prin inteligență sau gândire este prea îngustă, aceasta din urmă reprezentând numai un aspect al conștiinței. Nu se poate admite afirmația lui H. Spencer, că „a fi conștient înseamnă a gândi” (p. 302), și vom vedea mai târziu de ce.

Din părerile citate, reținem un fapt esențial. Dacă funcția conștiinței constă în stabilirea de relații, un act rațional este un act de înțelegere ; înseamnă că rolul conștiinței este de a avea înțelesuri. Actul de înțelegere este o integrare a unui fenomen într-un sistem de relații. Am văzut că în conștiință există mai multe sisteme de înțelesuri. Este normal, așadar, să privim conștiința ca o *activitate de înțelegere*. A înțelege mai înseamnă a diferenția și a organiza. Am văzut cum se diferențiază înțelesurile conștiinței ; am schițat și liniile generale de organizare a sistemelor mari de înțelesuri. Procesul dialectic al conștiinței constă într-o continuă scindare, diferențiere și opoziție înăuntrul conținuturilor, la început omogene, pentru ca, în sfârșit, opoziția actualizată în *teză* și *antiteză*, să se organizeze într-o *sinteză* nouă și superioară.

b) Sinteza

Unii gânditori scot în relief funcția de sinteză a conștiinței. Höfding (pp. 30-37) vede esența conștiinței – ca și Wundt – în legătura dintre faptele psihice, ordonate, în schimbările lor, ca o unitate în varietate ; nota fundamentală, însă, rezidă în activitatea ei de sinteză.

Caracterul sintetic al conștiinței este pus în evidență mai cu seamă de Dwelshauvers : „Sinteza se traduce prin procesul conștient. Conștiința și sinteza sunt sinonime” (A, p. 108). „Sinteza este caracterul structural al oricărui conținut de conștiință.” Sinteza mai înseamnă organizare, integrare în sisteme, adică *înțelegere*. Dacă adoptăm limbajul psihologiei gestaltiste, am putea afirma despre conștiință că funcția ei constă în crearea de forme, că ar fi o *funcție de structuralizare*.

Sinteza implică relație, organizare, adaptare, structuralizare, selecție și înțelegere. Ea nu este decât un aspect al funcției de înțelegere, iar *înțelegerea este o etapă a conștiinței*.

c) Autosupravegherea

P. Janet definește conștiința mai comprehensiv și mai cuprinzător, înțelegând prin ea „un ansamblu de reacții ale individului la propriile lui acțiuni” (A, II, p. 606).

Definiția lui Janet are avantajul că se poate aplica și conștiinței primitive; aceasta apare ca o funcție de supraveghere și de adaptare, nu numai de inteligență, a conduitelor noastre. În ea găsim accentuat caracterul *totalitar* și mai ales *subiectiv*. Înțelesul de mai sus ne poate sluji pentru o definiție a eului.

Dacă unele definiții aveau neajunsul unilateralității prin neglijarea aspectului afectiv, ne pare că Janet păcătuiește, la rândul său, prin neglijarea notei obiective, intelectuale. O vedem și din faptul că înțelegerea sentimentului la Janet sună la fel cu aceea a conștiinței: trezirea conștiinței este simultană cu apariția sentimentelor; afectul este primul fapt conștient; prima conștiință este afectivă; amândouă sunt reacții de perfecționare și de supraveghere a conduitei. Conștiința afectivă este și personală; așa se explică cum sentimentele – reacții la propriile noastre conduite – stau la baza personalității.

Din definiția lui Janet ne explicăm conștiința *primitivă* a eului și conștiința *reflexivă* a acestuia, căci, dacă în momentul plimbării fac reflecția: „eu mă plimb”, sau „eu mă îndrept spre cutare loc”, înseamnă că adaug la conștiința plimbării mele, o reflecție; actul meu trăit se complică printr-o reacție intelectuală de supraveghere personală a conduitei mersului.

Poate că ar fi mai just să privim conștiința ca o *funcție* de *supraveghere*, în loc de *autosupraveghere*. Scindarea sau polarizarea faptului psihic primitiv în două sisteme opuse și permanente de înțelesuri, eu și noneu, implică și o *continuă relație dinamică* între ele. Conștiința ne apare ca o continuă activitate de adaptare și acomodare reciprocă a obiectului la subiect și a eului la lumea externă. Cea mai slabă modificare a sistemului extern provoacă o schimbare a sistemului subiectiv; modificarea sistemului dinamic intern transformă într-o măsură și înțelesul situației externe. Pe măsură ce animalul își potolește foamea, prada își schimbă înțelesul, devenind neant sub raportul material și amintire vagă ca fapt psihic, sau – dacă mai rămâne ceva – obiect indiferent; și invers, diminuarea caracterului de atracție modifică atitudinea animalică față de pradă.

Ceea ce se petrece pe planul de acțiune la animal găsim pe planul mintal, al conștiinței reflexive, la om. Între obiect și reacțiile subiectului se stabilește un circuit dinamic într-un echilibru nestabil: lumea este în funcție de noi și noi suntem în funcție de lume; în fond, viața noastră conștientă cuprinde ambele aspecte într-un singur act de adaptare, săvârșit sub *supraveghere*; aici avem și relație, și sinteză, și înțelegere.

d) Adaptarea

Orientarea biologică a psihologiei contemporane a ridicat pe primul plan rolul de adaptare al conștiinței.

„Conștiința – spune E. Claparède – nu apare decât atunci când adaptarea individului nu se mai face automat, când se prezintă oarecare dificultate care obligă pe individ să țină seama de împrejurări subiective și obiective printr-un proces special care este caracterizat tocmai printr-o erupție a conștiinței” (B, p. XXXIV).

Și reflexele și automatismele noastre sunt conduite adaptate; în momentul, însă, când ele nu sunt suficiente pentru a face față împrejurărilor, apare conștiința. „Ea este o funcție organică, adică un instrument în viață pentru organismul total” (Rădulescu-Motru, A, p. 54). „Numai relațiile cu mediul extern au determinat la om apariția conștiinței” (*Ibidem*, 58).

„Rămâne stabilit că fără o activă adaptare la obiecte, totdeauna noi, ale experienței externe, nu se poate produce conștiința. Lipsită de relații cu realitățile ambiante,

motive pentru stimulării și rațiuni neconținute, ea devine confuză și se dizolvă” (Wallon, C, pp. 484-485).

Constatăm în treacăt că în înțelegerea conștiinței ca funcție de adaptare la noi împrejurări, apare aceeași tendință de a se confunda conștiința cu inteligența, definită la fel. Constatarea nu ne surprinde, întrucât pe de o parte inteligența este o funcție a conștiinței, iar pe de altă parte conștiința are caracterul de înțelegere.

Caracterizarea conștiinței prin adaptare creează noi nedumeriri. Mai întâi, adaptarea este o funcție generală și comună întregii lumi organice: atât vegetalele cât și animalele se adaptează la ambianță. De la această constatare și până la afirmația generală că faptul de conștiință există în întreaga lume biologică, nu este decât un pas. Nu putem admite această afirmație, fără a deosebi grade de conștiință. Se poate întâmpla ca faptul de conștiință să fie legat de viață, dar, în cazul acesta, se cere să privim conștiința ca pe o funcție ce parcurge o serie de trepte de la vegetale și până la om.

Dificultatea nu este totuși înlăturată, căci există o mulțime de acte de adaptare *inconștientă, organică*. Astfel, imunizarea este o adaptare și firește, o adaptare la noi împrejurări. Procesele de homeostază, puse în evidență în mod atât de strălucit de către W. Cannon, și echivalente cu „stările de echilibru staționar”, determinate de E. Rignano, sunt procese de adaptare, dar toate *inconștiente*. De aceea, numai în sens metaforic putem vorbi cu Cannon despre „înțelepciunea corpului”.

Se vede, așadar, că definiția conștiinței prin adaptare este *prea largă*. *Conștiința este o anumită adaptare*.

Funcțiile noastre fiziologice se petrec în afara conștiinței, atât timp cât ele sunt suficiente pentru menținerea echilibrului organic, a adaptării generale, a condițiilor generale optime ale mediului intern. Reacțiile fiziologice se petrec în formă de circuite reflexe cu caracterul de autoreglare continuă. La un moment dat, însă, modificarea mediului interior nu mai provoacă nici o reacție adaptată; dezechilibrul produs nu mai poate fi restabilit cu ajutorul reflexelor organice obișnuite, în limitele posibilităților organice de ajustare. Să luăm, de pildă, fenomenul de *sete*. Când cantitatea de apă necesară organismului scade, se produc – înainte de înlocuirea ei pe cale externă, *conștientă* – o serie de reacțiuni fiziologice, reflexe de apărare, cu scopul de a restabili echilibrul normal. La un moment dat, aceste reflexe sunt insuficiente și atunci se trezesc fenomenele de conștiință, unele vagi și difuze, altele precise și localizate; nevoia devine conștientă, luând forma dorinței și a înțelegerii. Stadiul următor constă în crearea înțelesului de potolire a setei, sub forma unei reprezentări. O dată cu nașterea acesteia, reflexele de mai înainte se adaugă conduite, în raport cu reprezentarea sau cu percepția, al căror rost este restabilirea echilibrului *psihic*. Între reprezentare și actul de a bea se poate intercala o stare reflexivă, de alegere și organizare a *mijloacelor* de potolire a setei, mijloace adecvate împrejurărilor; avem gândire discursivă. De la simpla conștiință imediată a setei, pe care o poate avea și un animal, trecem la o treaptă mai ridicată de cunoaștere reflectată a acestei necesități, exprimabilă în forma verbală. Această formă obiectivează raportul între subiect și obiect, îi dă un sens stabil, mai social și mai adevărat. *Conștiința* unei necesități a devenit *organizatoare*, atât a mijloacelor pe plan intelectual, cât și a reacțiilor pe planul motor și afectiv. Colaborarea aceasta se face sub auspiciile conștiinței.

Rezumând, ne întrebăm, când intervine conștiința? Atunci când este nevoie de o adaptare superioară pe planul de înțelegere. Adaptarea, însă, nu se mai petrece, la om, pe planul senzoriomotor organic, ci pe planul ideomotor, reprezentativ, mintal, obiectiv, menținându-se în stare de tensiune până la satisfacerea ei. Conștiința noastră este prin excelență o funcție de adaptare la lumea *externă* prin operații simbolice, reprezentative, intelectuale. Ea este cu atât mai clară și mai distinctă, cu cât este mai intelectuală; unitatea și sinteza ei par a fi legate, totuși, de înțelesul subiectiv și afectiv. Definiția conștiinței prin

adaptare creează, însă, *un paradox* cel puțin în aparență. Adaptarea perfectă este un echilibru perfect. Echilibrul implică o lipsă de schimbare în sistemul dinamic închis individ – mediu și, implicit, o adormire a conștiinței. Așadar, *conștiința ar fi o funcție care lucrează la propria ei desființare*. Desființarea aceasta trebuie înțeleasă ca fiind o suprimare de *stări* conștiente, dar nu a conștiinței înseși ca funcție. Întrucât echilibrul continuă să se mențină prin acte de automatism, s-ar deduce că funcția de conștiință constă în formarea de echipamente senzoriomotorii, de natură automată. Automatismele, creațiile conștiinței, devin *substitute* ale conștiinței dispărute. Conștiința se retrage din acțiunea automată.

În linii generale, așa este. Deprinderea vine în ajutorul conștiinței, dar nu spre a o suprima, ci spre a o ușura în exercitarea ei, fiindcă adaptarea noastră completă nu se încheie decât o dată cu moartea, adică cu un echilibru mai stabil, fizico-chimic (și atunci nu mai suntem noi!). Deprinderea și automatismul ușurează ascensiunea conștiinței, degajând-o de balastul elementelor și al amănuntelor; ea ajută conștiinței la crearea de înțelesuri din ce în ce mai nete și de perspective tot mai clare. Numai în acest sens se poate determina activitatea de adaptare a conștiinței. Ea *este o funcție de continuă adaptare pe planul de înțelegere, la situații noi, urmărind ca efect un nou echilibru, mai perfect, între individ și mediu*.

Poate tocmai din motivele arătate, rămase totuși pentru unii gânditori inexplicabile, determinarea funcției conștiinței se face mai ales prin fixarea *condițiilor* în care apare conștiința și a diferitelor situații în care apare *dezadaptarea, dezechilibrul*.

e) Factorii conștiinței

Funcția de adaptare a conștiinței se reliefează și mai bine dacă ne gândim la factorii conștiinței. Se știe că monotonia adoarme conștiința, pe când *schimbarea și nouitatea* o trezesc. Orice schimbare este un nou stimul de adaptare și de acomodare psihică; orice noutate este o problemă pusă individului. Funcția de adaptare a conștiinței începe cu momentul de *înțelegere* a noutății, fie prin încadrarea ei într-un sistem vechi și cunoscut de înțelesuri, fie prin crearea unui nou înțeles. Unii psihologi văd condiția esențială a apariției conștiinței în *oprirea* tendințelor, în obstacolul ivit în fața individului.

Bechterev definește gândirea și orice proces subiectiv prin *inhibiția reflexului*; subiectivitatea unui proces rezultă din inhibarea reflexului, iar reacția, consumarea acestei stări într-o acțiune prezintă trecerea în domeniul lumii externe, exteriorizarea.

Viața sufletească, după Paulhan, este constituită din tendințe devenite conștiințe în momentul opririlor, al ciocnirii cu un obstacol și rămase inconștiente în procesele de declanșare automată. Faptul conștient este semnul unui conflict, al unei opriri; menirea lui este rezolvarea conflictului.

Bergson a pus și mai bine în lumină acest caracter. Conștiința apare în fața unui obstacol, și momentul ei esențial este *alegerea*. Atât timp cât o acțiune se petrece automat, sau obiectul provoacă acțiunea în mod imediat, nu este loc pentru reprezentare, deci pentru conștiință; „reprezentarea este blocată de acțiune”. Însă îndată ce acțiunea întâlnește obstacolul, răsare reprezentarea. „Obstacolul nu a creat nimic nou, ci a făcut numai un vid, a operat o deblocare.” Acest moment de ezitare este plin de posibilități, de virtualități; numărul lor constituie *sfera* conștiinței; distanța dintre reprezentare și acțiune este gradul de conștiință. Conștiința, deci, se poate defini ca „diferență aritmetică între activitatea virtuală și activitatea reală”, „între ceea ce se face și ceea ce s-ar putea face” (A, pp. 156-157 și 194). Din actul de *alegere* răsare conștiința; „ea este sinonimă cu alegerea” (C, p. 12).

Lăsând la o parte factorul social, decisiv în formarea conștiinței de eu, reținem din definițiile citate două caractere rezultate din oprire: *selecția și virtualitatea*. S-ar părea că

selecția se referă numai la aspectul intelectual al conștiinței ; a gândi înseamnă a pune în relație ; a raporta înseamnă a alege. Care este, însă, *criteriul* alegerii ? Selecția se face în lumina unei preferințe. Dacă *domeniul* de alegere este cel al reprezentărilor, al inteligenței, *criteriul* alegerii rezidă în altă parte, în *afectivitate*, izvorâtă din *tendințe*.

Cum ne apare în conștiință oprirea, starea de suspensiune a conduitei ? Am putea răspunde că aici se naște procesul de elaborare și de organizare de noi înțelesuri. Oprirea dă naștere la o problemă care, în cazul fericit, duce la o nouă soluție.

Cât de important este momentul de suspensiune, pe care noi îl traducem prin elaborarea de înțelesuri, se vede prin psihologia lui Janet, după care trecerea dintr-un stadiu în altul se face prin suspensiunea conduitelor stadiului anterior, evoluția fiind un proces de continuă conștientizare.

Oprirea, virtualitatea, selecția, iată o serie de înțelesuri înrudite care se sprijină reciproc, lămurind *funcția creatoare de înțelesuri* ale conștiinței.

Oprirea sau suspensiunea tendințelor este o condiție de apariție a conștiinței, traducând o dezadaptare momentană și provocând o ajustare, o *adaptare* a individului ; adaptarea se face cel mai bine prin intermediul procesului *relațional de selecție* ; acest proces explică o *sinteză* și o *coordonare* psihică.

Dar un obstacol nu reprezintă o condiție *suficientă* a adaptării și, deci, a conștiinței. O dificultate, o problemă, nu constituie întodeauna o condiție de trezire a conștiinței sau de sporire a gradului acesteia. Sunt numeroase cazurile când o dificultate provoacă *dezorganizarea* funcțiilor psihice, o dezordine și, o dată cu ea, coborârea conștiinței și aproape desființarea ei. Astfel, emoția, după Languier des Bancels, apare tocmai atunci când instinctul nu mai este în stare să facă față împrejurărilor și este, deci, un semn de dezorganizare.

„Noi găsim în emoție totdeauna – spune P. Janet (A, II, p. 466) – substituirea unei acțiuni grosolane în locul acțiunii precise perfecționate.” „De aceea suntem dispuși a spune că emoția se produce în împrejurări la care subiectul nu este adaptat” (A, II, p. 467).

Așadar, o situație nouă provoacă, în unele cazuri, o adaptare de ordin superior, însoțită de o sporire a conștiinței, iar în alte cazuri, o adaptare de nivel inferior, însoțită de o degradare a conștiinței, de o întunecare a acesteia, stare numită mai just *dezadaptare*.

Putem susține că o nouă, o oprire, o problemă, sunt condiții *necesare* de apariție a conștiinței, fără a fi condiții *suficiente*, de vreme ce aceleași împrejurări pot determina diminuări și pierderi de conștiință.

Dacă problema, conflictul, oprirea, dezadaptarea, sunt condiții de apariție a conștiinței, iar funcția conștiinței constă în rezolvarea problemei, în înlăturarea conflictului și a obstacolului în adaptare, înseamnă că, echilibrarea o dată restabilită, conștiința devine inutilă. Așa se explică de ce monotonia adoarme conștiința, iar familiarizarea cu obiectul face ca înțelesul respectiv să dispară. Atingem aici, după părerea noastră, esența conștiinței.

Viața noastră conștientă este o succesiune de înțelesuri, un torent de trăiri și de fenomene ; viața înțelesurilor este efemeră, durata unui fapt de conștiință este scurtă. Un fapt se impune conștiinței în momentul când a reușit să declanșeze un interes, adică un dezechilibru în sistemul nostru dinamic. În clipa când individul s-a adaptat la noul fenomen, acesta a dispărut din conștiință, înlocuit fiind de alt fapt, și așa mai departe. Interesele noastre reprezintă indicii pentru orientarea conștiinței, semnalizări pentru dirijarea cursului activității noastre de adaptare.

Este ușor de înțeles de ce în conștiință nu putem găsi decât înțelesuri. Conștiința creează înțelesurile spre a se lepăda de ele o clipă mai târziu ; Cronos care-și devorează copiii. Conștiința creează obiectul spre a-l putea mai ușor învinge sau ocoli ; ea își pune problema spre a o părăsi mai repede rezolvând-o ; ea își trezește interesul spre a-l putea anihila, potolindu-l.

De aceea, funcția conștiinței nu poate fi înțeleasă complet din analiza structurii ei. Funcția conștiinței depășește rolul de înțelegere, întrucât *înțelegerea este numai o etapă spre lichidarea unei probleme* și începerea unui alt moment de înțelegere ; înțelesul ridicat până în creasta valului de conștiință dispăre înghițit de un alt val de înțelesuri.

Înțelegerii îi succedă hotărârea ; problema sfârșește prin realizare. Ciclul, început cu înțelesul, se încheie cu acțiunea.

Numai că înțelesul nu mai dispăre în aceeași beznă de necunoscut din care a purces, ci se transformă într-o existență latentă și virtuală, plină de așteptare și bogată în promisiuni, a inconștientului.

f) Plasticitatea conștiinței

Pe lângă aspectele relevate, ținem să subliniem și faptul *mobilității* extreme a conștiinței, *aptitudinea acesteia de a trece cu ușurință extraordinară de pe un plan pe altul de înțelesuri*. De exemplu, masa („aceeași” masă!) poate fi privită ca mobilă, ca formă, ca valoare economică, ca valoare estetică, apoi ca nume, ca percepție, ca reprezentare sau concept etc. Chiar pe planul perceptiv putem observa aceste schimbări subite de înțelesuri care ne apar ca *iluminații*. Dacă prezentăm unui subiect, în examenul simțului cromatic, tabelele lui Stilling (sau Ishihara) cu întrebarea : „Ce vezi pe această pagină?”, subiectul ne poate răspunde foarte simplu : „Puncte colorate”. Abia după un interval de timp de fixare (adesea foarte scurt) el tresare și ne răspunde, de exemplu : „Văd 17” sau „Un număr”. Ceea ce câteva clipe în urmă avea semnificația de „puncte”, acum este „număr”, desprins de pe un fond de puncte. Uneori, planurile înțelesurilor se alterează într-o percepție, cum se întâmplă în figura, devenită clasică, din capitolul percepțiile vizuale ; vedem alternativ, când un pocal alb pe un fond negru, când două profiluri negre (îndreptate cu fața unul spre celălalt) și despărțite de un fond alb. La fel se întâmplă cu o figură ce reprezintă o cruce : crucea se poate transforma în fond, iar fondul se transformă într-o altă cruce. Același fenomen îl observăm la *treptele lui Schröder*, precum și în percepția unui cub.

Schimbările observate pe planul perceptiv sunt frecvente și în celelalte domenii.

Ceea ce psihologii germani numesc *Einsicht*, anglo-americanii *insight*, înseamnă tocmai momentul sesizării unui nou înțeles. Această însușire a conștiinței o putem numi *plasticitate*.

g) Alt paradox al lui Goblot

Sistemele de înțelesuri create de conștiință reprezintă *moduri de adaptare ale acesteia*. Mai subliniem un mod extrem de interesant de adaptare a conștiinței prin crearea înțelesurilor temporale.

Unii psihologi caracterizează conștiința ca având nota de *actualitate* : orice conținut al conștiinței ar fi trăit ca ceva actual. Conștiința ar fi, în cazul acesta, o succesiune de instantanee actuale ; o părere, firește, contrară celei mai elementare observații. Psihicul animal posedă un rudiment de organizare temporală, care merge progresând cu treptele conștiinței. Trecutul și viitorul sunt realități importante nu numai pentru o conștiință individuală, dar și pentru o conștiință colectivă. Orice conștiință – după expresia lui Bergson – „se sprijină pe trecut și se apleacă spre viitor” (C, p. 6).

Dar aici ne lovim de un alt paradox al lui Goblot (pp. 157-158) : Cum se face că „acest fenomen al meu și prezent este al meu, dar nu este prezent?” ; cum se face că „acest fenomen prezent este trecut sau viitor?”. În clipa *prezentă* eu trăiesc momentele *trecute* ; starea mea *actuală* este o anticipare a bucuriei *viitoare*. Cum se pot concilia aceste înțelesuri inconciliabile în aparență?

Realitatea fenomenală a conștiinței ni se prezintă astfel : în clipa prezentă mă gândesc la furtuna de ieri ; în acest moment îmi închipui sosirea – așteptată pe mâine – a prietenului. Ce reprezintă aceste înțelesuri ?

Janet ne oferă descrieri admirabile ale gradelor de realitate ; a „realului”, a „aproape-realului”, a „semi-realului” sau „aproape-semi-realului”. Toate acestea se fac ușor înțelese în termeni de comportare.

Furtuna de ieri are o existență, dar deosebită de cea de azi ; ea nu se poate reproduce sau readuce la realitatea ei fizică ; existența ei rămâne o pură existență mintală. Comportarea mea față de ea se rezumă într-o serie de povestiri sau de prezentări de note, ori de semne materiale rămase de pe urma furtunii. Înțelesul sosirii de mâine a prietenului are și el o realitate diferită de cea actuală și de cea trecută. Comportarea mea nu constă nici în urarea de bun sosire, nici în strângerea de mână a prietenului, ci într-o serie de comportări *verbale* și de *pregătiri* pentru ziua de mâine ; cu un sfert de oră înainte de sosirea trenului mă pot afla pe peronul gării în atitudinea de așteptare.

„Ieri” și „mâine” reprezintă *înțelesuri* temporale cu comportări și adaptări corespunzătoare. Deși adaptările, ca și înțelesurile, reprezintă *stări actuale*, ele conțin *înțelesuri de trecut sau de viitor*. Cum se face totuși ca *același* înțeles să aibă în *același timp* caracterul de azi și de mâine ? Cum trebuie înțeles paradoxul lui Goblott ?

Am putea răspunde și aici că fenomenul integrat în sistemul de înțelesuri *actuale de fapte psihice* este „o imagine” „actuală” ; eu pot descrie cuiva în această clipă imaginea furtunii de ieri, sau reprezentarea sosirii de mâine a prietenului. „*Același*” fenomen integrat într-un sistem de înțelesuri obiective și fizice, cu aceeași notă de diminuare a realității, îmi dă înțelesul de „*furtună*” „*de ieri*”. La o privire mai atentă, *fenomenul nu este același* și nici aceste două înțelesuri *nu sunt simultane*. Când povestesc despre fenomenul de *ieri*, acesta nu este imagine, ci *furtună* ; când vorbesc despre fenomenul *actual*, el nu este *furtună*, ci *imagine de furtună*.

Numai astfel se pot rezolva, credem, contradicțiile aparente ale conștiinței. În felul acesta putem înțelege cum „*același*” fenomen este, „în același timp”, *actual și trecut, viitor și prezent*.

La fel se rezolvă și contradicția similară a conținuturilor *prezente și absente*, „în același timp”. Universitatea există în *același timp* în mine și în strada cutare ; numai că în mine există ca *imagine* iar în stradă ca *edificiu*. Comportarea mea față de imagine diferă de conduitele respective față de obiectele sau de fenomenele absente, trecute ori viitoare.

Rezumat și concluzii

Conștiința este o funcție de adaptare pe planul de înțelegere.

Procesul de adaptare conștientă are caracterele de relație, sinteză, alegere și supraveghere. Observăm că nici relația, nici sinteza, nici supravegherea nu arată sensul, direcția conștiinței. Tendința conștiinței este cuprinsă implicit numai în înțelesul de adaptare ca proces cu o finalitate ; de aceea și definiția conștiinței prin adaptare apare drept cea mai cuprinzătoare.

Conștiința nu poate fi redusă numai la funcția de înțelegere și deci, nu poate fi confundată cu inteligența. *Înțelegerea este numai un mijloc* în scopul de adaptare. Conștiința este și o activitate de restabilire a echilibrului psihic, de *realizare*, adică de suprimare temporară de înțelesuri actuale.

Din analiza conștiinței se schițează două momente fundamentale ale conștiinței diferențiale : gândirea și acțiunea, înțelegerea și realizarea, inteligența și voința. Conflictul determină o alegere : alegerea mijloacelor este o problemă de voință ; soluția este lichidarea conflictului, împlinirea actului de conștiință.

Orice nou sistem de înțelesuri reprezintă un mod de adaptare a conștiinței.

O notă caracteristică a conștiinței este *plasticitatea*, aptitudinea de *adaptabilitate*, prin crearea de noi înțelesuri, precum și însușirea de a trece instantaneu de la un sistem la altul de înțelesuri.

Paradoxul lui Goblot în privința memoriei se rezolvă prin separația planurilor de înțeles, a înțelesurilor interne și psihologice de cele externe și materiale; imaginea este actuală, *fenomenul* este trecut.

3. Dualitatea aspectelor de conștiință

a) Gândirea și acțiunea

Am deosebit, din punct de vedere genetic, două faze de dezvoltare a conștiinței: o fază spontană, nediferențiată și nereflexivă și o alta reflexivă, diferențiată. Din punct de vedere orizontal și actual, am deosebit planul de acțiune de cel de gândire.

Janet obișnuiește a caracteriza aceste două planuri prin exemplul luat din viața noastră banală; eu sunt conștient în timpul mersului, dar pot adăuga la conduita mea motorie actul verbal: „eu merg”. Aceasta ar însemna o trecere de pe planul motor pe cel de gândire.

Trecând ușor peste subtilități, cum ar fi observația că mersul este un proces automat, sau că, în timpul mersului, noi nu suntem conștienți de actul mersului ca atare (afară doar de perioada învățării mersului), să presupunem că anumite *obstacole* din drumul nostru ne fac să fim atenți asupra pașilor noștri (asupra potrivirii mișcărilor la greutatea drumului). Ne întrebăm, totuși, dacă reflecția făcută (exprimată prin cuvintele „eu merg”) reprezintă o transpunere de pe planul motor pe planul mintal și în ce fel.

Credem că se face o confuzie când se crede că acțiunea mea (mersul) ar fi echivalentă cu reflecția „eu merg”. Aceste două acte de conștiință sunt cu totul diferite, ca natură și ca intenție sau perspectivă. În mersul meu am o intenție, de a ajunge undeva. Reflecția mea a avut și ea o intenție, dar de altă natură: de a determina un înțeles actual cu privire la situația mea. Primul act de conștiință are înțelesul de „drum” orientat spre o țintă, al doilea are înțelesul de determinare a unei ipostaze a personalității mele.

Este explicabil acum de ce aceste două înțelesuri se pot anihila nu tulbura prin interferență. Este firească întâmplarea scolopendrei care, rugată de o gânșanie ca să-i explice acesteia cum își mișcă numeroasele ei picioare, a stat puțin să reflecteze și... a tot rămas reflectând, nemaiputând merge! Această poveste arată minunat de bine complicația introdusă într-un sistem, prin atingerea acestuia cu un alt sistem *altfel orientat*. Filosoful superficial poate trage de aici concluzii pripite asupra puterii paralizante și distructive a gândirii!

Adâncind exemplul de mai sus, vom deosebi mai multe înțelesuri: 1) eu mă plimb: planul de *acțiune*, totodată al plimbării și al eului, cu o anumită țintă de a ajunge undeva; eul este absent din conștiință ca o stare reliefată și determinată; 2) eu mă plimb, în *imaginație*: planul *mintal* și *imaginativ* al plimbării, cu o anumită țintă; și de aici lipsește conștiința eului; 3) eu *reflectez* asupra plimbării mele: plan *mintal*, obiectiv și abstract, având ca obiect *plimbarea*; eul este și de aici absent; 4) eu, subiect, *reflectez* asupra mea, obiect care se plimbă: plan *mintal reflexiv*, având ca obiect *eul*.

În loc de două planuri, am găsit *trei*. Am putea, deci, stabili următoarea împărțire: planul de *acțiune* și planul *mintal*. Acesta din urmă se diferențiază într-un plan *imaginar* sau *asociativ*, și unul *reflexiv*.

Dacă planul imaginar poate merge paralel și adesea independent de acțiune, planul de gândire face joncțiunea cu realitatea, pe linia *obiectivității*. Fortând puțin înțelesurile, am putea afirma că asociația este o gândire nereflexivă și lipsită de conștiința de sine, în timp

ce gândirea este o asociație reflexivă și conștientă de sine. Așa se explică faptul cum gândirea *domină* asociația și imaginația, funcții ce se caracterizează prin spontaneitate, adică lipsă de control și prin nota *subiectivă*. A vorbi despre o imaginație creatoare și controlată înseamnă a păși în domeniul gândirii.

Distincția făcută o găsim importantă din cauză că, în planul *mental nereflexiv, gândirea, în fond, nu este diferențiată de acțiune*. Aici acțiunea mimează și exteriorizează gândirea, după cum gândirea interiorizează acțiunea. Somnambulul își trăiește visul în acțiune, după cum visătorul își trăiește acțiunea în imaginație; ideea este motorie (idee-fortă) și acțiunea este ideativă. Asociația sau imaginația reprezintă simple *traduceri* ale acțiunii, în timp ce gândirea este o *transformare* a acesteia, marcând o graniță între lumea gândirii și cea a acțiunii.

b) Clasificarea fenomenelor psihice

Examinând clasificările fenomenelor sau ale funcțiilor sufletești, constatăm că reflecția psihologică a oscilat între împărțiri dihotomice. Două categorii psihologice s-au impus atenției cercetătorului, cu denumiri și înțelesuri variate: fenomene cognitive și volitive; senzații și reacții; reprezentare și voință; gândire și acțiune; inteligentă și afectivitate; intelect și voință.

În examenul nostru istoric sumar, nu vom diferenția, la început, înțelesurile și nici nu vom preciza noțiunile sau termenii. Adesea sub aceeași terminologie se ascund înțelesuri diferite sau prin termeni diferiți se denumesc aceleași înțelesuri. Cât timp definițiile variază, clasificările nu se pot compara între ele numai din punct de vedere terminologic. De altminteri, deocamdată nici nu ne interesează distincțiile minuțioase. Vom încerca să scoatem la iveală faptul fundamental al unei *dualități* funcționale sau structurale ale conștiinței. Apoi vom căuta să determinăm semnificația acestui dualism. Bineînțeles că acest dualism se integrează perfect în *unitatea* conștiinței, în sensul că este vorba numai de un dualism de aspecte, de manifestări, de *diferențieri funcționale înăuntrul conștiinței*.

Lăsând la o parte încercările de a întemeia întreaga viață sufletească numai pe senzații (James Mill, Ziehen) sau pe sentiment (ca Horwicz); făcând abstracție de împărțiri în acte și înfățișări (*Erscheinungen*), funcții și conținuturi, ne vom opri asupra caracterului general al clasificărilor mai noi, făcute după criteriul clasic.

Din capul locului trebuie să observăm că de la sfârșitul secolului trecut apar din nou clasificări *binare*, deosebite însă de acelea postcarteziene prin aceea că sau sentimentul este înglobat în aceeași plasă cu voința, sau voința – când nu dispărea cu totul – avea un rol secundar.

H. Spencer împarte fenomenele psihice în cognitive și afective, acestea din urmă cuprinzând sentimentele și voința.

Höfler și Witasec împart viața sufletească în două: o latură spirituală și una afectivă (*Gemütsleben*), a doua subdivizându-se în sentiment și năzuință.

Sistemul lui Wundt reprezintă un paradox psihologic sub raportul clasificării fenomenelor sufletești: o psihologie voluntaristă cu o clasificare a faptelor sufletești elementare, din care lipsește tocmai voința. Faptul voluntar, în concepția lui Wundt, începe cu fenomenul afectiv și se consumă prin acțiune.

Caracteristică este clasificarea lui Franz Brentano: deși tripartită, ea se deosebește de celelalte prin scindarea fenomenelor intelectuale în reprezentări și judecăți și prin contopirea într-o singură categorie, clasa stărilor afective, a sentimentelor și a voinței.

Clasificarea lui Brentano a avut mare influență în psihologie; cu mici deosebiri (în afară de Höfler și Witasec) o găsim la Stumpf, care împarte stările psihice în intelectuale și emoționale; acestea din urmă le subdivide în pasive și active, cele active cuprinzând instinctele și fenomenele de voință. Voința este un „sentiment activ” (A, p. XVI)

Sub influența lui Husserl și a curentului german fenomenologic, împărțirile binare sunt frecvente. În afară de diviziunea lui Stumpf în fenomene (*Erscheinungen*) și funcții, reținem clasificarea în conținuturi sau *senzații* (înțelese în sens larg) și *acte* (corespunzătoare „intențiilor” lui Husserl) (v. A. Messer).

Cele mai răspândite în psihologia germană contemporană sunt împărțirile în fenomene obiective și subiective (împărțirea adoptată, de pildă, și de Fröbes) sau în fenomene de conștiință a obiectelor (*Gegenstandsbewusstsein*) și a stărilor (*Zustandsbewusstsein*); sau în atitudini (*Stellungnahme*) și orientări (*Gerichtetheit*) (Müller-Freienfels).

Rădulescu-Motru ne propune o clasificare asemănătoare: fenomenele afective și volitive sunt manifestări ale *eului*, cu totul deosebite de fenomenele obiective, de *înfățișări*.

Capitolul afectivității ni se prezintă, în majoritatea tratatelor de astăzi, aproape totdeauna inseparabil de cel al voinței, alături de instincte sau de tendințe (Müller-Freienfels, Kurt Lewin și alții). Sentimentul și voința, în stare pură, sunt, după Brentano, extremele unui singur proces, sunt stări de aceeași natură. „Cum separăm reprezentarea de judecată, așa unim sentimentul cu voința”, spune el (II, p. 83).

Unii psihologi încearcă să reducă ambele fenomene la expresii diferite ale unei singure realități psihologice mai profunde, cum ar fi *tendințele*.

Psihologul italian Rignano găsește că toate fenomenele spirituale „rezultă din jocul reciproc a două fenomene psihice elementare, tendințe afective și evocări senzoriale” (B, p. 84).

O altă expresie a aceleiași clasificări binare o reprezintă clasificarea – răspândită mai cu seamă în lumea anglo-americană – în fenomene *cognitive* și *conative*, înțelegându-se prin conativ, caracterul de *impuls*, tendință.

c) Inteligența și afectivitatea

Nu este fără interes, pentru înțelegerea conștiinței, de urmărit raporturile dintre inteligență și afectivitate. Aceste raporturi au fost concepute în moduri diferite.

1. *Raportul de eterogenitate sau de antagonism*. O problemă interesantă, în legătură cu raporturile dintre intelect și afectivitate o constituie întrebarea dacă există conținuturi intelectuale independente de afecte, sau afecte independente de orice conținut intelectual. Soluția acestei probleme, însă, nu se avansează mult în studiul conștiinței. Ceea ce ne interesează îndeosebi este gradul de apropiere între inteligență și afect, problema omogenității sau a eterogenității lor fenomenologice.

Ribot spune, că „după legea psihologică cunoscută, sentimentul și cunoștința nu pot coexista cu egală intensitate, că starea afectivă nu poate crește fără ca reprezentarea să dispară” (A, p. 6).

Rauh recunoaște eterogenitatea calitativă între sentiment și cunoștință. Sentimentul, după el, ar fi „un fenomen de conștiință fără a fi conștiință”. El subliniază imposibilitatea unei traduceri fiziologice sau intelectuale adecvate a sentimentelor. Poate fi oare tradus un sentiment prin gândire? Sentimentul trebuie tratat „ca o forță ireductibilă, specială” (p. 292). Datele afective, deci, sunt fapte specifice și ireductibile a căror cunoaștere este foarte aproximativă.

„Funcția rațională a inteligenței – spune Jung – se dovedește incapabilă să formuleze natura sentimentului într-o limbă conceptuală, deoarece gândirea aparține unei categorii incomensurabile cu aceea a sentimentului”... Iată de ce „nici definiția intelectuală a acestuia nu este în stare să redea, într-o măsură satisfăcătoare, specificul sentimentului”. De aceea nici clasificările afective nu sunt posibile, căci „ideea unei clasificări este deja intelectuală și, de aceea, incomensurabilă cu natura sentimentului”. (A, pp. 627-628).

Limbajul fiind un instrument intelectual, nu poate exprima sentimentele decât cu mare dificultate : se spune că sentimentul ar fi o realitate inefabilă.

Opoziția stabilită de Bergson între instinct și inteligență este aplicată de către unii psihologi și la raportul între sentiment și inteligență. Cel dintâi ar exprima viața intimă, curgătoare, mobilă și originală, cea de-a doua nu s-ar aplica decât solidelor, relațiilor, obiectelor încremenite. Iraționalul în fața raționalului ; două relații străine și ostile una alteia.

A încerca să traduci sentimentele în limbajul ideilor, după Dugas, înseamnă a comite un abuz, înseamnă a deforma sentimentele : „se dă o formă definitivă, rigidă și precisă la ceea ce este prin natură vag, insesizabil și fugitiv. Sentimentul fuge de limbaj ; i-ar trebui, pentru a-l exprima, nu numai limbaj. Acest limbaj există : muzica” (p. 20). Muzica ar fi, deci, unicul limbaj al sentimentelor ; forme de limbaj deosebite traduc realități deosebite.

Se traduc și dovezi indirecte de eterogenitatea acestor două realități psihice. Atenția îndreptată asupra sentimentului îl împrăștie, după cum lumina puternică a soarelui împrăștie ceața ; îndreptată asupra unui conținut intelectual, îl clarifică. *Deprinderea* este un ajutor pentru inteligență și un factor de disoluție pentru sentimente. Unii psihologi consideră că dezvoltarea uneia din aceste funcții se face totdeauna în detrimentul celeilalte și fenomenul acesta nu s-ar petrece numai în viața individuală, dar și în istorie (v. Wreschner pp. 6, 31, 55 și 81).

H. Wallon subliniază antagonismul și incompatibilitatea dintre funcția de relație și funcția afectivă. Sensibilitatea de relație cucerește domeniul psihic în detrimentul sensibilității organice. Unde se instalează inteligența, acolo se stinge sensibilitatea internă. El spune despre inteligență că „tinde să suprimă ecranul dispozițiilor pur subiective între obiect și acțiune” (B, p. 65). Pe de altă parte, „emoția nu se poate dezvolta decât obliterând sensibilitatea exteroceptivă sau epicritică, desființând jocul reprezentărilor” (*Ibidem*, p. 75). „A nu ceda emoțiilor înseamnă a dobândi aptitudinea de a le opune activitatea simțurilor sau a inteligenței” (*Ibidem*, p. 76).

2. *Colaborare*. Sentimentul a fost privit în psihologie și ca element de colaborare, ca motor al gândirii. Instinctul, tendința sau sentimentul ar reprezenta forța, energia psihică, iar gândirea ar fi o funcție de coordonare a mijloacelor de realizare. „La un examen apropiat – spune psihiatrul elvețian Bleuler – logica, reflecția, ne apar ca o bonă care arată calea spre scop și ne procură instrumentele necesare” (p. 28).

„Gândirea – spune mai precis Piéron (A, pp. 296-297) – dă mijloace de acțiune care pot apărea ca scopuri secundare ; adevăratele scopuri ale acțiunii aparțin totuși nu sferei intelectuale neomintale, ci sferei afective sau paleomintale, primitivă din punct de vedere biologic și care trebuie să fie net disociată de cea dintâi”.

Toate aceste idei ne aduc aminte de filosofia lui Schopenhauer, care subordonează inteligența voinței. Influența afectivității asupra inteligenței, asupra raționamentului, a fost semnalată încă de mult, de către Mill și Bain. Ribot ne-a dat o logică a sentimentelor.

Din toate acestea iese în evidență ideea unui comensalism special între aceste două funcții psihice ; legătura dintre orb și paralizic ; lumina și mijloacele sunt oferite de inteligență, scopul și puterea realizării vin de la afectivitate.

Dacă poate fi vorba, însă, de conflict între inteligență și afectivitate, trebuie să ne gândim la emoție. Numai existența unei emoții este incompatibilă cu ordinea intelectuală, cu o gândire orientată, după cum tot emoția exclude acțiunea adaptată și coordonată ; emoția înseamnă dezordine, pierdere de direcție, precipitare în haos, orientare înăuntru, încremenire sau anihilare a conduitelor superioare.

Ceea ce a afirmat Wallon este valabil numai pentru emoție.

Între sentiment și inteligență, cu toată deosebirea, este un raport de strânsă colaborare ; numai emoția se află în raport de antagonism cu funcția intelectuală. Și este normal, căci

emoția este semn de rupere a echilibrului superior, este simptomul dezadaptării, al insuccesului, în timp ce semnul inteligenței este adaptarea, succesul, organizarea și direcția unitară. Faptul că intensitatea exagerată a sentimentului poate aduce la un moment dat o eclipsă intelectuală, se datorește tot emoției, prin depășirea pragului de tensiune afectivă.

3. *Interpretări afectiviste.* Dualismul conștiinței este înlăturat de unii psihologi prin reducerea tuturor funcțiilor de bază la una singură, afectivitatea. Alți psihologi înțeleg celelalte funcții ca derivând în cursul dezvoltării din afectivitate, funcție primitivă.

Amintim încercarea unora de a reduce conștiința la sentiment. Astfel, pentru Theobald Ziegler sentimentul este fondul din care se desprinde reprezentarea, este pârgia cu care reprezentarea este scoasă la lumina conștiinței (p. 50). „Ceea ce constituie în primul rând conștiința – spune el – ceea ce este simțit drept conștient nu este voința, ci sentimentul, este afectivitatea senzației, sau senzația ca sentiment” (p. 60). Nu este nevoie să subliniem caracterul vag, confuz al acestei afirmații.

Hans Apfelbach încearcă să dovedească faptul că fenomenele gândirii însăși sunt de natură afectivă și că „orice fenomen psihic este constituit din duplexul sentiment – instinct” (p. 55).

Daniel Bertrand-Barraud rezolvă problema conștiinței în același mod: în observația noastră imediată, concretă, conștiința ne apare drept ceva afectiv. Fondul psihicului nostru este afectivitatea; reprezentarea, ideea, raționamentul nu sunt decât forme intelectualizate ale sentimentelor. Atenția, memoria, judecata, reflexul, instinctul, tendința, toate sunt de natură afectivă. „Primatul afectelor este centrul doctrinei noastre”, afirmă autorul (p. 24). „Aplicația strictă a criteriului subiectiv – continuă același autor – ne-a condus la postularea primatului afectivității împotriva a două ramuri ale speculației clasice, din care una menține primatul ideii și alta primatul voinței” (p. 49). Din acest citat se poate vedea cât de ușor a întrecut autorul „observația imediată și concretă” psihologică, avântându-se departe în stratosferele metafizicii.

4. *Primitivitatea afectivității.* Raportul dintre inteligență și afectivitate mai este înțeles uneori ca un raport între două stadii de evoluție, afectivitatea fiind considerată ca anterioară în timp inteligenței.

Evoluția psihologică poate fi privită ca un proces de creații de noi conduite, rezultate din transformările celor vechi, din integrări și structuralizări de tendințe anterioare. Fiecare din aceste trepte, stadii sau straturi ultime, are o conștiință proprie, întrucât, în orice stadiu, conduita se efectuează sub supravegherea întregului și prin reacția întregului. Orice stadiu inferior apare, față de cel superior, ca subconștient, redobândind totuși un fel de conștiință în clipa dispariției – momentane sau durabile – a nivelului superior, prin coborârea psihismului.

Astfel se explică procesul de „priză de conștiință” (*la prise de conscience*), de conștientizare sau „mentalizare”, după expresia lui E. Claparède. Conștientizarea unui fenomen este perfecționarea actului printr-un alt act superior, o perfecționare a conduitei prin adăugarea alteia noi. A doua conduită, prin care se modifică și se corectează cea dintâi, trebuie să-i fie superioară.

Care sunt aceste stadii, care este ierarhia psihică, sunt întrebări încă nesoluționate, cu toate eforturile și erudiția savantului francez Janet.

Progresul conștiinței este, deci, legat de progresul psihic în genere; nu există conștiință superioară sau inferioară, decât ca psihism localizat sau ierarhizat într-un stadiu de evoluție. Numai în acest sens se poate vorbi de progresul conștiinței și se poate ca ea să consistă în schimbarea „de la acțiune imediată la preparativele sale sau la justificarea sa, de la

experiența reală la experiența mintală, de la acțiunea asupra lucrurilor la acțiunea asupra simbolurilor, de la acțiunea individuală la acțiunea socială” (Cuvillier, p. 375).

Așa se înțelege sinteza, integrarea faptelor psihice inferioare, ca elemente, în structuri și înțelesuri de ordin superior, precum și fenomenul de adaptare, ca o nouă structuralizare a elementelor disponibile în crearea de noi structuri psihice.

Conștiința, deci, are un caracter comun și general, fiind o reacție totală la o modificare proprie a organismului; ea are și o notă diferențială, variabilă cu nivelul conduitelor chemate pentru adaptarea individului, ajustarea organismului la o nouă împrejurare.

Atât observația de sine, cât și observația externă a altora, ne învață că omul modern, civilizată și adult este prin excelență intelectual, rațional, o ființă care judecă. Conștiința noastră este *rațională* și *relațională*, iar știința reprezintă cea mai înaltă expresie a acestei mentalități, cunoștințele științifice fiind determinări ale relațiilor dintre fenomene. A fi conștient, a înțelege, a gândi și a fi logic sunt înțelesuri aproape sinonime, întrucât sunt legate într-o conștiință cultă. Fenomenele inconștiente, stările de neînțeles, fenomenele inexprimabile în relații, în judecăți, neintegrate în sisteme de relații, sunt contrare legilor logice și, deci, absurde.

După părerea lui P. Janet, majoritatea oamenilor civilizați și normali se află în stadiile conduitei reflexive, o parte în stadiul rațional, imediat superior, și foarte puțini în cel experimental; stadiul progresiv, al creației geniale, rămâne accesibil numai rarelor exemple de excepție ale umanității.

Oricare ar fi divergențele dintre psihologi cu privire la numărul și succesiunea stadiilor psihologice, cea mai mare parte dintre autori admit anterioritatea afectivității asupra inteligenței, deci a conștiinței afective asupra celei intelectuale.

Astfel, Wreschner consideră conștiința noastră ca fiind în proces de evoluție de la afectiv, de la stări de sentiment spre stări intelectuale, indiferente. „Sentimentul – spune el – nu este numai ceva elementar și ultim, cu neputință de a fi redus la altceva, ci forma fundamentală și primitivă a existenței sufletești.” „Din acest punct de vedere am atribui sentimentului primatul față de intelect și de senzații” (pp. 115-117).

„Conștiința, în procesul ei de constituire, este total și în mod principal afectivă și nu poate fi altfel”, spune Ribot; „a simți – spune tot el – este un fenomen mai vechi decât a cunoaște” (B, p. 7).

Sentimentele, după Felix Krueger, sunt originea maternă a tuturor celorlalte trăiri psihice și au, în comparație cu toate celelalte clase de fenomene, caracterul primitivității (A, pp. 110-111; B, pp. 71-72),

În ordinea ierarhică și evolutivă a conduitelor, sentimentele sunt așezate de P. Janet jos de tot, în stadiul tendințelor sociopersonale, stadiu *anterior* celui intelectual, ambele fiind conduite inferioare, neverbale.

Gândirea implicită, fără imagini, a școlii din Würzburg, nu este, după C. Konczewski, decât sentiment. Fiind inspirat de opoziția bergsoniană dintre instinct și inteligență, acest autor subliniază primatul afectivității în evoluția psihologică, mergând până la afirmația că „procesele intelectuale sunt în fond procese afective” (p. 177) și că „inteligența apare ca un anumit moment al dezvoltării afectivității noastre” (p. 178).

Studiile psihologiei comparate ne duc spre constatări analoage, ale existenței unei faze nediferențiate, unde este greu de deosebit aspectul intelectual de cel afectiv. După H. Werner, germenele gândirii primitive și al celei infantile se reprezintă prin stările concrete și afective (gândirea complexă, concretă și implicită). Concretismul și afectivitatea sunt note ale conștiinței primitive. Înțelesurile au la origine un caracter nuclear, nediferențiat (*Keimhaft-Undifferenzierte*). Senzitivul, formele percepției, noțiunile și judecățile constituie un tot nediferențiat și difuz. Gândirea nu este separată de intuiție; intuiția este

contopită cu trăirea afectivă și ambele sunt legate de lucru. „Grupările ambiantei (*Umwelt*), în modurile gândirii primitive, nu se efectuează după aprecierile intuitive, ci mai cu seamă după aprecierile afective” (p. 197). Copiii grupează lucrurile după impresia afectivă pe care o exercită asupra lor lucrurile; cercurile mari de joc sunt „bunicii”, cele mai mici sunt „copiii” și așa mai departe.

H. Wallon deosebește în evoluția psihologică un stadiu emotiv, anterior stadiului conștiinței intenționale, intelectuale. Am avea astfel, la un moment dat, o *conștiință emotivă*.

Ne vom opri puțin asupra examenului teoriei lui Wallon, acesta fiind din cele mai științifice și mai bine consolidate pe baza observațiilor clinice și a datelor fiziologice. Ce este stadiul emotiv, după Wallon, și care sunt caracterele lui?

Stadiul emotiv succede stadiului activității preconștiente, *impulsive* și este anterior stadiilor *senzitivo-motoriu proiectiv și intențional*.

Spre a lămurii mecanismul și funcția emoției, Wallon pornește de la disjunția făcută de fiziologii între funcția posturală și cea emotivă, între activitatea tonică și cea fazică, între sensibilitatea protopatică și cea epicritică (*head*). Toate manifestările emoției au la bază funcția posturală, viscerotonică. În momentul când excitația nu-și găsește răspunsul prompt și bine adaptat într-o reacție în afară, de activitatea reprezentativă sau cinetică, ea se rezolvă într-un complex de reacții difuze, viscereale, într-un spasm. Îndepărtându-se de la orice solicitare a lumii externe și întorcându-se spre propriile senzații și reacții organice, emoția se complăce într-un fel de narcisism în autocontemplarea senzațiilor produse de sine însuși, de propriile sale reacții, psihicul izolându-se într-un scurtcircuit închis și subiectiv.

În afară de faptul că acest stadiu aparține funcției posturale, fiind și subiectiv, el este *opus* activității intenționate și reprezentative; sensibilitatea nediferențiată și activitatea tonică posturală a emoției se află în antagonism cu senzația epicritică, cu reprezentarea și cu activitatea fazică, cinetică, a lumii intelectuale, a activității mintale. Cea dintâi se supune legilor reflexelor condiționate, cea de a doua este intențională; emoția este subiectivă, în timp ce senzația discriminativă și reprezentarea simbolică sunt obiective. Conștiința emoției se caracterizează prin lipsa dualității eu – altul, subiect – obiect, reprezentând fuziunea sensibilității între individ și mediu.

Deși emoția apare în momente de șovăire, de indeterminare a conduitei noastre, însoțită de graba și necesitatea de a răspunde, ea a fost cândva o fază normală a psihicului și a jucat un dublu rol important în dezvoltarea noastră sufletească. Prin închiderea în sine, prin caracterul combinat de acțiune și intuiție, dându-se sieși în spectacol, prin narcisismul său inevitabil, emoția este primul imbold al conștiinței, „son premier foyer” (A, p. 62). În al doilea rând, prin mimica ce o întovărășește totdeauna, emoția devine un stimulent, un mijloc, un propagator al vieții sociale, individul făcând din expresia sa un instrument de comunicație, de relație, un fel de limbaj.

Prin dezvoltarea funcțiilor corticale, emoțiile au pierdut din dominația lor asupra automatismelor, acestea din urmă devenind subordonate vieții de relație; de aceea, emoția reprezintă astăzi o supraviețuire neadaptată, o formă arhaică, perimată ca funcție de adaptare. La animale, emoția este mai utilă prin punerea în joc a mecanismelor ereditare, ajustate la necesitățile momentului.

5. *Critica teoriei lui Wallon.* Emoția, după Wallon, a fost cândva un fenomen util prin faptul că provoca reacții automate și adaptate la împrejurări; astăzi, emoția apare în momentul când căile adaptării normale prin activitate motorie sau ideatică sunt închise și atunci tonusul se rezolvă în spasm și sensibilitate viscerală, protopatică, inutilă, dacă nu dăunătoare.

Dar dacă emoția de astăzi este atât de deosebită, prin funcția ei biologică și prin manifestările ei, de emoția primitivă, de ce să le *numim la fel*? Emoția tipică, emoția

caracterizată prin dezorganizare și dezadaptare, nu poate constitui un *stadiu* de evoluție, deoarece pentru noi este o *stare*, un *moment* trecător, o *criză*, un *simptom*.

Emoția nu există numai într-o singură fază a evoluției, existența ei este discutabilă la vertebratele superioare, este frecventă la cele inferioare și se poate constata și la artropode. Fenomenul de automatisme la un crab se datorește dinamogeniei emoționale (v. H. Piéron, D.).

Aceasta poate însemna două lucruri : ori emoția este o regresie spre o fază primitivă, ori este o *criză care se poate ivi în orice fază de evoluție*. Noi înclinăm spre a doua variantă. După părerea însăși a lui Wallon, emoția primitivă nu seamănă cu a adultului normal și, în cazul acesta, nu se poate spune că, în momentul emotiv, noi *regresăm* spre o fază primitivă.

Emoția apare astăzi, în lipsa reacției potrivite, în momentul de ezitare, de lipsa de hotărâre, când trebuie să reacționezi dar fără să știi cum. Caracterul esențial al emoției ni se pare că ar fi *conflictul dintre tendințe*, sau *dintre tendințe și un obstacol* exterior. După Wallon, emoția este fixată în timp între acțiunile automate și stadiul senzoriomotor. Ea apare, deci, între două niveluri psihice. Faptul acesta este semnificativ. Wallon însuși spune că „joncțiunea între automat și intențional se face în detrimentul emoției” (A, p. 72). Copilul, primitivul sau anormalul sunt emotivi fiindcă funcțiile lor superioare nu sunt destul de evaluate pentru a utiliza în mod rapid și prompt tendințele inferioare, iar acestea din urmă sunt prea tari pentru a se supune fără șovăire tendințelor superioare. Nivelul superior nu este prea tare pentru a domina și nici prea slab spre a se lăsa dominat. De aici conflict, ezitare, oscilație, tulburare, într-un cuvânt emoție. Nu numai atât : emoția este conștiința pierderii superioare, conștiința scăderii, a regresiei, a lichidării prin renunțarea la adaptarea externă ; îi rămâne cel mult *adaptarea internă*, echilibrarea fiziologică, organică, prin descărcarea, golirea rezervelor energetice. Putem trage concluzia că emoția nu este inerentă unui anumit stadiu, ci se *poate produce între orice stadii psihice*, oriunde are loc un conflict, oriunde acest conflict ajunge la criză terminată prin înfrângerea reglării normale a conduitei, prin eșecul tendințelor superioare, și este simptomul dezadaptării. Emoția, nefiind decât o criză psihică, un punct culminant al unei tensiuni, provocate de un conflict, *nu poate constitui un stadiu de evoluție*.

Nu se poate vorbi decât cel mult de un stadiu al *sentimentelor*. Wallon, de altfel, face deosebire între tipul sentimentalului și tipul emotivului : la tipul sentimentalului o excitație duce spre imagini, spre reverie, gândire imaginativă, în loc de reacții viscerale, ca la persoanele emotive. Ambele tipuri se găsesc printre copiii (B, pp.105-106).

Ceea ce face ca emoțiile să fie mai frecvente la copii este, după părerea noastră, incapacitatea lor de a suporta tensiuni mari și îndelungate, neputința lor, cu alte cuvinte, de a avea sentimente intense.

În concluzie, starea emotivă ne apare ca un moment de dezadaptare, de dezorganizare psihică ce *favorizează regresia conștiinței spre conduitele inferioare*. Ceea ce este primitiv nu este emoția, ci *conduita* ; într-o stare de emoție, noi renunțăm la conduita noastră superioară, delicată și diferențiată, înlocuind-o cu manifestări grosolane, globale și mai intense ; această înlocuire, însă, se face posibilă din cauza lipsei de coordonare sufletească, *din cauza emoției*. *Emoția ca atare nu este o regresie, ci cauza unei regresii a conștiinței*.

Precizări și concluzii. Pentru a putea lua o atitudine cu privire la clasificarea fenomenelor sufletești și a raporturilor dintre ele, este nevoie de unele precizări. Se cuvine mai întâi să lămurim înțelesul de inteligență.

Dacă ne întrebăm ce este inteligența, trebuie să recunoaștem ignoranța noastră asupra acestui punct. „Noi ignorăm – spune Jeanne Monnin – ceea ce este inteligența ; esența ei

ne scapă” (p. 118). Teoria modernă a „factorilor psihici” ne scoate în evidență complexitatea externă a problemei intelectuale și dificultățile întâmpinate de către psihologi în acest domeniu. Nu încercăm să reproducem definițiile curente ale inteligenței. Amintim numai câteva tipuri de definiții: 1) inteligența înțeasă ca o totalitate de funcții mintale de cunoaștere, inteligența *globală*; 2) inteligența identificată cu nivelul mintal (Binet, Stern); 3) inteligența ca factor general (Spearman) și 4) inteligența ca aptitudine specială (Claparède).

În sensul ultim, ea înseamnă aptitudinea de a se adapta la împrejurări noi, sau de a rezolva prin gândire probleme noi. Actul intelectual se poate descompune, după A. Binet (p. 97), în înțelegere, invenție, direcție și cenzură, după Claparède (A, pp. 137-162; C, p. 220), în chestiune, ipoteză și verificare; după Piéron (B, p. 162; C, p. 58), în înțelegere, invenție și critică. Se vede ușor asemănarea dintre ideile autorilor citați.

Adaptarea la noi împrejurări se poate face și pe *planul de acțiune*, adică fără operații superioare de simbolism și de gândire; ea se face prin stabilirea unor raporturi noi. Aceasta este părerea psihologului P. Janet, care definește inteligența ca o conduită *relațională și intermediară*.

Când adaptarea se face prin intermediul proceselor superioare ale gândirii, inteligența capătă caracterul de adaptare prin *gândire*, este căutarea soluțiilor cu ajutorul operațiilor simbolice.

Din adâncirea înțelesurilor date mai răsare o lămurire. *Noutatea*, despre care se vorbește aproape în toate definițiile, este o „noutate”, *pentru mine*, ca subiect percepător; impresiile sunt vechi sau noi după felul meu de a le percepe. Eu pot trece indiferent pe lângă situații socotite noi de către unii și mă pot opri cu mirare și interes în fața aspectelor considerate ca vechi de către alții. Caracterul de noutate, față de care inteligența trebuie să ia atitudine, are, așadar, *un caracter relativ la individ și la situație*: totul depinde de persoana în cauză și de *natura situației*.

Distincția este importantă, fiindcă noutatea situației constituie o problemă pentru individ. Or, problema nu este ceva „dat”; *problema răsare din raportul individului cu situația*. Problemele se deosebesc nu numai sub raportul naturii lor, pe plan orizontal, dar și din punctul de vedere al *nivelului*. Schimbările situației impresionează *altfel* pe un savant decât pe omul comun; problemele înțelese de savant sunt ignorate de omul de rând.

Pentru a lua o hotărâre față de diversitatea definițiilor inteligenței, se cuvine să facem o distincție între inteligență și gândire. Inteligența implică o notă de valoare, în timp ce gândirea, activitatea intelectuală, este, sub raportul aprecierii, neutră. Atâta timp cât inteligența este definită în funcție de un scop care are o valoare, adaptarea, ea însăși, ca mijloc sau instrument, capătă o valoare.

Să pornim de la faptul primar, procesul de echilibrare între organism și mediu. În momentul dezechilibrului dintre organism și mediu se creează, în conștiința individuală, o dată cu înțelesul de situație, o necesitate de a restabili echilibrul într-un anumit sens. Dezadaptarea, simțită prin necesitate, stimulează conștiința pentru educarea *mijloacelor de restabilire a echilibrului*. Aici trebuie să căutăm *germenele inteligenței*.

Conștiința caută mijloacele de adaptare prin *înțelegerea* dificultății (a problemei) și a relațiilor dintre elementele în conflict ale situației și le rezolvă printr-o *nouă* structurare a situației, pe linia tendinței de echilibrare, înțelesul rămânând în conștiință până la împlinirea tendinței, adică efectuarea echilibrului. Găsim aici toate momentele inteligenței. Reținem faptul că activitatea inteligenței constă *într-o organizare a anumitor elemente în vederea satisfacerii unui anumit scop*. De aici răsare și *valoarea* inteligenței.

Inteligența înțeasă ca activitate de gândire ne dă adjectivul *intelectual*; înțeasă ca instrument de organizare, înțelegere și invenție în vederea unui scop, ne dă adjectivul *inteligenti*.

Unii autori cred că inteligența se poate desfășura pe planul de acțiune tot atât de bine ca și pe planul de gândire. Ar exista, deci, o inteligență în acțiune, neverbală, și o inteligență mintală, simbolică și verbală. Aceasta este și părerea lui Janet. Inteligența, după părerea acestui psiholog, apare în stadii neverbale. Dar poate că și gândirea apare înainte de limbaj. Janet contestă acest lucru; gândirea apare în urma limbajului; lumea animală este străină de planul nostru mintal și reflexiv. Ar exista, așadar, o inteligență neverbală și negândită, motorie, și o inteligență mintală. Maimuțele lui Köhler n-ar avea, deci, nimic comun, ca natură, cu *Le penseur* al lui Rodin!

Prin inteligență, ca funcție de adaptare la noi împrejurări, se pot înțelege trei lucruri deosebite: 1) inteligența ca funcție de adaptare sau organizare a *gândirii* la o problemă; 2) inteligența ca organizare exclusiv intelectuală, pe planul *mintal*, a tuturor *obiectelor* de conștiință (a mijloacelor) în care intră, pe lângă fenomenele lumii externe, întreaga noastră ființă cu aptitudinile și modurile ei de acțiune; 3) inteligența ca formă *totală* (ca activitate a întregii personalități) de organizare a *obiectelor* de conștiință, indiferent de separația gândire – acțiune.

În primul caz, inteligența se confundă cu gândirea în activitate. A doua definiție este mai reală, căci noi operăm cu faptele și nu cu gândirea; diferențierea între gândire și acțiune este tardivă. În al treilea caz, gândirea cu acțiunea se împletesc organic într-un sistem de valori – mijloace; conștiința se servește de tot ce găsește în lumea externă și în cea internă, în activitatea sa de echilibrare sau adaptare.

Ultima definiție ni se pare mai corectă și mai puțin artificială. Acțiunea nu poate fi separată de gândire, atâta timp cât și una și alta sunt organizate în jurul unui scop; un obiect reprezentat numai sau perceput, o acțiune gândită sau efectuată sunt *într-o anumită măsură înțelesuri echivalente*.

Definiția inteligenței ca funcție de organizare numai a gândirii sau și a acțiunii, pe planul numai mintal sau și motor, poate fi valabilă numai în cazul unei conștiințe superioare, care poate gândi gândirea și utiliza ca mijloc acțiunea. *Inteligența neverbală ar fi, deci, inteligența unei conștiințe nediferențiate*.

Tratând despre afectivitate sau despre funcție conativă, este bine de asemenea să deosebim tendința, sentimentul, emoția și acțiunea. În timp ce emoția este un proces derivat din *conflictul nerezolvat* dintre tendințe, iar sentimentul reprezintă *tensiunea* dintre tendințe, acțiunea este actul ultim de consumare a tendinței.

Din precizările de mai sus putem înțelege și relațiile dintre categoriile amintite. Procesul mintal nu poate veni în conflict nici cu tendința, nici cu sentimentul. El poate fi numai aservit, în unele cazuri, de tendință sau de sentiment, mai cu seamă dacă procesul mintal este de nivel inferior, de natură asociativă sau imaginativă. Gândirea se opune numai emoției. Între gândire și emoție este un antagonism funcțional. Prima înseamnă diferențiere, conturare, reliefare, a doua înseamnă globalizare, confuzie și denivelare.

Inteligența ca funcție a conștiinței, de organizare a mijloacelor, este susținută desigur, în activitatea ei, de tendință, căci aceasta îi dă *înțeles de organizare*. Sentimentul reglementează direcția structuralizării. Emoția, ca proces de disoluție și dezorganizare, se opune firește și inteligenței. Ea este o stare cu sens opus tendinței și sentimentului. Acțiunea este consumarea tendinței și, o dată cu aceasta, și a sentimentului. Sentimentul, însă, este reglatorul acțiunii ca și al gândirii. Gândirea și acțiunea pot fi privite ca două forme de comportare: una interioară și diminuată, alta exterioară și mai costisitoare (v. Janet).

d) Inteligența și voința

Dualismul gândire – acțiune revine sub o formă mai complexă în diviziunea: inteligentă – voință. Atitudinea clasică în psihologie era de a privi fenomenele psihologice sub triplul lor aspect: aspectul cu nota mai mult de pasivitate și receptivitate, care cuprinde stările sufletești în înțelesurile lor obiective, un aspect reactiv care îmbrățișează toate răspunsurile individului la mediu și, în fine, grupul de fenomene intermediare, și mai puțin conturate, cu caracter apreciativ și intern. Ultimul aspect, după cum am văzut din clasificările fenomenelor sufletești, este trecut cu ușurință când în grupa fenomenelor de voință, când la celelalte două grupe, când, în sfârșit, privit ca o clasă aparte, independentă sau ca derivând din celelalte două funcții fundamentale.

Vom pleca de la distincția făcută de Claparède (A, pp. 169-176) între inteligență și voință. Inteligența ar fi o funcție de organizare a *mijloacelor*, în timp ce voința ar fi funcția de rezolvare a conflictului dintre *scopuri*. „Cum să fac?” este întrebarea inteligenței. „Ce să fac?” se întrebă voința. „Cum să fac ca să ajung mai bine la obiectul dorinței mele?”, întrebare ce deschide un proces intelectual. „Să fur sau să nu fur?” este începutul dramei volitive.

Deosebirea stabilită de Claparède ne pare la prima vedere șubredă, întrucât în seria mijloacelor sunt atâtea momente când același fenomen este privit uneori ca mijloc, alteori ca scop. Se mai întâmplă, deseori, ca mijloacele să se transforme în sisteme autonome de scopuri. La început aduni bani pentru satisfacerea unei necesități, mai târziu aduni averi din plăcerea intrinsecă a posesiunii. A fura sau a nu fura ne pot apărea ca două scopuri în conflict; dar aceste acțiuni mai pot fi înțelese și ca un conflict de mijloace: „Cum pot ajunge mai ușor la situația dorită, furând sau nefurând?”.

Această obiecție, care ar putea fi adusă lui Claparède, este totuși slabă, fiindcă n-are importanță dacă un scop *poate deveni* mijloc; esențial este înțelesul pe care-l are faptul în clipa actuală în conștiința mea. Două scopuri nu pot intra în conștiință decât organizate temporal sau în forma de supra- sau subordonare; tot așa nici mai multe mijloace nu se pot realiza decât pe rând sau simultan într-un sistem oarecare. Alegerea sau sinteza scopurilor se prezintă în conștiință altfel decât problema și sinteza mijloacelor.

Este interesant de notat aici cum activitatea inteligenței vine în contact cu voința în momentul *realizării* sistemului de mijloace. În clipa când organizarea gândită se cere tradusă în fapt, se poate pune *problema înțelegerii acțiunii înseși*. Faptul se întâmplă mai ales atunci când tendința nu este prea puternică și poate fi pusă în discuție sau când ea este în conflict cu alte tendințe. *Problema inteligenței se transformă atunci într-o problemă de voință*. Inteligentul Hamlet, cu minunata lui perspicacitate în gândire, devine prada unei lupte interioare, a unui conflict adânc în momentul când devine conștient asupra intențiilor lui, iar întârzierea soluționării acestui conflict ne apare ca slăbiciune a voinței. În clipa, deci, când acțiunea însăși este pusă în discuție și ne întrebăm dacă planul însuși are vreo valoare, apare înțelesul de valoare al acțiunii într-un act de voință. Acțiunea neutră și nediferențiată se transformă într-un act de voință, adică act de valoare morală (pozitivă sau negativă). „To be or not to be, that is the question!”

Întâlnim adesea persoane inteligente dar psihastenice, ale căror planuri sunt ingenioase, dar niciodată realizate, fiindcă, în momentul aplicării, scopurile sunt găsite ca fiind fără valoare. Când devin conștient de actul însuși al inteligenței, de rostul însuși al motivului care o domină, conștiința transformă actul de inteligență în unul de voință. Acțiunea suspendată în executarea ei, din cauză că este pusă în discuție, devine o acțiune conștientă. Este adevărat, că, urcând o treaptă, ea pierde în aparență din tărie, devenind șovăitoare și

nesigură; dar numai în aparență! Se găsesc teoreticieni care se îndreaptă împotriva reflecției și a conștiinței ca factori de paralizare a elanului vital. Știința psihologiei ne oferă alegerea între planul acțiunii oarbe, puternice, gălăgioase, impulsive, sigure pe ea, și acțiunea conștientă, tăcută și încordată. În cazul al doilea, ceea ce se pierde în cantitate se câștigă înzecit în calitate. Dar mai mult decât atât: faptul neîndoielnic este că acțiunea pe planul de conștiință câștigă în *eficacitate*. Pentru omul comun, deprins numai cu expresia materială și concretă a forței, acțiunea interiorizată pare mai slabă; este o iluzie a inteligenței reduse! Agitația de zile și săptămâni întregi a maniacului consumă mai puțină energie decât o oră de muncă intelectuală sau de efort moral. Sau dacă această comparație nu este concludentă, să comparăm eficiența efortului maniac cu *eficiența* unui efort genial.

O acțiune conștientă (de voință) este mai dificilă decât una impulsivă și inconștientă; o conduită inteligentă este mai costisitoare decât una mai puțin inteligentă. Dar dacă facem comparația între voință și inteligență, constatăm că un act de voință este mai „costisitor” decât unul de inteligență. Problemele în domeniul voinței sunt mai arzătoare și mai adânci decât în domeniul inteligenței. Ciocnirile dintre mijloace în cadrul unei singure tendințe sunt mai superficiale decât conflictele dintre tendințele înseși. Dramele noastre sunt drame ale personalității.

Procesele intelectuale sunt mai puțin legate de eu, decât cele de voință. Actele intelectuale se află la periferia personalității, fiind integrate în tendințe, sentimente și atitudini și sunt subordonate acestora, în timp ce voința reprezintă integrarea și organizarea însăși a tendințelor. Actele intelectuale pot și ele ajunge la tensiuni înalte și stări arzătoare, atunci când pasiunea care le alimentează este puternică; actul de creație intelectuală poate atinge culmi de sublim.

Din faptul că actele de voință implică un efort mai mare decât cele de inteligență se poate justifica afirmația lui Janet că funcția intelectuală este mai veche decât funcția voinței. Dacă legăm voința de personalitate, rezultă că personalitatea este o apariție mai târzie decât inteligența. Între inteligență și voință, deci, există și o deosebire de *vechime*.

A vedea diferența dintre aceste funcții prin înțelegerea inteligenței în rolul de subalternă a voinței, cum o face pe teren metafizic un Schopenhauer credem că nu este just, căci voința este altceva decât dorința sau tendința.

Actele de voință pot fi situate pe o scară întinsă de complexitate și de evoluție, ca și cele de inteligență. De la o simplă acțiune inteligentă prin ocol și până la rezolvarea unei probleme superioare este o distanță. Tot așa, de la o simplă satisfacere a unei tendințe, fără cea mai mică ezitare, și până la procese superioare de conștiință morală, cu dramele și sfâșierile ei interioare, este o distanță. *Voința este o priză de conștiință asupra acțiunii în finalitatea ei*. Prin întrebarea: „Ce să fac?”, acțiunea își face intrarea în conștiință. Conștiința acțiunii răsare din integrarea ei într-un sistem de valori etice ale personalității. *Conflictul dintre mijloace sau dintre tendință și realitatea externă trezește conștiința gândirii, iar conflictul dintre scopuri, dintre tendințe, trezește voința, conștiința acțiunii*.

Conduita noastră se poate astfel ridica de la o simplă acțiune impulsivă până la o conștiință etică. Puterea de realizare în afară este dovadă de energie, puterea de realizare înăuntru este dovadă de caracter. *Voința este acțiunea interiorizării, conștientizată*.

Rămânem deci la deosebirea fundamentală între inteligență și voință pe baza criteriilor arătate. Pentru a vedea și mai bine diferențele dintre un act de inteligență și un act ce exprimă o *valoare a personalității*, sau a voinței, cităm un exemplu de voință, mai puțin dramatică sub raportul complexității, dar nu mai puțin elocventă și tipică.

Se povestește că la începutul războiului cu rușii, Napoleon, aflându-se pe malul râului Vistula, dă ordin unui regiment de cavalerie să treacă râul după ce va fi găsit un vad. Un colonel polonez, animat de devotament pentru împărat și dornic de a-l dovedi, bravând

moartea, în loc de a căuta vadul, dă comanda ulanilor săi să se arunce în apele adânci și reci ale Vistulei. Scena se petrece în văzul împăratului. Majoritatea soldaților au pierit în apele Vistulei, iar câțiva, împreună cu comandantul lor, au ajuns pe malul celalalt. Pentru această ispravă, colonelul a fost decorat cu „Legiunea de onoare”.

Ce dovedește acțiunea comandantului respectiv? Dacă am privi-o sub raportul valorii intelectuale, am găsi-o mai prejos de orice nivel; este o acțiune nesocotită. Succesul intelectual se vede din perfecțiunea armonizării mijloacelor și a economiei realizate în timp și energie. Or, în acțiunea colonelului avem o pierdere absolut inutilă, dacă o privim în lumina scopului, trecerea râului. Totuși, colonelul a fost decorat! Fapta lui a fost interpretată altfel. Ea n-a fost văzută de Napoleon ca mijloc intelectual integrat în sistemul mijloacelor, toate orientate către scopul de a trece râul, ci a reprezentat un înțeles de *devotament și curaj*. Fapta colonelului a fost expresia acestei *valori* pe care Napoleon a înțeles s-o încurajeze, cu atât mai mult cu cât era legată și de persoana lui imperială. Putem presupune în conștiința ofițerului respectiv un conflict – măcar în germene – de scopuri, întrucât tendința lui – cu toată spontaneitatea și puterea ei aparentă – avea de înfruntat un obstacol serios; amenințarea cu moartea din partea curenților, în viteza și adâncimea acestuia. Această complicație naște, în mod fatal, o revizuire a valorii tendinței respective: „Face să-ți sacrifici viața pentru Napoleon?”. Comandantul polonez a rezolvat problema instantaneu, în sens pozitiv, făcând să triumfe astfel valoarea devotamentului lui pentru împăratul francez. Se cuvine, totuși, să adăugăm că valoarea motivației scade în cazul când întreaga împrejurare s-a redus la un schimb de *vanități*: vanitatea colonelului a primit răsplata în decorație pentru sacrificiul făcut vanității împăratului.

„Aceeși” comportare, de valoare inferioară când este privită în sistemul intelectual, devine superioară, integrată fiind în sistemul valorilor de caracter. Tot așa de adevărată este și reciprocă: o faptă foarte inteligentă poate fi tot atât de infamă.

e) Existență și valoare

Am relevat înainte diferențierea conținuturilor de conștiință în înțelesuri obiective și înțelesuri subiective. Corespunzător acestei clasificări, este curentă deosebirea în fapte existențiale și în valori, în lumea faptelor și lumea valorilor, ontologie și axiologie.

Aceste două cupluri de înțelesuri n-au nici existență independentă, nici nu sunt prea strâns legate. Nu tot ceea ce este obiectiv este și lipsit de valoare, precum nu tot ce este subiectiv este înțeles ca valoare. Și în domeniul valorilor se produc complicații și diferențieri: la început, valoarea nu există decât în conștiința mea, expresie a afectivității mele, mai târziu eu o pot *gândi* în mod indiferent.

În general, putem afirma că, atâta vreme cât fenomenul este privit în raporturile lui cu alte fenomene, înțelesul are o notă de constatare și accentul lui cade pe *obiect*. Când fenomenul este privit în raport cu o tendință, el devine *valoare*, înțelesul lui are un caracter funcțional deosebit, cu accentul pe *subiect*. Întrucât fenomenul nu poate fi gândit niciodată în mod absolut independent de gândirea noastră – gândirea însăși legându-l de eu – orice fenomen are până la un punct și o notă de valoare. Deosebirile de înțelesuri provin mai mult de la sistemele de valori în care se inserează fenomenul. La fel, nici subiectul nu poate fi înțeles în mod absolut independent de relațiile lui cu ambianța, așa că în cel mai subiectiv înțeles de valoare vom avea și o notă obiectivă de constatare. Așadar, despărțirea între lumea existenței și lumea valorilor este susceptibilă de multe nuanțări și rezerve. Un fenomen oarecare poate fi înțeles cu precădere în aspectul său obiectiv, neutru indiferent, sau în acela de valoare; totul depinde de intensitatea *tensiunii afective rezultate din raportul obiectului cu eu*.

Un măr, ca obiect comestibil cu funcția de a satisface o necesitate, este dezirabil, adică este o valoare ; „același” măr, într-un sistem științific botanic sau chimic, are înțeles existențial obiectiv și indiferent, deși *cunoștința* lui ca atare poate fi înțeleasă ca valoare. Obiectivitatea este idealul științei ; ea purifică invariabilul relațional de elemente subiective, variabile cu individul. „Trebuie să transcendem individualitatea observației (știința suntem noi) – spune A. Rey – trebuie să găsim punctul de vedere al universului ; *sub specie aeterni[tatis]*. „Universul fizicii contemporane este [...] relaționalul, totalitatea în același timp logică și experimentală, în care ne străduim fără încetare să despărțim relațiile venite de la noi, de relații care nu vin din partea noastră și care se dezvoltă reciproc unele prin altele” (pp. 241-242).

Ne apropiem astfel de idealul înțelesului științific numai prin operația perfectă și nestingherită între termeni și între relații sau prin raporturile schemelor între ele.

Diferențierea lumii în obiecte neutre și valori este un proces anevoios. La origine, proprietățile obiective ale lucrurilor sunt trăite și gândite o dată cu însușirile lor subiective. În viața noastră zilnică predomină *categoria practică* a înțelesului ; înțelesul practic al unui lucru este un întreg nediferențiat ; natura și proprietățile obiective ale lucrului provoacă atitudinea noastră afectivă, iar aceasta din urmă, la rândul ei, creează valoarea, reliefând și degajând proprietățile lucrului. Mărul este dezirabil fiindcă îi cunosc proprietățile ; cunoștința mea se explică în parte prin pasiunea mea pentru fructe. Locuința mea are valoare pentru mine, în măsura în care corespunde necesităților mele ; dar eu o găsesc corespunzătoare necesităților, tocmai fiindcă îi cunosc însușirile ei obiective ; ceea ce mă face să cunosc locuința cât mai obiectiv este necesitatea de a o locui. Obiectivitatea însăși poate fi trăită și gândită ca valoare : cu cât o gândire este mai obiectivă, cu atât este mai valoroasă.

1. *Valori-mijloace și valori-scopuri*. În domeniul valorilor asistăm de asemenea la o diferențiere importantă. În momentul când și eul a intrat în sfera de valorificare, se creează o categorie specială de valori centralizate în jurul eului. Se ivește însă și aici o complicație ; eul nu ne apare numai ca valoare în el însuși, ci și ca un factor *creator* de valori. El poate realiza valori pe planul extern, intervenind ca *mijloc* în organizarea sistemelor de mijloace pentru satisfacerea unor necesități ; el mai poate realiza *în el însuși* valori, care să se integreze în sisteme din ce în ce mai cuprinzătoare. Lumea valorilor se scindează astfel în valori-mijloace și valori-scopuri. Eu mă pot înțelege ca *valoarea-mijloc*, dar mă pot privi ca *valoarea-scop*. Înțelesul din urmă îl realizez în *mine*, prin efortul meu personal : astfel, *existența mea capătă un nou înțeles, de realizare progresivă a unei valori* sau de succesiune de faze creatoare ale eului ca valoare. În sistemul de valori-scopuri, eul ocupă poziția centrală.

Putem vorbi aici și de două planuri de activitate a conștiinței : plan de *organizare obiectivă* a valorilor-mijloace, cu perspectiva spre lumea științei teoretice și practice, și planul de *organizare subiectivă* a valorilor-scopuri care, desăvârșindu-se și prin caracter, ne introduc în lumea valorilor eterne. Eul moral sau ideal se confundă aici cu idealurile conștiinței sociale, năzuințele eului spiritual sunt acelea ale colectivității din care face parte.

Organizarea valorilor-mijloace se efectuează prin activitatea inteligenței ; cu ea intrăm în domeniul tehnicii, al științelor aplicate. Noțiunea de randament este cheia de boltă a științei mijloacelor. Se înțelege ușor că activitatea inteligenței este în funcție de motorul și stimulentele ei, tendința. Adevărul acesta se uită ușor în examinările psihologice de inteligență. Un interes puternic mobilizează toate abilitățile și organizează la maximum de percepție posibilă toate funcțiile intelectuale ; lipsa de interes este sărăcia de probleme, iar lipsa problemelor face inutil efortul de încercare. Spre a putea diagnostica maximumul de inteligență posibilă la un individ, se cere ca în același timp să-i actualizăm la maximum interesul pentru problemele date. Valoarea mijloacelor este reflexul necesității ; cine vrea

scopul, vrea și mijloacele ; atât cât dorești scopul, dorești și mijloacele. Tendința de a cunoaște, izvorâtă dintr-un interes practic și preliminar al curiozității, subordonat la început intereselor vitale mai adânci, s-a automatizat în așa măsură, încât examenul de inteligență devine totodată examen al interesului de cunoaștere.

2. *Obiectivitatea valorilor.* Este necesar să mai introducem o distincție. După cum obiectul *meu* poate deveni obiect general științific, adică obiect al *tuturor*, existență universal valabilă, tot așa o valoare *pentru mine* poate deveni *valoare în genere*. Se poate întâmpla ca între obiectul meu de percepție și obiectul gândirii științifice să fie o deosebire, după cum între lună așa cum îmi apare și lună așa cum este ea (ca obiect de știință) există o mare deosebire. Tot așa un diamant își poate pierde în deșert orice valoare pentru mine, devenind obiect fără nici o semnificație utilitară, în comparație cu importanța câștigată de un litru de apă. Diamantul își poate pierde și valoarea lui generală de schimb, în cazul când grupul social respectiv nu-i acordă nici o valoare. În aceleași împrejurări obiective, o carte își poate păstra valoarea ei obiectivă, pierzând pentru mine orice importanță. Adevărul, binele, dreptatea nu sunt pentru noi bunuri decât dacă suferim de lipsa lor și ne bucurăm de posesiunea lor (v. Goblot, p. 92).

Așadar, atât fenomenele, sub aspectul lor existențial, cât și valorile au *trepte de obiectivitate*. Nu este greu de remarcat că această obiectivitate – și într-un caz și în altul – merge paralel cu *socializarea*; știința este un sistem de cunoaștere ce aparține *tuturor*, fiind și demonstrabilă pentru toți ; o valoare este cu atât mai înaltă, cu cât poate servi pentru un număr mai mare de oameni, adică se poate generaliza mai repede. Nu putem intra aici în amănunte pentru a nuanța această afirmație globală : prin generalizarea unei cunoștințe sau valori, noi nu avem în vedere o majoritate actuală, ci una virtuală, susceptibilă cu timpul de a fi ridicată la nivel de elită, ca mod de înțelegere a valorilor spirituale.

Rezumat și concluzii

Din expunerea de până acum putem sublinia următoarele constatări și interpretări.

„Dualismul” conștiinței, așa cum ne apare el din diferitele clasificări și diviziuni, pune în evidență, pe de o parte, cel puțin două faze de dezvoltare a conștiinței, iar pe de altă parte, o diferențiere a funcției conștiente.

Conștiința omului civilizat, adult și normal de astăzi este o conștiință reflexivă pe două planuri diferențiate : gândire – acțiune, intelect – voință, inteligență – personalitate.

Categoria valorilor ne indică o existență a afectivității în formă de sentiment, ca funcție de reglare a conduitei și generatoare de valori.

Conflictele psihice provoacă fie o nouă adaptare a conștiinței, pe planul inteligenței sau al voinței, fie o coborâre de nivel într-o stare de emoție. Notele caracteristice ale gândirii sunt discriminarea, conturarea, obiectivitatea și organizarea, în timp ce emoția reprezintă regresivitatea spre difuz, disoluție și dezorganizare. Această opoziție devine și mai clară atunci când inteligența este neputincioasă să rezolve un conflict de mijloace, sau voința este prea slabă pentru a rezolva un conflict de scopuri. Oboseala, reducerea eficienței psihice, favorizează stările de emoție.

Interpretarea afectivistă a conștiinței ne duce fatal spre problema inconștientului. Dacă stările inconștiente de astăzi sunt cele conștiente de ieri și dacă este adevărat că ieri conștiința a fost afectivă, atunci inconștientul de azi este afectiv. Această ipoteză este un îndemn pentru cercetarea inconștientului. Problema conștiinței este inseparabilă de aceea a inconștientului.

4. Inconștientul

a) Erori

Dacă adoptăm perspective teoriilor epifenomeniste, socotind conștiința ca un adaos inexplicabil și fără importanță, ca simplă oglindă în care se reflectă fenomenele noastre psihice, sau ca simplu fenomen-efect, fără energie proprie pentru a deveni la rândul său cauză, atunci deosebirea dintre conștient și inconștient se reduce la deosebirea dintre realitate și neant.

Presupunând, cu Paulhan (B, p. 13), două procese fiziologice din care unul să fie însoțit de conștiință și altul nu, diferența dintre ele „s-ar datora nu faptului că unul ar fi însoțit de conștiință, ci diferențelor fiziologice care le separă, conștiința fiind simplu semnal al acestor diferențe”. Ceea ce contează nu este decât fiziologicul, și între un fiziologic inconștient și unul însoțit de conștiință nu este decât o deosebire de grad și de complexitate.

Dar cum este privit inconștientul de către Freud, socotit de către unii ca marele descoperitor al dedesubturilor conștientului, al adâncurilor sufleteste, al abisului psihic, „al acestui inconștient haotic care doarme somnul agitat sub suprafața ordonată a lumii conștiente?” (Jung, B, p. 8). Toate deosebirile dintre conștient și inconștient se traduc în imagini spațiale, prin care inconștientul este văzut ca ocupând când o cameră mare și conștientul una mică (Freud, A, p. 319), când ca fiind în afară de sala de conferințe (a conștientului) (Freud, B, p. 22); uneori conștientul și inconștientul sunt comparate cu două camere, despărțite de o lentilă, ale unei lunete (Freud, C, p. 451).

Dar părăsind imaginile, analogiile și metaforele, felul lui Freud de a concepe o reprezentare este cam bizar: „Fie conștientă, fie inconștientă – spune el – o reprezentare rămâne aceeași” (A, p. 426). Faptele inconștiente s-ar deosebi de cele conștiente numai după origine, după vechime și mai ales după gradul de severitate al păzitorului moralității conștiente. Orice fapt poate deveni inconștient; unele stări sunt aduse în conștiință numai datorită artei speciale din partea psihanalistului, fără însă a suferi vreo modificare în natura lor intimă. „Inconștientul – spune Ch. Blondel în critica psihanalizei – nu ar fi decât o etichetă mobilă, pe care este suficient s-o detașăm dintr-un proces psihic, pentru a-l transforma în stare de conștiință – exprimabilă prin limbaj” (p. 147).

Jung, fostul discipol al lui Freud, consideră că inconștientul este chiar superior conștientului, fiindcă ar conține toată „înțelepciunea ce i-a fost conferită prin experiența a nenumărate mii de ani”. „El creează combinații subliminale [...] mult superioare, prin finețea și importanța lor, combinațiilor conștiente.” „Inconștientul, deci, poate servi omului drept ghid fără seamăn” (B, p. 186).

Psihiatrul francez Hesnard reprezintă același punct de vedere: „Activitatea conștiinței și activitatea inconștientă sunt de natură cu desăvârșire identică” (p. 54).

„Această viață inconștientă – spune Arthus – nu este făcută din simple îngăimări, noi nu suntem mai puțin «inteligenti» în inconștientul nostru, decât în viața noastră psihică conștientă... ci dimpotrivă!” (p. 63).

Renunțăm la citarea altor autori, socotind ca prea simplist acest fel de a vedea. H. Wallon îl intitulează foarte potrivit ca „substanțialism grosier” (C, p. 487). Dacă am spune despre inconștient „că reproduce stări de conștiință minus conștiința”, am face o ipoteză arbitrară; faptele psihice, după această concepție, „ar apărea și ar dispărea printr-o simplă deplasare ca niște numere de pe tabloul soneriei electrice” (*Ibidem*).

După cum o masă e tot masă în întuneric și în lumină, tot astfel un fapt psihic, după autorii citați, pare *același* în natura lui, fie că e conștient, fie că e inconștient. Lumina avea altădată drept caracter esențial vizibilitatea; ceea ce nu era vizibil nu era lumină, după

cum se spunea în psihologie că ceea ce era lipsit de conștiință nu era psihic. Iată, însă, că astăzi vizibilitatea a devenit caracter secundar și alte caractere, ca propagarea rectilinie, viteza, refracția, acțiunile chimice, termice sau electrice și așa mai departe, caracterizează lumina. După cum o radiație invizibilă nu este identică în natura ei cu una vizibilă minus vizibilitatea, tot astfel un fapt psihic inconștient nu este la fel cu unul conștient minus conștiința.

Părerile citate ne arată măsura în care psihologia este invadată de teorii care nu au nimic psihologic. Există teorii numite psihologice, care nu demonstrează altceva decât că autorii lor sunt lipsiți de elementară intuiție psihologică.

Un alt exemplu, tot atât de elocvent, al nepriceperii psihologice, este ideea unor *reprezentări inconștiente*. Numai lipsa unei distincții precise între conștient și inconștient permite unor autori să vorbească despre *idei inconștiente*, noțiune familiară școlii psihanalitice și doctrinelor înrudite. De ce nu s-ar vorbi atunci și despre raționamente inconștiente? Cu același drept am putea vorbi despre un cerc pătrat sau despre un fier de lemn. Dacă cele mai fecunde soluții, cele mai ingenioase invenții și cele mai originale creații ne vin din adâncurile inconștientului, de ce să nu ne entuziasmăm cu Jung sau cu Arthus, proclamând inconștientul mai inteligent și mai savant decât conștiința?

Dwelshauvers enunță un adevăr banal, deși prea neglijat uneori, când afirmă că „ideea sau reprezentarea inconștientă conțin în realitate termeni contradictorii” (B, p. 119).

Este adevărat că un copil are reprezentări, dar n-are conștiința de reprezentare, după cum are conștiință fără conștiința de conștiință. *Lipsa conștiinței de sine nu este însă identică cu lipsa de conștiință*. Altfel, ar trebui să admitem și existența unei *conștiințe inconștiente*. O conștiință poate fi judecată ca inconștientă de o conștiință conștientă de sine.

b) Moduri de inconștient

Privind conștiința ca ceva relativ, în sensul că nu se poate vorbi de conștiința unui fapt fără a-l pune în raport cu nivelul *normal* al subiectului, am caracterizat implicit și inconștientul ca *însușire comună tuturor faptelor psihice aflate dedesubtul nivelului obișnuit al ființei date*.

În felul acesta este caracterizat inconștientul de Pierre Janet: „Cuvintele «acte subconștiente» (echivalente la Janet cu inconștientul), «acte automate», sunt mai greu de precizat, căci ele au un înțeles relativ. Un act este subconștient față de cutare sau cutare operație de ordin mai înalt” (A, II, p. 607).

Acest caracter a făcut pe mulți psihologi să socotească inconștientul ca fiind de natură pur fiziologică sau ca realitate intermediară între fizic și psihic, între biologic, organic, și mintal. Astfel pentru C. Rădulescu-Motru (A, pp. 29-30), inconștientul se află între materie și conștiință.

După Bazaillas (p. 236), inconștientul aparține etapei naturaliste, ordinii forțelor naturale, între viața cosmică și viața spirituală; el este *o tranziție între natural și mintal*.

După părerea lui Hesnard (p. 25), inconștientul cuprinde toată viața vegetativă.

Arthus (pp. 61-62) îi fixează domeniul intermediar între *organic* (cu funcția sistemului simpatic) și *psihic* (cu funcția sistemului nervos central).

O altă definiție, și mai generală, aproape verbală, este a lui Dwelshauvers. Inconștientul este acea parte din inconștient care influențează, determină conștiința noastră, fără ca să fie, la rândul ei, sesizată de aceasta. „Se numesc inconștiente [...] faptele psihice care influențează viața noastră mintală, fără a participa la faptele despre care ne dăm seama din conștiința noastră. Este vorba, deci, de stări cu influență asupra activității psihice, dar scăpând conștiinței pe care o avem despre ceea ce se petrece în noi” (B, pp. 12-13).

Această definiție concordă cu a lui Rivers (pp. 44-45). El deosebește două categorii de fapte: cele psihice, complet suprimate și în afară de conștiință, dar susceptibile de a intra

în conflict cu elementele superioare și care constituie inconștientul propriu-zis; faptele psihice arhaice, fuzionate și integrate în produsele superioare, nu merită numele de inconștiențe.

Definițiile citate nu par destul de cuprinzătoare. Definiția lui Janet, de pildă, lasă pe dinafară fenomenele psihice de același stadiu, ce se găsesc în stare latentă, virtuală, cum ar fi deprinderile, faptele de memorie, tendințele. Iar definițiile lui Dwelshauvers și Rivers, cu toată generalitatea lor, exclud automatismele, precum și faptele de *conștiință disociată*, cum le numește Delacroix (pp. 17-50), care cuprinde în această clasă automatismul și faptele refulate. S-au făcut numeroase încercări de clasificare a manifestărilor inconștiente. În afară de împărțirea faptelor, după grad, în inconștiente, subconștiente și conștiente, s-au făcut împărțiri după *natura* faptelor inconștiente.

Freud deosebește *trei varietăți* de inconștient: unul latent sau preconștient, care cuprinde stările psihice susceptibile de a deveni conștiente, un inconștient format din fapte psihice refulate și al treilea, inaccesibilă și aceasta euului, alcătuiind partea cea mai importantă, a euului ideal (pp. 177-207).

În lucrarea lui Dwelshauvers (B) despre inconștient, avem o încercare din cele mai izbutite de a ne prezenta cât se poate de clar și de ordonat acest domeniu obscur și haotic.

M. Ralea reduce formele deosebite de Dwelshauvers, încă prea numeroase, la *două forme* fundamentale de inconștient: *funcțional*, de adaptare, mai ales internă, cu subdiviziunea în conștient fiziologic și psihic și un inconștient de *adaptare la mediul extern* ce cuprinde automatismul și inconștientul afectiv.

Care este *criteriul* după care am putea introduce ordine în diversitatea aceasta de definiții și clasificări? Credem că am putea grupa modurile de manifestare a inconștientului, privind viața sufletească, în *cele trei dimensiuni ale ei: verticală, orizontală și longitudinală*.

1. *Inconștient abisal*. Dacă admitem progresul conștiinței, adică faptul de creație a unor înțelesuri noi, originale și superioare, înseamnă că elementele sau conținuturile, structurate în noi sisteme, dacă nu dispar în ființa lor psihologică, devin inconștiente, sau subconștiente, față de structurile noi.

Astfel se separă realitatea psihică conștientă de cea inconștientă. În creația ei, *conștiința produce noi forme de conștiință, o dată cu noi forme de inconștient*. Privit prospectiv, progresul vieții psihice ne apare ca o succesiune de trepte de conștiință; privit retrospectiv și genetic, el ne apare ca o serie de trepte de inconștient. Conștiința primitivă și spontană de altădată devine inconștient pentru conștiința reflexivă și verbală de astăzi.

Ascensiunea conștiinței poate fi înțeleasă ca o integrare și structuralizare crescândă, elementele devenind inconștiente față de noile înțelesuri. Dar, în progresul conștiinței, unele straturi sau elemente pot rămâne în faza lor arhaică, mai mult sau mai puțin independentă, față de noile formații. Primul fel de inconștient este format din fapte psihice *integrate și transfigurate*, al doilea constituie o viață perimată, rămasă în urmă, arhaică, ancestrală. Primul fel de inconștient, îl putem numi *integrat*, al doilea – *arhaic*, iar ambele se cuprind în noțiunea de *inconștient abisal*.

Elementele care intră în configurațiile superioare nu pot fi trăite decât rareori în individualitatea lor primitivă, adică numai în cazuri de disoluție a conștiinței, în momentele de coborâre a nivelului conștient obișnuit. La fel, intuirea formațiilor arhaice are loc atunci când se prăbușesc etajele superioare ale spiritului. Traduse în limbaj spațializat, aceste două forme ale inconștientului merită numele de *subconștient*.

Legea integrării este legea de bază a sistemului nervos și funcțiile nervoase în genere prezintă multe analogii cu cele psihice. Suntem îndreptățiți să facem ipoteza că inconștientul abisal este o realitate *fiziologică*. Faptul conștient de altădată a devenit astăzi fiziologic și integrat în procesele superioare conștiente, sau rămase în stare de activitate autonomă și arhaică. Conștiința, deci, ar fi mai cu seamă *act și funcție*, fiziologicul ar fi cu precădere

organ și structură. Corpul ar fi, deci, o conștiință depășită și degradată, după cum spiritul ar fi corp în formare, avangarda corpului. Dar cu aceasta intrăm de-a dreptul în sferele filosofiei.

Când conștiința trece la o configurație nouă, elementele participante în acea configurație își pierd înțelesul lor anterior; am putea spune că, devenite inconștiente, ele dispar ca înțelesuri individuale și de sine stătătoare. În momentul când mulțimea de „pete colorate” din tabelele lui Stilling devine „număr”, noi am încetat să vedem pete și nu vedem decât număr. *Ceea ce este un înțeles față de elementele sale, este conștiința față de inconștientul abisal, integrat.*

După părerea lui Dwelshauvers, inconștientul reprezintă „faptele care scapă introspecției”. Prin inconștient se înțeleg „*grosso modo*, toate procesele care intră în compoziția vieții conștiente, fără ca observația subiectivă să le remarce; reflecția le degajează, adesea, penibil prin analiză” (A, p. 145).

Faptele inconștiente s-ar deosebi unele de altele după gradul apropierii lor de conștiință sau, ceea ce ar fi aproape același lucru, după gradul lor de integrare în conștiință. Astfel, am avea fapte vechi, elementare și primitive, integrate complet într-un act conștient, cum ar fi, de exemplu, un complex de reflexe ale unui organ senzorial, care fac posibil actul perceperii. Pe acestea Rivers le exclude – credem pe nedrept – din sfera inconștientului. Aceste elemente pe care uneori numai prin analiză le descoperim, ca fiind primitive și elementare, sunt prea integrate și structuralizate într-un act original pentru a putea fi intuite ca elemente subconștiente. S-ar putea afirma despre aceste fenomene, asemănătoare percepțiilor inconștiente ale lui Leibniz, că noi trăim absența și nu prezența lor în conștiință. Din conștiința absenței lor deducem faptul existenței lor inconștiente. Fiindcă trăiesc lipsa bățiilor ritmice ale pendulului, deduc ideea că aceste senzații au fost trăite în conștiință, integrate însă într-un tot și dispărute ca forme de existență individuală și izolată. Reflexele sau automatismele, în majoritatea lor, își pierd independența și nu pot exista decât într-un tot mai complex și unitar.

Înțelesul de inconștient, compus din elemente integrate în configurații superioare, se prezintă ca într-o formă paradoxală: *acest inconștient, de altfel, nici nu există.* Existența lui pare o categorie artificială a minții, deprinsă cu deosebiri între forme și conținuturi. Un act este conștient în toate elementele și procesele lui, care îl fac posibil, îl condiționează și-l compun ca act conștient. Conștiința capătă astfel un înțeles cu o sferă cel puțin identică cu a psihicului. Nu este o greșală, în cazul acesta, să spunem că noi gândim *cu corpul întreg*, adică *întreaga noastră ființă participă la orice act conștient.*

În cazul când atribuim conștiinței numai *forma*, conștiința se reduce la o realitate punctată, îngustă și actuală, iar existența inconștientului devine neinteligibilă; dacă elementele sau funcțiile există ca unități integrate în conștiință, atunci nu se poate vorbi de inconștient; dacă ele pot avea existență separată, atunci ele trebuie înțelese ca *forme de inconștient*; și într-un caz și într-altul, *inconștientul abisal este neant.*

Îi putem, totuși, atribui o realitate: *inconștientul abisal ne apare ca o posibilitate pe care o poate realiza conștiința în degradările sale sau în sintezele sale. Inconștientul abisal este o conștiință degradată, virtuală, sau un fapt fiziologic.*

În momentele de adormire a conștiinței, sensul frazelor se pierde, propozițiile se fărâmițează în cuvinte, apoi dispar și cuvintele: vorbele capătă înțeles ciudat, pur senzorial; înțelesurile superioare de *fraze* se transformă în înțelesuri de *cuvinte*, iar acestea în înțelesuri inferioare, pur formale, vocale și consoane, înțelesuri *senzoriale*. Același lucru se întâmplă și în agnozie, în formele ei afazice: cuvintele și lucrurile se fărâmițează în elementele lor componente; ceea ce era inconștient ca element, într-un înțeles superior, devine conștient în momentul dispariției înțelesurilor superioare; avem cărămizi și tencuială în loc de clădire, pete colorate în loc de tablou. Alienatul nu poate identifica pe medicul spitalului decât după nasturele hainei acestuia.

Distincțiile făcute situează conștiința într-o perspectivă foarte interesantă. Mai întâi, tranzițiile între conștient și inconștient ne apar ca insensibile. Ceea ce pentru un individ este conștient, pentru altul este inconștient. Enunțarea aceasta trebuie înțeleasă într-un anumit fel; cel ce s-a ridicat pe o treaptă superioară a unui înțeles *poate* înțelege treapta inferioară a conștiinței în alți indivizi, deși nu mai este capabil de aceasta în propria lui conștiință. Individul rămas pe o treaptă inferioară a conștiinței nu este capabil de înțelegerea aceluia care l-a întrecut.

Socrate găsește că ceea ce îl deosebește de sofști este faptul că aceștia cred că știu ceva neștiind în realitate nimic, în timp ce Socrate știa că nu știe nimic, *era conștient de ignoranța lui*. Diferența este colosală, fiindcă ea ne relevă *o deosebire de două niveluri de conștiință. Conștiința sofștilor era pentru Socrate un inconștient pe care numai Socrate era în stare să-l înțeleagă; în schimb, nivelul de conștiință a lui Socrate a rămas neînțeles pentru marea majoritate.*

Conștiința științei și a ignoranței tale îți dă putere de posesiune, de dominație asupra cunoștinței și încredere în cucerirea necunoscutului. Epoca lui Socrate reprezintă în felul acesta cea mai remarcabilă fază din istoria conștiinței omenești, *miracolul nașterii gândirii reflexive*, a fazei când *gândirea devine conștientă de sine*. Sub raport psihologic, *Socrate reprezintă tipul unei noi conștiințe și momentul formării unui nou inconștient.*

Individul de pe treapta inferioară a conștiinței nu este în stare să-l înțeleagă pe omul superior; el nu are nici conștiința limitelor sale și a ignoranței sale. Lucrul acesta se întâmplă atât în domeniul adevărilor științifice, cât și al celor morale. După cum pentru elevul din faza abecedarului tot înțelesul unei cărți se reduce la o înșirare de *litere* sau *cuvinte*, tot așa pentru un om cu o conștiință redusă *nu există semnificații înalte din conștiințele de vârf ale umanității*. O conștiință superioară este o carte închisă și enigmatică pentru un suflet inferior. Aceste adevăruri constituie probleme practice din cele mai importante chiar pentru politica unui stat.

Aceste constatări sunt adesea uitate din cauză că *limbajul* tănuiește diferențele de înțelesuri, *simulând identitatea conștiințelor*. Același înveliș închide miezuri diferite.

Mai există un aspect interesant al deosebirilor făcute. Dacă indivizii se pot deosebi global, sub raportul nivelurilor lor de conștiință, și în *interiorul* conștiinței fiecăruia, între diferitele sisteme de înțelesuri există deosebiri de nivel. Așa, de pildă, se poate întâmpla ca în matematică să avem un nivel de înțelegere egal cu al unui elev din clasa a patra de liceu, în timp ce în domeniul lingvistic înțelegerea noastră atinge nivelul universitar. Firește că aici nu ne referim la *cunoștințe* în sens de îmbogățire a conștiinței pe plan orizontal, la informație sau erudiție. Este vorba de nivel de abstracție, de tehnici întrebuintate, de optică intelectuală, de scheme intelectuale superioare, cu ajutorul cărora se elaborează și se interpretează faptele, într-un cuvânt de o *mentalitate*.

Putem conchide, deci, că, în timp ce sub anumite raporturi suntem inconștienți față de alții, în alte privințe alții sunt inconștienți față de noi. Totul depinde de nivelul psihic și de experiența individului.

2. *Inconștient periferic. Privită orizontal*, conștiința se prezintă ca având o *sferă* de posibilități, un *volum* de virtualități care depășește clipa prezentă, constituind un *halo* pentru înțelesul actual. Noi avem conștiința că suntem ceva *mai mult* decât ceea ce reprezentăm în momentul de față. Înțelesurile inconștiente și virtuale, fondul pe care se sprijină manifestările noastre actuale, urzeala pe care se brodează desenele cugetării noastre, constituie un inconștient *funcțional, latent și virtual*. Aici găsim toate aptitudinile, abilitățile, tendințele și sentimentele.

Afară de această formă, mai deosebim, pe aceeași dimensiune orizontală, o categorie de *inconștient disociat*. În activitatea ei de sinteză, conștiința se află adesea în fața unor

conflicte pe care nu le poate rezolva ; înțelesurile se resping, se combat și se despart. Faptele rebele sunt excluse din sfera dominantă a conștiinței, constituind un fel de *co-conștiință*, după expresia lui Morton Prince.

Aceste două forme sunt victime ale *trebuinței de unitate*, ale *îngustimii conștiinței* și ale necesității momentului de adaptare ; ele constituie la un loc categoria faptelor *rămase în afara conștiinței*, din cauza *inutilității* lor momentane sau din cauza *rebeliunii* ori a *opoziției* lor permanente. De aceea, acest fel de inconștient își merită și numele de *periferic* sau *extraconștient*. Revenirea acestui fel de inconștient nu este însoțită de transformări structurale importante.

A interpreta cazurile analizate de Freud ca fenomene de inconștient abisal, credem că este o eroare. Așa-numitele refuzări în „adâncurile” inconștientului reprezintă în fond *disocieri*, *amputări* ale conștiinței. Ele rezultă din *neputința de a lichida un conflict*, de a concilia forțele antagoniste. De aceea, Freud concepe posibilitatea *readucerii* în conștiință, a acestor fapte refuzate, prin integrarea lor în sistemul personalității. Fenomenele abisale nu se pot ridica până la nivelul conștiinței actuale ; cel mult conștiința actuală se poate coborî până la trăirea lor.

Unele tendințe – și în unele împrejurări – nu le putem integra, nu le putem utiliza în activitatea noastră conștientă, dar nici nu le putem extirpa din sufletul nostru și atunci le *izolăm*, le *refuzăm*. Conflictele noastre psihice, luptele noastre morale, tendința de *unificare* și de coordonare psihică, toate pot contribui, într-o măsură, la crearea unui inconștient, a unor forțe psihice *neintegrate* în conștiință. Aceste forțe continuă să bată la porțile conștiinței, fără a putea obține autorizația de intrare. Toate aceste caractere pot justifica numele de *inconștient* sau *extraconștient*, *dinamic*.

Se întâmplă ca un automatism să pătrundă în conștiință schimbându-și înțelesul și făcându-l pe subiect să-l interpreteze ca fiind o acțiune impusă din afară, ca de exemplu, fapta de persecuție din partea cuiva, sau ca manifestare a unei personalități duble dinăuntru lui.

Dacă un automatism, în loc de a se declanșa complet automat disociat de personalitate și inconștient, intră în sfera de inhibiție a forței centrifuge a conștiinței, a conduitelor superioare, el începe să fie trăit ca o impulsie, ca o obsesie. Un automatism, subordonat cu desăvârșire unei operații superioare, devine prea personal pentru a ni se opune ca fapt inconștient și fără înțeles ; el este, în același timp, prea intim pentru a fi trăit ca influență externă, ca forță neinteligibilă și irațională.

Conștiința ne apare ca o *forță centripetă* de asimilare și de aspirare a tot ce este necesar pentru opera ei de organizare și de înțelegere ; de asemenea, ea poate fi privită și ca *forță centrifugă*, de respingere și de îndepărtare a tot ce nu se potrivește cu înțelesurile ei dominante, a tot ce amenință sistemele ei de valoare și înțelegere.

Inconștientul absolut îl găsim în amândouă extremele : în despărțirea și completa izolare de conștiință și în extrema completei integrări și topiri în conștiință, când continuăm să spunem că faptul există în timp ce el, în realitate, a dispărut ca existență individuală. Între aceste două extreme de inconștient se află *subconștientul*. La un pol avem faptul topit integral în conștiința unui complex mai vast, la alt pol avem faptul pierdut în izolarea singurătății. În primul caz, el se împotrivesc analizei directe a introspecției și nu poate fi trăit decât cel mult prin lipsa lui ; în cazul al doilea, faptul se opune conștiinței ca ceva cu totul străin de dânsa și nu poate fi înțeles decât prin extrospecție.

Unele fapte psihice, rămase la periferia conștiinței, nu tulbură cu nimic viața conștiinței. Ele sunt rechemate la viață atunci când conștiința are nevoie de ele ; altfel, își duc o existență *latentă* și *virtuală*, sub formă de dispoziții, înclinații, abilități, aptitudini, automatisme.

A nu-ți aduce aminte de ceva, a nu putea actualiza un conținut, a nu putea exprima o lecție învățată, nu este echivalent cu *necunoștința*, cu inexistența amintirii, a cunoștințelor

sau a conținuturilor respective. De aceea se și face deosebire între a ști pe dinafară (*Auswendiglernen*) și a ști pe dinăuntru (*Inwendiglernen*) (v. Müller-Freienfels, B, II, p. 166).

Dar nici nu se poate admite ca aceste forme latente să aibă același înțeles, ca și în conștiință, *minus* conștiința. Un elev greșește când susține că *știe*, dar nu se poate exprima; la fel greșește și profesorul când trage concluzia că elevul *nu știe nimic*, fiindcă nu poate exterioriza.

3. *Inconștient temporal*. Interpretarea faptului de revenire în conștiință a conținuturilor trăite în trecut necesită o diferențiere. O abilitate formată, sau o deprindere, pot reveni în conștiință fiind complet integrate în structura actuală a conștiinței și, în cazul acesta, ele dispar ca fapte individuale. Starea lor inconștientă este forma *latentă și virtuală* a conținuturilor sau a funcțiilor psihice. În felul acesta spunem noi că avem sentimente și tendințe. Deși în momentul actual nu simt nimic, *eu știu* totuși că sunt capabil de prietenie pentru cineva; deși n-am practicat de multă vreme un sport, eu știu că sunt *apt* a executa anumite performanțe. Aceste acumulări ale trecutului se actualizează *integrate* în structuri ale prezentului. Avem un *extraconștient virtual*.

Privită *longitudinal*, conștiința se prezintă ca un torent de înțelesuri, ca o trecere continuă de la un sistem la altul de înțelesuri, ca o continuă activitate de integrare și asimilare. Un înțeles, după viețuirea lui efemeră conștientă, se retrage, lăsând loc, pe scena conștiinței, altor fapte. Unde se retrag nesfârșitele fapte după trecerea lor prin conștiință?

În mod grosier și spațial le-am putea vedea aruncate sau depozitate în culisele conștiinței, de unde, câteodată, unele fapte sunt scoase la lumină, după necesitățile momentului. Această imagine nu se potrivește, natural, cu realitatea. Fenomenele trecutului se pot actualiza, ca fapte individuale, cu înțelesul transformat din actual în *trecut*. Distanța lui Bergson (B, pp. 73-89), în *memorie-deprindere* și *memorie-amintire*, ca stare pură de reprezentare, își păstrează aproape întreaga ei valoare. O lecție învățată se păstrează în inconștient și poate fi readusă în conștiință, dar sub două forme diferite: sub formă de *automatism*, integrate în momentul actual, de adaptare a conștiinței, topită, deci, într-un înțeles nou și actual, sau sub formă de *amintire*, ca adaptare a conștiinței la un moment de lectură al trecutului. Primul mod de actualizare îl putem numi *reproducere motorie*, iar al doilea este un fenomen de *conștientizare* efectuată pe planul mintal, însoțită de *transformarea* faptului.

Existența acestui mod al faptelor inconștiente de a reveni în conștiință necesită o separație într-un grup aparte a inconștientului susceptibil a deveni conștient, al trecutului; ar fi un *inconștient temporal*. Faptele psihice se păstrează în acest inconștient sub forma mintală și virtuală, revenind îmbrăcate ca amintiri în forma trecutului.

Anticiparea viitorului este adesea o expresie a inconștientului, a proiectării dorințelor noastre în viitor; imaginile noastre actualizează experiențele trecutului, transfigurându-le într-un înțeles de viitor. Această categorie de fapte inconștiente, situată pe linia *longitudinală* a timpului, a *destinului* individual, merită numele de *inconștient al destinului*. În primele două forme am întâlnit un inconștient care a fost cândva conștient: forma temporală reprezintă un inconștient care *va deveni cândva, în anumite împrejurări, în mod necesar, conștient*. Acest inconștient are și un caracter dinamic. Viitorul preexistă în prezentul nostru sub o formă de impulsivitate, de anticipare vagă și semiconștientă. Inconștientul abisal este o rămășiță a conștientului de ieri; cel periferic este un fost conștient, momentan nefolositor sau dăunător; inconștientul temporal este o anticipare a conștientului de mâine; el este un *preconștient*.

Inconștientul temporal ne apare ca indisolubil legat de intuiția viitorului, a destinului. Anticiparea destinului reprezintă o proiectare a experienței trecute, a năzuințelor neîmplinite;

intuiția destinului răsare organic din trecutul în curs de actualizare ; resortul întins schițează mintal traiectoria mișcării sale, expresie a unei energii latente și invizibile.

Dar viitorul ne apare în mare măsură ca fiind o *creație* a noastră, adică o realizare firească a năzuințelor noastre psihofiziologice, contrazicând astfel concepția unui destin mecanic și fatal ; trecutul, de asemenea, nu este o simplă recapitulare, ci un proces de organizare, reconstituire, corectare și adaptare. Este adevărat că noi ne adaptăm la trecut, ca și la viitor ; nu este mai puțin adevărat însă și invers ; noi *ne adaptăm trecutul și viitorul*. După cum, dintr-o imensitate de posibilități, actualizăm numai un număr redus, la care ne obligă împrejurările și aptitudinile, tot așa, dintr-un număr de *interpretări* ale faptelor din trecut, ne fixăm, la un număr mic, interpretări potrivite cu situația prezentă, dispoziția actuală și aspirațiile viitorului. Așa se explică și *deformările* trecutului. Se poate spune că într-o anumită măsură, *trecutul nu ne este dat, ci este și el creat* ca un anumit trecut, al nostru, *potrivit cu structura personalității noastre*.

Adeseori se întâmplă ca un fapt să existe ca fapt conștient, dar într-o fază nereflexivă. Avem a face cu un fenomen preconștient. Un sentiment de iubire, de pildă, poate apărea, în conștiința îndrăgostitului, fără înțeles de iubire, deși toată lumea dimprejur poate fi perfect lămurită asupra naturii acestui sentiment. În sufletul îndrăgostitului, sentimentul există fără a fi integrat într-un sistem de înțelesuri verbale și reflexive, *dar cu tendința de a ajunge la o formă împlinită, perfectă și conștientă*. Este ceea ce psihologia formei – în domeniul percepțiilor – numește *legea formei bune* sau *legea pregnanței*. Structurile noastre psihice tind spre perfecțiune, tind spre actualizare completă, integrală. Această actualizare este forma completă a conștiinței în anumite condiții date. Același obiect este susceptibil de o *gradație* infinită de înțelesuri. Dacă citim aceeași carte la intervale diferite, de fiecare dată o înțelegem altfel. Acest „altfel” poate însemna deosebiri de amplitudine, adică de *sferă* în care se încadrează un fapt, deosebiri de *perspectivă*, de natura sistemului în care este privit ; dar el mai poate însemna și o importanță deosebire de *nivel* de înțelegere ; sistemul de înțelegere devine superior, mai diferențiat, mai limpede, cu sentimentul corespunzător de *dominare a materialului*. Când începem o nouă știință, conștiința noastră este împiedicată de o mulțime de obstacole mărunte, în așa fel încât după lectura operei respective, rămânem cu o impresie vagă a articulațiilor și a arhitectonicii ideologice a cărții. La a doua sau a treia lectură, noul înțeles este degajat, fixat, diferențiat într-o formă pregnantă.

Am mai putea adăuga că înțelesurile nu par a avea o viață și o evoluție infinită într-o conștiință individuală. Într-un anumit sistem, înțelesul are o anumită libertate de transformare. Numai o schimbare a sistemului întreg schimbă și înțelesurile structuralizate dinăuntru. Fiecare înțeles poate aduce o transformare în știință sau în morală ; unul face revoluție, răsturnări și transformări mari, altul produce modificări pe o scară redusă.

După cum înțelesurile își au viața lor, longevitatea și structura lor înăuntru conștiinței, tot așa fiecare conștiință își are, în evoluția ei, punctul terminus propriu. Unii se ridică mai sus, alții se opresc pe o treaptă mai joasă a conștiinței. Totul depinde de zestrea nativă a individului și de sistemul social de conștiințe în care se încadrează conștiința individuală ; totul este în funcție de libertatea pe care o poate câștiga conștiința în dimensiunile ei, adică sub raportul îmbogățirii, al ascensiunii, al „destinului”.

c) Natura inconștientului

Este oare inconștientul de natură afectivă ? Din numeroasele teorii asupra naturii inconștientului vom analiza aici concepția inconștientului afectiv.

Bazailles concepe inconștientul ca o conștiință embrionară primitivă și afectivă ; conținutul lui afectiv ar avea un pronunțat caracter dinamic. Conștiința este reflexivă, critică, rațională, în timp ce inconștientul este afectiv, spontan și învăluit în mit, legendă

și vis. Inconștientul este o formă redusă, regresivă, primitivă și atrofiată a conștiinței animale (p. 271). El nu poate fi, totuși, trăit sub formă pură, de „conștiință în stare pură, conștiință din care s-a retras reprezentarea” (pp. 191, 211, 239). Gândirea face loc trăirii, simțirii. Astfel de experiențe le putem avea în sentimentul naturii, dar mai ales în experiențele artistice, dintre care cea muzicală este de primul rang. Muzica este expresia cea mai adecvată a afectului pur, a inconștientului.

O mare parte din psihologii contemporani acordă afectelor un rol preponderent, dar nu exclusiv, în viața inconștientă. O dată cu interesul pentru manifestările inconștiente, școala psihanalitică a atras atenția cercetătorilor și asupra fenomenelor afective. Dacă toate farsele inconștientului se datorează energiei instinctive a libidoului și aceasta este înțeleasă ca energie de natură afectivă, înseamnă că inconștientul este mai ales afectiv.

După părerea lui Jung, inconștientul este constituit nu numai din reminiscențe și refulări individuale, dar mai ales din arhetipuri ancestrale. Aceste arhetipuri, imagini condensate și colective, nu sunt decât niște instincte, deopotrivă de apropiate în natura lor de sentimente și idei (B, pp. 111 și 186).

După Rivers, inconștientul este afectiv ; afectul constituie latura internă a instinctului, îndreptat spre exterior ; el este totdeauna asociat cu senzații și reprezentări ; inconștientul ar fi un complex eterogen de elemente. Vom avea astfel ceva asemănător „complexului” lui Freud. Conținutul inconștientului cuprinde, în primul rând, sentimente și afecte, concomitente, în mod normal cu reacțiile instinctive și cu tendințele și în al doilea rând, cuprinde elemente senzoriale și intelectuale asociate cu cele dintâi.

Cam același inconștient mixt îl găsim și în concepția lui Hesnard : „Faptul că viața subterană a spiritului este mai ales afectivă [...] ne pare fără îndoială. Nu este posibil, totuși, a reduce întregul inconștient la afectivitate” (p. 14).

Chiar psihologi ca Wallon, cu atitudine foarte rezervată față de psihanaliză, recunosc importanța afectivității în constituția inconștientului (C, II, p. 492).

Că inconștientul, așa cum l-am determinat noi în forma lui abisală, ar avea caractere comune cu afectivitatea nu ne pare îndoielnic ; rămâne însă întrebarea dacă el poate fi înțeles exclusiv ca afect pur, așa cum îl concepe Bazailles. „E greu, dacă nu imposibil, de găsit un act sufletesc care să fie exclusiv afectiv”, reproșează Ralea teoriilor afectiviste. Ralea recunoaște, totuși, că „teoriile care pun baza explicației inconștientului în caracterul afectiv al acestuia sunt mai aproape de adevăr, decât toate celelalte” (p. 51).

Nu ni se pare contradictoriu să vorbim despre o conștiință trecută a afectului ca echivalentă cu inconștientul de astăzi, acesta înțeles, la rândul lui, ca o conștiință imperfectă, obscură, primitivă, ca un *subconștient*. Straturile inferioare conștiinței noastre evolute reprezintă, pentru faza din trecut, stări de conștiință *sui-generis* sau o conștiință cvasiafectivă.

Conștiința noastră este o colaborare între sentiment și reprezentare ; dispariția elementului reprezentativ, disoluția vieții intelectuale, este implicit o regresie spre o conștiință afectivă sau – ceea ce este totuna – spre un subconștient afectiv.

Inconștientul deci, în forma lui abisală, este mai ales afectiv, fără a fi exclusiv afectiv.

Rezumat și concluzii

A privi inconștientul după modelul conștiinței înseamnă a săvârși o eroare.

Modurile de inconștient se pot concepe *tridimensional* : a) inconștientul *abisal* (*subconștientul* propriu-zis) a fost conștient, dar nu mai poate deveni conștient decât în împrejurări excepționale și sub o formă deformată ; b) inconștientul *periferic* sau *extraconștient* (latent și disociat) a fost conștient și poate deveni conștient ; c) inconștientul *temporal* sau *preconștient* a fost conștient și poate reveni în conștiință sub formă de amintiri pierzând actualitatea ; forma de inconștient al „*destinului*” n-a fost niciodată conștientă, dar *tinde* spre conștiință.

Sub raportul evolutiv, conștiința primitivă este inconștient față de conștiința de astăzi, care va deveni probabil inconștient într-o conștiință de mâine.

Rămâne întrebarea dacă funcțiile conștiinței actuale nu se păstrează, într-o măsură redusă, firește, și în stadiile inferioare ale conștiinței trecute. Teoria unui inconștient afectiv ar implica un fapt important, și anume *oprirea dezvoltării afective. Viața conștiinței și-ar continua evoluția ei exclusiv pe planul intelectual sau eventual pe alte planuri*. Or, această presupunere este inacceptabilă.

Dacă în viața conștiinței contemporane se găsesc forme superioare de organizare afectivă, alături de formele superioare de organizare intelectuală, avem un motiv mai puțin să credem în natura exclusiv afectivă a inconștientului ca formă primară a conștiinței.

5. Activitatea conștiinței

Am insistat până acum asupra aspectului diferențial al conștiinței și am subliniat dualismul aspectelor de conștiință, atât din punct de vedere structural, al înțelesurilor, cât și din acela funcțional. Este necesar să surprindem conștiința în activitatea ei unică și ireductibilă, căci distincțiile făcute până acum sunt în cea mai mare parte abstracțiuni; izolarilor făcute *in abstracto* nu le corespund totdeauna realitățile psihice.

Într-un studiu asupra formelor inteligenței, Jeanne Monnin recomandă cercetătorilor să nu disocieze aspectul pur intelectual de cel afectiv. Piéron numește inteligența un „mod *global* de comportare”. Nota succesului este considerată ca fiind un caracter al inteligenței. Or, succesul este un rezultat al întregii personalități a subiectului. În descrierea aspectelor inteligenței, Binet dă un loc important *direcției*, asimilată cu afectivitatea, interesul, curiozitatea. Monnin recunoaște că în testele prin care se încearcă a se degaja tipurile intelectuale, „ființa umană este pusă în joc în totalitatea sa, în complexitatea sa, cu tendințele sale afective și cu dispozițiile sale” (p. 146) și că nu se pot izola posibilitățile de cunoaștere de dorința de a cunoaște. „Interacțiunea acestor factori este atât de puternică, atât de strânsă, încât o disociație este imposibilă” (*Ibidem*).

Urmărind conștiința în procesul ei de adaptare și de lichidare a conflictelor, vom constata, atât în domeniul organizării mijloacelor, cât și în cel al armonizării scopurilor, *aceeași tehnică, același mod de integrare, asimilare sau creație sintetică*.

Pentru a pune și mai bine în evidență asemănările, vom proceda tot analitic și *comparativ*, examinând pe rând funcțiile principale ale conștiinței.

a) Inteligența

Inteligența este o funcție de rezolvare a problemelor. Ea intervine oricând individul percepe un conflict între tendințele lui și situație.

Care sunt notele dominante ale unei probleme? Problema se naște din obstacolele opuse tendințelor noastre și înțelese ca atare. Individul săvârșește un act de inteligență când știe să treacă obstacolul, prin *ocolire* sau îndepărtare, prin acțiune directă sau indirectă, cu ajutorul organelor sale sau cu ajutorul instrumentelor. De la cea mai simplă problemă care poate sugera o soluție prin ocolirea obstacolelor, până la cele mai complicate probleme, vom găsi în miezul problemei, *același caracter de conflict* (v. Duncker, pp. 24-25). Soluția constă în *îndepărtarea conflictului*.

Claparède (A) găsește că esența conflictului intelectual ar fi incompatibilitatea dintre *mijloace*, spre deosebire de actul volitiv care este un *conflict de scopuri*.

Conflictul intelectual se rezolvă prin aflarea unei soluții. După *felul soluției* putem judeca nivelul de inteligență. Schematic și fără a intra în amănunțele procesului de invenție, putem deosebi câteva tipuri de soluții.

1. Încercarea de a impune un mijloc fără a ține mult seama că el nu rezolvă conflictul. În testul de inteligență neverbal Pintner-Paterson există plăci de lemn cu forme scobite, exact corespunzătoare pieselor așezate alături de subiect. Un subiect, redus ca inteligență, face eforturi continue de a fixa în placă o piesă care, în mod vădit pentru noi, nu se potrivește. Nu înțelege subiectul problema? Nu se poate admite, întrucât el se *străduiește* să introducă piesa. El înțelege că piesa este de acolo, numai că nu poate găsi mijlocul – care constă în răsturnarea piesei – de a o face să se potrivească cu tiparul. După ce a forțat piesa să intre, ca și cum ar fi voit s-o lipească, a continuat lucrul cu alte piese. Uneori subiectul consideră problema ca rezolvată, alteori problema este lăsată în suspensie ca un *conflict nelichidat*.

2. Soluția este *crezută* ca găsită, deși conflictul real este neglijat. Ni s-a întâmplat, la probele de inteligență tehnică (cu aparatul Winkeltrieb), să întâlnim subiecți care la un moment dat lichidează problema prin acceptarea ca reușit a oricărui stadiu al procesului de rezolvare, declarând problema ca rezolvată și având comportarea succesului. Când atitudinea subiectului nu denotă o totală nepricepere, soluțiile sunt *fictive*, de natură bovaristă. Conflictul este lichidat prin întoarcerea spatelui la realitate, prin ignorarea situației reale; subiectul se comportă ca și cum ar fi rezolvat problema.

3. Soluția poate fi găsită, dar mijloacele sunt imperfect coordonate. Schema necesită perfecționări, pentru care subiectul n-are răbdare.

4. Când soluția comportă mai multe faze, subiectul se poate opri în elaborarea ei, când ajunge la un conflict de mijloace care depășește nivelul de înțelegere al subiectului.

5. Soluția este găsită prin combinarea originală a mijloacelor, adică prin realizarea unei scheme care cuprinde *toate* elementele date, într-o formă unitară, într-o structură nouă.

Ceea ce trebuie să reținem deocamdată este faptul că soluția reprezintă în mod necesar o combinare sintetică, intermediară, care cuprinde câteva din vechile conduite, sau din vechile încercări, fiind totuși în esența ei ceva cu totul nou ca înțeles. Orice soluție a unei probleme, oricât de veche ar părea ea, este un *proces de creație*. Ca să reproducem exemplul lui P. Guillaume (A) din tehnică, am putea vedea, *grosso modo*, în forma unui avion aripile păsării, motorul automobilului și elicea vaporului; totuși, în înțelesul avionului, toate aceste elemente sunt întrecute și subordonate unui scop și unei funcționări unice, originale. Toată inteligența tehnică contribuie la înlăturarea dificultăților materiale ivite în cursul realizării. Orice nouă perfecționare este un nou pas spre o soluție mai bună sau spre rezolvarea unor noi probleme ivite.

Progresul inteligenței constă în organizări din ce în ce mai armonioase de noi înțelesuri, teoretice sau practice, și de sisteme cât mai variate de înțelesuri. Înregistrarea acestui progres o face istoria invențiilor științifice în toate domeniile ei. După cum conflictul a două percepții monoculare bidimensionale se rezolvă într-o soluție originală a reliefului, fenomen tridimensional, în care nu găsim separat nici una din percepțiile plate și nici caracterul lor bidimensional, tot așa, în procesele superioare ale gândirii, soluțiile devin înțelesuri originale și superioare. Conflictul dintre două imagini poate fi ușor urmărit într-o vedere stereoscopică, ca moment premergător fuziunii imaginilor în *înțelesul de relief*.

Inteligența în serviciul curiozității și al adevărului produce știință teoretică; în serviciul interesului achizitiv și practic în general, ne dă activitate economică și tehnică; în slujba

altor tendințe spirituale devine auxiliar indispensabil al activității politice, morale, juridice, estetice și religioase.

Procesul de sinteză și de invenție al inteligenței este cu atât mai fecund cu cât nivelul de conștiință este mai înalt. Succesul inteligenței depinde de conștiința materialului cu care lucrează, iar direcțiile de conștiință sunt în funcție de aptitudinile noastre native de interes și de experiența individuală. Diferențierea tipurilor de inteligență este în fond diferențierea de temperamente, de aptitudini și de experiență. Cunoașterea de oameni, puterea de stăpânire și de simulate servesc inteligenței unui tip ambițios; avem o inteligență *socială*. Interesul pentru lumea abstractă și raporturi schematice și generale favorizează o inteligență teoretică și așa mai departe. Ajungem în felul acesta să deosebim *mai multe inteligențe* în loc de una singură. *Toate formele însă se prezintă la fel în activitatea lor de creație sintetică de organizare.*

b) Afectivitatea

Locul afectivității în conștiință se poate cel mai bine preciza într-o privire integrală și dinamică asupra individualității. Înțelegând individualitatea ca sistem dinamic închis și instabil, relațiile individului cu mediul ne apar ca relații dinamice între sistemul individ și sistemul forțelor din afară (situație). Să pornim de la un exemplu concret.

O încălzire exagerată a aerului determină un proces de deshidratare a organismului; acest proces fiziologic, ajuns la un anumit grad de intensitate, se traduce în conștiință mai întâi ca jenă, stare generală, vagă, a unei indispoziții. Treptat, această indispoziție ia forma mai precisă și mai diferențiată: „mi-e cald”, „mi-e sete”. Prin aceste determinări, situația externă capătă un înțeles de căldură exagerată, concomitent cu luarea de conștiință a unei *orientări* interne față de situație. Amândouă constatările conțin note profunde de apreciere: „mi-e cald” înseamnă ceva neplăcut, jenant, supărător; „mi-e sete” exprimă aspirația către ceva trebuitor, necesar, de valoare. Tendința mea de restabilire a echilibrului se manifestă sub două forme: una de îndepărtare a unei cauze externe, alta de căutare a unui mijloc. În același ciclu dinamic apar înțelesuri noi: „să deschid fereastra ca să răcoresc camera”, „să beau un pahar de apă”. Deschizând fereastra și bând lichidul răcoritor, restabilesc echilibrul meu psihofiziologic; jena face loc satisfacției; ciclul dintre organism și mediu este închis, printr-o stare de echilibru și indiferență.

Remarcăm următoarele aspecte importante ale conștiinței, din trăirea descrisă: jena organică, tendința de a suprima jena, conștiința cauzei indispoziției, a mijloacelor de a o înlătura și acțiunea de realizare a mijloacelor. Sistematizăm aceste fenomene astfel: aspectul *extern* al situației, prin înțelesurile de „cald”, „fereastră” și „apă”, *reacția* subiectului de la simpla dorință până la deschiderea ferestrei și consumarea paharului cu apă și toată gama interioară de la jenă, la început vagă, și sistemul acut de neplăcere până la satisfacție și indiferență finală. Unele stări se mai pot complica cu momente simțite ca șocuri (emoții); imposibilitatea de a găsi apă în apropiere, ferestrele nu se deschid, imposibilitatea de a părăsi camera sau de a cere cuiva apă etc. Acțiunea de aerisire, căutarea paharului de apă, consumarea conținutului paharului etc., toate reprezintă *mijloace* de potolire a setei, mijloace de satisfacere a unei tendințe.

Sentimentele reprezintă o clasă deosebită de fenomene *indicatoare* și *reglatoare* ale raporturilor dintre mijloace și realizarea lor. Indicările afective se fac prin *intermediul valorificării*. Valoarea proiectată asupra unui obiect de către sentiment arată subiectului, în același înțeles, *direcția comportării*, o dată cu *gradul de urgență* a acesteia, precum și *calitatea obiectului* (atractivitatea, conveniența sau repulsivitatea, respingerea). Valorile obiectelor din lumea externă pot fi privite ca semne atractive sau ca înșiruiți respingătoare.

Obiectul este „dezirabil”, „atrăgător”, sau „dezgustător”. Lumea fiecăruia dintre noi posedă o *fizionomie* aparte, o *expresie calitativă*, a cărei origine se află în sentiment.

Sentimentul mai apare și în alte condiții, în cazul *conflictului de scopuri*. Dacă se întâmplă să întrevăd posibilitatea că apa ar putea fi otrăvită, atunci conflictul *se interiorizează*. Se naște o luptă între tendința organică de sete și tendința biologică de conservare; mai just, între a bea și a nu bea. Faptul de a-mi potoli setea îmi apare ca ceva condamnat și periculos; dorința de a-mi păstra viața pronunță verdictul de condamnare asupra actului de a bea.

Emoția este o stare tranzitorie legată de urgența rezolvării conflictului și de conștiința imposibilității de a-l rezolva.

Sentimentul este, așadar, un fel de rezultat funcțională a celorlalte două funcții sufletești: funcția reprezentativă și tendințele; el ne arată gradul de echilibrare a individului. După cum semnul sumei algebrice ne arată cu cât trebuie sporite sau reduse numerele algebrice componente spre a obține zero, tot astfel sentimentul, în calitatea și intensitatea lui, ne arată gradul de apropiere sau de depărtare a individului de punctul de indiferență.

Deși sentimentul ar putea fi comparat cu un simplu ac ce marchează, pe cadranul conștiinței, starea de tensiune în sistemul nostru de echilibrare, el nu este un simplu epifenomen, deoarece pe de o parte indicațiile lui servesc pentru reglarea conduitei, iar pe de altă parte indicațiile afective, o dată conștiente, *devin conținuturi ale conștiinței* care pot fi căutate pentru ele însele.

Din cele expuse rezultă că este greu de privit afectivitatea, prin analogie cu inteligența, ca un proces continuu de organizare, de la formele mai simple spre formele complexe și superioare. În timp ce unii autori privesc întreaga viață afectivă ca o variație de două stări simple și opuse, de plăcere și neplăcere, alții văd în afectivitate aproape întreaga viață sufletească, partea cea mai originală și mai adâncă a individului, cristalizată în jurul eului. Trebuie însă să recunoaștem că toate încercările psihologilor de a ne prezenta o evoluție a afectivității sunt foarte vagi și neizbutite. Cauza se datorește mai cu seamă naturii obiectului: afectul este o realitate proteică greu de sesizat. În încercările noastre anterioare asupra afectivității am ajuns la concluzia că înțelegerea afectivității se simplifică îndată ce deosebim emoția, ca proces eruptiv și regresiv, rezultat dintr-un conflict de sentiment – stare de tensiune cu orientare adaptată și intenționată.

De aceea am putea admite teoria lui Shand, după care caracterul rezultă din sistematizarea sentimentelor, iar sentimentul ar fi o structuralizare a emoției. Încercarea lui McDougall de a prezenta caracterul ca o structuralizare de dispoziții conativo-afective n-o considerăm reușită și cu atât mai puțin fericită socotim identificarea dispoziției conativo-afective, legată de obiect, cu sentimentul. Sentimentul îl privim ca o realitate *distinctă* de tendință, deși este strâns legat de aceasta din urmă.

Afectivitatea este traducerea în conștiință a gradului de adaptare a individului față de mediu, pe de o parte, și a gradului de armonizare a tendințelor între ele, pe de altă parte. Traducerea aceasta stă într-un *raport invers* față de adaptare; cu cât adaptarea este mai perfectă, cu atât sentimentul este mai redus și cu cât individul se află într-o stare mai actuală de dezechilibru intern sau extern (eu – mediu), cu atât sentimentul este mai intens. *Emoția* traduce un conflict, acut și nerezolvat; *sentimentul* este trăirea unei tensiuni mai puțin acute și mai puțin bruște. *Sentimentele*, pe scurt, sunt în același timp *simptome* și *reglatoare ale organizării conștiinței*. Ele constituie un *factor de organizare*, devenind abia târziu, pe planul reflexiv, *elemente de organizare*.

De aceea am putea întrevădea și în domeniul afectivității același proces de structuralizare, și anume în domeniul estetic. Atunci când pe de o parte, obiectul, iar pe de altă parte, sentimentul își pierd caracterul lor pragmatic, adică legătura cu acțiunea și pot fi înfățișate

ca atare *numai în valoarea lor intrinsecă și subiectivată*, avem condiția esențială a fenomenului estetic. Sentimentul devine element independent și este căutat *în sine*, prin valoarea lui, numai în legătura lui dezinteresată cu obiectul. Artistul, o dată cu crearea noilor forme „senzoriale”, creează și noi forme, afective, valabile prin ele însele.

Psihologului îi rămâne încă mult de făcut în explicația psihologică a fenomenului artistic. Deocamdată constatăm faptul mai sigur că din afectivitate precede lumea valorilor ; gradul de apropiere sau de depărtare a unui fenomen față de sistem, luat ca punct de reper, clasează acel fenomen ca anumită valoare. Am deosebit două mari clase de valori : valori-mijloace și valori-scopuri.

c) Voință – personalitate – bun simț – înțelepciune

Dacă ne punem aceeași întrebare în domeniul conativ, al tendințelor, constatăm procese asemănătoare, în linii generale, cu acelea găsite în domeniul inteligenței. Claparède fixează deosebirea dintre inteligență și voință în modul următor : inteligența este un proces de alegere între *mijloace*, voința este un proces de alegere între *scopuri*. „Cum să procedez pentru a ajunge la cutare scop ?” se întreabă inteligența. „Ce trebuie să fac ? se întreabă voința. Superioritatea inteligenței se afirmă prin alegerea mijloacelor mai potrivite, superioritatea voinței apare din actul ultim al dramei sufletești, în conflictul dintre scopuri, prin *triumful tendinței superioare*.

Claparède introduce elementul de superior în definiția voinței, iar soluția conflictului o vede cu atât mai reușită cu cât mai înaltă este tendința triumfătoare. Dacă înlocuim termenul de tendință prin conduită, superioritatea conduitei o înțelegem ca *organizare* sau *soluție superioară*.

Etapele de organizare a tendințelor și a conduitelor reprezintă, după părerea noastră, fazele activității *conștiinței pe planul eului, al personalității*.

În inteligență asistăm la o organizare și creație a sistemelor mintale pe planul obiectiv și independent față de eu ; în domeniul caracterului avem sisteme de valori, organizate în personalitate. Înțelesul obiectului răsare din încadrarea lui într-un sistem intelectual de mijloace, înțelesul comportării rezultă din situarea lui într-o constelație interioară de scopuri și, în ultima analiză, într-o ierarhie de valori etice.

Omul comun face o deosebire psihologică, din cele mai importante, între *inteligență* și *bun simț, deșteptăciune* și *înțelepciune*. Analizele pline de finețe și pătrundere făcute asupra bunului simț de I. Petrovici relevă câteva idei importante în sprijinul concluziilor noastre. Bunul simț are un caracter „sintetic”, este „suplu”, „multilateral”. El reprezintă tact și măsură, este „santinela” unui „echilibru”. Este semnificativ faptul că autorul recunoaște în bunul simț „lipsa de idee directoare”, lipsa de țință, de „soare central” ; „*bunul simț va fi o sinteză, fără principii și fără instrument*” (p. 118). Relația dintre bunul simț și inteligență este echivalență cu raportul dintre hotărârea judecătorului și pledoariile avocatului. În aceasta socotim că rezidă esența bunului simț și deosebirea lui față de inteligență. Pledoariile avocatului reprezintă organizarea argumentelor în jurul unui singur interes ; hotărârea judecătorului este *cumpănirea mai multor interese între ele într-o sinteză superioară*. În primul caz avem unificarea *mijloacelor*, în cazul al doilea armonizarea *scopurilor*. Inteligența se descurcă în labirintul mijloacelor folosite în parcurgerea unui singur drum ; bunul simț se descurcă într-un „labirint cu *direcții* multiple” ; „*cum să mergem ?*” și „*încotro să mergem ?*”. De aceea se poate afirma pe drept cuvânt că bunul simț se plasează „pe drumul înțelepciunii” (*Ibidem*, p. 116).

Bunul simț este atributul personalității practice, de nivel mai obișnuit, *înțelepciunea* este forma superioară a bunului simț în latura lui morală. *Înțelepciunea, pe scurt, este bunul simț ajuns la conștiința de sine*.

d) Exemple

Am examinat până acum activitatea conștiinței în mod analitic, schițând, pe cât posibil izolat, felul de activitate al fiecărei funcții a conștiinței. O deplină înțelegere a conștiinței nu se poate obține decât printr-o privire integrală. Să pornim chiar de la exemplul lui Claparède. Dorim să obținem un fruct dintr-un copac din grădina noastră; fructul este situat prea sus pentru a-l putea ajunge cu mâna. Cum să-l ajungem? Problema *mijloacelor*, spune Claparède.

A doua situație: văd un fruct în copacul din grădina vecinului meu. Fructul îmi face poftă. Ce să fac? Să-l iau sau să renunț? Problema *scopului*.

Dacă supunem amândouă exemplele la analiza mai amănunțită, descrierea psihologică a problemei ni se prezintă astfel:

Percepția fructului provoacă un ușor dezechilibru între organismul meu și situație. Acest dezechilibru este simțit ca dorința de a mânca fructul sau, în termeni mai abstracți, ca necesitate de a restabili echilibrul în sensul consumării fructului.

Comportarea mea, însă, față de obiect se izbește de un obstacol: înălțimea. Rezolvarea problemei constă într-o adaptare mutuală: a mea la situație și a situației la mine. Adaptarea se face cu atât mai bine cu cât înțeleg mai bine relațiile obiective între elementele situației. Din elementele situației face parte și corpul meu, cu posibilitățile lui de acțiune. Modul de organizare a tuturor mijloacelor (cu ajutorul unei prăjini, scări sau frânghii) pentru ajungerea scopului (restabilirea echilibrului) denotă gradul meu de inteligență. Sentimentul în tot timpul acesta – prin satisfacțiile și nesatisfacțiile lui – a desemnat în situație un sistem de valori după gradul de apropiere sau depășire a faptelor de ținta propusă. Ciclul, o dată închis, face ca sentimentul să-și revină treptat la punctul său de indiferență.

Observăm că toate valorile inspirate de sentiment și de natura mijloacelor de întrebuițat se organizează în jurul tendinței fundamentale, fără repercusiuni importante asupra celorlalte sisteme. Organizarea înăuntrul sistemului se încearcă în diferite feluri: „este oare mai bine să întrebuițez scara sau un băț?”; „este mai bine să scutur copacul sau să mă urc în el?”. Conflictul dintre mijloace se termină printr-o soluție nouă, ideomotorie, care încheie ciclul, închide sistemul dinamic într-o stare de echilibru.

Cum să interpretăm *a doua* situație? Sistemul dinamic deschis prin apariția tendinței, prin impulsivitatea de a satisface necesitatea trezită și totodată a înlăturarea obstacolele ivite, în loc de a declanșa un proces de organizare de înțelesuri pe linia „dorință – măr”, dă naștere la o *nouă* problemă, de altă natură.

Prima situație are înțelesul de „intrare în posesia unui măr din grădină”. Prin adăugarea în conștiință a unui element, „proprietatea altuia”, semnificația situației se schimbă radical. În loc de a se ciocni de obstacolele externe, tendința spre măr întâmpină o rezistență de altă natură, concepută în ideea „proprietatea altuia”, mai corect prin tendința de „respect pentru proprietatea altuia”. Acest conflict este generator de noi înțelesuri, provocând *o priză de conștiință asupra dorinței înseși* de a căpăta fructul. Conștiința mea oscilează între a lua și a nu lua. „Ce să fac?”

Tendința se izbește de un *obstacol interior*, de normele sociale interiorizate. Imperativul, de origine socială, reprezintă în conștiința mea o organizare permanentă și vastă de valori, față de care orice comportare, personală sau străină, capătă un înțeles *etic*.

Caracterul și intensitatea dramei va depinde de raportul dintre intensitatea tendinței și coerența sistemului meu *etic*. Conflictul nu se mai rezolvă pe planul intelectual și periferic, ci pe planul conativ de organizare a întregii mele personalități. Tensiunea mea afectivă capătă o valoare și o amplitudine deosebită. Aici nu mai este vorba de ciclul: „măr –

dorință – scară – posesie”, ci de situația comportării mele înseși într-un sistem de valori care o depășește : „măr – posesie – respect de proprietate – eu ca valoare morală”. În acest nou sistem, realizarea tendinței mele capătă înțelesul de „furt”, iar înfrângerea ei înțelesul de „cinste”. Oscilația între a lua și a nu lua se transformă în *lupta între a fura și a fi cinstit*.

Lipsa mea de satisfacție rezultată din ciclul „măr – dorință”, din prima situație se complică cu o altă tendință din relația între sistemele : „măr – dorință – furt” și „măr – dorință – cinste”. Din biologic, sentimentul devine *etic*.

Conștiința însăși a sentimentului îl transformă într-un conținut de valoare a conștiinței, integrându-l pe planul reflexiv, într-un sistem de valoare, ca *sentiment moral*. Acest sentiment, desprins din participarea situației, poate fi exprimat și sugerat ca atare. Atunci el intră ca element în sistemul *estetic*.

Să examinăm în detaliu fiecare tip de soluție posibilă în conflictul ivit între tendința de apropiere a fructului și tendința opusă.

Înainte de a proceda la analiza posibilităților, se cuvine să ne exprimăm rezerva asupra simplificării dinamismului psihic prin interpretarea lui ca luptă între tendințe, ca și cum aceste tendințe ar reprezenta forțe independente, asemănătoare celor fizice ce pot intra în conflict între ele sau se pot favoriza. Nu este greu în felul acesta să ajungem la o fizică psihologică și să vorbim de paralelogramul forțelor. Aceste imagini trebuie să le considerăm ca simplificări comode, sau să ne ferim a merge prea departe cu ele și cu atât mai mult a le privi ca descrieri adecvate realității. Sufletul nostru nu este un conglomerat de forțe, ci o realitate mai mult sau mai puțin unitară, în orice caz cu *tendința de conservare și de realizare a unității*.

Astfel, în exemplul nostru, tendința de apropiere a fructului reprezintă un mod de echilibrare incompatibil cu alt mod al respectului pentru apartenența la altul. Aceste două moduri incompatibile pot provoca, în unele cazuri patologice, oarecare disociere psihică, dar conflictul însuși nu trebuie înțeles decât în cadrul încercărilor de echilibrare, când într-un fel, când în alt fel.

Cu rezerva de mai sus, ne putem închipui fiecare tendință ca o încercare de a se constitui și realiza într-un sistem independent. Vom însemna tendința de apropiere prin A, cea de respect de proprietate prin R.

Dificultatea analizei constă în faptul că fiecare sistem poate lua semnificații foarte variate, după conștiința individuală, greu de precizat și de închipuit pe fiecare. Să ne imaginăm *patru* soluții posibile.

1. O primă soluție ar fi satisfacerea sistemului A și suprimarea momentană din conștiință a lui R. Această soluție nu este din cele mai fericite, întrucât conflictul nu este lichidat ; fapta rămâne ca amintire și nu poate fi integrată în conștiință. Sistemul R, nesatisfăcut, se impune după realizarea lui A și mai puternic, îndreptându-se cu înverșunare împotriva amintirii lui A. Conflictul se reduce ca sentiment de *remușcare*, *obsesie* și poate dura multă vreme.

2. O altă soluție constă în modificarea conduitei din sistemul A. Eu îmi pot satisface dorința având grijă *să nu fiu văzut*. În felul acesta se dă oarecare satisfacție sistemului R.

Acest fel de lichidare a conflictului este satisfăcător numai în cazul când nivelul moral al individului este foarte coborât. „Acțiunea mea nu este furt, dacă n-am fost prins furând.” În cazul contrar, conflictul continuă și după săvârșirea faptei.

3. Un alt mod de a armoniza tendințele constă în suprimarea lui A și păstrarea lui R. Această condamnare, însoțită de satisfacerea lui R, lasă procesul deschis, întrucât dorința mea n-a fost satisfăcută și ea poate provoca o obsesie din partea lui A, nesatisfăcut.

4. În fine, sistemul A poate fi aservit sistemului R sau ambele *se pot integra într-un sistem moral superior*.

În primele trei cazuri se satisfacea un sistem, lăsând în conștiință, sau în subconștient, obsesia nesatisfacerii celuilalt sistem. *Soluția de armonizare și conciliere constă în satisfacerea ambelor sisteme*. Acest lucru nu este posibil decât prin transformarea unui scop în mijloc al celuilalt, sau a ambelor scopuri în mijloace ale unui scop superior.

Conduita de a nu fura, oprirea tendinței de apropiere o transform integral, punând-o în serviciul respectului de proprietate sau, mai bine, amândouă tendințele le aservesc *conduitei de cinste*. Noua mea comportare, din simpla oprire și interdicție, se transformă integral într-o conduită pozitivă și reală, de *realizare a înțelesului sau a valorii de cinste*. *Renunțarea* nu mai apare acum ca o continuare a unei privațiuni, ci *ca un mijloc de perfecțiune*. Sistemul A dispare complet fără nici un reziduu, iar dispariția lui materială reprezintă un mijloc pentru o nouă echilibrare, o nouă sistematizare în care el are rolul de mijloc. Astfel, în loc de nesatisfacere prin renunțare la fruct, avem satisfacția realizării unui nou înțeles de valoare. În felul acesta, conflictul dintre cele două sisteme a fost lichidat, soluționat prin realizarea unei noi valori morale și a unei noi satisfacții. Acest sentiment intră în conștiință ca *sentiment al onestității*.

Triumful tendinței superioare la Claparède trebuie înțeles ca o realizare a unei noi sinteze, unde tendința, socotită ca valoare inferioară, este *integrată* într-un sistem superior de conduite.

e) Rolul inteligenței în conflictele personalității

Rolul inteligenței nu este neglijabil în procesul de formare a înțelesurilor etice. Imboldul sentimentului, al tensiunii de nesatisfacere, ne fac să căutăm soluția cea mai fericită. Orice nou înțeles al personalității este creat în colaborare cu activitatea intelectuală. În exemplul nostru, inteligența se află într-o continuă căutare a soluției de conciliere între ambele sisteme, prin transformarea înțelesului, fie al unuia, fie al celuilalt sistem.

1. În primul caz (soluția 1), inteligența poate veni cu „*logica justificatoare*”, am spune mai bine cu „*funcția ei de transfigurare*”: „Pierderea unui măr din grădina vecinului nu constituie o mare pagubă pentru vecin; acțiunea mea nu este un furt”, sau: „În orice caz, proprietarul mi-ar oferi mărul dacă i l-aș putea cere”.

Inteligența va încerca să prezinte fapta mea ca *nefiind un furt*, dar ea poate îndrăzni și un atac împotriva sistemului A: „În definitiv nu există furt: vecinul meu posedă bunuri de care eu sunt lipsit; deci, trecerea bunurilor lui în posesia mea este un fapt natural ce n-are în el nimic imoral și poate chiar, dimpotrivă, are o notă de justiție!”. Și această „logică” se face cu intenția de a arunca o punte de înțelegere între A și R.

2. În cazul al doilea, inteligența mai poate adăuga și următorul argument: „Dacă nu m-a văzut nimeni și nici lipsa mărului nu va fi constatată de proprietar, este ca și cum n-ar exista faptul material”. Conștiința poate închide ochii asupra lui „ca și cum”, împăcându-se cu fapta; transfigurarea realității, suprimarea imaginărilor a conflictului; atitudine *bovaristă*.

3. Dacă-l suprimă pe A, conștiința nu se va ocupa de acest sistem cât timp va fi izgonit din conștiință, dar revenirea lui poate fi întâmpinată de următoarea argumentație: „În definitiv, satisfacția rezultată din consumarea mărului nu reprezintă o mare valoare!”. Conștiința se poate adresa și lui R. „În fond, m-am purtat cam aspru cu mine; data viitoare aș putea fi mai îngăduitor.” Speranța satisfacției viitoare temperează asprimea și durerea sacrificiului actual.

4. Ultima soluție oferă inteligenței rolul de *a cimenta* armonia, găsind motive pentru aprobarea cinstei.

În concluzie, putem spune că *activitatea conștiinței încearcă să realizeze pe planul mintal, intelectual și simbolic, concilierea eșuată pe planul afectiv al personalității*. Subliniem disocierea dintre aceste două planuri ale conștiinței. Am putea spune că inteligența își ia rolul de *avocatus diaboli* totdeauna când conștiința este alarmată de un conflict grav și insolubil în ordinea internă. Rolul inteligenței este *diabolic* când soluțiile ei *fictive* ne fac să renunțăm la efort și la ascensiune, adoptând un compromis de valoare îndoielnică. El este *salutar* când forțele individului sunt prea slabe față de greutatea sarcinii; oricât de iluzoriu și efemer ar fi echilibrul obținut, el ne dă pacea prin realizarea *unității conștiinței*.

Aici se vede și legea celei mai mici rezistențe; neizbutind într-o acțiune dificilă, conștiința încearcă să obțină succes printr-o încercare mai ușoară, atacând sistemul mai slab.

Procesele de *sublimare*, puse în evidență de psihanaliză, nu sunt simple deplasări ale energiei erotice spre conținuturi de ordin religios, moral, estetic sau științific – cum le prezintă psihanalizii –, ci *soluții* originale și trăite, rezultate din conflicte de conștiință, soluții efectuate în ordinea organizării scopurilor, pe planul personalității.

Rezumat și concluzii

În primele trei soluții sunt date condițiile pentru crearea unui inconștient *disociat*.

Ultima soluție integrează două tendințe opuse în una singură superioară, prin realizarea unei noi valori etice.

Cea mai fericită soluție o reprezintă, fără îndoială, ultima formă. Emoția însoțește conflictul și reprezintă expresia dificultății de a realiza o soluție.

Lipsa emoției traduce sau lipsa problemei și, în cazul acesta, este un simptom al unui nivel cu totul scăzut, sau o lichidare ușoară și superioară a conflictului.

În esență, *lichidarea conflictelor dintre valorile-scopuri, în domeniul tendințelor, pe planul personalității, prezintă același caracter ca și armonizarea sau organizarea valorilor-mijloace, pe planul realității obiective. Aceeași realizare sintetică, aceeași activitate inventivă de noi configurații și noi înțelesuri. Aceeași conștiință pe două planuri diferite.*

Nu putem trece cu vederea *deosebirile* esențiale între situația întâi și a doua.

În primul caz

1. Sistemul de înțelesuri se formează în funcție de valoarea *tendinței*.
2. Organizarea se face pe plan *extern*, „ten-dință – fruct”.
3. Valorile au înțelesul *instrumental*, de mijloace.
4. Comportarea nu are valoare *instrumentală*.
5. Conflictul se rezolvă prin *ierarhizarea mijloacelor*.

În al doilea caz

1. Înțelesul tendinței înseși se fixează în funcție de sistemul central al *eului*.
2. Organizarea se face pe planul *intern*, „tendință – eu”.
3. Valorile au înțelesul de *valori în sine*.
4. Comportarea are conștiința de sine, ca de *valoare etică*.
5. Conflictul se rezolvă prin ierarhizarea intereselor, a scopurilor, prin transformarea unui scop într-un mijloc al unei valori.

În ceea ce privește funcția creatoare a inteligenței și cea a personalității, putem stabili următoarea deosebire: inteligența umană creează înțelesurile *obiective*, mai cu seamă pe planul *mintal*, în timp ce caracterul construiește înțelesurile *subiective pe planul de acțiune*.

De aceea, legea inteligenței este legea economiei și a *minimumului de efort cu maximum de randament*, în timp ce legea caracterului este a *maximumului de efort în vederea maximumului de valoare*. Prin muncă grea și istovitoare își cucerește Faust ispășirea și dreptul la grația divină.

Inteligența este o funcție de creare și organizare a înțeleșurilor obiective, teoretice sau practice, personalitatea are o funcție de creare și organizare a înțeleșurilor normative: etice, logice, estetice, religioase. Și într-un caz și în altul, constatăm *aceeași activitate de sinteză creatoare a inteligenței, același proces dialectic de evoluție: teză, antiteză și sinteză*.

În cazul inteligenței, superioritatea organizării se manifestă în progresul tehnicii și al științei, în cazul voinței, superioritatea sintezei se exprimă în individ prin realizarea înțelepciunii, iar în societate prin realizarea culturii. *Inteligență și înțelepciune, tehnică și cultură*; două forme de activitate a conștiinței.

În prefața la traducerea *Manualului lui Epictet*, C. Fedeleş ne dă o minunată caracterizare a deosebirilor dintre frontul intelectual și cel moral al conștiinței umane:

„Din nenorocire, este tot așa de adevărat că, oricât s-ar dezvolta și ar progresa știința contemporană, va fi desigur o mare problemă să dispunem de cât mai multă știință, dar cea mai mare va rămâne pururea să știm *ce facem cu dânsa*? Căci esențial și dominant este că noi devenim în fiecare zi mai buni ori mai răi, și este bine să ne întrebăm sincer seara: azi cum am ieșit? Că personalitatea și caracterul nostru rezultă neconștient din lupta necurmată a gândului bun cu cel rău, în cugetul nostru, și nu este indiferent care a biruit azi, fiindcă prin aceasta s-a ușurat ori s-a îngreuiat biruința celui de mâine... Că dacă noi ocupăm un front intelectual exterior, de a cărui înaintare depinde progresul științific, nu trebuie uitat că în același timp, cu tot ce avem noi mai ales și mai înalt în ființa noastră reprezentăm și un front moral interior, singurul decisiv, fiindcă de dânsul depinde fericirea noastră. Că știința dă puteri și mijloace imense, uluitoare, dar întrebarea chinuitoare rămâne veșnic: în mâna cui și în ce scop? Că, prin urmare, întreaga valoare a științei începe de la conștiința morală și de la caracterul celui ce o întrebuințează și care după scopul lui o poate transforma imediat într-o binefacere ori un blestem”.

„Acest scop *al lui* ori *al nostru*, cu urmări așa de mari, nu poate, prin urmare, rămâne neglijat. Din contră, el trebuie luminat, cercetat, discutat, civilizat și deci înălțat.”

„A spori știința exactă va rămâne pururea un înalt imperativ intelectual, baza culturii umane.”

„A înălța conștiința morală, caracterul și personalitatea umană va rămâne pururea cel mai înalt imperativ moral, baza civilizației umane” (pp. 6-7).

Concluzii

a) Perspective în filosofia teoretică

Am stabilit că procesul de formare a noțiunilor psihologice, din ce în ce mai vaste și mai abstracte, reprezintă un proces de continuă conștientizare. În cazul acesta, rolul psihologiei în evoluția conștiinței este considerabil. Trebuie însă să facem o distincție între *învățarea* noțiunilor și *formarea* lor naturală, evoluția lor organică, rezultată din ciocniri, conflicte și eforturi intelectuale *personale*.

Ceea ce am stabilit cu privire la viața psihică este valabil și pentru domeniul lumii fizice. A trăi un obiect, a-l avea în conștiință și a fi conștient de el reprezintă categorii de fapte diferite. Înțelesul de obiect ca atare este o treaptă superioară de conștientizare a obiectului. Noi spunem, în cazul acesta, că a sporit conștiința noastră despre obiect.

Progresul cunoștinței ni se înfățișează în fond ca progres al conștiinței intelectuale. Creația noilor înțelesuri din lumea fizică merge paralel cu ascensiunea conștiinței obiective. Noi înțelegem cu atât mai bine lumea cu cât privirea noastră este mai bine filtrată prin prisma sistemelor conceptuale.

Dacă istoria științelor poate fi înțeleasă ca o recapitulare a progresului conștiinței pe planul mintal, conceptual, istoria moravurilor și biografiile marilor personalități morale ne ilustrează procesul formării și al evoluției conștiinței *etice*. Același lucru ne poate învăța și istoria *artelor*, însoțită de autobiografiile marilor artiști. Trebuie să recunoaștem, însă, că procesele de creație etică și estetică sunt încă puțin elucidate. Sub acest raport, terenul este încă virgin.

Logica, știința gândirii juste, conștiința gândirii ca atare, a apărut înaintea psihologiei. Rolul ei educativ, ca stimulent al conștientizării a fost pus în relief minunat de bine de I. Petrovici: „Această știință, în afară că materializează aparatul gândirii, făcându-l mai palpabil și mai clar, în afară că luptă cu izbândă împotriva altei materializări, mai are și avantajul de a pune rațiunea într-o perspectivă mai bună, pentru a-și alipi o pornire activă care să execute ordinele ei” (p. 51). Se vede clar avantajul trecerii de la o gândire implicită și inconștientă de sine ca fapt de gândire la o gândire explicită și conștientă; căpătăm în conștiință multă *claritate*, însoțită de un sentiment de *dominație*.

Din cele spuse ni se precizează și *rolul filosofiei*, disciplină a noțiunilor abstracte și generale, disciplină a ultimelor principii și a ultimelor noțiuni. Ea exprimă *efortul suprem de conștientizare*. Erosul filosofic este năzuința după maximum de conștiință. Suntem de acord cu Fouillé, care spune că „filosofia trebuie să fie de azi înainte concepută ca *voința conștiinței*” (p. XXXI).

Categoriile intelectuale sunt ultimele trepte ale conștiinței pentru o anumită fază a conștiinței intelectuale. De aceea ele au rolul de organizare a experienței ca forme apriorice, nederivate din experiență. *Prin ele înțelegem toată lumea, fără ca ele să poată fi înțelese prin alte concepte superioare.*

Dacă ar fi să căutam o categorie și mai înaltă a abstracțiunii sau a conștiinței filosofice, noi am căuta-o în *înțeles*. Conștiința de înțeles sau înțelesul de înțeles ne apare pentru moment ca o *categorie supremă* care îmbrățișează și domină toate celelalte categorii. În felul acesta, ea reprezintă un instrument incomparabil de lucru, mijloc de precizare și de ordine în domeniul intelectual.

b) Perspective în filosofia culturii

Din inteligență răsare conștiința mijloacelor, în voință se naște conștiința scopului și a acțiunii. Tehnica a transformat lumea, dar n-a ridicat omul decât în modul lui material de existență. Personalitatea individului s-a schimbat puțin. Janet are multă dreptate când afirmă că inteligența aparține unui stadiu destul de vechi și îndepărtat al evoluției. Stadiul actual, după savantul francez, este, pentru majoritatea oamenilor, stadiul omului *interesat*, *egoist*. Puțini oameni au trecut în stadiul rațional, al conduitelor *morale*, unde stăpânește legea *unității*, a *sistemului* (și a lipsei de contradicție) și a *obiectivității*. Și mai puțini se ridică mai sus, spre conduitele *experimentale* și cele *progresive*.

În lumina celor expuse putem interpreta și marile evenimente sociale. Frământările de astăzi fac pe unii filosofi să întrevadă o eclipsă a culturii sau chiar un apus al conștiinței umane în genere, sau al celei occidentale în special. Aprofundarea psihologică a problemelor sociale justifică un pronostic mai optimist. Critica severă a moravurilor nu este numaidecât semnul decăderii morale, ci este mai curând un semn de reacțiune morală, adică de consolidare a conștiinței morale. Cu cât mai întunecate ne apar realitățile morale,

cu atât mai justificată este dorința și speranța ameliorării. *Revizuirea scopurilor activității, necesitatea și urgența armonizării și a structurării valorilor sociale sunt semne ale unei noi conștiințe colective și individuale.* Atâtea acțiuni omenești care înainte vreme erau îngăduite de conștiința socială în exercitarea lor, din cauză că nu existau ca valori „morale” – pozitive sau negative –, astăzi sunt cenzurate, din pricină că au căpătat o semnificație etică.

Înțelegerea transformărilor sociale este mult ajutată de analogia cu crizele sufletești individuale. Este suficient să ne gândim la perioada – chinuitoare și sublimă totodată – a prăbușirii credințelor vechi și a apariției unei noi conștiințe morale în sufletul adolescentului, pentru a înțelege *miracolul* psihologic. În zbcium și durere se plămădește o nouă tabelă de valori. Lumea de astăzi este în căutarea unei spiritualități, a unei noi spiritualități, a unui om nou. Numai psihologia ne poate face să înțelegem procesul în virtutea căruia „același” om poate deveni „altul”, cum „aceeași” lume ne poate apărea ca fiind „alta”. *Miracolul aparține conștiinței.*

De mulți ani asistăm la criză. Cele mai luminate minți au descris-o și au încercat s-o explice. Un filosof ea Berdiaeff semnaleză începerea unei lupte titanice între om și natura tehnicizată și prevede un nou Ev Mediu. Tehnica vrea să aservească pe om, să-l transforme în automat. „Mașina vrea ca omul să adopte imaginea și asemănarea sa” (p. 20). Spiritualul își reclamează drepturile.

Savantul Carrel atrage de asemenea atenția lumii asupra primejdiei grave în care se află civilizația noastră și ajunge la concluzia că: „Atenția umanității trebuie să treacă de la mașină și de la lumea fizică spre corpul și spiritul omului” (p. VII).

Putem oare schimba cursul istoriei? Putem dirija destinul nostru? Iată întrebări arzătoare care se pun în fața conștiinței noastre.

Gânditorul francez Paul Valéry se întreabă dacă omul este capabil să sesizeze mersul spiritului și să-l dirijeze. Și spre care scop? Este oare posibilă *o politică a spiritului*?

C. Rădulescu-Motru pune aceeași întrebare la care răspunde afirmativ: *omul își poate făuri destinul.* Destinul individual „dobândește înțeles prin contopirea lui în destinul neamului întreg din care face parte” (B, p. 247).

Faptul că în zilele noastre s-au înmulțit scrierile asupra destinului omenesc merită subliniat ca fapt foarte semnificativ. *Problema destinului este conștiința acțiunii și a scopurilor, într-un cuvânt este conștiința personalității întregită în dimensiunea ei temporală.* Putem răspunde la această întrebare: *omul se poate conduce atâta timp cât are conștiința superioară a conduitei sale.*

Politica statelor ia o nouă înfățișare, contrară liberalismului din trecut, sistemului „laissez-faire, laissez-passer” în domeniul economic, moral, social și politic.

Întrebarea de astăzi nu este: „Cum să procedăm?” ci: „Ce să facem?”. În societățile de astăzi se făuresc noile scopuri ale umanității, noile *direcții ale spiritului*, o nouă tehnică politică. Acțiunea individului nu mai este lăsată la voia întâmplării ci este supusă tot mai mult controlului. Educația inteligenței face loc educației caracterului și a personalității. Statul își propune să modeleze pe cetățean în sensul sinergiei colective. Legislația de astăzi tinde a subordona dreptul civil dreptului public. Din durerile de astăzi se naște o nouă lume.

Problema destinului, deci, este indisolubil legată de nivelul de conștiință.

Ca psihologi, nu putem reduce antagonismele sociale exclusiv la diferențe de nivel economic. În orice caz, și aici apare circuitul închis obișnuit, condițiile economice influențează universul psihic, iar nivelul psihologic explică în mare parte diferențele economice. Neînțelegerile apar aici. Așa se explică încercările statelor de astăzi de a nivela diferențele. Valoarea economicului trebuie înțeleasă mai cu seamă ca *mijloc* de realizare a unei *ridicări de nivel în conștiința* celor mulți. Acest adevăr răsare și mai evident din

importanța care se atribuie din ce în ce mai mult *educației*. Învățământul capătă un rol cultural de prim rang. Contrar părerilor unui Gustave le Bon, după care educația ar fi un proces de *automatizare*, de trecere a fenomenelor de conștiință în inconștient, noi credem că *educația este mai ales un proces de ridicare progresivă a omului pe treptele conștiinței*. Opera educativă este sterilă atât timp cât școala nu este înțeleasă ca *factor de conștientizare*. Noile baze ale școlii trebuie așezate pe acest adevăr. Se cere cultură *organică, asimilată, integrată, personalizată*. Cunoștința trebuie să se transforme prin școală în valoare autentică și personalitatea să ia forma etică. Scopul este clar, rămâne problema grea a mijloacelor.

Ridicarea omului nou se va face încet. În mod absolut și logic, omul nou este rezultatul educației profesorului nou, iar profesorul nou trebuie să fie un rezultat al elevului nou. Logic nu se poate ieși din aceste circuite. Firește că aceste cercuri vicioase nu sunt absolute și progresul totuși se face. O dublă presiune din partea societății, prin stat și prin familie, se exercită în același timp asupra elevului și asupra profesorului.

Mai subliniem un adevăr important : *evoluția nu se face într-un ritm uniform*. Există faze de izbucniri și prefaceri rapide urmate de modificări lente. Se poate întâmpla ca și în evoluția conștiinței colective, forma superioară a vieții, să existe un fel de mutații bruște, conștientizări subite, iluminatii unice, întocmai ca în sufletul adolescentului.

c) Perspective psihologice

Înțelegerea progresului conștiinței ca o succesiune de trepte, de înțelesuri, din ce în ce mai înalte și mai cuprinzătoare, are importante consecințe psihologice. Metodele de determinare a nivelului de inteligență nu reprezintă astăzi secrete pentru nimeni. În lumina analizelor făcute, determinarea nivelului inteligenței se confundă cu diagnosticarea *nivelului de conștiință intelectuală*.

Greutatea mai mare o prezintă domeniul caracterului. Activitatea conștiinței – în aspectul ei caracterologic – a fost prea puțin studiată. Rămân încă multe probleme de rezolvat. Care sunt treptele mai importante în dezvoltarea caracterului? Care este raportul dintre dezvoltarea inteligenței și a caracterului? Care sunt metodele de determinare a acestor trepte? Rămâne de făcut *o scară metrică a personalității*. Rămâne de inventat un mijloc de măsurare *a altitudinilor personalității*.

În mod empiric am putea răspunde acum că nu există o corelație prea strânsă între dezvoltarea acestor două moduri ale conștiinței: inteligența și personalitatea. Mai putem adăuga că cultura noastră a neglijat din cale-afară de mult cultivarea personalității și din această cauză indivizii rămân, în majoritatea lor, *arierați* sub raportul caracterului și al afectivității. Poate că nici educația nu poate face prea mult fără o schimbare structurală a societății.

Una din cele mai grave probleme psihologice de azi credem că este *problema arierației personalității și determinarea ei*. Există atâția indivizi normali sub raport intelectual și infantili din punct de vedere afectiv.

Emotivitatea poate fi utilizată ca simptom important pentru diagnosticarea personalității. *Lipsa* sau diminuarea ei poate reprezenta incapacitatea de ascensiune, prin lipsa de întrevedere a unor posibilități superioare; ea mai poate însemna și capacitatea superioară de soluționare de probleme. Emotivitatea este semnul că individul se află *între două stadii*: întrevede posibilitatea unor soluții superioare, fiind însă incapabil momentan a le rezolva. În cazul acesta, emotivitatea – semn actual de dezorganizare sufletească – poate servi drept *etapă spre o organizare superioară*. Ambele considerații ne pot duce departe spre o filosofie practică a vieții; locul acesteia, însă, nu este aici.

d) Perspective practice

Modul nostru de interpretare lămurește, credem, multe din mecanismele *patologice*, mai cu seamă din acelea evidențiate de psihanaliză. Imposibilitatea unei integrări superioare duce la disocieri ale personalității, la isterii, neurastenii și la foarte multe alte tulburări funcționale. Readucerea în conștiință a „complexelor”, adică reajustarea sistemelor psihice, nu se poate face decât prin aservirea totală a sistemului rebel unei conduite superioare, prin transformarea unei tendințe din scop în mijloc. Psihoterapia are mult de profitat din elucidarea acestor mecanisme.

Se poate vedea ușor importanța *educației morale* pentru sănătatea și echilibrul psihic al individului. Este de neprețuit folosul *direcției* morale pentru o conștiință labilă și șovăitoare. Adevărata *asistență psihologică* trebuie înțeleasă mai cu seamă în felul acesta. Este o datorie elementară ca o conștiință să nu fie lăsată în părăsire, să se abată în conflicte insolubile sau să se dizolve în compromisuri și *deviații antisociale*; ea trebuie ajutată, susținută și supravegheată de un *director moral de conștiință*. *Medicul și educatorul* au mult de făcut în această direcție.

DINAMICA FENOMENULUI DE CONȘTIINȚĂ *

Prin studiul de față încerc să arunc o privire de ansamblu asupra procesului dinamic al relației individ – mediu, subiect – obiect, eu – lume. Funcția psihică umană menită să regleze acest raport dinamic este *conștiința*. Prin efortul informațional al conștiinței, persoana creează modelele cât mai obiective ale naturii lucrurilor și fenomenelor, efectuând și controlul asupra modului de ajustare, acomodare a conduitei la natura situației.

Problema conștiinței are un lung trecut filosofic și metafizic, reprezentând în același timp o piatră de încercare pentru psihologi. A fost o perioadă când conștiința reprezenta centrul preocupărilor psihologice și izvorul principal al informației obiective, științifice despre lume și despre subiect. Din această extremă s-a trecut la o psihologie fără conștiință sau la o conștiință epifenomenală. Reintroducerea în psihologie a problemei conștiinței a fost determinată în mare măsură de *relativizarea* fenomenului de conștiință. S-a renunțat la necesitatea de a hotărî dacă un fenomen psihic este conștient sau nu. Am ajuns să înțelegem că o stare poate fi mai mult sau mai puțin conștientă *în raport* cu o altă stare psihică. Astfel, prin introducerea noțiunilor de nivel psihic sau de nivel de conștiință, ca și prin instaurarea noțiunii de inconștient sau subconștient, fenomenul de conștiință și-a dobândit dreptul de cetățenie în psihologia științifică. Este interesant de adăugat că, după ce am trecut pragul conștiinței spre subsolul vieții psihice, tindem, în sensul opus, spre determinarea unei trepte superioare, de *supraconștiință*.

Semnalăm o a doua restructurare importantă a psihologiei: cercetarea individului în *legătura sa organică cu mediul*. Conduita dobândește o semnificație numai în raport cu o situație, iar semnificația situației izvorăște din raportarea ei la subiect. Mediul anonim devine „ambianță”, *die Welt* devine *die Umwelt*, obiectul se transformă în corelat al subiectului și invers. Conștiința încetează de a fi o funcție izolată și enigmatică, invizibilă și insesizabilă și se transformă într-o funcție a personalității, într-un corelativ activ al mediului, într-o replică dinamică a ambianței în care se află în mod organic integrată. Explicația conduitei nu o mai căutăm în monologul conștiinței, ci într-un dialog între ambianță și persoană.

O viziune de ansamblu, de ordin filogenetic și ontogenetic, ne îndreptățește să încercăm o precizare atât a stadiilor de dezvoltare a psihicului – implicit a conștiinței – cât și a oscilațiilor acestuia în cadrul aceluiași stadiu ontogenetic. O asemenea încercare, de mare anvergură însă, este legată de numele lui Pierre Janet. Cred că nu ieșim din limitele științei psihologice dacă acceptăm cele trei noțiuni, de inconștient, conștiință și supraconștiință, ca trei trepte foarte generale ale psihicului uman.

Consider, totuși, că astăzi nu putem rămâne la această simplă diferențiere *statică*. În cele ce urmează voi schița câteva aspecte dinamice ale conștiinței.

Dinamica personalității reflectată în ceea ce numim conștiință ne apare ca supusă unui ritm neconținut, unei pulsații de polarizare și depolarizare pe linia polarității subiect – obiect, individ – mediu, eu – lume. Polarizarea se manifestă prin scindarea conștiinței, prin crearea și creșterea distanței dintre subiect și obiect și detașarea progresivă a imaginii

* *Lucrări științifice ale cadrelor didactice*, Institutul Pedagogic de 3 ani, Suceava, vol. II, 1971.

și semnificației obiectului de obiectul imaginii și semnificației. Depolarizarea se manifestă prin apropierea, până la fuziune și contopire, a subiectului cu obiectul. Acest ritm se efectuează filogenetic și ontogenetic pe două trepte distincte: pe treapta inferioară a acțiunii, pe plan pragmatic, și pe treapta superioară a gândirii, pe plan mintal.

Schema pe care o prezentăm se sprijină pe ideea fundamentală a unității organism – mediu, subiect – obiect. Aceste două relații sunt *complementare*, ceea ce ne face să înțelegem că subiectul se cunoaște prin obiect și obiectul prin subiect.

O altă idee care ne vine în ajutor este aceea semnalată de Jean Piaget, a echilibrului dintre asimilare și acomodare. Joncțiunea dintre tendințele individului și natura obiectului sau a situației nu se produce automat, spontan și nici infailibil. Contradicțiile neconținute ivite din nepotriviri între acești doi termeni complementari servesc de imbold, de motivație, spre căutarea unor forme superioare de adaptare și echilibru.

Cum se prezintă dinamica polarizării și depolarizării conștiinței?

1. Simplificând descrierea și caracterizarea, am putea caracteriza prima fază prin *sincretism* psihic, prin lipsa de polarizare, prin unitate nediferențiată, specifică fazei instinctuale a psihicului animal, fazei de fuziune afectivă și intelectuală a copilului mic, fazei adultului denumit „primitiv” de școala sociologică franceză și caracterizat prin operații prelogice, supus legii participației; sincretismul apare în stări de minimă tensiune, de vis, visare sau hipnoză, în stările de denivelare și regresivitate psihică, în trăiri pasionale, deliruri, onirism și schizofrenie.

În această fază sau în aceste stări temporare se produce fuziunea dintre individ și situație, dintre subiect și obiect. Omul confundă realitatea cu dorințele și visurile sale, imaginea obiectului cu obiectul imaginii, vede o legătură materială și similitudine între cuvânt și obiect, între simbol și realitatea simbolizată.

2. Ieșirea din această fază sau stare a contactului *direct* al subiectului cu obiectul se face la omul normal în genere cu prețul unor *conflicte* dintre individ și situație. Aceste conflicte duc spre *medierea* și distanțarea relațiilor dintre subiect și obiect, spre o obiectivare progresivă a situației. *Posibilul* își face loc alături de real și dincolo de acesta. Se creează o lume *interioară* a gândirii, a imaginației și a jocului.

Obiectivarea, însă, rămâne încă în mare măsură subiectivistă, *egocentrică*. Afectivitatea încă domină și deformează semnificațiile obiective, proiectând asupra lumii dorințele și temerile noastre. Polul subiectiv al sensului îl domină pe cel obiectiv al semnificației. Fenomenul proiectării și raționalizării demonstrează existența participării în mare măsură a intereselor noastre subiective la constituirea semnificațiilor obiective.

Faza polarizării prin separarea aspectului subiectiv de cel obiectiv este încă dominată de asimilarea obiectului de către schemele, tendințele și atitudinile subiectului. Este ceea ce numim *egocentrism*. Existența acestei faze explică relațiile dintre inconștient și conștient și întreaga terapie psihanalitică. Conștientizarea „complexelor” nu este decât stimularea actului de polarizare a conștiinței, act care instaurează implicit raporturi mai echitabile între eu și altul, între persoană și lume. Psihologia analitică a lui Jung pune în evidență existența arhetipului, a realității numită „imago”, realitate exterioară interiorizată în psihicul uman și corelată cu tendințele biologice ale omului. Tehnica proiectivă urmărește distingerea și izolarea a ceea ce este subiectiv din interpretarea situației obiective și, prin această discriminare, dezvăluie diagnosticul personalității. Psihologul tinde astfel să descopere persoana în percepția realității obiective, așa după cum zoopsihologul surprinde psihicul animal din analiza *Umwelt*-ului, iar psihanalistul motivația adâncă din imaginile onirice. Înțelegerea completă a unei stări de conștiință nu se poate obține fără analiza atentă a corelatului ei obiectiv, fără cunoașterea situației respective.

Această fază a polarizării conștiente, a discriminării obiectului de subiect se instaurează progresiv prin interiorizarea operațiilor concrete și transformarea acestora în operații *mentale*. Conflictelor dintre om și ambianță devin contradicții ideale. Se întrevide apariția unei cenzuri efectuată de o instanță superioară, de un Super-Ego. Dar apariția și instaurarea acestei instanțe presupune o depolarizare anterioară.

3. Ceea ce consider mai important pentru înțelegerea unei noi faze de depolarizare este faptul că rezolvarea contradicțiilor și efectuarea sudurii necesare între aspirațiile persoanei și soluția oferită de realitate se efectuează printr-o *sinteză* propriu-zisă, creatoare, pe plan mintal, ideal. Sinteza apare în urma unei căutări, adesea îndelungate, a unei frământări, uneori dureroase, și se caracterizează printr-o iluminare, străfulgerare, aderare totală la soluția căutată. Este momentul care declanșează lui Arhimede strigătul „Eureka!”, stare cunoscută oricărui creator în știință, artă și în alte domenii ale vieții.

Caracteristica acestui fenomen este sudarea subiectului cu obiectul. Spre deosebire însă de prima fază, sincretică, subiectul nu mai rămâne individualitate, ci devine o personalitate; obiectul nu mai este un lucru sau o situație cu o valență individuală de satisfacție, ci o *valoare*, cu caracter supraindividual și impersonal. Pare paradoxală această transformare a personalității în ființă impersonală și a realității concrete și individuale într-o lume de valori universale. Culmea personalității – o trăire depersonalizată! Culmea obiectivității – o lume de valori!

Platon ne sugerează ideea unei viziuni a lumii valorilor iar existențialistii – semnificația sesizării intuitive a unei esențe, a unei valori obiective și de sine stătătoare. Unii filosofi creează noțiunea de intuiție intelectuală.

Părăsind filosofia și trecând în lumea psihologică a creației științifice și artistice, constatăm existența unor stări indivize și sintetice, fenomenul dispariției distanței dintre subiect și obiect, stare de contopire specifică intuiției creatoare.

4. Aceste stări de scurtă durată și de înaltă tensiune, de supraconștiință, sunt urmate de o nouă polarizare critică în lumina unor norme supraindividuale. Atât obiectul cât și subiectul dobândesc, pe plan logic și discursiv, o nouă semnificație, în contextul unor norme durabile, universale, raționale și demonstrabile, adică obiective. Echilibrul dintre asimilare și acomodare ia o formă superioară, spirituală. Putem oare numi această fază sau stare, fază și stare supraconștientă? În loc de supraconștiință psihică, cred că este mai potrivit să vorbim despre o conștiință noologică, precedată de o conștiință biologică, individuală.

Prin conștiința spirituală am ajuns la pragul superior al domeniului psihologic, în imediată vecinătate cu axiologia, cu logica, etica, estetica și sociologia, la limita psihică, unde personalitatea devine impersonală sau suprapersonală și socială.

În concluzie, activitatea dinamică a conștiinței ne apare ca un proces dialectic, ca o spirală care începe la nivelul de acțiune, ca o trăire difuză și nediferențiată, pentru a se polariza și diferenția într-un eu individual și o lume concretă, reluând apoi, pe plan mintal și calitativ superior, același ritm de polarizare intuitivă și polarizare critică, discursivă, în lumea valorilor suprapersonale.

SENS ȘI SEMNIFICAȚIE *

Plecând de la ideea unității dinamice organism – mediu, considerăm că apariția semnalului în actul reflexului condiționat declanșează prima polarizare a psihicului. Distanța dintre semnal și satisfacție (sau nonsatisfacție) se traduce prin diferențiere între individ și situație.

Transformarea semnalului în simbol lingvistic produce o altă sciziune importantă: subiect – obiect. Prima formă a polarității subiect – obiect se efectuează în contact cu realitatea externă: obiectul conștiinței apare ca deosebit de conștiința de obiect (percepție, imagine, reprezentare). În contact cu alții se diferențiază polaritatea „eu” – „altul”.

Polarizarea dinamică a conștiinței în cadrul unității fundamentale de *înțeles* corespunde deosebirii dintre sens și semnificație.

1. Lucrarea lui C.K. Ogden, și I.A. Richards *Înțelesul înțelesului* ne prezintă 16 înțelesuri ale înțelesului. Dicționarul filosofic al lui A. Lalonde ne spune că limba curentă nu deosebește înțelesurile de sens, semnificație, valoare, accepțiune. Vocabularul psihologic al lui H. Piéron (E) nu ne oferă nici el vreo orientare în acest domeniu. Merită, însă, de reținut înțelesul de simbol ca „semn având funcția de a reprezenta un obiect, un act, o situație, o noțiune și de a i se substitui, dacă este cazul” (E, p. 388). Termenul de simbol îl folosim atunci când semnul are un caracter de imagine și are o legătură de asemănare cu ceea ce simbolizează. La simbol, deci, avem o asemănare între obiect și semn; el este, după expresia lui Pierre Janet, un „portret al sentimentului”. Alte semne nu comportă asemănare. Numai la om, însă, poate fi vorba de semn, la animale nu există decât „semnale”, fiindcă aceste ființe nu au înțelesul de semn, ca fiind deosebit de obiectul pe care îl semnifică. În lucrarea *Formarea simbolului la copil*, Jean Piaget ne oferă un înțeles larg al funcției simbolice ca „proces progresiv de diferențiere între «semnificant» și «semnificat». Acest proces de diferențiere și distanțare progresivă se constată la copil în imitația unui model absent, în joc, în imaginație și chiar în vis. Cu dobândirea limbajului intrăm în sistemul semnelor colective. Totuși și Piaget atribuie semnelor un caracter convențional pe baza unui raport social, în timp ce simbolul, fiind „motivată”, conține o asemănare între semnificat și semnificant; de aceea el poate fi produs al unei gândiri pur individuale (C, pp. 103-104).

Varietatea definițiilor, a înțelesurilor, privind înțelesul de înțeles, ca și a înțelesurilor de semn, simbol sau semnificație, face pe Ogden și Richards să declare: „Expunerea ne constrânge să părăsim pentru moment însuși termenul de «înțeles», substituindu-i alți termeni, ca «intenție», «valoare», «referent», «emoție», termeni care se pot folosi ca sinonime sau ca simboluri mai largi” (p. 249).

* Comunicare ținută la Institutul de Psihologie de la Jena, R.D.G., la 25 august 1968 și publicată în *Revue Roumaine des Sciences Sociales*, Série de Psychologie, vol. XIII, 1, 1969, pp. 55-61, cu titlul „Sinn und Bedeutung”.

Asemenea declarație ne obligă să ne oprim asupra ei. Este oare cazul să renunțăm la termenul de înțeles, sens sau semnificație fiindcă este greu sau nu este cu putință să-l definim? Cred că trebuie să deosebim din capul locului câteva categorii de sisteme de referințe: 1) obiect (sau „denotat”), adică *obiect al înțelesului*, 2) percepție sau noțiune care reflectă obiectul, adică *înțelesul de obiect*, și 3) semnul, cuvântul, care mediază relația între înțelesul de obiect și obiect al înțelesului.

Trebuie să observăm, ca primă constatare, că obiectul luat izolat nu are sens sau înțeles prin el însuși; obiectul *există*. Nu ne putem întreba care este înțelesul lunii; ea există. Înțeles nu poate avea decât starea psihică ce se află în relație cu luna, noțiunea care reflectă sau cuvântul care desemnează luna și exprimă noțiunea. Aceasta credem că este clar. Ne întrebăm, de exemplu, asupra semnificației unui scaun, așezat într-un anumit loc, numai dacă prin aceasta scaunul semnifică anumită intenție din partea cuiva, raportată la un obiect sau la o situație.

Care poate fi înțelesul înțelesului însuși, sensul sensului sau semnificația semnificației? Așa după cum obiectul material nu poate avea sens în el însuși, nici sensul sau înțelesul nu pot avea sau păstra vreun sens decât în raport cu *altceva*, să fie „înțeles de ceva”.

Ne punem totuși întrebarea dacă n-am putea vorbi de înțeles al înțelesului, așa după cum vorbim despre reflecția asupra reflecției, despre gândire care se gândește pe ea însăși. Nu putem afirma aici mai mult decât atât: înțelesul (ca și obiectul) există și ca atare poate fi descris, analizat și explicat, dar el nu se poate explica și defini pe el însuși, rămânând ceea ce a fost sau fără a se crea un alt înțeles, ceea ce este echivalent cu un nonsens.

Pe lângă aceasta, înțelesul ne apare ca cea mai vastă categorie psihologică. De aceea, probabil, nici nu poate fi definită, așa cum nu putem defini existența, realitatea.

În studiul „Conștiință și inconștient” (v. pp. 91-147), consideram conștiința ca o lume a înțelesurilor, a sistemelor de referințe. Așa, de exemplu, animalul îl pot gândi ca ființă fizică, materială, ca noțiune sau cuvânt în funcție de sistemul de referințe, de „planul de conștiință” pe care situează obiectul. „Dacă funcția conștiinței – o spun în studiul citat – constă în stabilirea de relații, un act relațional este un act de înțelegere [...]. Actul de înțelegere este o integrare a unui fenomen într-un sistem de relații [...]. Este normal, așadar, să privim conștiința ca o *activitate de înțelegere*” (p. 103). Mai departe, mai adăugăm: „Din analiza conștiinței se schițează două momente fundamentale ale conștiinței diferențiale: gândirea și acțiunea, înțelegerea și realizarea, inteligența și voința” (p. 109).

Înțelesul nu este ceea ce este decât prin *altceva*, la care se referă, pe care-l conține, prin relația din care răsare. Înțelesul rezultă dintr-o relație al cărei specific o constituie natura obiectelor aflate în relație. Obiectul de conștiință este un termen, iar conștiința de obiect este un alt termen al relației.

2. Când vorbim despre înțeles, sens sau semnificație, nu putem separa acești termeni care constituie unitatea indisolubilă a înțelesului. Sediul înțelesului nu se află nici numai în obiect, nici în concept, nici în cuvânt; înțelesul reflectă natura fiecărui termen și rezultă din relația dintre aceste elemente.

Trebuie, deci, să ne ferim de exemplificări care ne duc spre probleme insolubile, fiind greșit puse, de exemplu: cum un semn sau o noțiune reflectă înțelesul unui obiect? Obiectul, prin reflectarea lui într-o noțiune, devine obiect de înțeles, obiect al noțiunii, iar noțiunea, prin reflectarea în ea a obiectului, devine înțeles de obiect, noțiune de obiect.

3. A treia constatare pe care o facem este că fiecare termen al relației își dobândește sensul sau semnificația în funcție de sistemul de referințe în care se situează. O masă poate fi „mobilă”, „obiect de artă”, „combustibil” etc. Ea poate fi scumpă pentru mine, ca o

amintire plăcută, sau poate fi obiect dezagreabil, în funcție de sistemul intern al dinamicii afective. De aceea, în cadrul sistemului general al funcției instrumentale de comunicare, pe care îl are limbajul, putem deosebi – după Ombredane – mai multe funcții ale limbajului : afectivă, ludică, practică sau pragmatică, reprezentativă și dialectică. Limbajul inconsistent al adultului civilizat sau necivilizat este un joc al adultului, de aceeași natură ca și jocul copilului, când semnul se desprinde de obiect și situație, creând premisa unui nou sistem de referințe, al relațiilor semnelor între ele și al unor relații mai adecvate între semn și obiect. Această idee am dezvoltat-o în studiul „Conștiință și inconștient” unde obiecția făcută de mine lui E. Mach vizează confuzia planurilor de înțeles. De asemenea, în studiul „Despre paradexe” (F) încerc să explic paradoxurile prin confuzia dintre „planurile de înțeles”, dintre sistemele de referințe, scheme de trepte ierarhice și planuri de conștiință (F, p. 4). Contradicțiile care stau la baza paradoxurilor pot fi evitate prin discriminarea planurilor de înțeles, a sistemelor de referințe. Planurile se pot situa nu numai pe dimensiunea orizontală, ci și pe cea verticală, a conștientizării progresive, când un înțeles se lămurește printr-un alt înțeles, superior, acesta, la rândul lui, rămânând nelămurit până ce devine el însuși obiect de conștiință semnatificat printr-un semn suprapus.

4. A patra observație. Plasticitatea și mobilitatea de înțelesuri ale acelorași semne fac ca pe planul conștiinței să apară când un element, când altul. După cum este și firească, ceea ce interesează pe om, în primul rând, sunt obiectele, realitățile lumii externe („denotatul”) și nu semnele prin care acestea sunt evocate, semnificate. Iată de ce suntem înclinați să neglijăm prezența și importanța semnelor. Noi vedem, auzim, concepem *prin* semne, în afară și *dincolo* de ele. Așa se întâmplă, de altfel, și în procesul de învățare, când automatismele eclipsează treptat prezența termenilor intermediari, instrumentali, atenția fixându-se numai asupra scopului, rezultatului. De aceea, și percepția vizuală nu ne relevă *imaginea retiniană*, ci *prin* aceasta (ca și cum ar fi transparentă) sesizăm *obiectul* imaginii, deși imaginea retiniană, împreună cu alte semne senzoriale, motorii, ne semnifică culoarea, mărimea, forma și distanța obiectului. Este interesant, de exemplu, modul cum un semnal de distanță ne creează înțelesul de mărime sau invers. Auzind un cor aflat în spatele scenei, putem avea înțelesul intensității descrescânde a unui cor nemișcat sau, invers, înțelesul distanței crescânde față de un cor cântând cu aceeași intensitate.

5. În fine, ultima observație se referă la structura psihologică a înțelesului. În acest domeniu, după părerea noastră, se comit greșeli care explică impasul în care se află unele probleme. Astfel, de exemplu, o problemă importantă este aceea a declanșării acțiunii de către actele de gândire și simbolurile intelectuale. Aici se pune problema relațiilor dintre afectivitate și gândire. Dacă separăm aceste activități psihice, numeroase probleme devin insolubile. Or, atât o stare afectivă, cât și una intelectuală, reprezintă relații care dau naștere la înțelesuri. Orice înțeles are un fond afectiv și un conținut intelectual ; primul are un caracter primar, nediferențiat, nespecific și difuz, al doilea – caracter secundar, diferențiat, specific. Primul reflectă mai ales relația directă subiect – obiect, al doilea reflectă verigile instrumentale, care se interpun între subiect și obiect, mediind relația primară subiect – obiect.

Psihologul sovietic A.N. Leontiev, în lucrarea sa *Problemele dezvoltării psihicului* (1959), deosebește sensul de semnificație, înțelegând prin sens atitudinea subiectului față de obiect, atitudine dictată de o necesitate vitală. Avem, deci, sensul ca valoare afectivă a raportului și semnificația ca sistem de relații obiective. Distincția făcută de Leontiev este identică cu a noastră semnalată în studiul „Caracterele afectivității” (v. pp. 185-218).

În sens, ne interesează, în mod direct, obiectul însuși prin *valoarea* pe care o prezintă în raport cu necesitățile noastre biologice, în timp ce semnificația obiectului se formează indirect, prin intermediul legăturii obiectului cu alte obiecte. Sensul exprimă ponderea *subiectivă*, iar semnificația latura *obiectivă* a înțelesului. Raporturile dintre sens și semnificație traduc relațiile dintre individual și social, dintre stratul orectic, conativ și cel noetic, dintre timopsihism și noopsihism.

6. Diferențierile de mai sus ne deschid, credem, calea unei înțelegeri mai clare a diferitelor fenomene psihice, normale și patologice. Astfel ne explicăm mai bine caracterul de prezență materială și obiectivă sugerat de imaginile din vis, provocat de stări de emoție sau oboseală. Ne explicăm mai bine halucinația, delirurile de interpretare și numeroasele cazuri de regresie psihică.

Îmi permit să ilustrez cele spuse printr-un exemplu din viața de laborator a câinilor lui Pavlov. Un câine, în loc de a saliva la un excitant luminos, începe să lingă becul aprins. Se poate spune că la acel câine a dispărut diferențierea dintre „semnal” și hrană; el a confundat semnalul obiectului cu obiectul semnalizat.

Cum se explică rolul, funcția jocului, dacă nu prin încercarea de a detașa simbolul de realitate, prin crearea unei lumi „ca și cum”? Același rol îl are și arta în toate formele ei de expresie.

Mai adăugăm o constatare practică. În procesul instructiv-educativ noi nu creăm numai semnificații, înțelesuri obiective și pur intelectuale, nu transmitem numai informații, cunoștințe, ci formăm și convingeri. Dacă o convingere are nevoie de un fundament logic, își dobândește caracterul de direcție și intensitate prin fondul afectiv pe care se ancorează. De aceea, pe lângă argumentare logică, noi înduplecăm pe cineva pe cale de persuasiune, cale afectivă. Puterea noastră de convingere se exprimă prin gest, intonație, întreaga gamă de expresii care constituie fondul afectiv, timid al cunoștințelor transmise, atitudinea față de conținutul intelectual, al informației, adeziunea față de știința obiectivă. În felul acesta, cunoștințele dobândesc adâncimea și trăinicia necesară.

În concluzie, studiul personalității, în aspectele normale și patologice, genetice și structurale, longitudinale și transversale ale acesteia, nu este valabil decât ținând seama de etapele și dinamica elaborării „lumii interne”.

STRUCTURA ȘI ORIENTĂRILE PERSONALITĂȚII *

Abordarea științifică a personalității ne oferă de la început un aspect paradoxal, contradictoriu : fiind o preocupare centrală a psihologiei, ar fi firesc ca oamenii de știință să fie de acord cu privire la natura obiectului lor de investigație și să fi ajuns, până astăzi, la o precizie, atât sub raport ontologic cât și sub cel metodologic al cercetărilor. Or unanimitatea există numai cu privire la constatarea diversității semnificațiilor, privind atât structura, dezvoltarea, cât și metodele de cercetare a personalității.

Conceptul de structură, în procesul lui de structurare a înțelesului, este uneori identificat cu configurație, construct, sistem sau model. Ultimul termen „se impune – credem – datorită tendinței, din ce în ce mai intense și mai generale, din toate științele, de a se codifica informația în cadrul unui sistem logico-matematic, precis și unanim acceptat” (D, p. 132). Termenul de model îl putem deci folosi și în abordarea structurii personalității. Conceptul de personalitate implică o anumită stabilitate a conduitei, într-o perioadă de timp și în diferite situații. De aceea, putem adopta definiția lui H. Kendler a personalității ca „organizare a modelelor de conduită care caracterizează o persoană ca individualitate într-o diversitate de situații” (p. 445).

Asociația de Psihologie Științifică de Limbă Franceză a dezbătut, în anul 1964, la Liège, problema modelelor personalității și a ajuns la concluzia deprimantă că „nu este posibil pentru moment de a se ajunge la un model unic al personalității” (Lagache, p. 127). Eterogenitatea modelelor reflectă deosebirile privind semnificația însăși a personalității : același termen cu semnificații diferite în contexte diferite. Divergențele sunt nenumărate : numărul mare de definiții ale personalității, lipsa de precizie a înțelesurilor de personalitate, persoană, personaj, eu-subiect (fr. *je*), eu-obiect (fr. *moi*), caracter, temperament, inteligență și altele. Această constatare, însă, nu poate deprima și zăvorî pe un om de știință în poziția resemnată de *ignorabimus*.

Adoptăm atitudinea înțeleaptă a lui Joseph Nuttin : „În psihologia personalității ne aflăm astăzi în faza de defrișare preliminară” (Lagache, p. 145). De aceea, considerăm că este mai util să examinăm natura divergențelor în problema structurii și dezvoltării personalității, pentru ca, determinate fiind natura și cauzele acestei eterogenități, să încercăm a surprinde firul conducător spre o sinteză a contradicțiilor existente, sinteză care să ne permită făurirea unui model unitar al personalității.

1. Complexitatea problemei

1. Una din dificultățile în făurirea modelului personalității este de natură epistemologică. Dacă știința, în finalitatea ei, tinde spre cunoașterea cât mai obiectivă a realității, oferind omului, în cadrul determinismului și legității fenomenelor, posibilități de prevedere și

* *Problemele fundamentale ale psihologiei*, Editura Academiei, București, 1980.

transformare a realității, înseamnă că și natura informației științifice are caracterul de generalitate și universalitate. Această normă epistemologică, fiind valabilă și suficientă în științele naturii, devine sursă a unei contradicții în domeniul științelor omului. Ființa umană este prin excelență o individualitate, cu o nouă unicitate, particularitate, originalitate. În acest caz, psihologia ca știință a personalității are ca obiect o structură individuală, o configurație psihică unică, irepetabilă. Dreptul de a se considera știință îi impune astfel psihologiei o sinteză a generalului cu individualul, o îmbinare a structurii general umane cu celălalt pol al dimensiunii, cu configurația individuală.

2. Contradicția dintre nomotetic și idiografic, în fața căreia se află psihologul, se reflectă și pe planul *metodologic*, între metoda de laborator și investigația clinică. Așa se explică și deosebirea dintre modele, unii cercetători plecând de la observații clinice individuale spre tipuri generale, alții folosind metoda experimentală și statistică, ca drum deschis spre cibernetică. Se impune și aici găsirea unui mijloc de o mai strânsă colaborare.

3. Aspectul metodologic este stâns legat de cel ontologic, de natura obiectului psihologiei. Psihologul nu are ca obiect numai persoane, distincte una de alta, dar situate pe același parametru al echilibrului, integrării și sănătății mintale. Varietatea structurală ne oferă și aspectul diferitelor trepte, grade, straturi sau niveluri de organizare, cazuri de deviații de la normele unui echilibru. De ce natură sunt aceste abateri? Sunt ele de natură cantitativă sau calitativă? Prin ce se deosebește o personalitate organizată de una dezorganizată? Destrukturarea personalității mai poate fi oare înțeleasă ca proces de reversibilitate genetică în sensul sugerat de Hughlings Jackson (1884) că dezorganizarea unui nivel psihic ar readuce pe individ spre un nivel psihic imediat inferior ca etapă evolutivă? Organizarea ierarhiei neurale este concepută în așa fel, încât, îndată ce sistemele reactive subordonate scapă de sub controlul cortical, ele revin la modul lor anterior de activitate; este așa-numitul „fenomen de eliberare” de punere în libertate (*release phenomena*). Întrucât cercetările actuale nu confirmă interpretarea de mai sus, urmează să se precizeze deosebirile structural-genetice ale etapelor de dezorganizare a personalității. Se explică de ce modelele propuse poartă uneori amprenta tiparelor patologice, după cum și structurile personalităților dezorganizate sunt situate uneori la extrema curbei statistice unilinare, cantitative, matematice. Criteriile de deosebire între o structură normală și una patologică nu sunt atât de simple. Kisker distinge cinci moduri diferite de apreciere a limitelor unei structuri normale; ceea ce apare ca normal dintr-un anumit punct de vedere este înțeles ca anomalie din alt punct de vedere. Se impune și aici folosirea aceluiași limbaj.

4. Dificultățile întâmpinate de psiholog în modelarea structurii personalității se datoresc și altor aspecte de ordin ontologic. Dacă la științele naturii, atât semnificația obiectului cât și modul de cercetare se mențin la un anumit grad de stabilitate („fidelitate”), ceea ce permite o siguranță în verificarea experimentală a rezultatelor în aceleași condiții precis determinate, științele omului ne situează în fața unui obiect de cercetare, care în același timp este obiect și, față de sine, subiect. Comportarea unei persoane ca obiect de studiu variază nu numai în funcție de părerea acesteia despre natura sau finalitatea probei, a experimentului respectiv, ci și în funcție de atitudinea față de cercetător. Numărul de variabile, ca factori ai rezultatului obținut, este mult mai mare decât în domeniul fenomenelor lumii fizice. Se înțelege de ce existența fenomenului „conștiință” a fost considerată o vreme ca obstacol major în constituirea psihologiei. S-a dovedit, însă, că modelul fizicist în exploatarea naturii umane nu poate fi adoptat. Aria de investigație psihologică a devenit mai amplă, dar și mai complexă, mai dificil de tradus în sisteme stabile și previzibile. Necesitatea de a introduce ca variabilă, conștiința cu introspecția, chestionarul

și mărturia subiectului în știința personalității ne obligă să deosebim mai net *funcția* conștiinței de *conținutul* acesteia, *modurile* de manifestare ale personalității de *trăsăturile* acesteia. În limba franceză se diferențiază înțelesul lui *je* de al lui *moi*, primul având sensul de subiect, al doilea de obiect. Se înțelege cum situarea pe un plan sau altul al obiectivului cercetării determină natura modelului personalității. Se știe că modelările personalității pot fi grupate în două categorii : una are ca obiectiv determinarea diferențiată a funcțiilor, ceea ce se reflectă și în psihologia noastră clasică a clasificării tripartite a structurii personalității (intelect, afectivitate și voință), iar a doua se situează pe poziția taxonomică, clasificatoare, a trăsăturilor și tipurilor personalității, teren al tipologiei caracterologiei de astăzi. Prima orientare, după cum observă G. de Montmollin – scoate în evidență totalitatea, unitatea și stabilitatea personalității, iar cea de-a doua relevă trăsătura individualității și caracterul concret al comportamentului. Este deci nevoie de o sinteză mai fermă între structură și funcție, stabilitate și schimbare, sincronie și diacronie.

5. Efortul de obiectivare și precizie în explicarea științifică a comportamentului uman a impus cercetătorului obligația unei explorări mai ample, multidimensionale, a personalității. Rezerva milenară și empirică față de autenticitatea și obiectivitatea mărturiei introspective se manifestă pe planul științific prin descoperirea și explorarea zonelor obscure și tenebroase ale psihicului, straturi din care izvorăsc adesea impulsuri incompreensibile și inacceptabile. „Experiența conștientă – spune astăzi Daniel Lagache – este un amestec de idei confuze și idei clare și distincte, de fals și adevărat, de rațional și irațional, de ficțiune și realitate, căci, dacă realitatea alimentează fantezia, realitatea este infiltrată de fantezie : subiectul nu are decât o aprehensiune parțială și părtinitoare în funcție de dorința sa” (p. 109).

Dimensiunea abisală a personalității îmbogățește astfel seria explicativă a psihologiei. Psihanaliza freudiană și neofreudiană încearcă să ne ofere nu numai o nouă metodă de explorare, ci și un nou model, structural și dinamic, al personalității. Modelul inițial, ca structură ierarhică de trei niveluri (Sine, Eu și Supraeu sau Inconștient, Preconștient sau Subconștient și Conștient) a fost conceput inițial, în mare măsură, ca izolat, atât de contextul fiziologic, cât și de structura socială. Cercetările psihofiziologice și sociologice au lărgit considerabil sfera viziunilor psihanalitice. Limbajul psihanalitic a putut fi codificat și transpus pe plan izomorf psiho-neuro-fiziologic, după cum și „cenzura” efectuată de către Eu prin aplicarea normelor Supraeului și-a găsit o explicație mai amplă. Elaborarea unui model unanim acceptat impune o paradigmă de nivel superior care să faciliteze o sinteză mai amplă și mai suplă între nervos și psihic, individual și social, între Eu și lume. Numai într-un astfel de context biopsihosocial se poate modela o structură unanim acceptată a personalității, în procesul ei dinamic și progresiv de personalizare și socializare.

Concepția psihologică a lui Kurt Lewin a deschis perspective largi în înțelegerea sistemelor de nevoi, valori, motive și percepții, în comprehensiunea regiunii interne a spațiului vital al persoanei, în interacțiunea acesteia cu mediul extern. Psihologia contemporană face un pas înainte în aprofundarea esenței și a condiției personalității umane.

2. Spre un model de structură a personalității

Sinteza contradicțiilor semnalate în elaborarea unui model structural al personalității este pe cale de a se efectua în cadrul concepției spre care converg astăzi numeroase investigații, și anume prin aplicarea și adâncirea teoriei generale a sistemelor. Premisele unei idei de interdependență sistemică sunt schițate în lucrarea noastră din 1939 : „Factori biochimici,

neuroendocrini, împreună cu sistemul vegetativ – spuneam atunci – influențează centrii corticali, suferind la rândul lor influența acestora din urmă” (G, p. 136). Prin determinarea relațiilor intrasistemice și intersistemice, a raporturilor între nivelurile personalității, se poate contura un model pluridimensional ca întreg eu-lume, cu etapele de personalizare și interiorizare progresivă, corelate cu cele de proiectare și integrare socială.

1. Care este schema unei sinteze între psihologie ca știință a generalului și știință a individualității? Dacă este posibilă o sinteză între investigația deductivă și cea inductivă, între procesele gândirii de la general la particular și invers, devine evident că înțelegerea și explicația individualului se conturează în contextul legilor generale ale suprasistemului, legi care, la rândul lor, derivă din conținutul concret, din observarea și constatarea obiectivă a particularului, din relații între datele concrete și individuale. A afirma, deci, că nu există știință a individualului înseamnă, folosind expresia lui Jean-Claude Filloux, „să ne jucăm cu cuvintele”. „Nu este deloc contradictoriu – spune acest psiholog – de a considera că individul ca atare este obiect real de investigație, admitând, în același timp că, pentru a-l explica și înțelege, se cere să ne referim la legi actualizate de comportamentul respectiv *hic și nunc*” (p. 7).

Este utilă, în legătură cu precizarea de mai sus, diferențierea pe care o face autorul menționat între psihologia individualității și cea diferențială, care nu studiază „particularul ca atare, ci mai ales variațiile față de universal” (p. 8). O astfel de definiție a psihologiei diferențiale implică un *petitio principii*: determinarea deosebirilor derivă din ideea întregului care, la rândul ei, ca sumă, presupune existența elementelor respective.

O încercare de a soluționa contradicția general – individual o reprezintă ideea „personalității de bază”, definită de A. Kardiner (1937) ca o configurație psihologică particulară „care participă la masa societății ca rezultat al experienței precoce avute în comun”. Asemenea model sau „matrice” situează structura personalității într-un context concret sociocultural. Nu este nevoie să fii psiholog pentru a-ți da seama de existența unor deosebiri psihologice de natură etnică, națională, regională, precum și în funcție de sex, vârstă și profesie.

„Personalitatea de bază”, model de „sistem proiectiv al individului”, este adoptat de unii psihologi contemporani, ca Ralph Linton, care relevă în acest concept „raporturile dintre personalitate și cultură” (p. 147). O încercare de precizare a sensului „personalitate – cultură”, în contextul etnopsihologic, o reprezintă lucrarea lui James Clifton (pp. 305-336). Howard H. Kendler face o deosebire între componenta bazică a personalității reprezentată prin principii care guvernează fenomenele fundamentale și componenta aplicativă a acestora (p. 441). Tipologia lui E. Spranger reflectă aceeași dominantă, orientarea personalității spre valorile sociale (omul teoretic, economic, estetic, social, politic, religios).

Conceptul de „personalitate de bază”, ca și tipologiile antropologice sau socioculturale, nu ne satisfac în efortul de înțelegere a individualității. Referindu-se la conceptul lui Kardiner, G. Allport face următoarea apreciere: „Dacă el ne poate face să înțelegem asemănările dintre individualități ale aceluiași trib sau dintre oamenii de afaceri americani, aceasta nu ne ajută să surprindem deosebirile lor individuale; formula este prea largă și aproximativă” (A, p. 173). Jean-Claude Filloux caracterizează izomorfismul postulat de Kardiner ca mit, fiindcă „nu există acțiune mecanică a socialului asupra individualului prin intermediul culturii. Aceasta din urmă poate fi comparată cu o cămașă de forță” (p. 84).

Încercările de mai sus, deși criticate, pot fi apreciate ca având meritul de a deschide calea spre o interpretare a personalității în cadrul suprasistemului sociocultural. Trebuie să recunoaștem, totuși, că în caracterizările pe care le facem altora, cât și în descrierea propriilor noastre trăsături, folosim același limbaj de adjective generale. O psihologie, ca știință a individualului, ne apare – paradoxal – ca o construcție ideală, abstractă și

inabordabilă în practică. Individualizarea, personificarea, este mai mult o operă de artă decât de știință.

2. În perspectiva depășirii contradicției dintre particular și general se situează și sinteza dintre metoda clinică și cea experimentală. „Psihologul va folosi deopotrivă – o spuneam în 1974 – metoda statistică alături de cea clinică, abstractul și concretul, impersonalul și individualul; efort de sinteză, de unitate (D, p. 134). Aceasta presupune, însă, ca în abordarea personalității să nu lipsească informația culeasă pe linia longitudinală, a unei anamneze atente cu date referitoare la ereditate și învățare (*nature and nurture*) și, cu această ocazie, o explorare atentă a semnificației factorului ambiental (fizic și social). Cercetările contemporane în domeniul ecologiei și antropologiei ne permit să descifrăm mai bine dinamica intrasistemică, precum și relațiile între sistemele om – natură și individ – societate.

3. Aprofundarea relațiilor intersistemice pe plan vertical va permite și rezolvarea problemei deosebirilor dintre structura normală și cea patologică a personalității. Acordarea crescândă a importanței factorului social în structura și dinamica personalității lărgeste considerabil înțelegerea echilibrului psihic. Psihiatrii de astăzi consideră că în cele mai multe cazuri semnificația de pacient nu trebuie atribuită individului, ci familiei. Unii psihiatri sunt de părere că psihoza trebuie subordonată conceptului de „socioză”. Este un mod de a privi sistemul psihic individual în cadrul suprasistemului social.

4. Sinteza generalului cu individualul, a metodei clinice cu cea experimentală, a normalului cu patologicul nu rezolvă, însă, în întregime, problema naturii modelului structural al personalității. În contextul contradicției concret – abstract, individual – general, este necesar să reexaminăm conceptul de „tip”. Criticile din ultimele decenii se îndreaptă împotriva rigidității polare a tipologiilor care nu oferă posibilitatea de a situa individualitatea pe o linie continuă a unei dimensiuni bipolare, orizontale și verticale.

H.J. Eysenck, folosind metoda factorilor, ne oferă în această privință o încercare avansată în psihologia personalității. Inspirat de psihopatologie, el elaborează un model bidimensional, pe scara factorului introversiune-extraversiune și a celui de instabilitate emoțională (nevrotism), completând mai târziu acest model cu a treia dimensiune, a psihotismului. Este interesant de notat că personalitatea este definită de către el ca „sumă de moduri de comportare, actuale sau potențiale, ale organismului, moduri determinate de ereditate și mediu” (p. 32). Această „sumă” (care s-ar putea numi „sistem”) se naște și se dezvoltă prin interacțiunea a patru sectoare: cognitiv, conativ, afectiv și somatic, organizându-se pe patru niveluri: inferior, habitual, al trăsăturilor (de grup) și superior, de tip general (factor general). Apare evidentă încercarea unei sinteze suplă, tridimensionale, a modului de abordare structurală, statistică, cu cea funcțională, dinamică, a legăturilor organice între *conținuturi* cognitive (însușiri sau trăsături) și *moduri* afectiv-conative de manifestare a personalității. Credem că pe aceeași linie se poate situa și polarizarea explicație – înțelegere, similară cu deosebirea relevată de noi (A) între *sens* ca valență timică, axiologică și *semnificație*, ca orientare cognitivă, relațională, noetică, a personalității (E, p. 59). În concepția sintetică a lui J. Nuttin, accentul cade nu pe conținut, pe trăsături rigide și caracteriale, ci pe relațiile dintre trăsăturile psihice, pe structura intrapsihică, intrasistemică, a personalității, pe modul de a fi și funcționa al persoanei.

Depășirea orientării atomiste, moleculare, asociaționiste, nu se efectuează cu ușurință. H. Eysenck, R. Cattell și J. Guilford ajung să diferențieze, în structura personalității, 300 de factori și 10.000 de variabile. Este de semnalat, însă, efortul de a cuprinde în personalitate nu numai factori de inteligență și aptitudinali, ci și factori creativi și

motivaționali. Analiza factorială și tipologia de astăzi, mai flexibilă, au lărgit aria informațională spre sfera totală a personalității, completând datele testelor obiective cu informații de natură introspectivă, cu aprecieri, teste de comportare, măsuri antropometrice fiziologice, luând în același timp în considerație aspectele genetice, sociale și culturale ale comportării. Astfel, prin analogie cu telescopul în astronomie, analiza factorială „poate să deschidă căi noi și să dea naștere teoriilor care să servească ca instrument pentru dezvoltarea și verificarea ipotezelor” (Lagache, p. 51).

O tipologie suplă este o punte între general și particular, un drum spre cunoașterea persoanei. Teoria constructelor personale a lui G.A. Kelly, elaborată în 1955, contribuie la elucidarea problemei nodale a personalității, a sistemelor personale de înțelegere și previziune a comportamentului, „a modurilor de a categorisi similaritățile și diferențele pe care le percepem în mediul nostru înconjurător” (Foss, p. 422)

Sinteza, însă, între static și dinamic, structural și funcțional, stabilitate și schimbare, implică și aspectul *genetic* al personalității, în etapele ei de maturizare și dezvoltare. Structura ca sistem este, după expresia lui Jean Piaget „indisociabilă de geneză”, „de trecere de la o stare anterioară spre una ulterioară” (A, p. 172).

5. Schema psihanalitică a nivelurilor personalității a dat naștere la precizări pe dimensiunea verticală. Explorările adâncurilor au apelat la informații de natură multidisciplinară, de natură fiziologică și biochimică, iar înțelegerea suprasistemului normativ, axiologic și social, a necesitat adâncirea esenței sociale a structurii umane. Merită de semnalat prețuirea crescândă a psihologilor din Europa occidentală pentru contribuția marxistă în determinarea condiției umane. *Marxismul și teoria personalității* a lui Lucien Sève reprezintă nu numai un examen critic al unei concepții psihologice contemporane, dar și o afirmare viguroasă a poziției marxiste în opera de cunoaștere a omului. „După mai bine de zece ani de cugetare critică și autocritică serioasă, de dezbateri libere și de cercetări aprofundate – spune el – pare îngăduit să afirmăm că ei (este vorba de marxiști – n.n.) dispun astăzi, în orice caz, de instrumentul cel mai decisiv pentru a progresa: o cunoaștere științifică a marxismului însuși” (p. 421). Nu poate fi trecută cu vederea și poziția psihologului francez R. Pagès care afirmă hotărât că „psihologia noastră științifică a personalității este o parte, mai mult sau mai puțin diferențiată, a ideologiilor normative și cognitive” (Lagache, p. 161). Acest psiholog semnalează importanța operei lui Marx în înțelegerea conflictelor ce se ivesc în procesul de integrare a individului în societate (*Ibidem*, p. 165).

În ceea ce privește contribuția psihologiei românești la interpretarea marxistă a personalității, ea nu poate fi enumerată în succinta noastră prezentare.

O sinteză a contradicțiilor în lumina unui model multidimensional al personalității necesită o abordare multi- și interdisciplinară a acesteia. Rezolvarea problemelor personalității necesită, după părerea lui H.J. Eysenck, 12 discipline biologice și 7 științe sociale (p. 177). În clasificarea științelor prezentată de H. Kedrov la XVIII-lea Congres Internațional de Psihologie de la Moscova, psihologia ocupă o poziție centrală într-un triunghi, având vârful ocupat de științele naturii, unghiul inferior de științele filosofice, iar al treilea de științele sociale. Referindu-se la această clasificare, Jean Piaget conchide și el că „psihologia ocupă o poziție centrală și nu numai ca produs al altor științe, ci și ca sursă posibilă de explicație a formării și dezvoltării acestora” (B, p. 41).

Conștiința, ca funcție psihică umană, a devenit de-a lungul mileniilor un obiect de reflecție metafizică, iar mai recent o problemă dificilă de cercetare științifică, ceea ce implică o disjunție clară dintre subiect și obiect. Idealismul este varianta psihologică a introspecționismului. Cunoașterea obiectivă a subiectului a devenit problemă centrală a psihologiei. Poziția simplificată a relației dintre stimul și reacție face loc relației dintre

personalitate și ambianță, om și mediu. Conceptul fizic al echilibrului face loc celui biopsihic al adaptării, cu cele două aspecte descrise de Jean Piaget ca asimilare și acomodare. Vedem în aceasta un început de sinteză a polului subiectiv cu cel obiectiv, al obiectualizării subiectului și subiectualizării obiectului. Cercetările lui Piaget și ale colaboratorilor săi asupra epistemologiei și psihologiei genetice au contribuit într-o mare măsură la înțelegerea și explicarea procesului de obiectivare prin operații intelectuale și a prizei de conștiință în interacțiunile dintre subiect și obiect.

Credem că merită confirmare ipoteza evoluției în spirală care ar putea, după părerea lui J. Filloux, „să schematizeze aspectul temporal și ireversibil al dialecticii personalitate – ambianță (p. 113). De altfel, într-un studiu mai vechi am emis ideea că „adâncirea analizei în studiul fenomenului psihic ne apropie de înțelegerea clară a spiralei în dezvoltarea personalității” (C, p. 155).

Soluția, însă, ne apare ca fiind situată încă la jumătatea drumului spre o sinteză finală, dacă nu se explorează mai adânc lumea interioară, procesul de personalizare, interiorizare a omului. Distincția făcută de noi între sens și semnificație este, credem, similară cu conceptul de unitate bipolară eu – lume al lui J. Nuttin, pentru care lumea și personalitatea reprezintă o structură bipolară, „un ansamblu structurat de potențialități de interacțiune specifică cu sine și cu lumea” (p. 253). „Pornind de la un dat primar și nediferențiat eu – lume – o spuneam în 1946 –, conștiința structuralizează conținuturile în configurații extreme cu înțelesuri *fizice*, iar altele în configurații cu înțeles *subiectiv* și în raport cu unul obiectiv. Acestea, din conținuturi subiective, vor deveni la rândul lor *obiecte* de judecată psihologică” (B, p. 188).

Calea spre un model al personalității o vedem în aprofundarea procesului de personalizare a lumii externe, de interiorizare, subiectualizare a normelor sociale, concomitent și corelat cu operația de proiectare, obiectivare și obiectualizare a trăirilor interne, de integrare a acestor sisteme psihice individuale în suprasistemul conștiinței sociale. Ținem să subliniem că în acest proces de distanțare și apropiere simultană și corelată între eu și lume, dimensiunea temporală are un rol covârșitor. În modul acesta, procesul de personalizare se integrează în sistemul dinamic al istoricității sociale, devine un act de înculturare.

Toate aceste moduri de a aborda opera de unificare a contrariilor apar ca accesibile și rezolvabile prin aprofundarea relațiilor intrasistemice și intersistemice. De aceea, considerăm că cercetările întreprinse de Mircea Malița în țara noastră, în cadrul eforturilor psihologilor români îndreptate spre o vastă sinteză biopsihosocială a omului, vor contribui la elaborarea unui model al modelelor, unitar și sintetic, al structurii personalității.

Bibliografie

- Allport, Gordon W., *Pattern and Growth in Personality*, Holt Rinehart and Winston, Londra, 1963.
- Apfelbach, H., *Das Denkgefühl*, Viena-Leipzig, 1922.
- Arthus H., *Les peurs pathologiques*, Baillière, Paris, 1935.
- Bazaillas, A., *Musique et inconscient*, Alcan, Paris, 1908.
- Berdiaeff, Nicolas, *L'homme et la machine* (trad.), „Je sers”, Paris, 1933.
- Bergson, H., A. *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris, 1932.
 B. *Matière et mémoire*, Alcan, Paris, 1928.
 C. *L'énergie spirituelle*, Alcan, Paris, 1929.
- Bertrand-Barraud, D., *De la nature affective de la conscience*, Vrin, Paris, 1927.
- Binet, A., *Idei noi despre copii*, Editura Didiactică și Pedagogică, București, 1975.
- Bleuler, E., *Affektivität, Suggestibilität, Paranoia*, Halle, 1926.
- Blondel, Ch., *La psychanalyse*, Alcan, Paris, 1924.
- Bohn, Georges, *La naissance de l'intelligence*, Flammarion, Paris, 1909.
- Bon, Fred, „Der Gegenstand der Psychologie”, în *Erkenntnis*, 5, 1934.
- Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 2 vol., F. Meiner, Leipzig, 1924-1925.
- Carrel, Alexis, *L'homme, cet inconnu*, Plon, Paris, 1936.
- Claparède, E., A. *L'éducation fonctionnelle*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1931.
 B. *Psychologie de l'enfant*, Kundig, Geneva, 1920.
 C. *Comment diagnostiquer les aptitudes chez les écoliers*, Flammarion, Paris, 1924.
- Clifton, James, A., *Introduction to Cultural Anthropology*, Houghton Miffling Co., Boston, 1968.
- Cuvillier, A., *Manuel de Philosophie. I. Psychologie*, Colin, Paris, 1931.
- Delacroix, H., *Les grandes formes de la vie mentale*, Alcan, Paris, 1934.
- Dugas, L., „La théorie de la mémoire affective chez Maine de Biran”, în *Revue de méthode et de morale*, 42, 1935.
- Duncker, Karl, *Zur Psychologie des produktiven Denkens*, Springer, Berlin, 1935.
- Dwelshauvers, G., A. *Traité de psychologie*, Payot, Paris, 1928.
 B. *L'inconscient*, Flammarion, Paris, 1919.
- Eysenck, H.J., *Sense and Nonsense in Psychology*, Penguin Books, New York, 1968.
- Fedeleş, C., *Manualul lui Epictet* (trad.), 1925.
- Filloux, Jean-Claude, *La personnalité*, P.U.F., Paris, 1965.
- Foss, Brian M., *Orizonturi noi în psihologie* (trad.), Editura Enciclopedică, București, 1973.
- Fouillé A., *Esquisse d'une interprétation du monde*, Alcan, Paris.
- Freud, S., A. *Introduction à la psychanalyse*, Payot, Paris, 1926.
 B. *Über Psychanalyse*, Deuticke, Leipzig-Viena, 1922.
 C. *Traumdeutung*, Deuticke, Leipzig-Viena, 1921.
- Goblot, Edmond, *Le système des sciences*, Colin, Paris, 1922.
- Hesnard, A., *La relativité de la conscience de soi*, Alcan, Paris, 1924.
- Höfdding, H., *Psychologie in Umrissen*, ed. a 6-a, Reisland, Leipzig, 1922.
- James, W., *Précis de psychologie* (trad.), Rivière, Paris, 1912.
- Janet, Pierre, A. *De l'angoisse à l'exthase*, Alcan, Paris, II, 1928.
 B. *Les stades de l'évolution psychologique* (curs), Chahine, Paris, 1926.
- Jaspers, K., *Psychopathologie générale* (trad.), Alcan, Paris, 1928.

- Jung, C., A. *Psychologische Typen*, Rascher et C-ie, Zürich, 1925.
 B. *L'inconscient*, 1928.
- Kendler, Howard H., *Basic Psychology*, Methuen and Co., L.T.D., Londra, 1963.
- Konczewski, C., *La pensée préconsciente*, Alcan, Paris, 1939.
- Kruegger, F., A. „Das Wesen der Gefühle”, în *Arch. f. d. ges. Psych.*, 65, 1928, pp. 91-128.
 B. „Über psychische Ganzheit”, în *Neue Psychologie Studien*, I, 1926, pp. 1-122.
- Lagache, D.; De Montmollin, G.; Pichot, P.; Yela, M., *Les modèles de la personnalité en psychologie*, P.U.F., Paris, 1965.
- Larguier des Bancels, *Introduction à la psychologie*, Payot, Paris, 1921.
- Lévy-Bruhl, L., *L'âme primitive*, Alcan, Paris, 1927.
- Linton, Ralph, *Fundamentul cultural al personalității* (trad.), Editura Științifică, București, 1968.
- Loeb, J., *La conception mécanique de la vie*, Alcan, Paris, 1914.
- Mach, Ernst, *La connaissance et l'erreur*, Flammarion, Paris, 1919.
- McDougall, W., „Organisation of the Affective Life”, în *Acta Psychologica*, II, 3, 1937, pp. 233-347.
- Messer, A., A. *Psychologie*, ed. a 4-a, F. Meiner, Leipzig, 1928.
 B. *Empfindung und Denken*, ed. a 3-a, Meyer, Leipzig, 1928.
- Monnin, Jeanne, „Quelques données sur les formes d'intelligence”, în *An. Psych.*, 35, 1935, pp. 118-146.
- Müller-Freienfels, R., A. *Das Gefühls- und Willensleben*, Quelle u. Meyer, Leipzig, 1924.
 B. *Grudzüge einer Lebenspsychologie*, 2 vol., Barth, Leipzig, 1924-1925.
- Nuttin, Joseph, *La structure de la personnalité*, P.U.F., Paris, 1965.
- Ogden, C.K.; Richards, I.A., *The Meaning of Meaning*, Kegan Paul, Londra, 1936.
- Pagés, Louis, *Affectivité et intelligence*, Alcan, Paris, 1926.
- Paulhan, Fr., A. „Tendances et faits psychologiques”, în *Journal de Psychologie*, XIX, 1922, 5, pp. 385-411; 6, pp. 521-542.
 B. *Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparition*, Alcan, Paris, 1926.
- Pavelcu, V., A. „Cunoașterea psihologică și sentimentul”, în *Analele de psihologie*, IV, 1937.
 B. „Ce este psihologia?”, în *Ethos*, 3-4, 1946 și 1-2, 1947.
 C. „Noțiunile fundamentale implicate în psihologia personalității și raporturile dintre ele”, în *Analele științifice ale Universității „Al.I. Cuza”*, Iași, 1974.
 D. „Conceptul de structură în psihologie”, în *Analele științifice ale Universității „Al.I. Cuza”*, Iași, 1974.
 E. „Sinn und Bedeutung”, în *Revue roumaine des sciences sociales*, Série de psychologie, 13, 1, 1969.
 F. „Despre paradoxe”, în *Ethos*, 1944.
 G. *Psihologia personalității*, Terek, Iași, 1939.
- Petrovici, I., „Logica sentimentelor și logica inteligenței” în *Cercetări filosofice*, București, 1926.
- Piaget, Jean, A. *Six études de psychologie*, Gauthier, Geneva, 1964.
 B. *La psychologie, les relations interdisciplinaires et le système des sciences*, XVIII^e Congrès International de Psychologie, Moscova, 1966.
 C. *La formation du symbole chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1964.
- Piéron, H., A. *Le cerveau et la pensée*, Alcan, Paris, 1923.
 B. *La psychologie expérimentale*, Colin, Paris, 1927.
 C. *Le développement mental et l'intelligence*, Alcan, Paris, 1929.
 D. „Les formes élémentaires de l'émotion dans le comportement animal” în *Journal de psychologie*, XVII, 10, pp. 937-945.
 E. *Vocabulaire de la psychologie*, P.U.F., Paris, 1963.

- Ralea, M., *Ipoteze și precizări în știința sufletului*, București, 1926.
- Rauh, F., *De la méthode dans la psychologie des sentiments*, Alcan, Paris, 1899.
- Rădulescu-Motru, C., A. *Curs de psihologie*, București, 1923.
B. *Timp și destin*, București, 1940.
- Rey, A., „La notion d’objet et l’évolution de la physique contemporaine”, în *Revue de philosophie*, 94, 1922, pp. 201-243.
- Ribot, Th., A. „L’abstraction des émotions”, în *Ann. Psych.*, III, 1897.
B. *Problèmes de psychologie affective*, Alcan, Paris, 1924.
- Rig’nano, E., A. *Psychologie du raisonnement*, Alcan, Paris, 1920.
B. *Problèmes de psychologie et de morale*, Alcan, Paris, 1928.
- Rivers, W.H.R., *L’instinct et l’inconscient*, Alcan, Paris, 1931.
- Scheller, Max, *Nature et formes de la sympathie* (trad.), Payot, Paris, 1928.
- Sève, Lucien, *Marxismul și teoria personalității* (trad.), P.U.F., Paris, 1978.
- Spencer, H., *Principes de psychologie*, Baillière, Paris, 1875.
- Stumpf, C., *Gefühl und Gefühlsempfindungen*, Barth, Leipzig, 1928.
- Wallon, H., A. *L’enfant turbulent*, Alcan, Paris, 1925.
B. *Les origines du caractère chez l’enfant*, Boivin, Paris, 1934.
C. „La conscience et la vie subconsciente”, în *Traité de psychologie* (G. Dumas), II, 1924, pp. 479-522.
- Werner, H., *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, ed. a 2-a, Leipzig, 1933.
- Wreschner, A., *Das Gefühl*, Quelle u. Meyer, 1931.
- Wundt, W., *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, ed. a 5-a, 3 vol., Leipzig, 1902-1903.
- Ziegler, Th., *Das Gefühl*, Berlin-Leipzig, 1912.

Partea a III-a

FUNCȚIILE AFECTIVITĂȚII

Funcția afectivității	167
Caracterele afectivității	185
Conștiința stărilor afective	219
Cunoașterea psihologică și sentimentul	226
Considerații cu privire la învățarea afectivă	249
Examenul critic al noțiunii „complex al frustrației”	261

FUNCȚIA AFECTIVITĂȚII *

Psihologia funcțională

În psihologia actuală se face în mod obișnuit distincția dintre psihologia funcțională și cea descriptivă sau structurală; în clasificările psihologice, se despart fenomenele de funcții, formațiunile de procese sau relații. După cum noțiunea de funcție are înțelesuri diferite, tot astfel și înțelesul de psihologie funcțională nu este unic.

1. Noțiunea de funcție are un înțeles general de „rol propriu și caracteristic jucat de către un organ într-un ansamblu, ale cărui părți sunt interdependente” (Lalande).

Psihologia ne dă un rezultat de natură funcțională atunci când, din variațiile a două sau mai multe fenomene, scoate relații precise și statornice; se spune atunci de un fenomen că este în funcție de unul sau mai multe alte fenomene psihice (variabile). A înțelege un fapt psihic este, în cazul acesta, a-l privi fixat în raporturi în care nu este vorba de o prioritate temporală sau ideală, ci de o condiționare reciprocă: „legătura este astfel bilaterală și reversibilă” (Kafka, p. 10). Tipul cel mai pur al relațiilor funcționale – după Kafka – ar fi matematic și trebuie evitată confundarea acestor raporturi cu cele cauzale sau finale.

Caracterologia de astăzi se străduiește să identifice corelații stabile între diferitele note sufletești sau între acestea din urmă și conformația fizică. Metoda statistică în genere (și cea a testelor în special) este, din acest punct de vedere, de mare ajutor pentru psihologie.

Studiul afectivității necesită îndeosebi asemenea explicații funcționale, întrucât întreaga dinamică afectivă se petrece pe planul intern de ciocniri sau favorizări ale tendințelor, domeniul unde o mică modificare a unei părți are repercusiuni asupra întregului: „Organismul, apărând ca un sistem complex ce menține echilibrul interior și pe cel în raport cu mediul, este construit în același timp după principiul «sferelor corelate» ce se află în interrelații precis determinate” (Luria, p. 46).

2. Prin psihologia funcțională mai putem înțelege psihologia care, în loc de a se ocupa de *conținuturi* sufletești – de preferință elementare –, dă mai multă importanță *proceselor* și operațiilor psihice; o asemenea psihologie are o notă *dinamică*.

Unii au socotit afectul ca o stare, alții, ca un proces; unii l-au considerat ca un conținut sufletesc, alții ca o funcție sau ca un act. În mod obișnuit se vorbește despre „stări” afective, deoarece însuși termenul de afectiv sugerează caracterul de posibilitate și de stare. Acest sens nu se poate aplica, însă, decât la stările de plăcere sau neplăcere și la emoții. Distincția dintre afectele dinamice și cele statice este frecventă. Celor dintâi le aparțin înclinațiile, tendințele, pasiunile, iar celelalte sunt dispozițiile, plăcerea – neplăcerea, sentimentele-stări și emoțiile. Acestei împărțiri îi corespunde o alta în sentimente active și pasive sau intenționale și neintenționale (Scheler, A).

* *Analele de psihologie*, III, 1936.

Külpe clasifică sentimentele în : senzitive, de conținut și funcționale, dar criteriul este raportul cauzal, factorul afectiv. Sentimentul însuși este raportat la clasa conținuturilor și nu a funcțiilor (pp. 259-261).

Unii psihologi atribuie sentimentului atât rolul de conținut, cât și pe cel de funcție (Girgensohn, Lipps, Scheler, Grossart). De asemenea, noi socotim că sentimentele au un conținut care constă într-un înțeles subiectiv de valoare și – în afară de aceasta – ele exercită o funcție, determină o modificare a organismului, aceasta având un sens determinat, o formă, o durată și o intensitate. De aceea, chiar dacă admitem existența unor „stări” afective și a unor „conținuturi” timice, acest lucru nu ne poate împiedica să privim afectivitatea sub aspectul dinamic, ca proces psihic sau ca generatoare de procese și transformări psihice. În partea întâi a studiului nostru vom cerceta sentimentul ca pe un conținut psihic, iar apoi, sub aspectul lui dinamic.

3. Funcțională se mai numește acea psihologie care ține să se ridice de la simple descrieri și analize, la explicații, dar nu mecaniciste și cauzale, ci biologice și finaliste. „Școala americană – spune Languier des Bancels – are obiceiul să distingă psihologia funcțională de psihologia structurală. Psihologia structurală analizează fenomenele, caută să le descopere mecanismul, într-un cuvânt, le descrie. Psihologia funcțională înfățișează destinația aceluiași fenomene și face efortul de a recunoaște rolul lor biologic” (p. 13). E. Claparède deosebește trei puncte de vedere din care se poate examina un fapt psihic : 1) *structural*, răspunzând la întrebarea *ce ?* și care pentru psihologie reprezintă ceea ce anatomia este pentru știința vieții organice ; 2) punctul de vedere *al mecanismului*, căutând răspunsul la întrebarea *cum ?*, întrebare centrală pentru fiziologie și 3) punctul de vedere *funcțional* cu întrebarea *de ce ?*, perspectiva caracteristică studiului biologiei (v. A, p. 31). Întrebarea inițială și centrală a psihologiei funcționale se formulează astfel : „La ce servește un fenomen psihic ?”.

Cu toate că această directivă poate duce și la rătăcirii antropomorfe, ea s-a dovedit fecundă ; să ne amintim numai celebra teorie asupra jocului ca preexercițiu (Karl Groos) și teoria biologică a somnului (Claparède).

Toate aceste trei înțelesuri nu se exclud și ne pot folosi simultan. Primul înțeles – cel mai general – este mai mult de ordin metodologic ; prin el ajungem la luminarea mecanismului psihologic ; al doilea se referă la natura obiectului de cercetare, iar al treilea reprezintă perspectiva din care trebuie privită realitatea psihologică, direcția în care se caută înțelegerea psihologică. Noi vom trata funcția afectivă ținând seama mai ales de ultimul înțeles.

Psihologia afectivității este încă foarte puțin avansată, de aceea socotim cu atât mai necesară o încercare de a fixa stadiul problemei funcției afective, precum și examinarea soluțiilor acesteia în psihologia actuală.

Ne vom ocupa de două forme principale și caracteristice ale afectivității : sentimentele și emoțiile. Pasiunile le socotim exagerări ale sentimentelor-tendințe, iar dispozițiile sunt forme atenuate ale sentimentelor-stări. Emoțiile, însă, au o orientare opusă sentimentelor, manifestări proprii și specifice ; caracterul lor le izolează într-o grupă aparte de fenomene afective. Ele, fiind diferite sub raport structural, vor fi tratate deosebit și sub raport funcțional.

1. Sentimentele

a) Funcția timică (gr. *timé* = valoare, apreciere)

Întrebarea asupra rostului sentimentelor nu este nouă. Cum până la sfârșitul secolului trecut majoritatea psihologilor înțelegeau prin sentimente numai stările de plăcere și de neplăcere, răspunsurile se refereau la aceste sentimente.

Am putea spune că filosofia finalistă a lui Aristotel a fost și prima psihologie funcțională. O idee, curent acceptată astăzi, este aceea că sentimentul îndeplinește o importantă funcție biologică de *apreciere*, spre deosebire de funcția inteligenței, de constatare, de cunoaștere sau cea de reacție și de ajustare a voinței.

Dar ce anume apreciază sentimentul? Răspunsurile variază în nuanțele lor.

1. Teorii

Unii psihologi susțin că stările hedonalgice ar fi traduceri în conștiință ale buneii sau relei funcționări corporale sau psihologice, alții susțin că sentimentele traduc utilitatea obiectelor sau a situațiilor, importanța lor pentru subiect. Plăcerea ne-ar informa că un obiect ne convine sau sporește vitalitatea noastră, iar neplăcerea ar fi semnul valorii negative a lucrurilor pentru noi.

O a treia teorie susține că plăcerea și neplăcerea sunt inexplicabile fără admiterea prealabilă a unei alte realități psihice fundamentale, a tendinței. Nu ne putem bucura de o anumită funcționare organică decât datorită faptului că ea se efectuează în sensul tendințelor noastre fundamentale, iar obiectele își capătă valorile după felul cum favorizează sau stânjenesc dorințele, trebuințele noastre. Sentimentul este în funcție de tendință, este o stare a acesteia.

Primele două concepții, care socotesc utilitățile ca elemente determinante sau constitutive ale afectivității, sunt numite de Grossart *utilitariste*, spre deosebire de ultima, numită de el teorie *biologică* (A, p. 418). Toate trei au pentru noi o notă comună și caracteristică: reducerea sentimentului la rolul de semn, simptom, al funcționării psihofiziologice, al utilității stimulilor externi sau al stării tendinței.

a) O serie de filosofi și psihologi (Spinoza, Wolff, Kant, Beneke, Nahlowsky, A. Bain) susțin în feluri diferite aceeași idee, că plăcerea traduce sporirea vitalității sau a energiei individuale, iar neplăcerea este semnul depresiunii, al scăderii vitalității organice. Observația curentă ne învață că durerea este semnul primejdiei în care se află organismul nostru, iar plăcerea ar fi „cântecul de triumf al organismului” (J. Payot). Orientarea principală a medicului în diagnosticul și tratamentul multor boli (mai ales interne) își are punctul de plecare în mărturiile conștiinței afective a pacientului.

Pe această constatare curentă fiziologii construiesc ipoteze explicative, după care sentimentele ar fi condiționate de variații ale metabolismului, de modificări în procesele de asimilare și dezasimilare sau de oscilații în rezervele energetice nervoase etc.; astăzi se atribuie un mare rol chimismului intern, echilibrului endocrin. Intelectualiștii explică stările hedonalgice prin armonizarea sau stânjenirea reprezentărilor în raporturile lor dinamice. Pe noi nu ne interesează aspectul causal al problemei, ci acela fenomenologic: care este conținutul revelat conștiinței de către sentimentele hedonalgice? Este oare acest conținut un semn invariabil și fidel al proceselor organice sau psihice?

Cercetările mai noi din domeniul psihopatologiei, cât și observația metodică curentă nu ne dau un răspuns afirmativ la ultima întrebare; nu obținem confirmarea corespondenței calitative, nici cantitative (în intensitate) dintre starea organică sau integritatea psihică și

sentiment (v. Lehmann, A, pp. 398-401, B, pp. 148-158; Guillaume, pp. 83-87 și Külpe, pp. 295-296). Sunt boli grave fără durere, precum și afecțiuni organice neînsemnate, dar foarte dureroase. Unele boli nervoase sunt însoțite de euforie, iar o melancolie nu este totdeauna semnul relei stări organice. Există tristeți care nu corespund epuizărilor și „bucurii adânci neînsoțite de sporiri reale ale forțelor; într-un cuvânt, adesea se observă sentimente care par absurde” (Janet, A, p. 595). Existența delirurilor afective, după Janet, este încă o dovadă a insuficienței teoriilor fiziologice.

Dacă nu se poate stabili o legătură constantă între funcționarea fiziologică sau psihologică a organismului și stările hedonalgice, nu se poate nici susține că plăcerea și durerea ar avea rolul de a aprecia buna sau reaua stare psihofiziologică, de a traduce valoarea biologică a unei modificări organice.

b) O altă nuanță a teoriei utilitariste constă în faptul de a atribui sentimentului aptitudinea de a sesiza, în obiectele sau situațiile lumii externe, în mod imediat și implicit, aspectul favorabil sau nefavorabil existenței noastre. Inteligența are rolul de a fixa legături între lucruri, de a constata proprietățile obiective, iar sentimentul singur creează o lume a valorilor, privind realitatea prin prisma utilității obiectelor pentru noi, apreciind lucrurile în raport cu conservarea sau expansiunea noastră fizică și spirituală. Plăcerea ne semnalează obiectul ce ne convine, iar neplăcerea ne informează că obiectul are proprietăți dăunătoare.

Și aceste păreri întâmpină numeroase și serioase obiecții (v. Wreschner, pp. 187-193). S-a spus că nu toate lucrurile dăunătoare ne provoacă neplăcere, după cum nu toate lucrurile plăcute sunt și folositoare; există substanțe plăcute și ucigătoare, iar o doctorie poate să fie amară sau respingătoare. S-a răspuns că avem de-a face cu excepții, că civilizația a schimbat ordinea naturală a lucrurilor, că informațiile afective sunt juste, dar cu caracter numai local și momentan; așa, de pildă, o doctorie amară pe care o înghițim este neplăcută pentru limbă și numai în momentul înghițirii, dar, după câțiva timp, are efecte binefăcătoare și agreabile pentru organismul întreg. O otrăvă poate să fie plăcută local și momentan, exercitând un efect favorabil asupra organului gustativ, dar, ajunsă în intestine, aduce distrugerea țesuturilor, tradusă prin durere. Se spune (Grant Allen) că sentimentul este un bun *martor* al stării prezente, fără a fi *profet* al efectelor viitoare.

Se poate lua o atitudine față de teoria utilitaristă numai încercând o lămurire a înțelesurilor de favorabil și nefavorabil. Ce înseamnă a conveni sau a nu conveni organismului? A încerca să atribuim sentimentului rolul de înregistrare a raporturilor *obiective* de utilități, ar însemna să negăm orice utilitate nu numai medicinei și igienei, dar și educației sau moralei. Apreciem oare drept convenabil numai ceea ce în mod obiectiv este bun și folositor, sau este apreciat de noi drept bun și util, ceea ce ne convine, adică răspunde la o dorință a noastră? A doua alternativă pare a fi cea justă: capriciul sentimentului, variabilitatea după timp și după indivizi a aprecierilor noastre nu poate exprima o finalitate obiectivă și statornică, ci o condiție de natură variabilă și subiectivă. Acest factor este tendința.

c) Explicația excepțiilor în aprecierile afective se află – după unii psihologi – în faptul că stările hedonalgice sunt în funcție de trebuințele organismului psihofiziologic. Plăcerea nu se poate explica astfel decât din satisfacerea unei tendințe, iar neplăcerea din contrarierea acesteia. Stările hedonalgice nu traduc nici starea organismului, nici raportul obiectiv dintre organism și mediu, ci momentul de satisfacere sau de nesatisfacere a unei tendințe. O alimentare, căreia nu-i precedă foamea, nu poate fi însoțită de plăcere (alimentul, deci, nu poate fi agreabil), cu toată necesitatea obiectivă a alimentării. Se știe că, după câteva zile de post, foamea se atenuează considerabil, deși obiectiv necesitatea alimentării sporește. De ce? Fiindcă scăderea energiei a adus o diminuare a tensiunii și, o dată cu aceasta, o

slăbire a tendințelor. Fumatul poate să fie mult mai dăunător pentru un vechi fumător decât pentru un începător, deși plăcerea celui dintâi este incomparabilă cu repulsia începătorului : o tendință creată aduce cu sine și o nouă plăcere.

2. Înțelesul timic al sentimentelor

Psihologii germani deosebesc două aspecte ale conștiinței : conștiința obiectelor, a fenomenelor sau a înfățișărilor și conștiința stărilor sau a atitudinilor. Conținutul conștiinței noastre constă în înțelesul pe care-l atribuim fenomenelor, iar în totalitatea unui înțeles perceptiv putem deosebi un aspect relațional, structural, din care se va degaja mai târziu înțelesul obiectiv și științific, format dintr-o sumă de relații, și un aspect subiectiv, afectiv, constituit din atitudinea specifică și momentană a eului față de stimulul perceput. Fără îndoială, aceste două aspecte sunt indisolubil legate unul de celălalt, deși sunt foarte deosebite în natura și importanța lor biologică. Ele nu sunt nici egal de primitive. În trecut, înțelesul relațional și intelectual era dominat de cel afectiv. Treptat, accentul de greutate trece asupra aspectului structural și înseși afectele se obiectivează în judecăți de valoare și se spiritualizează prin socializare și simbolizare.

Astăzi nu se mai pune la îndoială faptul că lumea valorilor este creația afectivității. Scara ierarhică a valorilor corespunde importanței și intensității dorințelor și tendințelor noastre. „Valoarea este în dependență de felul în care ele (lucrurile) pot satisface necesitățile noastre sau amenință satisfacția lor și prin aceasta ne afectează mai mult sau mai puțin agreabil sau penibil” (v. Dejean, p. 45). Judecățile noastre de valoare – cu caracter intelectual și social – izvorăsc din sentiment. (v. Müller-Freienfels, pp. 247-259). Cea mai elementară apreciere implică și un raport intelectual. La o conștiință primitivă predomină aspectul timic : obiectul nu este înțeles în structura relațiilor sale noționale într-un univers schematic și mintal, ci în valoarea pe care-o reprezintă ; înțelesul obiectului este reflexul schimbător al rezonanței psihice globale și adânci. Sufletul primitivului sau al copilului este lanterna magică în care lucrurile obișnuite și familiare iau cele mai ciudate forme și înțelesuri ; afectivitatea proiectează în afară o lume întreagă de fantome și vedenii ; valoarea lor este de natură expresivă și simbolică.

Sensul timic nu este nici arbitrar, nici cu desăvârșire subiectiv : satisfacția sau nesatisfacția trăită este un indiciu nu numai al naturii și stării tendinței noastre, dar și al naturii obiectului.

Un simbol afectiv sau o judecată de valoare nu pot fi înțelese în esența lor decât printr-o trăire afectivă. Lumea valorilor nu există pentru cineva care a pierdut sentimentele, după cum lumea culorilor nu există pentru un orb din naștere. Nu numai lumea materială a pierdut atunci înțelesul ei adânc, ci și lumea valorilor sociale. Cheia înțelegerii atora se află în propriile noastre vibrații afective. Adâncimea unui suflet străin o măsurăm cu propriile noastre sentimente. Și totuși acest act de *Empfindung*, această *empathie* nu reprezintă o simplă proiectare a sentimentelor noastre, ci o trăire cu o considerabilă doză de obiectivitate. Cu lumea materială – și cu atât mai mult cu cea socială – noi stabilim o legătură dinamică, un raport de echilibru și de interdependență reciprocă. În această situație dinamică și indiviză, cea mai mică variație a unei părți se repercutează asupra restului și această repercusiune o simțim ca o stare afectivă. Ceea ce numim tact, intuiție afectivă, sensibilitate, reprezintă finețea de apercerepe afectivă a variațiilor ce se petrec în mediul social al subiectului.

Majoritatea sentimentelor sunt de origine socială sau socializată și, ca atare, reprezintă interiorizarea comportării externe de altădată. Raporturile trăite cândva pe planul intermîntal se transformă în relații intramîntale : începem să ne comportăm și față de noi așa cum ne

comportăm față de alții. Acest proces de introversiune nu împiedică, ci chiar favorizează procesul de extraversiune: apreciem pe alții după criteriile aprecierii proprii. Astfel, cunoașterea altora nu este un raționament analogic și nici un act solipsist de proiecție a propriilor noastre stări, ci un act prin excelență afectiv și în același timp transsubiectiv.

Expresia afectivă devine un semn, un simbol. Un sentiment devine înțeles tot atât de rapid și direct, ca și un obiect material într-un act perceptiv, căci și percepția conține deja o mare doză de simbolism. După cum înțelesul vorbelor îl sesizăm direct în ele însele, tot astfel o bucurie este percepută în zâmbetul cuiva, tristețea în lacrimi etc. (v. Scheler; A, pp. 22-23 și 75-76). Noi citim pe fața semenilor noștri sentimentele lor tot atât de ușor ca și ideile lor în simbolurile grafice. Prima înțelegere este desigur mult mai primitivă decât cea de-a doua (v. Koffka, pp. 90 și 237).

Simbolurile artistice reprezintă limbajul cel mai adecvat pentru a exprima aceste înțelesuri timice și, printre variatele expresii artistice, muzica este, poate, forma cea mai vibrantă și, în același timp, cea mai puțin intelectualizată.

Sentimentele au ceva din cunoaștere. De aceea mulți le-au și socotit fie ca o cunoaștere confuză în general (Cohn), fie, în special, ca o cunoaștere a valorilor, sau ca o intuiție directă și globală. Nu vom exagera spunând că sentimentul reprezintă înțelesul timic al existenței. Acest înțeles este inseparabil de cel structural, cogitativ, al inteligenței și, dacă la început lumea externă este transfigurată în sufletul individului și văzută prin prisma dorinței sau a groazei, mai târziu concepția unei lumi științifice se eliberează de sub imperiul valorii subiective, rămânând totuși dominată de o singură valoare socială, cea a adevărului.

Sentimentul redus, în aspectul său structural, de la conținut al conștiinței la un înțeles timic, nu are nici un sens atât timp cât nu traduce sau nu determină vreo schimbare în lumea externă sau în cea internă. Ni se impune o întrebare firească: ce rost are înțelesul timic însuși? Concepția după care valoarea afectivă este pusă în funcție de interesele biologice ale organismului are o incontestabilă prioritate asupra celorlalte două, după care sentimentul ar fi semnul unei utilități; dar această concepție conține un viciu comun și celorlalte teorii. Ea ne duce inevitabil spre ideea sentimentului-epifenomen.

Ce rost are înregistrarea stării în care se află o tendință, a gradului ei de satisfacție sau de contrarierate? Ribot este consecvent cu teoria sa fiziologică, socotind sentimentele de plăcere și durere ca niște epifenomene. Durerea – după Ribot – „oferă caracterul unui epifenomen” (A, p. 35). La fel este considerată și plăcerea: „Ar fi de prisos să mai spunem că noi socotim plăcerea, ca și durerea, ca un fenomen supraadăugat, un simptom, un semn, un indiciu, ce denotă că unele tendințe sunt satisfăcute și că el nu poate fi considerat ca un element fundamental al vieții afective” (p. 54).

Am putea spune același lucru despre părerea conform după care sentimentul ar avea rolul de a aprecia utilitatea stării psihofizice sau utilitatea lucrurilor. Chiar dacă există corespondență între aprecierea sentimentelor și utilitatea obiectivă, sentimentul capătă o situație absurdă când i se atribuie rolul de a dubla un proces organic sau psihic. Plăcerea și neplăcerea devin umbre ale vieții psihice, ecouri fără importanță și de neînțeles. Funcția vieții afective nu se poate reduce la o simplă înregistrare formală și sterilă a unor modificări psihofizice sau a unor valori obiective; o asemenea concepție ne duce la desființarea funcției afective înseși. Înregistrarea timică nu are nici un rost dacă nu servește organismului în orientarea biologică a acestuia.

Înțelegerea funcției afective necesită o completare a înțelesului timic și static cu aspectul dinamic. Cel dintâi reprezintă conștiința de valoare, iar cel de-al doilea constă în orientarea imprimată activității psihice de către conținutul timic. Conținutul afectiv este privit în cazul acesta printr-o prismă funcțională. Din simplu simptom, sentimentul se transformă în ghid sau în avertisment.

b) Echilibrarea

1. Teorii

a) Păreră că sentimentul traduce starea organică a individului, că este un semn al cenesteziei, își are corelatul său activ în ideea că sentimentul este un *factor* al buneii sau releii cenestezii, că afectul are o înrăurire asupra funcționării organice a individului. Astfel s-au deosebit afectele stenice de cele astenice (Kant). Sentimentele de plăcere, ura, iubirea, mânia, ar stimula funcțiile organismului, ar spori energia totală, iar durerea, frica, tristețea, îngrijorarea – afecte astenice –, ar aduce o scădere a vitalității. Stările afective ar fi deci niște reglatoare biologice ale organismului. „Experiența ne învață – spune A. Lehmann – că plăcerea și neplăcerea nu sunt fără importanță pentru buna stare a organismului psihofizic, că relația este totdeauna astfel, că plăcerea favorizează starea organismului psihofizic, iar neplăcerea o împiedică” (B, p. 148).

Este indiscutabil că trăirile afective au repercusiuni adânci asupra organismului; dar care din aceste trăiri sunt favorabile și care sunt dăunătoare? Astăzi, încă, psihologii nu sunt de acord asupra utilității efectelor emoției. Cercetările moderne au stabilit că unele bucurii sunt pasive și paralizante, iar altele sunt active și stenice. Bucuriile intense pot fi tot atât de vătămătoare, ca și durerile adânci.

b) Afirmația că sentimentele de plăcere sau de neplăcere sunt în funcție de tendințe, are și ea corelatul său, și anume în ideea că tendințele sunt în funcție de sentimente. Cauzalitatea tendință – sentiment este inversată. Această părere, însă, ni se prezintă în două feluri: se poate atribui conduitei noastre orientarea constantă spre menținerea sau sporirea *plăcerii* și evitarea *durerii*, și se mai poate afirma că noi tindem spre menținerea sau evitarea *obiectului*, a stimulului, a situației, ce ne provoacă respectiv plăcere sau neplăcere.

Primul punct de vedere este cel *hedonist*. Viața ni se prezintă ca o sete de plăceri și o repulsie față de suferințe; de la începutul până la sfârșitul vieții noi am alerga după plăcere și am fugi de durere; omul se naște și moare cu setea de paradis și cu frica de infern. „Alle Lust will Ewigkeit”! exclamă Zaratuștra. Durerea și plăcerea domină existența omului și viața individului este o perpetuă pendulare între acești doi poli opuși.

Principiul plăcerii ar fi – după Freud – directiva dominantă a copilăriei: „După aparență, totalitatea activității noastre psihice – spune el – are ca scop de a ne procura plăcere și a ne face să evităm neplăcerea, ea este stăpânită automat de *principiul de plăcere*” (A, p. 383). Același părere o susține și Lehmann, după care scopul activității instinctive ar fi menținerea sentimentului primitiv, în caz de plăcere, și îndepărtarea lui, în caz de neplăcere” (B, p. 139).

Concepția hedonistă poate deveni o confirmare a concepției utilitariste ce susține paralelismul între utilitate și sentiment. Confirmarea aceasta vine din partea evoluționismului. Dacă instinctele presupun plăcerea sau durerea (rostul lor fiind de a menține plăcerea și de a înlătura durerea), trebuie admisă neapărat corespondența dintre util și plăcut, dintre vătămător și neplăcut, căci, dacă n-ar exista această corespondență, adică dacă excitațiile vătămătoare ar fi plăcute și cele utile neplăcute – organismul căutându-le pe cele dintâi și evitându-le pe cele din urmă – viața n-ar fi posibilă (v. Spencer, pp. 282-291). Dar – cum observă A. Lehmann – din faptul că plăcutul nu poate fi dăunător și neplăcutul nu poate fi util nu rezultă cu necesitate că plăcutul totdeauna trebuie să fie util, iar neplăcutul numai de câțiva dăunător; excitațiile pot fi indiferente sau numai totalitatea lor se poate prezenta astfel ca majoritatea celor plăcute să fie și utile (B, pp. 149-150).

Este adevărat că o conștiință debilă are tendința de a se izola de lumea externă, de excitațiile obiectivate și exteriorizate, scufundându-se în cenestezia, în sensibilitatea protopatică, dar

nu aceasta pare a fi linia evoluției psihice. Un sentiment nu poate avea rolul de a atrage asupra lui întreaga activitate a organismului, abătându-l pe acesta din urmă de la adaptarea la lumea externă. Autocontemplarea afectivă, narcisismul sau beatitudinea extatică, nu reprezintă o ridicare a nivelului psihic, ci o scădere a acestuia. După acest hedonism psihologic, conștiința n-ar avea altă rațiune de a exista decât aceea de a se contempla, purtând în sine propriile sale scopuri. „Este un merit al școlii psihologice moderne – spune Rignano – de a fi demonstrat falsitatea teoriei lui Bain, după care faptul fundamental ar fi «goana după plăcere», adică apropierea de tot ce este agreabil și îndepărtarea de tot ce este penibil” (p. 35).

c) Unii psihologi ies din cercul vicios, afirmând că plăcerea și durerea presupun tendința și, în același timp, că aceasta din urmă este determinată de sentimentele hedonalgice.

Conceptia care subordonează tendințele stărilor hedonalgice schimbă radical perspectiva dinamică a psihismului: noi nu mai suntem afectați *pentru că* organismul nostru se află în primejdie, fiindcă o situație ne amenință existența sau o tendință este contrariată, ci simțim o durere *pentru ca* să ne apărăm integritatea noastră psihofiziologică, *pentru ca* să evităm obiectul sau ființa ce ne amenință. Din efect, starea hedonalgică devine cauză; din simptom sau epifenomen ea se transformă în factor determinant, dobândind o funcție biologică; oglinda pasivă devine o orientare activă a psihicului nostru. „Cu alți termeni – spune R. Dejean – nu este adevărat că obiectele și ființele sunt bune fiindcă tindem spre ele, ci noi tindem spre ele fiindcă ne convin, adică ne satisfac și în măsura în care ne satisfac” (p. 45). Un semnal de alarmă nu are sens decât atunci când provoacă o acțiune de apărare, când mobilizează energiile, declanșând atacul contra adversarului. Astăzi nu contestă nimeni sentimentelor hedonalgice rostul lor biologic (v. Prince, p. 163).

2. Reglarea conduitei

Organismul se află în echilibru cu lumea externă și, fiind complex, se mai prezintă ca un sistem de echilibrare interioară. Credem că cele mai primitive sentimente sunt acelea de agreabil și dezagreabil. (După H. Piéron, al treilea ar fi „interesantul” [A, p. 54].) Cu cât un organism este mai primitiv, cu atât autoreglarea internă este mai slabă în comparație cu echilibrarea ce are loc între el și mediu; așa se explică de ce stările hedonalgice sunt în legătură atât de strânsă cu acele două sensuri ale activității motrice: apropierea și îndepărtarea (v. Münsterberg, H 1, pp. 24-27, H 4, pp. 216-238).

Din punct de vedere al raportului dintre aceste sentimente și tendințe, au egală dreptate cei care subordonează plăcerea și neplăcerea tendințelor, ca și acei care tratează tendințele în funcție de sentiment. Între conduită și sentiment se stabilește un cerc închis de influență reciprocă. O neplăcere ne informează că un lucru, o situație sau o ființă nu ne convine; acest semn provoacă o reacție imediată de modificare a echilibrului, de accelerare sau suspendare a acțiunii, cu scopul de a suprima neplăcerea. Diminuarea neplăcerii arată că activitatea noastră este pe cale bună și atunci organismul persistă în direcția inițială. „Durerea are funcția – spune Rivers – de a stimula unele reacții potrivite pentru apărarea subiectului împotriva cauzei suferinței sale” (p. 306).

Sentimentele de plăcut și de neplăcut sunt efecte ale tendințelor și cauze ale acestora. Avem de-a face cu un proces frecvent în funcționarea unui organism individual sau social, pe care l-a subliniat J.M. Baldwin sub denumirea de *reflex circular*: o mișcare, provocată de o excitație, servește drept excitant pentru o altă mișcare analoagă ș.a.m.d.; este un fel de circuit închis în care se desfășoară procesul între excitație și reacție, între o serie de stimuli și de replici. Dar acest circuit închis nu este o repetiție monotonă și stereotipă, ci un proces cu o evoluție și o finalitate.

În fiecare clipă raportul dinamic de echilibru al organismului poate fi descumpănit și ființa tinde spre restabilirea echilibrului pierdut. Acest proces caracterizează – după E. Claparède – viața însăși (A, pp. 56-57). Prin funcția lui de echilibrare, sentimentul dobândește o profundă semnificație biologică. Sentimentul-tendință este semnul unui dezechilibru: nu dorești decât ceea ce-ți lipsește; tendințele noastre au ca scop înlăturarea sentimentului-lipsă, adică desființarea sentimentului însuși: rostul unui sentiment, deci, este propria sa desființare, adică determinarea unui echilibru perfect de calm și indiferență. „Reacțiile sentimentale – spune Pierre Janet – tind, prin acțiunea lor reglatorie, să suprima rațiunea lor de a fi. Oboseala constă într-o coborâre a tensiunii și într-o micșorare a acțiunii. Dar o acțiune diminuată se execută mai ușor cu o mică cheltuială de forță. Rezultă restaurarea și acumularea forțelor și la un moment dat acțiunea se va executa fără tulburare: reacția de oprire nu va mai avea nici o rațiune de a fi” (A, pp. 629-630). Același mecanism de autoreglare se observă și la celelalte sentimente. O neplăcere activează o tendință; consumarea acesteia se repercutează asupra sentimentului, acesta determină o modificare a conduitei, care, la rândul ei, schimbă calitatea și intensitatea afectivă inițială și astfel se continuă până la un nou echilibru.

Stările de plăcut și de neplăcut servesc de reglare tendințelor ce se află în raport direct cu lumea externă și, deci, cu acțiunea; *ele sunt reglatoare ale conduitei*. Ele sunt primitive, generale și în strânsă legătură cu periferia corpului. Multă vreme, durerea a fost privită ca o senzație și i se căutau organe nervoase periferice specifice, fibre conducătoare distincte și centri nervoși deosebiți. Piéron a dovedit că durerea este un afect și că este provocată în special de senzații epicritice de înțepătură, arsură și pișcătură. Plăcerea, de asemenea, este în strânsă legătură cu senzațiile pielii, cu gâdilatul, dezmierdarea. Forma intensă a acestei stări de agreabil este voluptatea, o stare emotivă primitivă și elementară, ca și durerea.

Așadar, cât timp viața interioară a unui organism este săracă și raporturile dintre individ și mediu se fac mai mult direct și imediat sub formă de instincte simple, afectivitatea aceluia organism se reduce mai ales la forme generale de plăcut și neplăcut și la emoții de voluptate sau durere. Aceste două semnale opuse dirijează comportarea organismului și-i servesc acestuia de orientare prețioasă în universul lui limitat.

3. Echilibrarea interioară

Cu apariția și dezvoltarea conștiinței, psihismul individului, complicându-se, se orientează spre activitatea internă. Procesele interioare și invizibile încep a se opune din ce în ce mai mult lumii externe. Activitatea psihică nu constă numai în mișcare, ci și în oprirea acesteia. Diferențierea și complicarea tendințelor fac ca un stimul să nu declanșeze o singură tendință, ci mai multe o dată; o tendință, în curs de activare, produce un dezechilibru intern și o reacție de favorizare sau de inhibiție a tendinței interne din partea întregului sau din partea unei alte tendințe concurente. Rezultă stări afective specifice de tensiune, de echilibrare internă. După cum o stare de plăcere sau de neplăcere este semnul unui dezechilibru între organism și mediu, tot astfel orice alt sentiment este semnul unei tensiuni, al unui dezechilibru intern (determinat și el mai ales de schimbările mediului). Când conflictul este prea direct și puternic, aceste ciocniri între tendințe opuse pot duce la crize emotive. Timiditatea, de pildă, este o stare de emotivitate, o oscilație a tensiunii, produsă de concurența dintre tendința de valorificare, de dominare, și tendința inhibitivă de supunere (frică și neîncredere în reușită).

Câteodată, însă, tendințele se pot echilibra, fiecare tendință rămânând încărcată de cantitatea energetică inițială. Fenomenul refulării ar fi o stare de echilibru nestabil. Descrierea fenomenului refulării făcută de Freud ne pare insuficientă. Adler l-a depășit în

această privință punând în lumină legea compensației (p. 56). El aplică această lege în mod strălucit la instinctul de putere, de dominație. Această tendință devine cu atât mai puternică, mai tiranică, cu cât servește mai mult de contrapondere sentimentului de inferioritate, tendinței de supunere, de umilire. Astfel și timiditatea este un amestec al atitudinii de inferioritate cu aceea de orgoliu și de superioritate. Când criza emotivă nu consumă toată energia individului, aceste tendințe se pot polariza echilibrându-se și putem avea acte de îndrăzneală excesivă, de curaj sau de aroganță a timidului.

Psihanaliștii susțin că una din tendințe poate fi inconștientă, iar cealaltă conștientă. Se întâmplă că, pe măsură ce una din ele pătrunde în conștiință, cealaltă se cufundă în întunericul inconștientului; proces asemănător cu mișcarea mecanică a unei balanțe. Jung construiește pe tema aceasta o tipologie a extraversiunii (cu o introversiune corespunzătoare, inconștientă) și a introversiunii (cu o tendință inconștientă de extraversiune).

Nietzsche a scos la iveală acest mecanism, demascând umilința falsă, modestia trufașă sau bunătatea resentimentului și a invidiei. Nimeni n-a pus în lumină mai bine decât el procesul de răsturnare a valorilor ce se petrece în sufletul unui individ sau al unei colectivități, prin această bruscă schimbare a balanței psihice. Înțelepciunea populară a simbolizat acest proces în imaginea plastică a pisicii care nu ajunge la slănină, iar fabulistul în povestirea vulpii cu strugurii. Nevoia de a-ți înăbuși o dorință, din conștiința neputinței de a o satisface, declanșează o tendință opusă, o apreciere contrarie (v. Scheler, B.). Spre a nu dori bogăția, spre a nu te chinui râvnind la situații înalte, n-ai decât să le disprețuiești, atribuindu-le o valoare negativă, și obții liniștea sufletească. Ura este mai aproape de iubire decât indiferența; urăști pentru a nu iubi, pentru a te împotrivi puterii de atracție ce-o exercită cineva asupra ta.

Tendințele opuse ce amenință spiritul uman cu dedublarea, cu sfâșierea, ne apar, în cazuri mai grave, sub formă de ambivalență afectivă; amândouă tendințele devin conștiente simultan: iubești și urăști pe cineva în același timp. Aceste stări grave pot duce la destrămarea, fărâmițarea psihică, sunt semne ale dezintegrării, ale slăbirii sintezei psihice. Conflictul conștient duc inevitabil la tensiuni înalte, la crize emotive. În conștiința primitivă sunt exemple de echilibrări, de natura aceasta, în fenomenul moral al interdicției, tabu. Lucrul oprit este râvnit și respins, ne provoacă atracție și repulsie în același timp; sacru, divin, pur, sunt prea aproape de impur și demonic.

De acest proces, atât de frecvent, al echilibrării prin contrast, se servesc nu numai educatorii maselor, dar și educatorii indivizilor. Cum procedează în mod obișnuit o mamă spre a oprim manifestările născânde ale instinctului sexual al fetei sale, dacă nu prin însuflarea sentimentului de repulsie și de dezgust față de tot ce constituie o aluzie sexuală? Prin același mijloc se obține și grija de curățenie a copilului în funcțiile lui de evacuare. Sentimentul rușinii sau al pudorii este conflictul conștient dintre două tendințe antagoniste.

Reacțiile interne de echilibrare sunt în mare parte introversiuni ale echilibrării sociale interindividuale.

Psihologii și filosofii nu au neglijat importanța fenomenului de contrast în educația individului și a societăților; nu ne pare, însă, de prisos importanța psihologică de echilibrare internă pe care îl folosește procesul contrastului afectiv. El poate să fie simultan sau succesiv, se poate petrece pe același plan, conștient, provocând tulburări și crize emotive, sau pe două planuri diferite, conștient și inconștient. Euforia și tristețea, melancolia, se pot succeda în timp ca o mișcare regulată de pendul. Observația curentă a notat de multă vreme că râsul adeseori îi succed lacrimile (v. Vîgotski).

Psihanaliștii cred că, în mod normal, eul conștient se află aproape în continuă luptă cu inconștientul. Toată arta educației și a psihoterapiei constă în opera de împăcare a acestor adversari neînduplecați: o considerabilă cantitate de energie psihică (până atunci la

dispoziția inconștientului) devine utilizabilă de către forțele active ale personalității (v. Pfister, pp. 16-17).

Stările hedonalice pot și ele contribui la oscilații psihice de echilibrare (v. Beebe-Center). Se crede că substratul lor fiziologic s-ar afla în sistemul autonom, format din simpatic (sau ortosimpatic) și parasimpatic, cu funcție antagonistă; felul acestora de echilibrare ne dă timbrul afectiv al individului. Este foarte posibil ca acest sistem să stea la baza întregului proces de echilibrare prin contrast (v. Godfernaux, p. 27). Activitatea posturală sau tonică este supusă și ea acestei legi: să ne gândim numai la procesul de echilibrare fizică, reglat de centrul postural subcortical. Și este normal să fie așa, ținând seama de faptul că reactivitatea tonică și posturală, împreună cu sensibilitatea protopatică, stă la baza întregii afectivități (v. Wallon, A și B).

Legea antagonismului afectiv nu este în contradicție cu principiul sintezei psihice; echilibrarea antitetică nu exclude unificarea tendințelor opuse ce fac parte din planuri psihice deosebite. Sentimentul conștient nu numai că îl echilibrează pe cel inconștient, dar îl și domină. Opoziția se transformă în conflict numai atunci când ambele sentimente rivalizează pe același plan de conștiință, fără a putea fi dominate unul de altul (sau ambele de o altă tendință superioară, mai comprehensivă).

Adesea se întâmplă ca fiecare tendință să ajungă la dominație pe rând: tendința de ascetism domină conștiința cu mai multă putere după zile de exces și de petreceri. Tot astfel se trece ușor de la o pundoare excesivă spre cinism, de la sfială spre aroganță, de la avariție și egoism spre risipă și generozitate (v. Tansley, pp. 67-73). Aceste pendulări sunt foarte frecvente la tipurile ciclotime; viața sufletească a acestora urmează adesea legea extremelor. Pare că întărirea unei tendințe se face prin epuizarea excesivă a tendinței opuse. Unele persoane oscilează multă vreme între o plăcere intensă a consumării aceleiași fapte reproabile și sentimentul unei aspre muștrări de conștiință.

Evident că aceste contraste sufletești nu se pot concilia cu ideea de unitate rațională a personalității. Contradicțiile afective sunt supuse mai târziu unui control reflexiv și afectivitatea începe să se muleze în cadrele unității raționale. Aspectul se opune dezagregării psihice și acolo unde un sentiment nu-și găsește calea spre acțiune obișnuită, echilibrarea lui se face printr-un alt sentiment opus. Divizarea, destrămarea psihică este semnul dispariției afectivității.

4. Unificarea

De multă vreme i s-a recunoscut sentimentului caracterul de universalitate. Acesta se poate înțelege în sensul că nu există stare psihică fără sentiment, dar se mai poate înțelege și în sensul de maximum de cuprins pe care-l posedă sentimentul în comparație cu celelalte categorii de fapte psihice. Este cunoscută analogia cu pata de ulei ce pătrunde cu încetul și inevitabil în întreaga substanță pe care o îmbibă. Sentimentele nu stau izolate în sufletul nostru; nu pot coexista alături mai multe sentimente diferite, păstrându-și fiecare independența.

Caracterul de totalitate a fost scos în evidență mai ales de școala din Leipzig, a lui F. Krueger (*Ganzheitspsychologie*). Noi socotim această însușire ca făcând parte chiar din funcția sentimentului. Orice proces intelectual sau motor este *învăluit* de sentiment. Acesta, după expresia lui Krueger, are proprietatea de a umple toate lacunele sau interstițiile unei structuri, de a servi de punte între segmentele unui întreg. Sentimentul este un întreg difuz, nediferențiat și neconturat, este fondul din care se desprind conținuturile intelectuale, de pe care se detașează configurațiile; este *o calitate a întregului*.

Cercetările experimentale ale școlii din Leipzig au dovedit că, cu cât un complex perceptiv este mai bogat și mai unitar, cu atât mai pronunțat este caracterul său afectiv. Acest paralelism ni se confirmă prin cercetările asupra psihologiei primitive, infantile și patologice (v. Werner, p. 118).

Am putea spune că unificării logice și sintezei raționale le premerge o unificare *sincretică*, afectivă. Aspectul logic, relațional și analitic se dezvoltă în detrimentul celui afectiv ; poate că este mai just să spunem că inteligența se întemeiază pe sentiment.

Lăsând la o parte stările de reverie, de autism, impregnate încă de afectivitate, pare că discordanțele psihice, destrămarea psihică a schizofrenicului se află în strânsă legătură cu dispariția afectivității. Legătura senzorio- sau ideomotrică, tensiunea și acomodarea dintre membrele unei structuri pare că se pot pune pe seama sentimentului. Nu trebuie să uităm că foarte adesea stările intelectuale, determinate și precise, sunt precedate de atitudini globale și nedefinite, obscure și semiconștiente.

Pe lângă acest caracter totalitar, sentimentele, prin legătura lor cu sensibilitatea protopatică, posedă o însușire de obscuritate, sincretism, în opoziție cu funcția intelectuală, discriminativă, epicritică, analitică. Pierre Janet vede originea sentimentelor în primele reacții globale la o reacție psihică parțială (A, p. 215 ; B, pp. 93-95). Sentimentul este rezonanța întregului psihism la o modificare a unei tendințe psihice, este semnificația totalității față de parte, asimilarea părții de către întreg.

Orice sentiment are veleități de dominație, de hegemonie. Cercetările experimentale asupra dominantei psihice au arătat că la baza unității psihice stă „tendința reacțiilor spre dominare”, „lupta între reacții pentru stăpânire”, „încercarea de a cuprinde întreaga conduită” (v. Vigotski, p. 122).

Atenția, orientarea electivă a activității, funcția de unificare a conduitei, are la bază afectivitatea. Psihologii au arătat, cu lux de exemple și de experiențe, influența afectivității asupra asociațiilor, asupra gândirii și asupra altor procese sau funcții psihologice. Din toate reiese funcția de unificare a afectivității. Rignano pune incoerența ideilor în demența precoce și în vis pe seama lipsei de sentiment. Relaxarea asociațiilor, lipsa de ordine și de direcție a activității mintale în manie sunt explicate de Godfernaux prin diminuarea afectivității, determinată la rândul ei de slăbirea puterii de inhibiție (pp. 24-31 și 156-158). Procesul de cristalizare în iubire (Stendhal) este interpretat de el ca un proces de unificare și de sistematizare psihică datorită intensității sentimentului. Dar tocmai din cauza unei sistematizări excesive iubirea este socotită o boală trecătoare, ca și gelozia sau alte sentimente, când sunt puternice. Analizele lui Ribot asupra pasiunilor și a influenței acestora asupra gândirii au rămas clasice. Paranoia, boala unui exces de unificare și de sistematizare, este și ea determinată de cauze afective (v. Bleuler, pp. 138-139).

Nu este de mirare că sentimentul reprezintă o forță de unificare : el stă la baza eului, constituie nucleul, germele personalității. Este explicabil de ce mulți dintre psihologi tratează sentimentul ca o atitudine a eului (la noi, C. Rădulescu-Motru). Unitatea eului este pierdută o dată cu dispariția sau tulburarea vieții afective. Iată de ce în psihiatrie și în pedagogia de astăzi se dă atâta importanță sentimentului. În cercetările experimentale psihotehnice se simte nevoia tot mai mare de a adânci studiul vieții afective și de a da mai multă atenție temperamentului, reacțiilor afective (v. Nestor, pp. 53-61).

5. *Dinamogenia afectivă*

Echilibrarea, autoreglarea afectivă, implică în mod necesar fenomenul dinamogenic. Acest proces nu trebuie înțeles în sensul dependenței sentimentelor de starea energetică a organismului. Este de la sine înțeles că toate fenomenele psihice – și mai ales sentimentele – se află sub dependența variațiilor energetice ale organismului. O istovire provocată de o cheltuire excesivă a forțelor psihice sau de o boală organică are ca efect slăbirea intensității afectelor. „Slabii – spune P. Janet – nu simt nici ură, nici iubire durabilă, căci stabilitatea sentimentelor are nevoie de forță” (C, p. 304). Psihastenia, lipsa înăscută de energie, atrage după sine devalorizarea realului, vidul afectiv. Tendințele noastre – cum a arătat

Janet în strălucitele sale scrieri – au câte o încărcătură energetică proprie și, totuși, ele recurg câteodată – în fenomenul de efort – la ajutorul altor tendințe învecinate, la rezervele personalității. Dar tendințele nu duc numai o viață activă; existența lor se petrece mai ales într-o stare latentă, de virtualitate. În mediul cu care individul se află într-un anumit raport de echilibru se produce o schimbare ce lucrează ca un stimul asupra organismului. Acesta trebuie să reacționeze potrivit nu numai cu calitatea stimulului, dar și cu intensitatea acestuia. Care este mecanismul psihic după care reacțiile individului își găsesc rezerve necesare și potrivite pentru comportare? Cum se face că dozarea cantitativă a activității cinetice, a acțiunii, este în mod normal corespunzătoare necesităților momentului?

Plăcerea și neplăcerea sunt semnele reușitei sau ale nereușitei tendinței în curs de acțiune. Noi ne dăm seama în orice moment dacă acțiunea noastră corespunde – calitativ și cantitativ – necesităților interioare. În momentul când, intervenind o dificultate, se cere un spor de energie, se produce, printr-un mecanism aproape reflex, o nouă acumulare a energiei, un nou spor energetic ce aparține tendinței respective sau totalității psihice (efortul); așa se petrec lucrurile până la epuizare sau până la oprirea procesului prin suspendarea acțiunii (oboseala, reușita sau renunțarea). Pare, într-adevăr, că efortul și oboseala sunt două reglatoare cantitative ale conduitei.

De ce natură este energia emoțională? „Din punctul de vedere al psihologiei comportării – spune H. Piéron – este vorba de o energie X din care nu cunoaștem decât efectele. Natura fiziologică, nervoasă a acestei energii este o problemă care scapă psihologiei” (B, p. 58). După Prince Morton afectul este o energie psihică transformabilă în alte feluri de energie. Supapele acestei energii sunt în general deschise pentru acțiunile obișnuite. În cazurile grave, când e nevoie de un spor de energie, se apasă pe accelerator, supapa energiei afective se deschide larg și fluxul energetic se transformă în acțiuni potrivite necesităților momentului (pp. 161-169).

Fenomenul motiv este un dezechilibru psihic provocat mai ales de excesiva acumulare a energiei (Janet). În procesul de echilibrare interioară și antagonistă, sporirea unei tendințe atrage uneori după sine, în mod reflex, o sporire energetică a tendinței adverse. Extremele se întăresc reciproc și această intensificare reciprocă poate ajunge să împartă psihicul în două, ridicându-l la tensiuni prea înalte pentru a putea fi suportate. Avalanșa afectivă se lichidează printr-o criză emotivă.

Fenomenul dozării, al cuantificării energiei sau al dinamogeniei afective, își are corespondentul său fiziologic în raportul dintre sistemul postural și cel cinetic. Sistemul tonic este subordonat în mod normal celui cinetic, pregătindu-l, totuși, pe acesta din urmă și susținându-l în activitatea lui. Spre perfecta armonie între aceste sisteme se cere o dozare justă a acțiunii noastre, funcție exercitată de către centrul sistemului postural.

6. Anticiparea

C. Rădulescu-Motru consideră că emoția (ca stare afectivă) a avut în trecut un mare rol prin faptul că a determinat dislocarea mecanismului instinctiv, transformându-l în atitudini; prin inversarea curentului nervos din pasiv în activ, ea a creat o comportare anticipativă. Eul își are originea în aceste atitudini anticipative (pp. 212-213).

Literatura psihologică a fost dominată multă vreme de problema atitudinilor conștiinței. Școala din Paris a lui Binet și cea din Würzburg a lui Külpe au pus această problemă și au contribuit mult la precizarea ei. Acele atitudini care nu sunt procese intelectuale abstracte fără imagini (gânduri) trebuie socotite ca atitudini ale *conștiinței*, ca stări generale de anticipare și de preparare a acțiunii sau ca atitudini *intelectuale*, ca acomodări delicate la procese și conținuturi ale gândirii, în serviciul tendinței intelectuale.

După cum sistemul postural stă la temelia celui cinetic, tot astfel acțiunile și ideile noastre sunt pregătite – și totdeauna susținute – de atitudini generale și globale, de natură afectivă. Sentimentele preconștiente, nelocalizate, nefixate, orientate, totuși, spre un domeniu determinat al realității, reprezintă pregătiri și anticipări subconștiente pentru stări integrale de conștiință. Soluțiile neașteptate ale problemelor, invențiile puse pe socoteala travaliului inconștient, se datorează, poate, acestor atitudini afective în care se ancorează o idee, din care răsare o nouă structură intelectuală.

Sentimentele sunt preludii ale acțiunilor, ele alimentează visurile și planurile noastre de acțiune; tot ele dirijează activitatea ludică a copiilor sau activitatea artistică a adulților. Sensul unui sentiment, vag și difuz, este de a dobândi o formă materială și bine determinată a acțiunii sau – în lipsa acesteia – de a crea un substitut imaterial și ideal, o ficțiune sau un adevăr. Ele sunt cele dintâi semne ale dezadaptării și tot ele ne dau primele indicii asupra sensului comportării noastre.

2. Emoția

Derivarea emoțională

Cum se poate susține utilitatea emoției, când efectele ei dezastruoase se impun celei mai elementare observații? Criza este socotită ca o boală de scurtă durată, ca un fenomen de tulburare și de dezadaptare. În fața primejdiei, în loc să te aperi sau să fugi, tremuri, încremenești, ți se taie picioarele și nu faci nimic ce te-ar putea salva. Se mai poate întâmpla, însă, s-o pornești într-o goană nebună și istovitoare, tot atât de primejdioasă ca și lipsa completă de acțiune. În timpul războiului s-au văzut soldați care nu s-au putut împotrivi acestui impuls, cu toată conștiința urmărilor, deși această fugă în câmpul deschis, sub gloanțele inamicului, era infinit mai periculoasă decât adăpostul tranșeelor. Ictusul și raptusul sunt două forme opuse la care ne poate duce o lipsă de adaptare, o deficiență psihică în fața primejdiei. Și, totuși, sub o formă sau alta, s-a susținut utilitatea emoției.

Problema s-a pus mai întâi cu privire la expresiile emoțiilor. S-au dat tot felul de explicații. Unii dintre evoluționiști (Darwin) au atribuit expresiilor o utilitate în trecut, alții au găsit în emoții o utilitate pentru prezent.

După Janet, emoția este o conduită primitivă și prematură. Caracterul ei actual de dezadaptare nu arată decât faptul că, în comparație cu cea inteligentă, comportarea emotivă este mult mai grosieră și mai puțin suplă. Dar ea nu este lipsită, totuși, de semnificație și utilitate biologică. Utilă în trecut, ea apare numai în cazuri grave, când acomodările delicate și superioare nu mai pot face față împrejurărilor.

W. Cannon susține că întregul cortegiu al procesului emotiv are o mare utilitate pentru conservarea individului. Astfel, secreția adrenalinei în emoția de mânie are o influență asupra eliberării rezervelor de glicogen ale ficatului, rezerve necesare pentru travaliul muscular; tensiunea sanguină sporește, și cu ea bătăile inimii; toate funcțiile fiziologice sunt pregătite pentru un efort mai mare, pentru o cheltuie mai mare a energiei. Inspirat de această teorie, Watson consideră emoția ca un instinct visceral. Pentru Dewey, funcția emoției constă în a procura organismului doza de energie suplimentară necesară în perioadele critice ale vieții.

După H. Wallon, emoția este o comportare de natură deosebită de comportarea activității cinetice, fazice; ea este o conduită posturală și rolul ei dominant ar fi armonizarea și uniformizarea socială prin intermediul expresiei. Funcția emoției este prin excelență aceea de expresie și expresia este un mod de acțiune asupra altora (B, pp. 232-234). Afară de

aceasta, emoția prin caracterul său narcisiac, de autocontemplare, care ne închide circuitul dintre reactivitatea tonică și sensibilitatea protopatică, stă la pragul conștiinței, este „primul adăpost” al acesteia (v. A, p. 62). Emoția, după Wallon, reprezintă totuși apariția stadiului primitiv, intermediar, între stadiul impulsiv și cel senzitiv-motor. Conștiința noastră intențională este astăzi opusă conștiinței tonice, posturale.

Ce poziție putem lua față de aceste păreri? Să ne mulțumim oare numai cu ideea utilității emoției în trecutul nostru filogenetic? Putem să acordăm emoției o utilitate actuală?

În ceea ce privește *expresia* emoțională suntem de acord cu Wallon: ea joacă un rol social important în fenomenele de simpatie și de contagiune. Expresia, totuși, după justa observație a lui Dumas nu este numai un fapt social. Explicația socială exclusivă a expresiei este insuficientă pentru trecut; având avantajul de a fi o manifestare externă, ea a devenit limbaj; a început să fie utilizată ca instrument, ca semn în interesul individual. (A, pp. 200-202). Această utilizare instrumentală și simbolică presupune însă o activitate relațională și intelectuală. Expresia, deci, datorită inteligenței și conștiinței colective, se detașează de emoție, există chiar independent de aceasta. Faptul ne apare evident în fenomenul politeției și al simulației afective. Unii autori chiar separă emoția trăită de cea exprimată și susțin că unul din caracterele esențiale ale isteriei este tocmai disocierea acestor două funcții (Dide). Așadar, se pare că astăzi noi nu putem confunda funcția expresiei – sau cel puțin aceea a mimicii – cu emoția.

În al doilea rând, noi nu putem contesta emoției, cu desăvârșire, caracterul ei de adaptare, decât în forma ei extremă de spasm sau ictus. În mod obișnuit însă, emoția se petrece ca un proces de deficiență în care avem și acte mai mult sau mai puțin adaptate. În general, noi ne opunem fenomenului emotiv și conduita noastră este adesea un fel de compromis între comportarea rece și adaptată și emoția dezadaptată și tulburătoare (v. Claparède, B, p. 130). Emoția începe acolo unde se termină sentimentul și, de aceea, între sentimentul adaptat și paroxismul emotiv se poate observa o gamă bogată de tranziții. Manifestările tulburătoare ale unui proces afectiv ar reprezenta derivarea excesului energetic ce întrece pragul de tensiune psihică. Preaplinul se revarsă în automatisme sau în manifestări organice.

Noi rămânem la părerea că astăzi *emoția* este un fenomen de dezadaptare la mediul extern, că ea nu poate fi considerată ca fiind o conduită. Mai mult decât atât: după justa observație a lui Wallon – ea este opusă activității intenționale. În studiul lui I.M. Nestor asupra clipei de spaimă avem o confirmare experimentală a antagonismului dintre emoție și activitate intențională și adaptată. Sindromul confuzional ne arată influența negativă a spaimii asupra funcțiilor psihice superioare, iar analiza sindromului emoțional ne arată că „individul are sentimentul vag al căderii într-un abis, cu o neînchipuită repeziciune”. Este o „cădere în nimic, în neant; legăturile cu lumea din afară, și chiar cu eul propriu, sunt rupte” (Nestor, p. 39).

Această opoziție cu activitatea cinetică și intelectuală poate că ar explica și rezultatele, în aparență paradoxale, ale subiecților care, în loc să ne dea, sub influența emoției, un randament inferior, se stăpânesc și, învingând emoția, lucrează mai rapid. Afectul exercită o putere inhibitivă asupra reacțiilor fazice și acestea din urmă reprezintă o coborâre în centrul subcortical ai activității tonice, socotită ca „rezultatul reacției adecvate – nedescărcate” (Luria și Leontiev), sau ca un „reflex mimetico-somatic inhibat” (v. Bechterev). Luria a combinat experiențele de diagnosticare a complexelor prin asociații (Jung) cu reacțiile motrice și a constatat că, în general, o emoție determină o tulburare în coordonarea motrică, în forma, intensitatea și durata creației (Luria).

Ce este emoția? Rostul ei ne apare mai bine privind condițiile și mecanismul ei. Emoția apare în momentele de oboseală, de lipsă de energie psihică, atunci când situația se

prezintă sub o formă de nouitate și când se simte nevoia unei reacții rapide și precise. Nu numai atât : după părerea lui R. Dejean, emoția implică și o apreciere exagerată a situației. În emoție, noi uităm de realitate, întorcem spatele la lumea din afară, absorbiți fiind de trăirea valorii enorme ce prezintă pentru noi stimulul extern. Suntem fascinați de elementul emoționant, absorbiți de el, și de aceea activitatea tonică scapă de sub dominația centrilor cinetici și superiori, cărora le sunt subordonați în mod normal. Din punct de vedere fiziologic, emoția reprezintă o coborâre în centrii subcorticali ai activității tonice, posturale și ai celei organice, reglate de sistemul autonom. Emoția are ceva din sugestie, din fascinație, din distragere. Fenomenul emotiv implică o pierdere a conștiinței personalității, eul fuzionând cu situația externă și dizolvându-se în sensibilitatea protopatică, organică.

Este interesant de notat caracterul circular al mecanismului emotiv : între excitație și tonus se stabilește un circuit închis de stimulare și de reglare reciprocă. În felul acesta, emoția crește ca o avalanșă, ajungând până la sfârșit la o erupție emotivă (v. Hattingberg, p. 152).

Orice emoție se caracterizează printr-o mulțime de tulburări de natură vasomotorie, viscerală și glandulară. Aceste modificări vegetative sunt explicate de către Lapique prin schimbări de cronaxie ale sistemelor nervoase. În fluxul nervos nu-și mai găsește calea normală spre acțiune, spre activitatea fizică și se revarsă pe căile obișnuite ale sistemului vegetativ. Aceasta este o explicație mecanică a procesului emotiv.

Aspectul psihologic al procesului emotiv ne apare astfel. Emoția poate să reprezinte o variație bruscă a tensiunii psihice sau poate să fie o sporire treptată a acesteia. Tensiunea afectivă este determinată mai ales de sporirea simultană a tendințelor antitetice ce se inhibă reciproc, de mobilizarea excesivă a forțelor antagoniste. Pragul maxim pe care-l poate atinge această presiune a energiilor afective variază după indivizi și după starea psihofiziologică la același individ. Cu cât nivelul psihologic al individului este mai înalt, cu atât el poate suporta mai bine tensiunile înalte (fără a scăpa reactivitatea tonică și vegetativă de sub stăpânirea centrilor corticali). La copii, la primitivi și debili mintali, emotivitatea este sporită și tensiunea psihică derivă foarte ușor spre reacții tonice și vegetative.

Dar emoția este, totuși, un fenomen *normal*, deoarece implică un grad satisfăcător de sistematizare și de sinteză psihică. Lipsa de sinteză nu permite o sporire a tensiunii și exclude posibilitatea unei echilibrări interioare. Așa se poate explica indiferența schizofrenicului. Schizofrenia este o discordanță mintală, o fărâmițare psihică ; o modificare interioară nu mai aduce în mod necesar variația afectivă de echilibrare a totalității psihice ; din lipsa de inhibiție reciprocă a tendințelor antitetice nu se mai produce sporirea tensiunii.

Tensiunile afective înalte nu sunt atinse nici de către persoane cu reglare superioară celei afective și automate. Acolo unde o tendință poate găsi un debușeu de vastă anvergură și de nivel superior sau unde i se poate opune o structură afectivă superioară, acolo nu au loc conflictele interioare și, deci, crizele emotive.

Crizele emotive sunt slabe și la persoanele impulsive. Trecerea prea rapidă spre acțiune nu permite tensiunii să crească, evitându-se acumulări mari de energie. Iată de ce istericii, de pildă, al căror psihism se petrece mai mult pe planul de acțiune, sunt lipsiți adesea de sentimente intense sau de emoții. Crizele lor sunt dezlănțuiri de automatisme, de acte impulsive sau manifestări teatrale de expresie. Ei mai mult mimează emoția decât o simt veritabil, mai mult simulează sentimentul decât îl trăiesc.

Dacă sporirea tensiunii este efectul unei echilibrări interne normale, derivarea forțelor psihice spre reacții organice este un semn de deficiență a echilibrării. Și totuși, ni se pare că această derivare emoțională are un rost, și anume acela de apărare a organismului împotriva tensiunilor prea înalte și împotriva discordanței psihice. O tensiune, ajunsă la pragul ei maxim, nu mai poate fi suportată fără a amenința psihicul cu dezagregarea, cu ruperea coeziunii, a sintezei psihice.

Lucrările școlii psihanalitice au arătat cu prisosință cum o tensiune, un conflict nelichidat, refulat, poate da naștere la tulburări psihice durabile: descărcarea acestei tensiuni (*eingeklemmte Affekt*) printr-un proces conștient de reflecție sau printr-o criză emotivă, aduce o liniștire sufletească. Rivers, de asemenea, a constatat, în timpul marelui război, că reprimarea emoțiilor penibile, refularea instinctului de conservare, provoca inevitabil o nevroză gravă și durabilă; subiectul nu avea destulă putere de a se domina și nu era nici prea slab pentru a se abandona emoției.

Criza emotivă realizează o denivelare energetică, o echilibrare prin pierderea inutilă a energiilor; ea realizează un echilibru staționar și de slabă tensiune. Acest echilibru este salutar pentru integritatea psihică a individului. Emoția, deci, este o supapă pentru revărsarea forțelor tumultuoase.

Dacă sentimentul, ajuns la o tensiune insuportabilă pentru funcțiile superioare, nu se poate consuma printr-un travaliu intelectual sau motor (intențional sau automat), fiind inhibat de alte tendințe antagoniste, atunci el se transformă în emoție; echilibrul psihic se restabilește prin denivelarea energetică, derivarea forțelor în procesele vegetative.

Emoția, deci, nu apare din cauza dezechilibrului sau a dezorganizării psihice, ci pentru a preveni disocierea și dezorganizarea. Se poate face analogie cu o psihoză: aceasta este socotită ca un dezechilibru psihic; or, din punct de vedere funcțional nu este deloc eronat să socotim o boală mintală (psihogenă) ca efort de echilibrare, ca echilibru psihic *sui-generis*. Delirul unui paranoic poate fi socotit nu ca efect al sentimentului de inferioritate, ci ca o compensare a vidului inferiorității, ca mijloc de a scăpa de chinurile autodevalorizării.

Atunci când organismul nu este capabil de o echilibrare mai delicată și mai precisă, apare emoția ca funcție de prevenire a conflictelor interne prea violente. Chiar dacă, în raport cu situația, ea nu este de nici o utilitate (sau poate fi chiar dăunătoare), ea este de mare folos pentru liniștea internă; ea este un mijloc propriu de potolire psihică. Amenințat de marea înfuriată, echipajul vasului face o ultimă încercare de salvare aruncând peste bord întreaga încărcătură a vasului, chiar dacă ea constă din mărfuri de mare valoare. În momentele de mari presiuni energetice, când echilibrul psihic este amenințat, psihicul realizează liniștea sufletească prin deschiderea bruscă a tuturor supapelor de descărcare energetică. Inutilă – și poate chiar dăunătoare – sub raportul adaptării externe, emoția este o ultimă încercare de salvare a integrității psihice.

Concluzii

Înțelesul timic, echilibrarea, unificarea, dinamogenia și anticiparea nu reprezintă tot atâtea funcții psihologice, ci ne apar ca aspecte diferite ale unei singure funcții afective privită calitativ și cantitativ, static și dinamic. Trăirile noastre conțin aproape constant un element de apreciere, de valorificare a variațiilor ce au loc în echilibrul dintre noi și mediu; aceste aprecieri determină reacții de restabilire a echilibrului printr-o mișcare sau printr-o compensare intimă și afectivă a modificării inițiale. Aceste reacții tind totdeauna spre dominare; conduita noastră normală are totdeauna o orientare unificată. În timpul activității, cele mai mici variații se repercutează asupra tendinței inițiale și asupra conștiinței timice, formând astfel un curent de excitații și reacții, un ciclu de autostimulare; în aceste răspunsuri continue, dozarea energetică este totdeauna potrivită cu necesitățile acțiunii (afară de emoții) și cea mai reușită acțiune este aceea căreia îi precede o atitudine de acomodare, de așteptare, de pregătire.

Un sentiment ajuns la o tensiune insuportabilă pentru conștiință se transformă total sau parțial în emoție. Emoția poate surveni și brusc, ca un șoc violent și neașteptat din cauza

unui conflict dintre tendințe. În orice caz, ea are rolul de a preveni psihicul de tulburări și de dezagregare durabilă. Ea are funcția de restabilire a echilibrului prin derivare, prin risipirea forțelor pe căi vegetative, prin reacții inutile sub raportul conduitei, dar foarte utile prin efectul lor intern de liniștire, de lichidare a conflictului dintre tendințe, de rezolvare a înaltei tensiuni psihice.

Atât sentimentul cât și emoția reprezintă aspectul timic al conștiinței ; amândouă sunt procese de echilibrare psihică ; dar cu mijloace deosebite și cu feluri deosebite de echilibru : în timp ce sentimentul ajunge la echilibru prin acțiune (sau prin travaliu intelectual) sau prin opunerea unei alte tendințe, emoția ajunge la echilibru prin denivelarea energetică a tensiunii. În timp ce sentimentul implică tendința de dominație și unificare psihică, emoția este un mijloc turbulent și haotic de a evita disocierea, destrămarea psihică. În timp ce sentimentul este o anticipare a conduitei adaptate, emoția este simptomul derutății, un semn de nepregătire și de ratare a acțiunii.

CARACTERELE AFECTIVITĂȚII *

1. Chestiuni preliminare

a) Terminologia

„Psihologia vieții afective este încă atât de înapoiată, atât de haotică, cu o diversitate atât de mare de păreri și teorii, că o terminologie general acceptată încă nu ne este accesibilă.” Aceste cuvinte le scrie W. McDougall în anul 1937 (B, p. 233).

Într-adevăr, dacă în celelalte domenii ale psihologiei terminologia este uniformă, în domeniul afectivității aproape fiecare autor întrebuițează o terminologie proprie și de aceea, la examinarea părerilor unui psiholog, este nevoie să cunoaștem mai întâi lexiconul psihologic al autorului. Încurcătura este și mai mare datorită numeroaselor categorii de sentimente.

Iată un exemplu dintr-un tratat mai nou asupra afectivității: Ruckmick stabilește următoarele categorii afective: 1) afecțiune sau sentiment simplu (*simple feeling*), 2) sentiment senzitiv (*sense-feeling*), 3) emoție, 4) dispoziție (*mood*), 5) pasiune, 6) sentiment (*sentiment*) și 7) afect (pp. 54-56). Dificultatea începe cu definirea acestor categorii. Ruckmick întrebuițează termenul de emoție pentru stări numite obișnuit sentimente, iar procesele denumite de către alții emoții (de exemplu furia) el le numește pasiuni.

Termenul de *afect* noi îl aplicăm la acele stări psihice care nu sunt nici cognitive, nici conative. Cuvântul *afect* se aplică deopotrivă tuturor trăirilor ca ambiția, spaima, avariția, iubirea, plăcerea, melancolia.

Sentimente numim nu numai trăirile afective superioare (ca sentiment religios, estetic și altele) sau, după terminologia lui McDougall, numai dispozițiile ce gravitează în jurul unui obiect sau în jurul unei idei, dar și *stări* ca plăcerea, neplăcerea ori regretul; termenul de sentiment se aplică nu numai la dispoziții câștigate – cum crede McDougall – dar și la cele native. Sentimentul îl socotim ca o trăire afectivă fundamentală din care pot deriva – în anumite condiții – *pasiunile*, organizări afective statornice și tiranice, *dispozițiile*, stări afective difuze și slabe, și, în sfârșit, *emoțiile*, stări de dezorganizare psihică, însoțite de reacții interne (tonico-viscerale și glandulare) și automate.

b) Problema caracterelor afective în lumina psihologiei contemporane

1. *Categoriile de afecte.* În secolul al XIX-lea, afectivitatea reprezenta cel mai sărac domeniu al vieții sufletești. Plăcerea și neplăcerea erau singurele calități afective fundamentale, cei doi poli opuși ai dimensiunii afective. Cea mai răspândită concepție era aceea *dualistă*, după care plăcerea și neplăcerea ar constitui întreaga clasă de sentimente și de calități afective; toată variația aparentă a vieții afective s-ar datora numai combinării acestor două calități cu conținuturile intelectuale sau cu senzațiile organice. Acest *dualism radical* a avut – și are încă – reprezentări de seamă ca Külpe, Lehmann, Berger, Thalbitzer, Ebbinghaus, Ed. von Hartmann, Jold, Orth, Titchener, Witasek, Höfler, Wohlgemuth, Vreschner, Höffding, E. Becher și Lindworsky.

Fie că era vorba de o plăcere alimentară, fie de una artistică, natura plăcerii era considerată ca fiind aceeași. Durerea fizică ar fi identică cu o durere morală. A trata despre

* *Analele de psihologie*, IV, 1937.

caracterele afectivității însemna a descrie aceste două fapte psihice ; întrucât sentimentele erau privite ca „elemente”, analiza se putea face aproape independent de alte conținuturi sau procese psihice.

Sărăcia afectivității din psihologia veche se explică prin faptul că acest domeniu era tratat mai ales din punct de vedere moral ; psihologia sentimentului aparținea moralistilor ; or, binele și răul sunt două categorii morale fundamentale și plăcerea – neplăcerea reprezentau corespondentele lor psihologice (v. Kantor, p. 443).

Concepția dualistă are o variantă mai atenuată conform căreia plăcerea și durerea se înfățișează ca două direcții opuse ; plăcerea sau neplăcerea nu reprezintă denumiri de realități concrete, ci abstracții sau nume colective, nume de specii sau genuri ce cuprind înăuntrul lor o serie numeroasă de sentimente individuale și concrete sau o sumă de calități afective specifice. Concepțiile lui Ziehen și Stumpf susțin acest punct de vedere.

O complicație mai mare în psihologia afectivității este adusă de către atitudinile pluraliste. Una din cele mai celebre este teoria tridimensională a lui Wundt. Concepția lui Th. Lipps și aceea mai nouă a lui Helga Eng au multe note de asemănare cu teoria lui Wundt. Influența acestei concepții este considerabilă încă în Germania (v. Krueger, C, p. 7).

În fine, în timpurile noastre se face deosebirea nu numai între plăcere și durere, pe de o parte, agreabil și dezagreabil, pe de altă parte, ci și între ambele perechi de sentimente și sentimentele speciale, apoi între acestea din urmă și emoții. Afectivității i s-a recunoscut o mare bogăție calitativă.

Domeniul afectivității lărgindu-se, încercarea de a determina proprietățile afective a devenit și mai dificilă ; notele ce se potrivesc foarte bine pentru o anumită categorie de afecte nu se pot aplica unei alte clase. Încercarea lui Külpe de a fixa însușirile sentimentelor era foarte clară și reușită pentru psihologia din anul 1910, când sentimentele de plăcere și neplăcere se prezentau ca o clasă unică de stări afective ; astăzi, aceste criterii sunt insuficiente din cauza transformării mari suferite de noțiunea de afectivitate.

2. *Orientarea biologică.* Orientarea biologică a psihologiei, privind organismul ca o unitate vitală, iar comportarea ca o funcție a necesităților și a mediului, scoate în lumină alte forțe, mai adânci, fără de care nu se poate înțelege afectivitatea. Afectele nu se pot înțelege decât în cadrul instinctelor, al tendințelor. Care este raportul dintre instinct și emoție, dintre tendință și sentiment ?

Dacă sentimentul nu este decât aspect intern și conștient al tendinței sau al instinctului, atunci proprietățile sentimentelor sunt proprietăți ale instinctului ; dacă starea afectivă rezultă din inhibiția sau din eșecul instinctului, sentimentul și emoția vor fi opuse aspectului conativ al vieții sufletești ; dacă ele sunt identice, atunci nu se mai poate vorbi de sentimente, ci numai de tendințe afective, afectivitatea contopindu-se cu activitatea.

Așa se explică de ce, în tratatele noi, domeniul afectivității se studiază totdeauna alături și inseparabil de cel al dispozițiilor conative.

Oricare ar fi raportul dintre sentiment și tendință sau dintre emoție și instinct, este incontestabil că afectul constituie o realitate inseparabilă de ceea ce se numește tendință sau instinct. Aceasta înseamnă că este foarte greu să tratezi despre însușirile afectivității ca proprietăți ale unei realități de sine stătătoare. Dacă sentimentul nu este decât un semn al tendinței, este mai logic să vorbești despre proprietățile tendinței decât ale sentimentului.

Raportul dintre tendință și afect încă nu este elucidat și majoritatea autorilor admite împărțirea sentimentelor în dinamice și statice, în afecte ce se pot numi *sentimente-tendințe* și afecte cărora le lipsește însușirea de propulsie și numite *sentimente-stări*.

McDougall atrăsese mai demult atenția asupra acestei distincții. Se cunoaște clasificarea făcută de el în emoții propriu-zise (primare sau secundare), corespunzătoare instinctelor, și emoții derivate. Cele dintâi sunt aspecte interne ale instinctului și de aceea au o intenționalitate, o orientare dinamică, cele din categoria a doua sunt *stări* ale afectivității, ale

impulsului, ale dorinței, și se împart în două clase, prospective și retrospective. Sentimentul este o emoție sau un complex de emoții organizate și centralizate în jurul ideii unui obiect. În studiul său recent asupra organizării afective, McDougall revine asupra acestei distincții precizând poziția sa față de Shand, care nu face deosebirea între emoție propriu-zisă și emoții derivate (B, pp. 316-338). Ideea nu este nouă; o găsim la Herbart și la mulți alți psihologi francezi și germani. După McDougall și alții, iubirea, de pildă, ar fi un sentiment, iar regretul, gelozia sau speranța ar fi stări derivate din acest sentiment. Se poate obiecta, însă, că sentimentul de iubire nu poate fi trăit decât în stări ca nesatisfacția, neliniștea, regretul, speranța, teama, gelozia etc. Impulsul s-ar traduce numai în această gamă de sentimente, așa-zise derivate și noi devenim conștienți de iubirea noastră numai prin aceste stări variate. „Literalmente este exact că orice afect este un afect derivat”, spune Bartlett.

3. *Atitudinea dinamică și totalitară.* Este clar că prin introducerea noțiunii de tendință psihologia afectivității s-a modificat nu numai în suprafață, lărgindu-și câmpul categoriilor afective, dar și în adâncime. Prin adâncirea vieții afective, limitele dintre afectiv și conativ devin mai puțin marcante. Afectivitatea pierde contururile sale nete de altădată și este greu de precizat punctul unde începe și unde sfârșește afectivitatea. Delimitarea, de altfel, devine dificilă din pricină că problemele se pun altfel și privirea de ansamblu asupra psihicului a suferit schimbări importante.

McDougall revine asupra definiției sale anterioare a noțiunii de afectiv, făcând o modificare pe care o socotim importantă. În scrierile sale mai vechi, el izolase conativul de afectiv (afectivul poate fi nucleul instinctului; emoția e latura internă și conștientă a faptului conativ). În noul său studiu (și în ultima ediție a psihologiei sale sociale), el contopește sentimentul, (în sens de „*feeling*”) și națiunea, într-o singură clasă a afectelor (A, pp. 495-504; B, p. 23). Faptul devine explicabil dacă ne gândim că multe dintre afecte au caracterul de *tendință*. Afectivitatea se impune ca o realitate dinamică, ea este o forță psihică.

Noțiunea de tendință, totuși, tinde să ia locul „ideii” de altădată, adică, substanțializată fiind, se erijează în element dinamic, de sine stătător și explicativ, al conduitei organismului. Asemenea substanțializare și atomizare ne poate duce din nou la verbalism și artificialitate (v. Blondel, A, p. 383). Cuvântul *instinct* (sau *instinctiv*), devine tabu în psihologie, este izgonit din multe tratate și unii psihologi prevestesc că în curând acest termen va dispărea din psihologie. Emoția este tratată de diverși specialiști ca o creație mitologică, având același raport cu realitatea ca și un demon sau o entelehie.

Curentul psihologiei structuraliste, a formei, impune un sistem în care granițele între fenomenele cognitive, afective, și conative sunt și mai puțin observabile. Această psihologie nu are nevoie de subdiviziunile clasice. Stimulul și reacția alcătuiesc un tot dinamic și funcțional în care părțile se subordonează întregului sau se condiționează reciproc. Curentul energetic de la periferie spre centru și îndărăt nu ne oferă posibilitatea de a preciza punctul unde începe o funcție psihică sau ar înceta alta. Dinamismul psihologiei structuraliste nu pulverizează psihicul în unități energetice cu proprietăți de a provoca modificări unele asupra altora; acest dinam ni se înfățișează într-o serie de circuite închise, cicluri care cuprind nu numai organismul întreg, dar și situația; ele formează sisteme dinamice organism – mediu, unitate funcțională și dinamică ce nu se poate disocia decât abstract.

Cum se mai poate vorbi, în cazul acesta, despre afectivitate, despre proprietățile acesteia! Problema însăși a descrierii afectivității devine perimată. Prin reducerea tuturor faptelor psihice, organizării structurale, diferențele, ce păreau atât de evidente, dintre afectivitate și inteligență, încep a se șterge.

Noile curente psihologice, modificând profund înțelegerea afectivității, nu pot și nici nu tind a o elimina. Psihologia formei, înlocuind tendința, sentimentul și ideea prin formă, introduce noțiunile de *sistem* dinamic și de *forță* psihică.

Organismul este departe de a reprezenta o unitate statică și mecanică ; el este o realitate dinamică unitară, un „câmp” cu forțe în proces de echilibru, de condiționare reciprocă, de ciocnire sau de favorizare. Între sistemele psihice ale unui organism superior și diferențiat există o solidaritate de așa natură încât o mică schimbare a unui sistem atrage în câmpul de forțe psihice o direcție de echilibrare sau de compensare a modificării suferite.

Sentimentele și emoțiile nu ne mai apar ca traduceri în conștiință ale unor entități numite tendințe sau instincte, ci ca expresii ale unor forțe de echilibrare într-un câmp psihic. Frica sau mânia nu se pot interpreta (cum o face McDougall) ca aspecte centrale ale unor instincte. Orice impuls sau forță prin care organismul încearcă să-și restabilească echilibrul, poate lua forma de teamă, de iritație sau de alt sentiment ori emoție. Când situația devine distructivă pentru organism, acesta poate reacționa fie prin evitarea situației (fuga), fie prin îndepărtarea și distrugerea stimulului (lupta). Se poate întâmpla însă ca acestei orientări negative (fuga), să i se opună o barieră : conștiința neputinței de a lichida situația. Tensiunea atunci sporește, luând forma de teamă sau frică. Când bariera se opune sensului pozitiv de îndepărtare a stimulului (distrugerea), tensiunea psihică ia forma de iritație sau de mânie. Fuga și agresiunea ni se prezintă, deci, ca două forme opuse ale unei forțe de a evita o situație primejdioasă sau, mai just, ca două sensuri de orientare a organismului spre un echilibru de calm, de securitate. Acest echilibru final se poate realiza prin două mijloace. Reacția privilegiată este în funcție atât de structura organismului, cât și de structura situației sau, după terminologia lui Lewin, în funcție de *topologia câmpului*. Din cauza blocajului forțelor inițiale, din pricina opririi căilor de actualizare externă, tensiunea afectivă poate ajunge până la punctul unde începe lichidarea prin desființarea *psihică* a situației și revărsarea energiilor în reacții organice și mișcări dezordonate, lipsite de finalitate, de intenționalitate.

Tendințele sau instinctele sunt moduri de comportare ale organismului în anumite situații. Aceste comportări sunt în funcție, pe de o parte, de înțelegerea situației, iar pe de altă parte, de configurația internă a organismului. În psihologia contemporană nu există tendințe sau instincte, ci *variații ale sistemelor psihice în funcție de anumiți factori* (v. Lewin, A, pp. 24-25).

Iată de ce în cursul expunerii noi vom întrebuința adesea, în locul termenului de *afect* sau *sentiment*, termenul de *câmp afectiv*. Această expresie o găsim mult mai adecvată realității afective care ni se prezintă totdeauna ca o tensiune globală și difuză, ca un produs al interacțiunii sau al conflictului dintre forțe. Tendințele sau instinctele le vom privi ca *sensuri preferențiale de efectuare a echilibrului dintr-un câmp psihic*.

4. *Atitudinea personalistă și psihologia diferențială*. Problema caracterelor afectivității se mai complică și din cauza unei deplasări a interesului psihologic spre adâncurile vieții psihice, spre nucleul personal al individului. Afectul nu se mai prezintă ca o realitate psihică uniformă pentru toți indivizii ; sentimentul devine expresia personalității și nuanțele lui devin personale, intraductibile și incomparabile. Ar fi, deci, mai normal să se vorbească despre *sentimente ale cuiva* decât despre *sentiment* ; mai curând putem înțelege *tipuri* de reacții afective decât o *afectivitate* în genere.

S-ar putea spune că psihologia contemporană a dizolvat categoria afectivității în alte categorii, mai comprehensive, mai concrete și mai susceptibile de individualizare. Din aceste categorii menționăm pe acelea de persoană, temperament și caracter.

Ar fi mai de actualitate să tratăm despre notele temperamentale sau despre diferitele feluri de temperamente ; ar fi, poate, mai modern să discutăm despre tipuri de caracter. Structura unui caracter se întemeiază pe complexe și structuri de sentimente.

Nu trebuie, totuși, să exagerăm. Necesitatea unei psihologii generale n-a dispărut încă și pare că tendința de desființare a categoriei afective este un exces de zel al modernismului. Esențial este să nu uităm că notele generale ale unei varietăți de stări afective iau forme

concrete diverse la diferite persoane. Păstrând această rezervă putem descrie realitatea afectivă fără a face numaidcât psihologia temperamentului sau a caracterului. Descrierea noastră va deveni, din această pricină, mai abstractă, mai lipsită de viață, fără a cădea, totuși, în artificialitate și schematism arbitrar.

5. *Consistența categoriei afective.* Omul viitorului, după Pierre Janet, este un om fără afectivitate. După unii americani, afectivitate sau emoție nu există nici la omul de astăzi. Tot ce este confuz și inanalizabil este aruncat în clasa sentimentelor. Afectivitatea a devenit un azil pentru toate fenomenele psihice fără adăpost (Pfänder). Pe chestiunea înțelesului emoției se fac și glume: deosebirea emoției de celelalte categorii psihice este de aceeași natură ca și deosebirea dintre balenă și pești. Prima deosebire ar fi că balena este mult mai mare decât peștii, a doua este că balena nu este pește. Azil, „bonă la toate”, balenă, iată o serie de imagini și comparații puțin măgulitoare la adresa afectelor! Ele n-ar cuprinde nimic ce nu s-ar putea reduce la alte „scheme” reacționale.

Categoria afectivă ne apare într-o lumină cu totul diferită de aceea cu care eram obișnuiți. Este posibil chiar ca ea să dispară cu timpul din vocabularul psihologic. Cuvântul emoție începe să fie scris în ghilimele și să fie tratat cu același dispreț ca și instinctul. Emoția, realitate palpabilă, concretă și vie, apare pentru unii psihologi ca o construcție arbitrară și artificială, ca o creație mitologică! După Dunlap, nu există decât complexe de n elemente; variația unor elemente atrage modificarea întregului; pare că nici unuia din aceste elemente nu i s-ar potrivi numele de emoție. Aceasta ar trebui izgonită din psihologie, o dată cu instinctul.

Într-o asemenea perioadă critică a psihologiei afectivității, încercarea de a trata despre caractere ale afectivității devine de-a dreptul temerară. Enumerarea însușirilor specifice sentimentelor este și ea îndrăzneată, căci presupune dezlegată problema afectivă. Noi vom încerca, totuși, să menținem categoria afectivității, analizându-i proprietățile prin prisma noilor achiziții ale psihologiei. Lucrul nu este ușor: termenii vechi ne vin cu un halo format din teoriile ce i-au întrebuițat.

Chiar dacă uneori nu putem afirma cu certitudine că o anumită însușire aparține *numai* sentimentelor, ne mulțumim deocamdată cu constatarea că acea însușire aparține și sentimentelor. Poate că descrierea făcută de noi afectivității va cuprinde și realități neafective ce se vor disocia cândva din marea (și încă nedefinită) grupă a afectivității, după cum balena a fost desprinsă din clasa peștilor. Riscurile indicate nu ne pot opri însă de la cercetarea mai îndeaproape a acelor *aspecte* de reacții, comportări, procese, unități structurale, a căror trăire o numim sentiment, emoție sau, în genere, afect.

Obiectul analizei noastre este o realitate parțială și abstractă; vom păstra însă legătura acestei realități cu structura întregului concret. Descrierea va fi poate în mare parte, statică, dar ne vom sili să nu pierdem din vedere faptul că staticul, în cazul nostru, nu este decât un instantaneu al unui curent dinamic. Tratăm un subiect de psihologie generală, dar fără a uita de existența diferențelor personale.

2. Sentimentele

a) Caracterele diferențiale ale sentimentelor față de ale altor categorii de fenomene psihice

1. *Înțelesul timic*

Prima notă comună tuturor sentimentelor și diferențială față de aspectul perceptivo- sau ideomotor este însușirea numită de Scheler „timeică” (A, p. 94). Sentimentele, spre deosebire de structurile intelectuale sau motorii, posedă un înțeles *timic*. Orice formă

obiectivă este legată de interesele biologice ale organismului. Explicația, atât a declanșării unei reacții cât și a direcției acesteia, se află numai în instabilitatea echilibrului exprimat prin tensiune afectivă.

Legătura funcțională dintre organism și mediu o constituie interesele biologice ale organismului; obiectul există pentru organism numai întrucât prezintă pentru acesta o valoare biologică de conservare sau de perpetuare; el nu poate fi degajat din această legătură trăită și funcțională, chiar dacă situațiile perceptive se reliefează suficient de distinct pe fondul obscur al afectivității. *Obiectul* apare numai o dată cu schema mintală, o dată cu structura intelectuală în care se poate încadra. Sub influența societății, a noilor conduite, ca aceea intelectuală și a limbajului, solidaritatea funcțională și trăită între organism și mediu începe să se scindeze și obiectul poate fi privit de către subiect la o distanță și ca ceva străin; lumea externă este interpretată și înțeleasă prin intermediul lumii mintale. Situația trăită și indiviză „organism – mediu” se polarizează în semnificația mintală a două realități distante și străine, subiect – obiect, eu – noneu. Situației indivize și schimbătoare „organism – mediu”, încep să i se suprapună structuri stabile, înțelesul subiectiv și timic se subordonează cu încetul înțelesului relațional, schematic, simbolic, intelectual. Sub influența acestor forme permanente, viața afectivă suferă o modificare în sensul diferențierii, obiectivării, stabilizării și al expansiunii.

Păreră că sentimentul ar avea un înțeles, de natură deosebită decât înțelesul logic, intelectual, nu este o părere nouă. Leibnitz încă susținea că sentimentul este o cunoștință confuză, iar intelectualiștii de mai târziu atribuie sentimentului rolul de cunoaștere fie a bune ori rele funcționări a organismului, fie a raportului de antagonism ori de armonie între idei. Dacă am traduce cuvântul „cunoaștere” prin „trăire”, iar buna sau reaua stare a organismului am înțelege-o în genere ca o traducere în conștiința individuală a raporturilor de potrivire sau de nepotrivire între organism și mediu, atunci am fi aproape de concepția sentimentului ca înțeles.

Aspectul subiectiv și cel obiectiv al conștiinței se pot traduce ca două fețe ale unei stări conștiente; aspect timic și unul intelectual. Calitățile de valoare ale lumii externe subzistă pe lângă formele intelectuale; înțelesul subiectiv însoțește în mod constant proprietățile obiective ale lucrurilor (v. Grossart, B, pp. 5 și 15-16). Drever deosebește înțelesul primar (*primary meaning*) care este *afectiv* de înțelesul secundar (*secondary meaning, significance*), de natură cognitivă. Pentru Wreschher sentimentul este o „valorizare (*Bewertung*) de către eul momentului”, iar Claparède afirmă că „sentimentul se prezintă ca un *înțeles subiectiv* de valoare”.

Nesocotirea înțelesului timic al realității poate avea uneori și repercusiuni sociale importante. Așa, de pildă, reforma calendarului a pus în evidență că înțelesul de sărbătoare nu este o structură științifică și astronomică, ci prin excelență o trăire de valoare ce se leagă de structura obiectivă a timpului, fără a i se subordona. Succesiunea zilelor pentru țăranul nostru este o succesiune de valori ce nu se poate modifica decât o dată cu transformarea structurii adânci, afective. Dacă pentru omul de știință numele zilei este o abstracție, o convenție, un simbol, iar ziua e un „fenomen natural”, pentru masă, numele este *fiziognomic* și are o rezonanță afectivă specifică și *constitutivă* zilei trăite. Ceea ce poate fi disociat și privit aparte de către intelect n-are nici un înțeles pentru afectivitate.

Realitatea ni se prezintă ca o ierarhie de valori sau ca un câmp de forțe din care unele sunt atractive, iar altele respingătoare. La aceeași „formă”, animalul poate reacționa ca la „hrană”, „primejdie”, sau „obiect de satisfacție sexuală”. Înțelesul de partener al actului sexual se transformă, la unele spețe de păianjeni, după consumarea actului, în înțeles de „obiect alimentar”. Același obiect poate dobândi la un pește, în anumite condiții spațiale și temporale, fie înțelesul de „hrană”, fie acela de „dușman”. O persoană, o situație, un act se îndrumă spre o valoare dominantă prin intermediul raporturilor de natură intelectuală

(relații spațiale, temporale, de cauzalitate etc.). Întâlnim fenomenul descris în psihologie sub numele de *transfer afectiv*.

Într-o conștiință dezvoltată, ce se află la nivelul activității relaționale, înțelesul timic constituie un acompaniament surd, un halo, o atmosferă sau o ambianță în care se scaldă impresiile individualizate ale schematismului intelectual; înțelesul timic, cu alte cuvinte, are un caracter *subconștient*.

Înțelesul timic poate fi întrezărit în stări apropiate de stadiul primitiv și dezbrăcate de haina lor intelectuală obișnuită, cum găsim în vis, în acțiuni întrerupte, în procese de creație artistică sau în vași și difuze orientări instinctive.

Sub acest raport, sentimentul poate fi considerat ca o conștiință primitivă, confuză, instinctivă sau intuitivă. Organismul formează împreună cu stimulii un sistem închis, ale cărui părți sunt corelate, complementare, angrenate mai mult sau mai puțin unele în altele. Acest angrenaj cuprinde și funcțiile fiziologice. „Plămâni unui patruped, bronhiile unui pește sunt, într-un fel, cunoștințe ale mediului în care animalul trebuie să respire; picioarele, aripioarele de înot, aripile sunt cunoștințe ale mediului în care au a se mișca diferitele ființe” (Paulhan).

Structura fiziologică, funcțiile unui organism, instinctele acestuia se leagă de mediu cu fire invizibile numite „adaptare” și numai printr-o izolare brutală sau tăiere a acestor fire de legătură putem privi un organism ca izolat de ambianța care-l susține sau mediul separat de organismul care-l creează (înțelegem un mediu fenomenal, trăit în conștiința animalului); dacă fiecare organism își are mediul său, tot așa fiecare mediu își are organismul său. Lacătul nu se poate deschide decât cu propria cheie și unul din aceste obiecte n-are sens fără celălalt. Sub acest raport instinctele sunt într-adevăr intuiții înnăscute, presimțiri confuze ale obiectelor lor de satisfacție. Aceste cunoștințe difuze nu sunt instrumente periferice și schematice ale organismului; ele sunt înscrise în conformația și structura vitală a individului. Aici lipsește fenomenul distanței fenomenologice între subiect și obiect; avem o conștiință suspendată de clipa prezentului și dizolvată în trăirea imediată și directă a individului. Se poate spune cu Bergson că inteligența este „viața ce privește în afară” (B, p. 175), iar intuiția este viața „atență asupra propriei sale mișcări” (B, p. 197).

În felul acesta putem înțelege și inconștientul care, după Jung, ar fi purtătorul a ceea ce ne lipsește și a ceea ce ne-ar putea completa: inconștientul masculin este depozitarul unui imago feminin, iar subsolul psihic al femeii conține un imago masculin.

Desigur că în această cunoștință-presentiment, conținutul cognitiv al sferei este cuprins în direcția de valoare a organismului, în preferințele înnăscute ale acestuia de a-și restabili într-un anumit fel echilibrul. Intriga romanului citit poate fi uitată fără a se șterge însă reziduuul afectiv specific, rămas în urma volatilizării conținutului ideational. Cauzele supărării uneori sunt uitate, fără ca supărarea însăși să dispară. „Este ușor de remarcat, spune Dwelshauvers, că adesea simțim născându-se în noi stări afective a căror cauză n-o cunoaștem, o nevoie de a ne supăra, o iritație, o rea dispoziție sau o nevoie de expansiune” (B, p. 119). Cercetările școlii psihanalitice au pus în lumină suficient de bine acest fenomen.

Uitarea obiectivului unei acțiuni întrerupte nu împrăștie neliniștea specifică a tendinței de a se revela sau a continua acțiunea începută. „Eu mă ridic, de pildă, pentru a deschide fereastra și iată că abia ridicat în picioare uit ce aveam de făcut: rămân imobil. Nimic mai simplu, se va spune, ați asociat două idei, aceea a scopului deja urmărit cu a mișcării de săvârșit: a dispărut una din idei și reprezentarea mișcării rămâne singură. Totuși eu nu mă așez; simt confuz că-mi rămâne ceva de făcut. Imobilitatea mea nu este, deci, o imobilitate oarecare; în poziția în care mă aflu există, ca ceva preformat, actul de săvârșit” (Bergson, C, p. 123).

Această idee a filosofului francez a fost studiată experimental în laboratorul din Berlin sub conducerea lui Kurt Lewin (v. Ovsiankina). Întreruperea acțiunii nu atrage după sine

uitarea scopului propus; pe lângă faptul că se creează o stare de tensiune, evocarea acțiunilor neterminate este mult mai bună și mai spontană decât a celor duse la bun sfârșit (Zeigarnic). Neliniștea psihică, tensiunea afectivă produce o presiune asupra căilor conștiente de exteriorizare, împingând astfel în conștiință situațiile neconsumate, scopurile nelichidate.

Cel mai clar ne apare înțelesul timic în vis și în nevroze. Sunt cazuri când ne trezim cu un anumit sentiment pentru o persoană, uitând cu desăvârșire conținutul visului ce a provocat acest sentiment. Pentru stările afective nu există real și imaginar, adevărat și fals, trecut sau viitor; de aceea sentimentele din vis se pot împleți cu situațiile din starea de veghe (vezi cazul relatat de Dwelshauvers, B, p. 148). O stare de iubire poate fi interpretată ca un sentiment de prietenie sau o atitudine egoistă drept generozitate. Același sentiment poate avea, în vis, deghizări intelectuale variate, aceeași imagine poate dobândi înțelesuri afective felurite, două imagini diferite se pot condensa sau substitui una alteia datorită substratului lor afectiv identic (v. Arthus, pp. 64-65). Raportul dintre dispoziția afectivă și imaginea onirică este din cele mai relaxate, iar simbolismul visului este cât se poate de fluctuant și subiectiv. Imaginea se însăilează pe tendința justificatoare a conștiinței. Iată de ce „singura persoană care poate înțelege pe deplin un vis este visătorul însuși” (Hesnard, A, p. 102). Visul ne apare uneori „ca o pură afectivitate, un joc de ritmuri emoționale, un fel de muzică nocturnă de impresii intime în care instinctul nostru de logică ar voi să intervină cu tot dinadinsul pentru a se recunoaște” (*Ibidem*, p. 103). „Eu cred – spune Dwelshauvers – că explicația sensului viselor se află în stările afective” (B, p. 139). Și lucrul este explicabil, dacă ne gândim că centrii corticali se află în stare de inhibiție în timpul somnului (Lhermitte). Centrii activității tonice sau posturale se pot destinde nestingherit; imaginea nu-i decât un reprezentant simbolic și accesoriu al stării afective.

Același lucru se petrece și într-o stare patologică de anxietate; localizarea ei conștientă și intelectuală este pe planul al doilea, pentru un psiholog, față de trăirea însăși. Sensul unui delir rezidă în substratul său afectiv; logica anumitor nevroze și psihoze este o logică afectivă a justificării; explicația comportării și a ideaiunii nevropatului trebuie căutată în afectivitatea lui zdruncinată și nu în conștiința relațiilor și a situațiilor lumii externe. Lumea nevropatului trebuie înțeleasă prin prisma lui timică. Desigur că aspectul intelectual nu poate fi privit separat și izolat de cel afectiv, deoarece obiectul depinde de necesitățile subiectului, după cum acestea din urmă sunt în funcție de proprietățile obiectului. Iată de ce o imagine mecanică a raporturilor dintre organism și mediu sau dintre intelect și afectivitate este insuficientă; numai o interpretare funcțională și dinamică ne poate apropia de realitatea psihică.

2. Subiectivitatea

Aspectul timic al sentimentelor a fost prezentat ca aspect subiectiv și subconștient al vieții psihice. În ce sens poate fi socotită subiectivitatea ca o însușire a sentimentului?

În analiza atitudinii estetice, Kant atribuie sentimentului caracterul de subiectivitate. Pentru Hamilton, subiectivitatea de asemenea reprezenta semnul distinctiv al stărilor afective. Încă în prima ediție a lucrării sale asupra sufletului uman și animal (1863), Wundt caracterizează sentimentele ca fiind stări subiective, iar în ultimele ediții ale tratatului său de psihologie fiziologică sentimentul este considerat ca o stare ce se raportează la atitudinea subiectului, iar nu la proprietățile obiectului (B, p. 295).

Mulți dintre psihologii moderni sau contemporani situează sentimentul în centrul vieții sufletești, interpretându-l ca o reacție centrală a eului (Häberlin), sau ca o atitudine a eului. După Lipps și Osterriech, eul apare conștiinței în mod direct prin sentiment; acesta din urmă este o trăire directă a eului. Rădulescu-Motru de asemenea consideră sentimentele ca atitudini ale eului (pp. 226-262). Janet afirmă că „sentimentul este una din marile surse

ale personalității” și caracteristica sentimentului o vede într-o reacție secundară specifică și totală la o reacție externă. Numeroase studii contemporane asupra caracterului situează emoțiile și sentimentele la temelia caracterului (v. Shand și McDougall).

Lehmann, contestând sentimentului caracterul de lipsă de localizare, îi recunoaște, totuși, nota de subiectivitate (B, pp. 17-18). Dintre partizanii subiectivității sentimentului mai cităm pe Schultze, Ebbinghaus-Bühler și Fröbes.

Faptul acceptării caracterului de subiectivitate ca însușire a sentimentului a dat naștere la discuții și controverse. Obiecțiile principale ar fi următoarele: tot ce este psihic este și subiectiv; senzațiile, reprezentările și gândirea sunt și ele fenomene subiective. Dacă prin subiectivitatea unei stări psihice înțelegem relația ei cu eul, sentimentul nu poate constitui o clasă aparte, deoarece există stări psihice subiective care nu sunt sentimente (percepțiile, amintirile, imaginația) și invers, există sentimente care nu sunt subiective, de pildă bucuria, tristețea sau frica ce se leagă de situațiile externe, se proiectează în afară, în loc de a fi trăite ca stări ale eului. Toate funcțiile sunt subiective fără a fi sentimente.

Fenomenul de proiectare a sentimentelor este bine cunoscut atât în viața estetică cât și în manifestările morbide. Realitatea ni se prezintă ca valoare; obiectele posedă însușiri de atracție sau de repulsie și preferințele omului se oglindesc în lumea sa externă. Vorbim de băuturi plăcute, mâncăruri gustoase, flori frumoase, priveliști superbe, situații primejdioase, nenorociri groaznice, vești triste etc. Sentimentele legate de senzații ne apar ca tonuri ale acestora; vorbim astfel de tonuri calde sau reci, excitante sau calmante (v. F. Ștefănescu-Goangă). De la senzații obiective (ca văzul și auzul) până la sentimente se poate stabili o gradație continuă de subiectivitate crescândă.

Dar atât procesul de localizare afectivă cât și acel de subiectivitate sunt procese de reflecție prin care se marchează hotarele dintre eu și obiect; proiectarea sentimentului, deci, nu poate servi ca argument împotriva subiectivității sentimentului, după cum nici subiectivitatea, înțeleasă ca atribut al eului, nu poate servi afectivității drept însușire caracteristică. Este adevărat că sistemul afectiv legat de ideea de eu are o importanță covârșitoare pe lângă celelalte sisteme, dar sentimentele eului au o natură comună cu a sentimentelor grupate în jurul altor obiecte; numai orientarea și structura le fac deosebite.

Pentru a păstra subiectivitatea ca o proprietate afectivă nu trebuie s-o înțelegem ca o expresie a eului, ci ca o însușire a individualității biologice, ca ceva inerent intereselor vitale sau organice ale organismului, spre deosebire de forma sau structura intelectuală.

În limbajul fiziologic, această opoziție se poate traduce prin opoziția dintre proprioceptiv și exteroceptiv, tonic și fazic, postural și cinetic, proprioactiv și exteroactiv. Unii autori afirmă chiar că viața de relație se află în opoziție cu viața afectivă (v. Wallon, B, pp. 75-76); emoțiile ar reprezenta „un fel de narcisism inevitabil spontan” (*Ibidem*, p. 86).

Pentru a înțelege subiectivitatea sentimentului trebuie să facem bine distincția dintre subiectivitatea gnoseologică și cea psihologică. Din punct de vedere al teoriei cunoașterii, sentimentul și senzația sunt deopotrivă de subiective; sub aspectul psihologic, însă, noi facem deosebire între ele; când spun „mă simt fericit”, mă exprim foarte corect, dar, văzând o masă roșie nu pot spune „mă simt roșu”.

Încă demult psihologii au atras atenția asupra efectului dizolvant al atenției asupra sentimentului. Și, într-adevăr, atenția poate fi considerată ca o funcție generală de structurizare și de obiectivare, cu alte cuvinte ca un proces ce duce, în domeniul intelectual, spre efecte opuse acelorora pe care le constatăm la sentimente. „Prin atenție – spune C. Rădulescu-Motru – intuiția lucrului se obiectivează, adică ia o structură mai plină și mai reală, pe când plăcerea, dimpotrivă, se confundă mai mult în subiectivitatea lucrului” (p. 226).

Chiar concepțiile behavioriste ezită să pună comportarea afectivă pe același plan cu conduita nonafectivă. Așa, de pildă, Kantor descrie reacțiile afective ca răspunsuri ce nu

aduc modificări externe ale stimulului, ci modifică persoana însăși. Ele sunt reacții interne de adaptare (pp. 433 și urm). După psihologia conduitei a lui Janet, sentimentele sunt reacții secundare la o conduită externă, reglări interne ale conduitei.

Se înțelege independența mai mare a sentimentelor – prin comparație cu percepția – față de stimuli obiectivi. Un sentiment depinde mai mult de starea totală a organismului decât o percepție. Acest lucru l-a subliniat foarte bine tot Külpe (p. 225).

Oricât am încerca să evităm dificultatea de a îngloba așa-zisele sentimente senzoriale în aceeași clasă cu alte sentimente, cum ar fi agreabilul și dezagreabilul, sau iubirea, gelozia și invidia, aceste sentimente rezistă, păstrând o notă mai pronunțată de obiectivitate. Și este explicabil să fie așa. Aceste sentimente sunt în funcție de tensiuni ce au loc în cicluri funcționale perceptive, cicluri mai mici, mai autonome și mai superficiale. Este normal, deci, ca sentimentele legate de aceste tensiuni să fie mai susceptibile de a fi proiectate în afară. În esența lor, totuși, ele sunt subiective, fără a fi în mod necesar în legătură cu eul. Ele se pot menține la suprafața câmpului senzorial și traduc o valoare timică locală, a receptorului sau a efectorului.

3. *Sincretism și obscuritate*

Se pare că sentimentele se mișcă în cea mai mare libertate numai în regiunile crepusculare ale conștiinței. Contururile lor sunt estompate, direcțiile lor vagi, iar scopurile confuze.

Titchener, care atribuie senzațiilor, pe lângă proprietățile cunoscute și clasice, și pe aceea a clarității, contestă sentimentelor acest atribut (v. critica acestei păreri în Stumpf; pp. 115-116). El adoptă distincția, devenită clasică, a lui Zoneff și Meumann, după care atenția fixată asupra obiectului sporește sentimentul; fixată însă asupra sentimentului, îl risipește pe acesta (v. Wreschner, pp. 54-55; Lehmann, B, p. 20; Fröbes, p. 183; Külpe, pp. 226-227; Grossart, B, pp. 20 și 49)

Bazailas ne descrie afectivitatea ca rezistând reprezentării și exprimării; de aici rezultă și obscuritatea sentimentului (pp. 194-197). Conștiința socială, după Blondel, este obiectivă și clară, iar cea individuală este subiectivă și confuză. Janet situează afectivitatea în faza preverbală a evoluției. Pornind de la ideea că reacția afectivă este o conduită neverbală, unii psihologi afirmă că plăcerea și neplăcerea, de pildă, așa cum le trăim în conștiința noastră, nu sunt decât niște judecăți (Peters). Dacă prin obscuritate înțelegem mai ales lipsa de delimitare și de reliefare, lipsa de formă, de structură, de articulație, ea ar avea un echivalent psihologic mai propriu în termenul de sincretism, prin care înțelegem tocmai absența distincției într-un ansamblu. „Sensibilitatea emoției – după Wallon – este esențialmente sincretică” (B, p. 80).

Unii psihologi găsesc în această lipsă de articulație și de formă esența sentimentului. Gândurile confuze ar fi stări intermediare între sentiment și gândire. Atitudinile conștiinței, direcțiile și ideile neformulate ar fi de ordin afectiv (v. J. Cohn; Stern, p. 733).

După Knight Dunlap, specificul emoției este faptul de a servi, în mod normal, de fond, ariescenă (*background*), structurilor focale ce au un raport cu lumea externă.

4. *Totalitatea*

Caracterul de sincretism al afectivității se poate socoti ca un corolar al însușirii de totalitate. Subliniind însușirea de sincretism sau obscuritate, am privit mai ales latura *negativă* a sentimentelor, caracterul lor irelațional; dar rezultă aproape de la sine că, dacă stările afective nu ne apar – nici măcar ca cele mai elementare configurații – reliefate pe un fond, ci reprezintă fondul însuși (*background*) al activității, ele se reprezintă ca totalități pe care se proiectează sau înăuntrul cărora se conturează structurile clare și determinate de ordin cognitiv sau conativ (Woodworth).

Un sentiment nu este niciodată circumscris, „orice emoție are o prelungire indistinctă”, „după vorbele lui James, un halo” (Rauh, A, p. 82).

„Emoțiile – spune Rădulescu-Motru – au tendința de a se penetra între ele în mod așa de intim, că nu ajungem deloc să le avem în grupe izolate” (p. 227).

Psihologia gestaltistă și psihologia totalitară (*Ganzheitspsychologie*) au eliberat psihologia definitiv de procedura sumativă a reconstruirii. Școala din Leipzig, mai ales, consideră sentimentul ca o însușire a unei totalități psihice, iar structura intelectuală se prezintă ca o însușire a unei părți. Una din dovezile indirecte ale caracterului totalitar și indivizibil al sentimentului este, după Krueger, faptul că analiza, prin divizare, a unei totalități afective aduce o scădere a sentimentului (A, pp. 115-116). Această idee permite psihologilor să atribuie sentimentelor și o prioritate funcțională în gândire, amintire sau fantezie, creație.

W. Stern recunoaște că între teoria sa a afectivității și aceea a lui Krueger există o mare apropiere. „Sentimentele, spune Stern, nu numai că sunt «elemente», după cum le înțelegea vechea psihologie, ele nu sunt nici «forme» (*Gestalten*), în sensul noii psihologii” (p. 732). Caracterul esențial al sentimentelor este de a nu avea nici o formă (*Ungestalt*).

Distrușgerea prin analiză a esenței înseși a sentimentului a îndreptățit pe unii autori să vorbească despre *iraționalitatea* sentimentului, despre eterogenitatea dintre sentiment și inteligență” (v. Jung, A, p. 627).

Nici caracterul totalității n-a fost acceptat în unanimitate. S-a discutat mult în jurul problemei dacă este sau nu posibil de sesizat într-un moment dat mai mult decât un sentiment; pot oare exista sentimente compuse în care s-ar distinge elementele componente? O soluție afirmativă ar constitui o obiecție elocventă împotriva însușirii de totalitate a sentimentului.

Mărturiile introspective ale subiecților în cercetările lui Lindworsky ar fi stabilit simultaneitatea sentimentelor de calități deosebite și chiar opuse, precum și conștiința schimbării calităților afective.

Alte cercetări stabilesc posibilitatea izolării sentimentelor parțiale dintr-un sentiment complex sau amestecat (Störring, G.E. și Störring, Gustav). Plăcerea și neplăcerea pot exista simultan, iar un dor (*Sehnsucht*) ne poate provoca simultan următoarele sentimente parțiale: 1) un sentiment de plăcere al activității, 2) un sentiment neplăcut al activității provocat de inhibiția tendinței, 3) un sentiment de neplăcere al stării și 4) o plăcere legată de ideea apropierii de scop. Nu este greu de văzut că numai subiecții educați în atmosfera psihologiei atomiste și asociaționiste pot „observa” asemenea sentimente și încă izolate unele de altele. (În experiențele relatate au servit ca subiecți numai doctori în filosofie; unul mai era și doctor în medicină; majoritatea erau profesori.)

Deși psihologia lui Wundt este îndeajuns de impregnată de concepția atomistă, filosoful german susține că într-un moment dat nu este posibil decât un *singur* sentiment întreg, toate sentimentele parțiale contopindu-se în unul total și diferit de cele elementare. Astfel se explică principiul unității atitudinii afective (*Prinzip der Einheit der Gefühlslage*) (B, pp. 190-203).

Putem, totuși, admite și stări de interferență afectivă, momente de treceri bruște între sentimente de calități și tonalități diferite. După Nafe, plăcerea și neplăcerea nu apar niciodată împreună; ele însă se pot succeda rapid.

Firile nehotărâte și schizoide pot resimți stări de ambivalență afectivă, sentimente cu notă de discordanță și discrepanță interioară. Istericii de asemenea pot suprapune pe un fond afectiv inconștient un alt sentiment de altă calitate sau chiar opus fondului.

Însușirea de totalitate nu se poate aplica decât cu oarecare rezervă la voluptate și durere, emoții elementare, reacții afective parțiale și mai localizate decât celelalte afecte.

Caracterul totalitar al sentimentului îndreptățește termenul de *câmp afectiv*. Acest termen pare chiar mai potrivit decât cuvântul *afect* sau *sentiment*, deoarece ne dă impresia adecvată de întindere, de fond, de totalitate.

Sentimentele senzoriale constituie și aici o excepție aparentă. Este adevărat că ele sunt mai localizabile și mai înguste decât alte categorii de sentimente ; sunt, totuși, generale față de structurile perceptive. Ele traduc variațiile funcționale ale sistemelor perceptiv ; ele reprezintă plăceri locale. Ele se pot împărți în plăceri (sau neplăceri) ale ochiului, ale urechii, ale limbii, ale pielii etc., înțelegând prin acestea unități perceptiv funcționale. Unele sentimente nu merg mai departe de desfătarea ochilor, unele bucați muzicale nu pătrund mai departe de sensibilitatea auditivă etc.

Totalitatea este însușirea sentimentelor de a se prezenta ca totalități ; de aici rezultă și imposibilitatea de a fi înțelese altfel decât prin prisma totului. Sentimentul ce stă la baza unei conduite rămâne insesizabil atâta vreme cât conduita nu este privită ca o expresie a totului. Vedem pe cineva întinzând o monedă unui sărac. Structura intelectuală se desprinde ca o unitate obiectivă și înțelesul ei răsare din raportarea structurii la întregul fenomenal al situației obiective, pe când înțelesul afectiv al individului îl surprindem numai din raportarea acestui act la totalitatea momentului său sufletesc. E simpatie ? Vanitate ? Jenă ? Milă ? N-o putem ști decât situând actul, forma obiectivă, pe axa de *adâncime* a întregului dinamic și timic al individului ; calitatea afectivă o găsim explorând toate formele ce se desfășoară în câmpul afectiv al subiectului.

Totalitatea nu se poate confunda cu *universalitatea*, criteriul afectivității după Külpe (pp. 227-228). Prin universalitatea sentimentelor se înțelege proprietatea lor de a nu fi legate de anumite organe sau anumite funcții psihice, însușirea de a însoți *orice* fenomen psihic (v. Wreschner, p. 24).

Acest înțeles a deviat în sensul susținut de unii autori că orice fenomen psihic este însoțit de sentiment. De aici rezultă o serie de probleme : există sau nu stări indiferente ? Indiferența este oare și ea o stare afectivă ? (Grossart, B, p. 39). Există sau nu fapte psihice lipsite de afectivitate ? Este greu de admis posibilitatea unor trăiri neafective, a unor stări de echilibru perfect și stabil ; fără afectivitate n-ar exista nici procese intelectuale și nici reacții motorii (afară de reflexe). O stare catatonică ar putea prezenta un efect înțepenit, imobil și lipsit de idee. Chiar stările de vid afectiv descrise atât de bine de Janet sunt tot sentimente de lipsă de sentiment ; ele conțin un minimum de tensiune afectivă ce orientează și susține procesele ideative.

5. Iradiația

Universalitatea, privită sub aspectul dinamic, se prezintă ca proprietate de iradiere. Totalitatea sentimentului nu este ceva „dat”, ci ceva rezultat. O stare afectivă se întinde ca o pată de ulei (Ribot) ; ea tinde să cuprindă toată conștiința, colorând uniform toate structurile intelectuale. Afectele par a cimentă structurile conștiinței ; suplețea articulațiilor se pierde, câmpul întreg devenind astfel cu atât mai rigid cu cât tensiunea afectivă ce le-a grupat într-o unitate este mai mare. Complexele devin astfel supuse legilor reflexelor condiționate ; un singur element devine capabil să evoce întregul. Se câștigă în unitate, dar se pierde în plasticitate. Evoluția emoționalității, după Watson, s-a întemeiat aproape exclusiv pe mecanisme de reflexe condiționate.

Iradiația sau difuziunea (Bartlett) este un corolar al transferului afectiv. Deosebirea ar consta în faptul că iradiația afectivă implică stabilitatea dominanței cognitive, pe când în transferul afectiv avem de-a face cu o deplasare a înțelesului afectiv de la un conținut la altul, cu o trecere în care conținutul inițial poate rămâne sărăcit de afectul său de odinioară. Iradierea este expansiune, transferul este deplasare.

Un alt corolar al iradiației este ceea ce se numește *rezonanță* afectivă.

6. Actualitatea

Actualitatea este, după Külpe, un criteriu subiectiv și implicit al sentimentului de plăcere și neplăcere (pp. 229-230). Acest caracter este definit mai mult negativ prin lipsa de posibilitate a sentimentelor de a fi reprezentate (*Mangel der Vorstellbarkeit*). Nu există două sentimente între care să existe un raport analog aceluia dintre senzație și reprezentare. Noi reproducem împrejurările în care am trăit un sentiment și aceste evocări memoriale pot fi însoțite de o stare afectivă; numai că sentimentul va avea totdeauna nota de actualitate, de prezență și niciodată nu va *reprezenta* un alt sentiment real, trăit în trecut. Acest caracter specific sentimentelor are mare importanță, după Külpe, deoarece numai datorită lui reprezentările – conținuturi schematice și palide – pot exercita asupra noastră o putere mai mare decât percepțiile, configurații pline de viață și de culoare. Sentimentele n-au memorie.

Problema actualității sentimentelor nu este decât o problemă a memoriei afective. Există sau nu o memorie a sentimentelor? Se poate oare spune că sentimentele nu au trecut, că nu au o istorie, că eul nostru este totdeauna și pe de-a-ntregul nou în fiecare trăire afectivă?

Problema memoriei afective a fost pusă cu multe secole înainte și a fost mult dezbătută în psihologie (E. Claparède). Aceste discuții și analize sunt cu atât mai artificiale cu cât se întemeiază pe o concepție dualistă, atomistă și senzualistă a sentimentelor (de pildă, atitudinea lui Girgensohn, care pledează în favoarea existenței unei memorii afective). Astăzi, când memoria însăși poate fi definită satisfăcător și problema amintirii afective pare a fi câștigat în claritate, Dugas ne semnalează că această problemă a fost pusă încă de către Fericitul Augustin. Nici Maine de Biran n-a fost străin de problema memoriei afective (v. Dugas, L.).

În genere, psihologii nu confundă faptul amintirii intelectuale a unui sentiment cu trăirea afectivă a unei situații trecute; reprezentarea intelectuală a sentimentului se deosebește de sentimentul legat de reprezentare. În limba germană distincția este frecventă (*Gefühlsvorstellung* și *Vorstellungsgefühl* sau *Gefühlserinnerung* și *Erinnerungsgefühl*).

Höfding înțelege prin amintire afectivă un afect legat de o reprezentare. „Îți aduci aminte de sentimente prin mijlocirea reprezentărilor care le-au fost asociate și împreună cu care formează o anumită stare de conștiință.” După părerea lui Höfding și a lui Pillon, memoria afectivă ar fi o reproducere actuală a unei stări afective trecute. Imaginea unui prieten produce un sentiment de afecțiune; aceasta, însă, nu este o amintire, cum crede Kantor, care definește memoria afectivă ca o reacție afectivă la un substitut al stimulului primitiv; bucuria la citirea scrisorii unui prieten ar fi, după el, o amintire afectivă (p. 442). Dacă o imagine din trecutul prieteniei noastre face ca în sufletul meu să se nască un sentiment, acesta reprezintă (după Pillon) o amintire afectivă. Ori de câte ori văd un câine, am un sentiment de groază; aceasta este o amintire afectivă, deoarece este asociată de o întâmplare trecută, când am fost mușcat de câine. Asemenea amintiri s-ar putea evoca și voluntar (vezi studiul experimental al lui Washburn).

Suntem oare îndreptățiți să considerăm orice reproducere a sentimentelor drept un fapt de memorie? Reproducerea în sensul de *repetare* poate oare caracteriza un act de memorie?

Cazurile de confuzie dintre memorie afectivă și reproducere afectivă sunt frecvente. Așa de pildă, Girgensohn, ocupându-se de reproductibilitatea sentimentelor, are impresia că discută chestiunea memoriei afective. H. Pièron de asemenea, socotind imaginea senzorială tot ca un răspuns senzorial, nu găsește nici o diferență fundamentală între procesul de memorie cognitivă și unul afectiv, declarându-se pentru memorie afectivă.

Dar ce garanție avem noi că starea afectivă actuală este o reproducere a unei trăiri din trecut? Dacă viața noastră în fiecare clipă ar fi o creație, o invenție originală și fără

legătură cu trecutul, n-ar exista deprindere, evoluție, caracter. Dimensiunea temporală este din cele mai importante în viața noastră sufletească. Și sentimentele noastre se desfășoară într-o curbă de evoluție cu un trecut, prezent și viitor.

A admite, însă, un trecut nu înseamnă încă a afirma existența unei memorii. Deprinderile noastre au un trecut, totuși revenirea unei deprinderi nu este identică cu evocarea unei amintiri; memoria afectivă nu se poate reduce la o memorie motorie cum o face Mauxion. Memoria nu este o *reintegrare*, o *retrăire* integrală sau o reconstituire a trecutului, ci o *transpunere* selecționată, simplă și prescurtată a stărilor sau a evenimentelor trecute. O reproducere identică ar fi și incomodă și inutilă. Amintirea nu este niciodată identică în natura sa cu originalul și, dacă această transpunere este posibilă pe plan intelectual, ea este inoperantă pe planul afectiv. Iată de ce Janet spune, pe drept cuvânt, că vederile și sunetele pot fi *ideale* fără a înceta să fie distincte, în timp ce emoția, pentru a fi distinctă, trebuie să devină din nou reală (A, p. 474). Claparède consideră că, din punctul de vedere al reproducerii, o memorie a sentimentelor este lipsită de orice înțeles teleologic. Noi căutăm să reproducem ceea ce este absent (în terminologia lui Janet memoria este o conduită față de absență) și imaginea intelectuală ne face acest serviciu. Dar ce rost ar avea reproducerea unei realități prezente în orice clipă? Ce nevoie are subiectul de substitute afective?

În afară de faptul că reproductibilitatea nu poate defini memoria, noi nici nu putem avea vreun criteriu care să decidă că sentimentul actual este într-adevăr o reproducere a unui sentiment trecut. O simplă asemănare încă nu este o dovadă: deși se aseamănă, furtuna de astăzi nu este o reproducere a furtunii de ieri. Ribot și-a dat seama că o simplă reproducere, fără recunoaștere și localizare în timp a acestor amintiri, nu poate constitui o amintire afectivă (B, pp. 39-83). Dar cine ne poate garanta fidelitatea acestei evocări a trecutului?

Unii psihologi subliniază caracterele specifice și diferențiale ale amintirii afective față de ale sentimentelor actuale. Caracterul de vechi, anacronic și straniu ar constitui specificul memoriei afective. Paulhan subliniază contrastul cu restul personalității pe care-l creează amintirea afectivă. „Noi considerăm mai ales ca amintiri acele sentimente pe care nu le aprobăm, care s-au stins demult și nu se mai armonizează cu eul nostru actual, dar ne duc spre o epocă anterioară, spre o stare de suflet dispărută...” (Paulhan, B). Dugas stăruie asupra caracterului de fidelitate a amintirii afective; aceasta apare integral și involuntar în sufletul nostru și se menține ca amintire atât timp cât n-o amestecăm cu trăirile noastre actuale; prospețimea acestei trăiri ne garantează fidelitatea ei.

Datorită talentului lui Marcel Proust, psihologia a câștigat un material bogat, descrieri fine și nuanțate ale procesului și ale naturii memoriei afective. Descrierile romancierului francez sunt adevărate mostre psihologice.

Faptele nu se pot contesta niciodată, interpretările, însă, da. Ceea ce se ia drept memorie afectivă poate fi un reflex condiționat, un fenomen de dezactualizare (de desființare a prezentului), o halucinație a trecutului, o trăire care a încetat să ne fie familiară sau, în sfârșit, o trăire afectivă premergătoare corespondentului său intelectual. La baza așa-numitei memorii afective stă o dorință fierbinte și statornică de a lupta cu trecutul, de a-l reconstitui, de a-l reînvia.

În concluzie, suntem împotriva memoriei afective și, implicit, pentru actualitatea sentimentului. „Nici în forma sa, nici în materia sa amintirea nu este de același ordin cu sentimentul și, prin urmare, sentimentul nu poate fi amintire”. „În forma sa, amintirea este o judecată asupra trecutului... Sentimentul este înainte de toate o conduită a prezentului: reacția conștiinței la valoarea actuală a unei situații” (Delacroix, pp. 107-123); din autorii germani care sunt împotriva memoriei afective cităm pe Jodl; Messer, p. 279; H. Cornelius și Fr. Grossart, B, pp. 52-53).

7. Tensiunea

Cu însușirea de tensiune atingem aspectul *cantitativ* și *dinamic* al afectivității.

În psihologia lui Herbart găsim afirmată ideea de tensiune ca rezultat afectiv al forțelor ce se inhibă reciproc. Noțiunea de tensiune drept calitate afectivă a fost mult discutată în legătură cu teoria tridimensională a lui Wundt. S-au făcut cercetări experimentale numeroase, cu rezultate variate și contradictorii, asupra existenței și a expresiilor fiziologice ale perechii calitative tensiune – descărcare.

În psihologia lui Wundt, această dimensiune afectivă joacă rolul cel mai important, fiindcă psihologul german o condiționează de faptul central al conștiinței și anume de *apercepție*. Sentimentul este privit ca o reacție a apercepției la propriile noastre conținuturi psihice (A, II, p. 367).

Sentimentele și emoțiile sunt considerate astăzi ca forțe sau ca tensiuni produse de forțe și, în mod inevitabil, înțelesul de tensiune dobândește o poziție centrală în psihologia afectivității. Atâta timp cât un impuls trece nestânjenit în acțiune nu avem emoție. Îndată, însă, ce tendința este oprită sau suspendată în actualizarea sa, apare tensiunea care este de ordin afectiv.

Datorită psihanalizei, pe de o parte, și orientării biologice pe de altă parte, psihologia, de la sfârșitul secolului trecut încă, începe să utilizeze termeni dinamici. „Sentimentele se pot considera ca forțe capabile de anumite efecte (mișcări sau schimbări)” (Rauh, A, p. 44) sau ca „energii fizice potențiale” (*Ibidem*, p. 284). „Caracterul dinamogenic al sentimentelor nu poate fi pus nici o clipă la îndoială” (Bazailas, pp. 258-259).

Psihologia contemporană este plină de imagini și de comparații împrumutate din hidraulică, termo- sau electrodinamică. Rădulescu-Motru ne înfățișează emoțiile ca sistematizări de tensiuni, corespunzătoare atitudinilor (pp. 212-213).

Termenul de tensiune psihică este întrebuițat de Janet într-un sens special. Tensiunea în materie de electricitate este rezultatul unei intensități sau cantități de energie repartizată la o suprafață dată. La Janet, tensiunea implică atât *numărul* de sisteme psihice legate, unificate într-un act de sinteză, cât și *gradul* de concentrare, coerență sau unificare a acestor tendințe într-un act de sinteză. În felul acesta, tensiunea devine aproape sinonimă cu nivelul psihic. După cum tensiunea energetică a unei cantități de apă crește cu ridicarea nivelului acelei ape, tot așa și tensiunea psihică merge paralel cu diferențele de nivel psihic. Diversele combinații dintre forță și tensiune psihică ne dau grade diferite de echilibru sau de stabilitate psihică.

Noi înțelegem tensiunea afectivă într-un sens mai limitat, ca o presiune exercitată de către forțele interne ale unui sistem psihic asupra pereților sistemului sau, mai general, ca o stare specifică unui câmp afectiv și rezultată din opoziția forțelor ce lucrează în acel câmp. Pereții sistemului reprezintă bariere ce se opun forțelor interne sau externe câmpului. Kurt Lewin definește tensiunea „ca o opoziție în toate direcțiile a forțelor unui câmp” (B, p. 94, nota).

Lucrările experimentale ale laboratorului din Berlin, făcute sub conducerea lui K. Lewin, au stabilit existența unei tensiuni afective ce se produce oricând avem un conflict de forțe într-un sistem psihic închis. Această tensiune poate spori până la ruperea sistemului, sfărâmarea barierelor în manifestări numite emoții. Multe din concepțiile moderne asupra emoțiilor cad de acord asupra faptului că originea emoțiilor stă într-un conflict de tendințe sau de forțe. Emoția ar fi o lichidare brutală și primitivă a unei tensiuni de sentiment ajunsă la pragul ei maxim. Denivelarea forțelor se produce prin ruperea sistemului afectiv. Inhibiția forțelor se prezintă fie ca un obstacol extern, fie ca unul intern reprezentat de alte forțe antagoniste.

Sistemele psihice se află în anumite raporturi de comunicare între ele, de grad mai mare sau mai mic, și în anumite raporturi de echilibru. Ruperea echilibrului are ca efect o tendință de restabilire a acestuia în direcția în care s-a rupt echilibrul. Se poate spune cu Claparède că viața însăși este „o perpetuă reajustare la un echilibru perpetuu rupt” (A, p. 57).

Individul este imobil, comportarea lui externă nu s-a schimbat întru nimic; interiorul lui, însă, a căzut pradă a unei agitații. Încercările abia schițate de a lichida situația se izbesc de un zid, de conștiința inutilității lor; alte încercări, diferite de cele dintâi, fie în intensitate, fie în calitate, au aceeași soartă; haosul se întronează, forțele pe cale de actualizare nu mai pot fi înfrânate, emoția este gata să se declanșeze. Sentimentele, ajunse la limita tensiunii lor, printr-o reacție primitivă și oarbă, distrug zidurile în care erau încercuite.

Privind tensiunea afectivă mai mult ca o expresie dinamică a forțelor psihice, noi înțelegem prin acest caracter mai mult aspectul cantitativ, de *intensitate* a sentimentelor, decât latura lor calitativă. Și aici se vede bine cum intensitatea sentimentelor nu depinde direct de intensitatea stimulului extern, ci de raportul dintre forțele psihice ale unui câmp afectiv. Așa se explică cum același stimul („același” din punct de vedere *fizic*), aceeași acțiune repetată, poate provoca sentimente deosebite nu numai în calitate, dar și în intensitate.

Fiziologic, sentimentele își au sfera lor de manifestare în funcția posturală sau tonică; de aceea, variațiile de tensiune afectivă s-ar putea transpune în variații ale tonusului. „Tonusul este făcut să servească de stofă vieții afective” (Wallon). „Modificările sensibilității afective sunt legate de modificări ale tonusului și ale atitudinilor.”

Aceeași independență relativă a reacțiilor afective față de stimuli externi se constată, deci, și în domeniul intensității afective. Cu cât crește intensitatea unui afect, cu atât mai labilă devine legătura lui cu structura intelectuală sau motorie, ceea ce permite substituirii în procesul de consumare, lichidare a tensiunilor. Experiențele făcute în lumea animală scot la iveală același fenomen de substituire. Când tendințele naturale ale unor maimuțe sunt contrariate sau inhibate de un factor oarecare, animalele reacționează din punct de vedere sexual: în loc de a fugi, de a ataca, de a proteja pe un prieten împotriva dușmanului, în loc de a devora mâncarea, ele reacționează prin act sexual (Tinklepaugh). Pare că ridicarea tensiunii afective în unele sisteme are ca efect actualizarea altor sisteme psihice cu care, în mod normal, comunicarea este închisă; din locală, tensiunea devine generală și atunci derivarea forțelor se poate face și prin intermediul altor supape decât al celor obișnuite.

Psihanaliza ne oferă un material bogat în această privință; derivările emoției de frică în reacții sexuale sunt frecvente, după cum și invers, pornirile sexuale refulate se pot transforma în anxietate. Libidoul nesatisfăcut se transformă în anxietate (Freud, A, B), emoția de frică se poate ușor transforma în una de mânie.

Substituirea între ele a afectelor și acțiunilor se poate interpreta în două feluri: sporirea tensiunii poate avea ca efect ori nivelarea diferențelor de înțeles și de calitate, făcând să predominie singura rațiune, aceea de a te descărca, ori înlesnirea deviației semnificative a acțiunii sau a afectului.

Fenomenul substituirii s-ar putea interpreta și ca fenomen de regresie psihică spre un stadiu primitiv, nediferențiat. Sporirea intensității emotive se face oare în detrimentul discriminației și al calității afective?

Din punct de vedere fiziologic, fenomenul se înfățișează în modul următor: sporirea tensiunii afective, modificând cronaxia nervoasă, face ca destinderea să se poată efectua și prin intermediul altor echipamente motorii decât cele obișnuite. Să ne amintim de explicația lui Lapique care concepe emoția ca un proces de iradiere generalizată a influxului nervos. Acest proces are la bază raporturi de cronaxie între sisteme de conductibilitate a influxului nervos. Bourguignon stabilește o corelație între emotivitate și cronaxia nervului vestibular.

Cronaxia variază cu gradul de emotivitate. Hoisington afirmă că atitudinea musculară sau tensiunea ar fi un factor determinant al variației de cronaxie a centrilor corticali.

Centrii corticali opun rezistență influxului nervos aferent ; blocajul curentului nervos sporește tensiunea afectivă până la atingerea pragului reacțiilor vegetative prin care apoi se descarcă potențialul afectiv.

Nu ne putem ascunde, însă, o dificultate. Intensitatea afectivă pare că determină două feluri de fenomene cu caracter opus : înlesnește substituirea, dar favorizează și fixarea. Pe de o parte apare labilitatea, pe de altă parte rigiditatea. Avem de a face oare numai cu factorul intensității ? Este adevărat că o sporire minimă a unei intensități date poate determina un afect contrar. În deosebiriile dintre emoțiile active și cele pasive, Dumas vede un efect al intensității. Sau poate există un prag unde sentimentul se transformă în emoție ?

Se poate obiecta că tensiunea nu este un caracter specific al afectivității ; caracterul de tensiune ar exista și în structuri intelectuale. Prin cercetările sale experimentale asupra atitudinilor conștiinței, Orth stabilește că tensiunea însoțește aproape constant atitudinile intelectuale. Faptul este explicabil deoarece este foarte probabil ca într-un câmp intelectual să dispunem de forțe psihice în căutarea unor forme sau structuri noi. Psihologia clasică denuște această forță *tendință intelectuală*. Ea este o orientare de explorare și de anticipare, atitudine preliminară față de forțe adânci, biologice. Noi rămânem pe planul pur intelectual atât timp cât nici o structură intelectuală nu ni se prezintă ca o valoare care să necesite o comportare imediată și intelectuală. Atât timp cât echilibrul nostru biologic rămâne stabil și de slabă tensiune, orientarea intelectuală se poate exercita în mod „dezinteresat”, „obiectiv” și „științific” ; sentimentele noastre se desfășoară pe plan intelectual.

Mai este interesant de notat corelația dintre emoție și tensiunea musculară. Existența unei corelații însemnate între excitabilitatea emotivă sau ajustare la mediu și tensiunea musculară ar putea pleda în favoarea înrudirii (dacă nu a identității), acestor două fapte sau, mai just, în favoarea unui factor, comun amândurora, de dinamogenie psihică.

Poate că este mai corect să vorbim despre tensiunea sistemelor psihice, iar afectul să-l considerăm ca o funcție a acestei tensiuni. Faptul, însă, al unei strânse corelații dintre ceea ce numim noi afect și tensiune, ne îndreptățește să vorbim despre o tensiune afectivă. Pe de altă parte, o secțiune psihologică verticală ne permite să vorbim despre tensiune ca notă diferențială față de etajele psihice superioare. *Tensiunea, deci, a unui sistem psihic este trăită ca sentiment, și invers, un sentiment, cât de slab, traduce o tensiune.*

Dar ce fel de tensiune – ar putea obiecta cineva – se poate descoperi într-o stare de contemplație estetică, de audiție muzicală ? Ce tensiune exprimă o plăcere gustativă sau cromatică ? Sistemele perceptive ne apar ca niște câmpuri superficiale, mai autonome și cu potențial mai scăzut față de sistemele psihice ce angajează reacțiunea întregului nostru organism. Dinamismul unei structuri perceptive se petrece pe o rază mai mică decât cel al unei structuri instinctive.

În scara evoluției, după Janet, sentimentele au o situație intermediară între actele intermediare și credințe. Ceea ce face posibilă trecerea de la un act reflex spre o conduită instinctivă este *suspensiunea* actului. Suspensiunea, provocată printr-o declanșare automată a tendințelor antagoniste, se apropie foarte mult de ceea ce noi numim tensiune. În concepția lui Janet, actele perceptive sunt corelate instinctelor și nu reprezintă decât o suspensiune a unei tendințe în erecțiune.

8. Instabilitatea

Dacă tensiunea exprimă o însușire statică a afectivității, instabilitatea poate fi considerată ca o însușire dinamică a sentimentelor. Tensiunea creează inevitabil instabilitate. Un sentiment este un simptom al unui dezechilibru (intern sau extern) sau al unui echilibru temporar și instabil. Organismul reacționează față de schimbarea unei situații fie în sensul de a păstra echilibrul anterior, fie în sensul părăsirii echilibrului vechi, atunci când cel nou

îi apare ca un echilibru mai perfect. Reacțiile afective sunt cu atât mai intense, cu cât tensiunea afectivă este mai sporită; când diferența de potențial este mare, deplasarea energiei se face rapid.

Uneori, echilibrul intern este rezultat al echilibrului unei forțe psihice printr-o forță opusă și atunci o destindere prin satisfacție a unui sistem permite simultan hegemonia sistemului opus (v. Tansley). Depășirea, prin acțiune, a unei cantități disponibile de energie (a sistemului adecvat), creează fatal o tendință de apărare prin declanșarea unei tendințe opuse; excesul de bucurie ne apropie de tristețe, excesul de simpatie face loc antipatiei. A pretinde cuiva o expresie a unui sentiment inexistent înseamnă a-i crea un afect opus. Dezgustul elevului pentru școală reprezintă o reacție de apărare față de o exigență ce depășește posibilitățile normale și adecvate de a o satisface.

„Această răsturnare, atât de ușoară, a tendințelor – spune Robin – dovedește adesea că ființa umană se ține într-un echilibru instabil pe lumea sentimentului.” „De aceea, ființele cele mai rafinate, cele mai delicate, cad dintr-un exces în altul și rareori cunosc măsura.” „Această tendință a două sentimente contrare de a se legăna în jurul unui fapt, al unui eveniment banal, este ceea ce Freud și Bleuler numesc ambivalență” (pp. 212 și urm.). Legea compensației, a contrastului, a pendulării, a legănării, stă la baza vieții afective. Cine n-a văzut pe timizi curajoși, pe afectuoși insensibili, sau pe pudici cinici! Voind să te îndepărtezi de o extremă, cazi în cealaltă. „Când se face un efort mare pentru a evita ceva, se tinde inevitabil spre opusul a ceea ce am vrut să evităm. Dar la această extremă se găsește o acțiune cu totul diferită, inversă față de cea dintâi. De pildă pudoarea, îndepărtarea acțiunilor impudice, ne duce spre acte de impudicitate, la ideea că ești impudic” (*Ibidem*, p. 304).

Legea contrastului sau a echilibrului afectiv pare a se fi dovedit, în mod experimental, în domeniul plăcerii și al neplăcerii. Aceste două calități afective ar forma două sisteme în echilibru și o modificare a unui sistem s-ar repercuta asupra sistemului corelat. Ideea corelației între aceste două sisteme, însă, trebuie primită cu destulă rezervă.

Cu cât tensiunea afectivă este mai mare, cu atât ea este mai generală, cuprinde sisteme psihice mai numeroase; aceasta înseamnă că cea mai mică modificare a unui sistem atrage după sine o schimbare a totalității psihice; sporirea tensiunii afective provoacă o sporire a sensibilității diferențiale (v. Krueger, B; în special Schneider). Instabilitatea, versalitatea și labilitatea afectivă nu sunt decât expresii diferite ale aceleiași însușiri afective (v. Krueger, A, pp. 113-115).

Fenomenul de instabilitate n-a fost încă suficient studiat; în el noi putem descoperi legile fundamentale ale afectivității și cu drept cuvânt Janet spune: „Aceste fapte curioase de răsturnare a sentimentelor vor fi din cele mai importante într-o zi pentru a ne explica marile oscilații ale forței psihologice” (A, p. 631). Sub acest raport afectivitatea se aseamănă cu tropismele, unde o mică schimbare a intensității stimulentei provoacă oprirea sau răsturnarea comportării animalului.

Copiii, primitivii, psihopații și nevropații în genere n-au stabilitate psihică și nici afectivă. Echilibrul psihic nu este, în fond, decât echilibru afectiv. Un câmp afectiv este cu atât mai labil, cu cât tensiunea lui este mai înaltă; el este susceptibil să-și schimbe valoarea în una contrară. O iubire pasională se poate transforma mai ușor în ură decât o iubire potolită.

O dragoste puternică, izbindu-se de bariera lipsei de reciprocitate, se îndreaptă cu aceeași tărie împotriva persoanei anterior iubită.

Afectivitatea constituie unul din etajele inferioare ale personalității și de aceea persoanele slab integrate, cu sisteme psihice insuficient subordonate funcțiilor superioare ale caracterului, sunt și cele mai instabile. Instabilitatea personalității este pe drept cuvânt o instabilitate emotivă (v. F. Ștefănescu-Goangă).

Labilitatea afectivă se observă nu numai la copii, dar și la imbecili sau la demenții senili.

Instabilitatea, însă, nu se manifestă în domeniul întreg al afectivității. Sentimentele superioare sunt organizări durabile cu oscilații mici; lărgirea cadrului unui sentiment se face concomitent cu stabilizarea lui. La un sentiment superior, plasticitatea este mult mai mare; în organizările afective superioare se angajează întreaga noastră personalitate, ceea ce nu permite conflicte și divizări interioare. Ele sunt mai curând structuri ale personalității decât manifestări biologice de adaptare și echilibrare. Tensiunile mari rezultă mai ales din obstacole externe opuse organizărilor noastre afective superioare. Numai atunci vibrațiile sentimentelor superioare se transformă în oscilații mari și contradictorii. Când rămân pe poziții, ele formează centre puternice cu caracter violent de atracție și de respingere față de alte centre afective.

O altă explicație a stabilității sentimentelor superioare este că ele sunt structuri intelectuale și conative mai mult decât tensiunile afective. Ele se prezintă ca raționalizări, conștientizări ale reacțiilor afective primitive și spontane.

Procesele intelectuale sunt conduse interioare și economicoase; ele nu necesită cantități mari de energie. De aceea, și tensiunile lor afective corespunzătoare nu pot atinge grade la care ajung conduitele motorii mișcate de întreaga noastră individualitate biologică.

9. Ritmul

Privind sentimentele în succesiunea lor, nu este greu de observat că apariția și desfășurarea lor tind să se statornicească într-o anumită ordine temporală, ritmică.

Legătura dintre afectivitate și trăirea timpului a fost semnalată de multă vreme. Nu uităm că timpul pentru Kant era o formă a intuiției *interne*.

Amintim experimentele lui Wundt care au stabilit o legătură indisolubilă între stările de tensiune – destindere și trăirea duratei (A, pp. 91-92; B, pp. 179-180). Nu este o întâmplare faptul că, dintre cele trei perechi ale dimensiunilor afective, Wundt acordă prioritate perechii tensiune – relaxare.

Întrebarea este dacă ritmul constituie un atribut al afectivității sau mai curând o formă intelectuală sau motorie. Este, poate, mai just să privim ritmul ca o formă universală, comună atât materiei anorganice cât și vieții. Manifestările lumii organice sunt atât de pregnant ordonate de formele ritmului, că este de prisos să mai dăm exemple. De ce, totuși, persistăm în a menține însușirea ritmului ca specifică afectivității?

Din punct de vedere evolutiv, socotim afectivitatea ca fiind situată la granița dintre biologic și spiritual. Afectele ne apar ca zori ale conștiinței și ele traduc cel mai fidel variațiile ritmice ale organismului. Ritmul activității este un derivat al afectivității, după cum și ritmul ca formă intelectuală, timpul, este o raționalizare, o intelectualizare a ritmului primitiv și trăit. „Starea afectivă – spune Godfernaux – este transcrierea conștientă a acestui ritm al vieții psihice și gândirea traduce imediat oscilațiile acestei stări afective” (p. 89).

După cum mișcările de imersiune și emersiune ale convolutelor continuă și în acvariu, în lipsa mareelor, după cum unele flori continuă să se deschidă ziua, chiar atunci când sunt puse în obscuritate, tot astfel instinctele noastre bat imperios la poarta conștiinței chiar atunci când nu mai corespund situațiilor externe, când nu mai sunt solicitate de stimulii externi. Murmurul lor se înregistrează de către *conștiința afectivă*. Dacă ritmul, ca și tensiunea, nu este o notă diferențială față de realitățile inferioare sau învecinate, într-o secțiune verticală a *psihicului* ritmul ne apare ca specific afectivității.

Se cunosc în general legăturile dintre funcțiile vegetative (și mai ales dintre cele endocrine) și afectivitate; se știe ce mare rezonanță au modificările viscerale asupra afectelor; nu trebuie să ne mirăm că afectivitatea, prin intermediul acestor funcții fiziologice, ordonează activitatea motorie și intelectuală.

Conștiința de durată, ideea noastră de timp, verbală și reflexivă, își are rădăcinile ei în sentiment. Ritmul pe care-l constatăm în periodicitatea dintre somn și veghe există și în exercitarea diferitelor trebuințe, ca aceea de a mânca, în senzația de foame apărută la ora când avem obișnuința de a ne așeza la masă, printr-o periodicitate ce joacă un rol deosebit de important în simțul timpului la om și mai ales la animale, după cum dovedesc numeroase exemple (Piéron).

„Dacă nu mă înșel – spune Janet –, acolo se află originea sentimentului de durată: combinat cu eforturi speciale ale pornirii, cu sentimentele de triumf și de terminare, cu sentimentele de schimbare în reacții de înfrângere, acest sentiment de efort special va produce toate ideile noastre asupra timpului” (A, p. 611).

b) Variabilitatea sentimentelor

1. Dimensiunile formale

Psihologia clasică atribuia sentimentelor însușiri de *calitate*, *intensitate* și *durată*. Am văzut că intensitatea sentimentelor se traduce printr-o formă specială de tensiune, iar durata tinde să ia forma ritmului.

Unii autori deosebesc încă o calitate formală a sentimentelor: *lărgimea*, *extensivitatea* sau *amploarea*. Extensivitatea sentimentelor este în funcție de cuprinsul conținuturilor psihice ce se află sub dominația sentimentului (vezi expresia *bewusstseins erfüllende Breite*, la Krueger, A, p. 107; C, p. 9). Astfel, o dispoziție este mai amplă decât un sentiment.

Această însușire variază și după tipuri: există persoane care se interesează de multe lucruri în același timp, țin la mai multe persoane o dată, iar altele nu pot cuprinde în conștiința lor decât puține situații sau fenomene. Între intensitate și extensivitate ar fi o proporție inversă.

Amploarea sentimentului privită sub raportul dinamic al prelungirii, al desfășurării șocului afectiv în psihicul individului, ne dă ceea ce numim *rezonanță* afectivă. Ușurința de repercusiune a unei afective, amploarea ei de rezonanță în sufletul întreg, sunt, de asemenea, variabile de la individ la individ. Unii își înăbușă un sentiment la originea lui, îl mențin la periferie sau „încheștat”, la alții sentimentul răscolește sufletul întreg, ori se ondulează în valuri ample de armonie și plenitudine. Rezonanța este interpretată de unii autori ca un fenomen corporal, ca o extindere a sentimentelor organice (Girgensohn).

Orice câmp afectiv, deci, își are determinantele sale de intensitate, durată, extensivitate și calitate. Cea mai importantă determinantă este aceea a calității. Variațiile de intensitate, durată sau extensivitate atrag după sine modificări calitative într-o măsură mult mai mare decât, de pildă, la percepții. Iată de ce ne vom ocupa în mod deosebit de determinanta calitativă a sentimentului.

2. Determinantele calitative ale câmpului afectiv

Ceea ce constituie specificitatea unui sentiment rezidă în valoarea sa proprie, în caracterul său intrinsec de natură timică. Dar sentimentul nu este niciodată expresia unei singure forțe psihice; e nevoie de cel puțin două forțe pentru a realiza o stare de tensiune afectivă.

Tensiunea poate avea un caracter mai mult sau mai puțin pronunțat de intenționalitate, de orientare „spre” sau „de la”, atunci când tonalitatea de plăcut sau de neplăcut este destul de intensă. Există însă stări în care echilibrul dintre organism și mediu este destul de stabil și atunci tensiunea afectivă exprimă mai ales raportul *intern* de forțe, fără o precisă orientare în afară. În primul caz vorbim despre tendințe sau sentimente dinamice, în cazul al doilea despre dispoziții sau sentimente statice. Și într-un caz și în altul, afectele reprezintă *câmpuri dinamice*. Aceste câmpuri sunt desfășurări și echilibrări de forțe în sistemele: 1) organism – mediu, 2) sisteme de echilibru intern și 3) organism (sisteme

interne) – mediu. În cazul al treilea, raportul dintre organism și mediu se stabilește prin intermediul echilibrului intern.

Condițiile sociale înfățișându-se ca structuri mai mult sau mai puțin statornice și comune unui grup de indivizi, iar condițiile biologice și fiziologice fiind generale, sentimentele unui grup social prezintă multe asemănări calitative comune. Forțele sociale, opuse ca bariere impulsurilor individuale, lucrează în mod uniform asupra tuturor indivizilor unei societăți și, în felul acesta, limitele sau liniile de demarcație a câmpurilor de forțe au aceeași formă și aceeași rezistență la indivizi diferiți. Câmpul afectiv este, în cazul conduitelor sociale, un rezultat al colaborării dintre forțele individuale ori biologice și cele sociale, externe ori interiorizate. Ceea ce contribuie la complicarea câmpului afectiv este factorul personal, complexul eului.

Afectivitatea nu numai că este determinată de către trecutul nostru individual, dar i se imprimă totdeauna vibrațiile și modificările sociale. Am putea spune, din punctul acesta de vedere, că romancierul inventează noi structuri afective, noi configurații pe care le imprimă cititorului; un pictor, un muzician au același rol. Orice epocă a iubit, a urât, s-a bucurat într-un anumit fel, în mod specific.

„Conformismul afectiv pe care ni-l impune astfel societatea – spune Ch. Blondel – face ca sentimentele și emoțiile noastre să se nască și se dezvolte sub presiunea permanentă a imperativelor colective” (B, p. 160). „Fiecare epocă are codul său de conveniențe sentimentale, vizibil variabile de la o epocă la alta, care decretează idealul său colectiv. În Franța, de pildă, din secolul al XVIII-lea până în zilele noastre s-au succedat destule școli de sentiment” (*Ibidem*, p. 165).

„Sentimentele – spunea Ralea – pe care, de obicei, le credem în intimă legătură cu natura personală a fiecăruia, sunt transformate și ele în acțiunea colectivității. La bază găsim, desigur, impulsii biologice, derivații ale instinctelor de nutriție, de conservare, de reproducere. Deasupra acestora însă s-a așezat un bogat strat de aporturi sociale” (p. 176).

Această influență a societății se manifestă prin modificarea structurilor afective, prin imprimarea unor noi configurații afective. „Concepția de dragoste nu este o concepție psihologică naturală. Noi suntem în fața unui fenomen literar”, „facem romane fiindcă am citit infinit din ele” (Janet, C, p. 246).

Inițiatorii de doctrine morale sunt creatori ai structurilor afective. „Viața pentru ei are rezonanțe nebănuite de sentiment, după cum i le-ar putea procura o simfonie nouă; ei ne fac să intrăm cu ei în această muzică pentru a o traduce în mișcări” (Bergson, A, p. 36). Contemporanii și urmașii lui Rousseau au învățat de la el să contemple natura; el a insuflat o emoție nouă și originală a naturii (*Ibidem*, p. 37).

Oricât de perfect am imita noi o epocă trecută, rămâne ceva inimitabil, afectivitatea, modul de a simți al acelei epoci. Înțelegem de ce unii istorici insistă asupra sistemului istoric, asupra intuiției; înțelegerea deplină și adâncă ar consta într-o retrăire integrală a structurii afective similare.

Câmpul afectiv, ca și cel intelectual, are o *dominantă* care colorează și antrenează după ea câmpul întreg. Pentru a înțelege subiectivitatea cuiva, noi încercăm a afla acele dominante. Interesul, expresia dominantei și a tensiunii afective, este indiciul unui tip de configurație psihică. Tipologia lui Spranger este în fond o tipologie afectivă. Întreaga noastră comportare izvorăște din trăire timică. Chiar comportarea intelectuală este un proces animat de dispoziția intelectuală, atitudinea – tot de valoare – cu scop de a afla, de a cunoaște natura obiectelor. Această atitudine, preliminară la origine, premergătoare atitudinilor practice și biologice, câștigă treptat în independență, constituindu-se – la omul de știință – în valoare autonomă și dominantă. Îmbogățirea universului nostru mental în noi relații, structuri sau sisteme, independent de raportul acestora cu valorile biologice, reprezintă o desfășurare a vieții psihice pe planul *superficial* al *obiectivității*; dimensiunea

în *adâncime* rămâne o dimensiune practică și afectivă. Omul de știință, tipul teoretic și obiectiv, se străduiește să rezolve problemele sale indiferent dacă sunt utile sau dăunătoare, independent de valoarea lor estetică sau religioasă; aspectul formal sau relațional este singurul care contează. Dispoziția intelectuală poate fi stimulată, totuși, și de alte necesități; ea poate fi pusă în slujba intereselor biologice sau a diferitelor pasiuni și atunci avem structuri intelectuale organizate în jurul valorilor afective biologice; toate celelalte tipuri deosebite de Spranger (economic, social, religios, estetic, politic) ne apar ca tipuri *subiective*.

Constatăm, așadar, că raportul dintre forțele unui câmp se prezintă într-o structură dinamică cu o anumită dominantă. Sander vorbește despre un relief timid (*Wertrelief*). Ceva asemănător reprezintă expresia lui Krueger *Drang nach Ganzheit* (A, pp. 117-119; D, pp. 14-16). În procesul de formare a pasiunilor, Ribot observă același caracter de pronunțată dominație a unei forțe asupra alteia.

Psihanaliștii au ilustrat cu destule exemple importanța primelor structuri afective în dezvoltarea psihică a copilului. Ele apar într-adevăr ca „schițe pe care copilul le va retușa fără încetare” mai târziu. „Fiecare familie posedă întrucâtva, din generație în generație, o schemă de sentiment” (Robin, p. 11).

Psihologia sovietică a adâncit conceptul de dominanță psihică, ajungând la concluzii interesante în domeniul afectivității (v. Vîgotski, Luria). Orice reacție dominantă, în afară de faptul că este un răspuns la un stimul, are și tendința de a cuprinde întreaga conduită, dirijând, îndepărtând sau frânând cursul unor reacții. Această dominantă reglatoare utilizează în folosul său forțele sistemelor subdominante, când nu este slăbită prin lupta cu ele.

Despre aceste procese ne dăm seama în mod empiric și în viața zilnică. Atunci când un nou element, încă slab colorat ca sentiment, se ivește într-un sentiment afectiv, el se colorează imediat în nuanța sistemului; atunci, însă, când noul element posedă o forță afectivă, se întâmplă ca el să domine sistemul.

Să ilustrăm această idee prin următoarele raționamente pe care le putem face într-o anumită împrejurare. Să spunem că persoana X – socotită ca o persoană onestă – ar aparține unei organizații N, defăimate de societate. Când noțiunile X și N sunt egal de intransigente în independența lor ca valori, ele se resping reciproc, se opun încercării de a le situa *într-un singur câmp afectiv*. Raționamentul ar fi următorul:

N este o societate suspectă.

(1) X este un om onest.

X nu poate avea nimic comun cu N (sau N nu poate avea nimic comun cu X).

Când, însă, fie X, fie N este mai tare, se produce un *singur* câmp afectiv în care va domina valoarea mai puternică. Unul din termeni își va modifica valoarea: sau N nu este o organizație suspectă, sau X nu este un om onest. Fie persoana este judecată după societate, fie societatea după persoană. Iată două raționamente posibile:

X îi aparține lui N.

(2) N este o societate suspectă.

X este un om suspect.

X este un om onest.

(3) N îl cuprinde pe X.

N este o organizație onestă.

Raționamentul (3) nu este corect din punct de vedere logic: concluzia dată nu este un rezultat necesar, de vreme ce din premisele date se pot trage mai multe concluzii: 1) N este o organizație de oameni onești, 2) o parte din N sunt persoane oneste și 3) o parte din N nu sunt onești. Totul depinde de poziția lui N față de X.

În raționamentul (3), concluzia reprezintă generalizarea valorii persoanei X la grupul întreg. Acest fel de raționament este foarte răspândit. Obiectele care ne aparțin sunt cele mai alese, școlile în care am învățat noi (sau copiii noștri) sunt cele mai bune, prietenii noștri sunt persoanele cele mai distinse etc. Într-un câmp afectiv, valoarea eului domină obișnuit celelalte valori.

Este de remarcat faptul că în raționamentele (2) și (3), dominanta afectivă este reprezentată prin premisa majoră; premisa majoră imprimă concluziei noastre nota ei de valoare.

Problema calității afective se poate încadra în problema mai generală a labilității psihice. Există persoane unitare la care sistemul psihic tulburat de un stimul, în loc să se dezagregeze, devine mai coerent, mai unitar și mai stabil. Două persoane lucrează la o problemă de matematică; se produce un zgomot puternic; unul din subiecți este stimulat în sensul accelerării, al sporirii randamentului său de muncă, iar altul devine dezorientat, „și-a pierdut șirul problemei”, „s-a zăpăcit”. Aceeași dificultate pe unii îi stimulează, pe alții îi deprimă; aceeași situație primejdioasă determină la unii reacții precise și adaptate, iar alții cad pradă emoției. La cei dintâi, dominanta afectivă reacționează prin sporire de tensiune unificatoare, iar la alții, ea cedează altor dominante, sau pur și simplu se dezagregează. Ca efect al criticii, convingerile unora se întăresc, convingerile altora slăbesc.

Sentimentele complexe sunt tratate de psihologia nouă ca „structuri” afective. Termenul de structură nu ni se pare potrivit în psihologia afectivității, deoarece implică nota de articulație, de parte, de element, și, în al doilea rând, are un caracter static. Or, sentimentele sunt câmpuri dinamice, nediferențiate și nearticulate.

Chiar dacă menținem termenul de structură afectivă, structura nu poate fi înțeleasă ca o sinteză de elemente; un sentiment nu este o unitate formată din emoții elementare, cum ne sugerează Shand, și nu poate fi vorba de o analiză statică a sentimentelor în felul cum o face McDougall. Reproșul, de pildă, nu este un sentiment „complex”, în care am putea distinge elementul de mânie și cel de emoție tandră. Reproșul este un câmp dinamic ce are loc când o pornire oarecare a fost contrariată de către o altă persoană, iar mânia rezultată (forța de a trece peste bariera intervenită), este, la rândul ei, deviată și dominată de o altă forță, aproape contrară, de protecție. Numai în felul acesta se pot explica și descrie structurile afective. În asemenea descrieri dispar entitățile explicative numite instincte sau tendințe și nu avem a face decât cu câmpuri psihice unde deplasarea unui punct determină o variație dinamică în alt punct al câmpului; se naște astfel un *curent de echilibrare preferențială numită forță (sau tendință)*, care dispune o dată cu stabilirea echilibrului, o dată cu lichidarea tensiunii.

Câmpului afectiv i se aplică – prin transpunere din domeniul sunetelor – atributul de *timbru* afectiv. Cu rezerve de mai sus, adică ferindu-ne să privim sentimentul ca o *sinteză* de elemente, am putea vorbi și de timbru afectiv unde dominanta este tonul fundamental, iar sistemele subordonate armonice. Un suflet mai complex și mai unitar are și timbru afectiv mai bogat; fiecare personalitate are timbrul său specific. *Puritatea și claritatea* sentimentelor la unele persoane contrastează cu *disonanțele afective* ale altora.

De la sine înțeles că cele mai stabile câmpuri afective sunt sentimentele „superioare”. Ele se mulează în cadre mai largi, mai abstracte și mai stabile ale idealurilor sau ale normelor sociale. Ele pot fi mai greu dezintegrate sau răsturnate, deoarece tensiunile lor rareori ajung la nivelul tensiunilor afective biologice, iar lichidarea lor nu este presantă și imediată. Sentimentele superioare lucrează *sub specie aeternitatis*.

Un câmp afectiv, după părerea noastră, ar putea fi determinat prin situarea lui într-un spațiu tridimensional. Orice sentiment are o tonalitate de *agreabil* sau *dezagreabil* în raport cu *obiectul*; este mai *central* sau mai *periferic* față de *eul* nostru; este *mai înalt* sau *mai*

jos din punctul de vedere al valorii sale. Așadar, *trei dimensiuni: plăcut – neplăcut, central – periferic, superior – inferior.*

a) Polaritatea

Am văzut cum instabilitatea afectivă implică proprietatea afectului de a se transforma într-un afect contrar. „Fără contraste – spune Jung – nu există echilibru și nici sistem de reglare autonomă” (B, p. 103).

Wundt consideră ca specific sentimentelor proprietatea lor de a se mișca în contraste; la senzații, spune el, avem fenomenul *deosebirelor* maxime, pe când la sentiment, fenomenul *contrastului*. Aici putem începe de la un capăt și, trecând printr-un grad de indiferență, ajungem la polul opus, pe când senzațiile nu ne oferă această posibilitate (A, II, p. 348).

Külpe critică această idee (pp. 225-226). Oricum am înțelege, după el, contrastul, nu este specific sentimentelor. Dacă îl înțelegem ca exclusivitate reciprocă, îl găsim în fenomenele de foame și saturație, oboseală și vioșie; îl au și unele culori. Dacă îi dăm sensul de întărire reciprocă, îl găsim și la senzații; dacă contrastul se relevă printr-un fenomen de neutralizare, el nu lipsește senzațiilor; dacă prin contrast se înțelege o deosebire maximă dintre două puncte așezate pe o serie calitativă, atunci foamea și saturația sunt opuse, iar între ele se poate trece printr-un punct de indiferență, ca și între cald și rece.

Külpe ar avea dreptate dacă printre faptele psihice prezentate de el ca neafective n-ar fi și fenomenele afective sau dacă ar fi dovedit că fenomenul de contrast al senzațiilor n-are nici o legătură cu contrastul afectiv. Este sigur că fenomenul de contrast nu este specific numai sentimentelor; el este un fenomen mult mai general. Esențial este numai faptul că acest contrast apare în lumea afectivă ca plăcere sau neplăcere. Prin polaritatea sentimentelor, noi nu înțelegem proprietatea lor de a se echilibra prin poziții extreme, ci însușirea aproape a tuturor stărilor afective de a se colora în nuanțe de plăcut sau de neplăcut.

Plăcerea și neplăcerea sunt două sentimente primitive și fundamentale. La organisme nediferențiate, viața psihică se desfășoară mai mult pe un plan extern: individ – mediu; forțele psihice nu au alte bariere decât cele de natură externă, iar procesul afectiv al acestor organisme se orientează pe dimensiuni „spre” sau „de la”; orice forță ce se opune intenționalității biologice produce un sentiment de neplăcere și orice favorizare a tendinței este trăită cu plăcere. Neplăcerea rezultă atât din stânjenirea unei tendințe pozitive, cât și din oprirea celei negative. Lichidarea tensiunii afective are, pe lângă sentiment – specific tendinței dominante –, și o notă calitativă de plăcere, iar sporirea tensiunii poate fi colorată de un sentiment de neplăcere sau agreabil.

Aceste două tonalități afective nu se pot identifica cu activitatea, deoarece aceeași acțiune prelungită poate trece prin tonalități opuse; ele nu trebuie privite nici ca semne ale tendințelor, deoarece tendința însăși este o direcție preferențială de lichidare a sistemului dinamic în tensiune. Plăcutul și neplăcutul sunt în funcție de tensiunea afectivă și sunt reglatoare ale supapelor prin care se lichidează tensiunile noastre afective. Între plăcere – neplăcere și tendință se stabilește o interdependență în forma unui circuit.

Cum orice sentiment are legături cu acțiunea și cum acțiunile se prezintă ca mijloace de lichidare și de destindere a tensiunilor, înțelegem de ce sentimentele de plăcut și neplăcut sunt nelipsite din orice structură afectivă și din orice comportare motorie.

Sentimentele complexe posedă în măsură mai mică coloratura hedonalgică, deoarece la organisme superioare legătura cu acțiunea este mult mai labilă și mai slabă; există feluri de echilibru și de tensiuni lipsite de intenționalitate precisă, determinată.

În teoria sa filogenetică, Ruckmick tratează sentimentele simple ca primele licăriri ale conștiinței, ca cele mai primitive forme de manifestare ale organismului; sentimentele senzoriale (*sense feelings*) le socoate ca forme mai puțin evoluat (pp. 205-232).

În sânul clasei sentimentelor hedonagice am putea distinge *trei* perechi: durerea – voluptatea, plăcerea – neplăcerea și agreabil – dezagreabil. În lumina explicațiilor de mai sus am putea înțelege fiecare pereche în modul următor. Durerea și voluptatea ar fi două forme *emoționale* ale perechii primitive de sentimente de plăcere-neplăcere (v. Piéron, B și C). Plăcerea – neplăcerea ar fi dimensiunea primitivă a sentimentului, rămasă legată de echilibrul extern, de comportarea periferică organism – mediu, iar agreabilul – dezagreabilul ar reprezenta forme de armonie sau de dizarmonie ale echilibrului intern. Așa se explică și caracterul violent și brusc al primei perechi, însușirile de localizare și obiectivitate ale perechii plăcere – neplăcere, precum și caracterele ei de difuziune și interioritate ale sentimentelor de agreabil și dezagreabil. Primele două perechi sunt expresii ale câmpului afectiv în ciclul dinamic organism – mediu; ultima pereche ar exprima raportul dinamic intern.

În altă parte am afirmat că sentimentele *senzoriale* corespund ciclurilor funcționale senzoriale sau motorii, locale și negeneralizate. Ele se află la periferia personalității noastre. Durerea și voluptatea încep prin a fi emoții locale, reacții violente ale sistemelor parțiale ajunse la maximum lor de tensiune.

b) Interioritatea

Căldura afectivă s-a opus totdeauna răcelii intelectului (V. James, Krueger, Fröbes). Sentimentul apare ca o realitate mai intimă decât o idee. Diferențele dintre „cald” și „rece” sunt foarte importante în psihologia sistematică. „Cald” apare în dezvoltarea individuală mai devreme și este posibil să stabilim la un copil deprinderi afective apărute cu mult înainte ca acesta să fi dobândit îndemânarea actelor motorii și organizarea verbală. Afectivitatea este centrală în organizarea personalității și dezordinile ei produc efecte psihologice mai mari decât anomaliile în actele motorii descrise în mecanismul vorbirii.

Însușirile de căldură și de interioritate caracterizează apropierea de eu, de nucleul personalității; luate în acest sens, ele reprezintă o notă a interiorității.

Sentimentelor li se mai aplică și caracterul de *adâncime*. Întrebarea este dacă interioritatea se poate confunda cu adâncimea. Aceasta depinde de ceea ce înțelegem prin adâncime afectivă. Dacă prin adâncime se înțelege *nivel* de sentiment, atunci înțelesul de adâncime trebuie separat de acela de interioritate. Unii psihologi confundă înțelesul de interioritate cu cel de adâncime, înțelegând prin adâncime *nivelul* afectiv. Grossart (B, p. 81) subliniază deosebirea dintre adâncime și nivel; numai că el numește adâncime ceea ce noi numim interioritate. Volkelt, de asemenea, distinge aceste două înțelesuri și precizează punctul său de vedere, deosebit de al lui Krueger, dar ca și Grossart, întrebunțează termenul de adâncime pentru înțelesul nostru de interioritate (asupra caracterului de adâncime vezi și Rauh, A, pp. 82-83). Același termen pentru același înțeles îl întrebunțează și Stern (pp. 748-749).

Noi preferăm termenul de interioritate numai din motivul că ne ferește de confuzii mai bine decât cel de adâncime. Un sentiment superficial este și periferic, unul central, interior, este și adânc.

Intensitatea sentimentului nu merge paralel cu interioritatea lui: plăcerile și neplăcerile pot fi foarte intense, dar totdeauna vor fi periferice (superficiale). O durere de dinți poate fi foarte intensă, dar nu va fi mai puțin superficială.

Caracterul de periferic sau central variază după *felul* sentimentului (o plăcere este mai superficială decât o bucurie, respectul este mai rece decât o prietenie), după *starea generală* (când suntem obosiți, sentimentele noastre sunt mai slabe și mai superficiale), după modul constant de *reacție* a individului (sentimentele vor fi simțite mai adânc de către un introvertit decât de către un extravertit) și după *obiectul* sentimentului (cineva simte adânc anumite aspecte ale vieții sociale și superficiale altele). Se poate ca interioritatea sentimentului să

varieze și după *sex*. Bergson afirmă că femeile trăiesc sentimentele mai superficial decât bărbații (A, p. 41).

Noțiunea de interioritate (sau adâncime) a sentimentelor pare că nu este o simplă imagine transpusă din lumea materială. Ea exprimă o realitate trăită și specifică. În mod obișnuit, vorbim despre *lărgimea* orizontului intelectual (cultură *vastă*, idei *înguste*) și despre *adâncime* a sentimentelor (Minkowsky).

Atunci când o persoană, trăind un sentiment superficial, simulează (inconștient) un sentiment mai adânc, spectatorul are impresia de fals; sentimentul sună a gol, a găunos. Aceeași impresie o avem despre trăirea cuiva care încearcă să simuleze un alt sentiment în locul celui trăit de el (v. Paulhan și Pfänder). Însuși subiectul își poate da seama de caracterul factice al trăirii sale.

Stern izolează caracterele adevărat – factice de dimensiunea adânc – superficial (pp. 749-750). Noi credem, însă, că trăirea fictivă este un *sentiment* și nu un *atribut* al sentimentului; avem un sentiment de ceva fals, prefăcut. Sentimentele factice ele însele pot fi adânci sau superficiale. Pare că acest sentiment de nenatural sau fals este de aceeași speță ca și sentimentul *vidului* descris de Janet. Persoanele (în mod obișnuit istericii) care tind cu orice preț să se pună la unison din punct de vedere afectiv cu mediul sau să pozeze în originali trăiesc pe planul afectivității factice (v. Dide).

c) *Înălțimea sau nivelul*

De multă vreme se discută în psihologie despre sentimente superioare (sentiment moral, estetic, religios, intelectual) și sentimente inferioare (invidia, ura, gelozia). Această clasificare este abandonată astăzi de mulți psihologi, din motivul că prin ea s-ar introduce în psihologie un criteriu străin de știința psihologiei, criteriul moral. Dacă, într-adevăr, motivarea acestei clasificări este morală, obiecția este justă. Într-adevăr, majoritatea dintre psihologii secolului trecut denumesc superioare acele sentimente numai fiindcă ele sunt legate de conținuturi sufletești de ordin superior. Ceea ce-i justifică, deci, să vorbească despre superioritatea unui sentiment nu este natura însăși a sentimentului, ci conținuturile intelectuale corespunzătoare. Este ușor de observat aici influența atât a psihologiei intelectualiste și asociaționiste, după care toată variația sentimentelor se datorează conținuturilor intelectuale, cât și influența psihologiei experimentale naturaliste care nivelează toată viața sufletească.

Dar a vorbi despre superioritatea sau inferioritatea unui organism înseamnă oare numaidecât a-l privi sub aspect moral? Noțiunea de valoare nu poate fi exclusă din știință. Aprecierea imanentă nu trebuie părăsită; ea este impusă de o concepție genetică (v. Stern, A, pp. 752-753).

Și în domeniul tehnologiei se vorbește de mașini superioare și inferioare, mașini cu randament mare și mașini cu randament mic. Îndată ce privim un lucru sau un organism sub aspectul *finalității* și al evoluției, nu se poate face abstracție de valoarea relativă a *mijloacelor* prin care se realizează scopul. Întrebarea este dacă psihologia poate face abstracție de aspectul teleologic, final. Imposibilitatea de a trata fenomenele psihice numai cauzal se poate vedea și din faptul că se vorbește de nivel superior sau inferior de inteligență și în însăși definiția voinței intră o judecată morală. Astfel, Claparède definește voința ca o victorie a tendințelor superioară asupra celor inferioare (A, p. 174), iar Piéron spune: „Cuvântul voință [...] implică o judecată de valoare îndreptată asupra conduitei în toată complexitatea sa, o judecată morală”. „A avea voință implică nu numai un nivel ridicat de individualizare a comportării, o cantitate superioare de energie mintală, dar și o predominare a tendințelor considerate ca superioare [...] asupra celor considerate inferioare.” (B, p. 204). Și mai departe: „Oricât de paradoxal ne-ar părea deodată, același lucru există și cu privire la inteligență”. (*Ibidem*).

Dacă acest caracter de ierarhie și de valoare se aplică la acțiune și la inteligență, de ce nu s-ar aplica și la afectivitate? Poate că voința împrumută caracterul său de valoare tocmai de la afectivitate.

Neînțelegerile dintre psihologi și filosofi asupra acestui punct rezultă, credem, din confundarea punctului de vedere extrinsec cu cel intrinsec. Una este a aprecia un fapt, un eveniment, un proces, o situație sau o persoană, ca fiind în funcție de un scop exterior lor și altceva este a constata însăși trăirea de valoare. Din primul punct de vedere și o mașină poate fi superioară, iar din al doilea punct de vedere, superior este numai ceea ce este *trăit ca superior*. O comportare a unui organism poate fi judecată ca superioară de către un biolog; pentru organism, însă, ea poate reprezenta o soluție imperfectă și inferioară alteia. Definițiile inteligenței și ale voinței se fac adesea prin prisma aceluiași punct de vedere extrinsec și mecanicist. Deoarece înseși sentimentele sunt valori, superioritatea sau inferioritatea reprezintă natura însăși a sentimentului. În primul caz (extrinsec) facem o judecată de valoare a unui fapt, în cazul al doilea (intrinsec), facem o constatare a valorii înseși.

Unii psihologi contestă afectelor calitatea nivelului, dar nu toți înțeleg prin nivel același lucru. Astfel, Wreschner discută despre înălțimea sentimentului în înțeles de *prag* al sensibilității afective, prin analogie cu pragul senzațiilor. Este un înțeles cu totul inacceptabil, dar explicabil pentru un psiholog care nu admite decât sentimente de plăcere și de neplăcere. Cu privire la înălțimea sentimentelor, Wreschner spune că ea nu este o însușire directă a sentimentului, ci este împrumutată lumii materiale; este deci o metaforă pe care e mai bine s-o abandonăm (p. 24).

Înălțimea sentimentului este mai bine definită de către Grossart. „Înălțimea unui sentiment este bazată obiectiv pe gradul de spiritualitate a tendinței, pe intenționalitatea ei interioară” (B, p. 152).

Pentru psihologii germani, concepția evolutivă a psihicului este ceva obișnuit. Aceste concepții, însă, sunt impregnate de metafizică. Klages de pildă, deosebește viața de spirit, două forțe care se află când în armonie, când în raport de antagonism, de opoziție. Viața și sufletul (forțe primitive, comune plantelor și animalelor) se manifestă prin emoții, iar spiritul se exprimă în inteligență și voință. Scheller deosebește trei feluri de eu: corporal, vital și spiritual. Sentimentul de iubire (sau de ură) poate lua trei forme deosebite: manifestată prin acte vitale sau corporale (iubire vitală sau pasională), prin acte psihice pure (iubirea psihică a *eului* individual) sau prin acte spirituale (sentiment spiritual al *perosanei*).

Grossart împarte sentimentele – conform cu împărțirea tendințelor – după un criteriu evolutiv, în sentimente ale vieții instinctive, ale vieții sufletești și ale existenței spirituale. Viață, suflet și spirit, iată trei noțiuni fundamentale care permit o ierarhizare a sentimentelor. Iubirea poate fi înțeleasă ca o simplă abstracție *biologică*, când o persoană de sex opus este privită ca simplu obiect de satisfacție. Ea ni se mai poate înfățișa și ca un sentiment *psihic*, atunci când într-o altă persoană recunoaștem un *eu* analog eului nostru, un suflet; este cazul unei iubiri tot egoiste. Adevărata iubire superioară o manifestăm atunci când ne sacrificăm pentru binele persoanei iubite, indiferent de sentimentele ei pentru noi; sentimentul nostru pornește atunci dintr-o adevărată apreciere a *valorilor spirituale* superioare aflate într-o personalitate. Toate aceste trei feluri de iubire reprezintă structuri afective de niveluri deosebite.

Înțelesul de nivel îl socotim cu atât mai propriu afectivității, cu cât nu înțelegem să facem o judecată de valoare asupra unui fapt lipsit de valoare, ci asupra valorii înseși; sentimentul este valoarea trăită și diferențele dintre sentimente sunt sentimente de valori. Opoziția, atât de esențială pentru viața noastră, între bine și rău comportă o mișcare a sufletului uman ce oscilează între înalt și jos; și abia este necesar să repetăm că „înalt” și „jos” n-au aici nimic metaforic, ci revelează dimpotrivă sensul profund ce-l au în viață (Minkowsky).

Dar n-avem decât să observăm comportarea practică a individului. Noi nu reacționăm numai la intensitatea sau adâncimea sentimentelor cuiva, dar și la *înălțimea* lor. Compătimirea noastră este mult mai adâncă față de o durere morală și dezinteresată decât față de o durere fizică sau egoistă.

3. Emoțiile

Emoția, în aspectul său mintal, este un fenomen sărac. Ea se poate caracteriza în general ca *haos* sau *tulburare* psihică. Alte note prin care ea se caracterizează în mod obișnuit sunt extrinsece și se referă fie la partea somatică, fie la aspectul ei motor și cognitiv.

În loc să insistăm asupra unui singur atribut al emoției, preferăm o caracterizare a ei printr-o descriere sumară și schematică.

Este important, însă, de stabilit înainte câte emoții sunt. Ne oprim la împărțirea cea mai frecventă, la patru emoții fundamentale: mânia, frica, tristețea și bucuria. Aceste emoții pot fi precedate de o emoție preliminară și nediferențiată, emoție-șoc. Ceea ce ne face să ne oprim la această împărțire sunt motive de ordin introspectiv și extrospectiv, fiziologic.

În afară de aceste emoții fundamentale, unii autori mai deosebesc două emoții, mai elementare și mai primitive sub raportul filogenetic: durerea și voluptatea. Acestea s-ar raporta la emoțiile enumerate, ca reflexele la instincte. Ele sunt un fel de reflexe emotive, parțiale și localizate. Ne vom ocupa mai ales de descrierea emoțiilor de mânie, frică, bucurie și tristețe.

Behavioriștii caută caracterele emoțiilor în *comportare*. Recent, Forti face o încercare de a defini emoțiile prin comportările lor; aceeași atitudine generală o are și Weiss. Dar majoritatea behavioriștilor își dau seama că o comportare emotivă este deosebită de una neemotivă și atunci ei creează o clasă de comportări viscerale și glandulare (v. Watson) sau una de comportări speciale secundare și interne (v. Janet și Kantor).

Unii psihologi nebehavioriști, dar partizani ai aspectului obiectivist, încearcă să stabilească un *parallelism*, fie între emoție și comportare motorie (Ribot), fie între emoție și instinct (McDougall).

Toate aceste încercări, însă, par a eșua din pricina evidențierii tot mai mari a discordanței și chiar a antagonismului dintre reacțiile emotive și cele neemotive. Școala formei a stabilit că structurile motorii se distrug sub influența emoțiilor, iar cercetările psihofiziologice și patologice au stabilit – în cazul emoțiilor – un antagonism între reactivitatea tonică sau posturală și cea fizică sau cinetică (v. Wallon).

În America, Dewey (1895) a susținut că emoția nu este o comportare adaptată, ci o atitudine specială, rezultat al unui *conflict* dintre tendințe. Această teorie a fost reluată și dezvoltată mai târziu de către alți autori americani și englezi (McLennon, Angell, Bernard, Drever, Smith, Breese, Angier, Howard, K. Bridges, Barthlett, Darrow, Gordon). Emoțiile scot la iveală contradicții implicite în propria noastră situație și care ies la lumină atunci când împrejurările ne constrâng să le alegem. Ele sunt crize ale momentelor dramatice ale vieții (Gordon). McDougall încearcă să apere pozițiile sale împotriva acestei concepții, dar, mi se pare, fără mare succes (v. A, pp. 504-508).

În Franța, o teorie asemănătoare a fost elaborată de Paulhan care privește emoția ca o *oprire* a tendinței, iar Larguier des Bancels a formulat pregnant concepția sa, susținând că emoția este un eșec al instinctului („le raté de l'instinct”). Această concepție este foarte răspândită (v. Wallon și Janet). Și Dumas înclină spre această părere. „În mod general – spune el – noi credem că este important ca, în analiza stărilor afective, să nu se confunde reacțiile instinctive cu reacțiile emoționale” (p. 374).

Dintre psihologii sovietici, Luria este un reprezentant de seamă al acestei interpretări. Aceeași idee stă la baza cercetărilor făcute sub direcția lui Lewin (în laboratorul de la Berlin) asupra vieții afective.

Adoptăm acest punct de vedere. Trebuie însă să facem o deosebire, sub acest raport, între sentiment și emoție. Sentimentul reprezintă o tensiune orientată și susținătoare a activității adaptate, pe când emoția este o părăsire a structurilor motorii superioare prin închiderea tuturor căilor de canalizare externă. Emoțiile, în formele lor mai slabe, pot fi însoțite, sporadic sau continuu, parțial sau total, și de comportări adaptate; în formele lor intense, însă, nivelul comportării scade până la reacții impulsive, automate, dezorientate și dezorganizate. Uneori, drumul spre aceste manifestări este barat și atunci emoția ia forma unui spasm tonic. Aceste manifestări, Watson le împarte în clase de reacții accesorii, lente, nereacții (paralizii), reacții blocate, negative, nesancționate de societate și reacții aparținând altor stimuli (substitute).

Se pot oare caracteriza emoțiile prin reacții vegetative? Încercările de a prinde calitatea emotivă în configurații de curbe ce ar înregistra variațiile pulsului, ale presiunii sângelui, ale respirației și altele, sunt vechi și ar părea că sunt abandonate. Recent, ele au fost reluate, mai ales în America unde se încearcă pe baze statistice și de analiză factorială, a se afla relațiile dintre mai multe feluri de reacții (Gaskill și Cox). Cercetările lui Cannon cu privire la emoția de mânie și cea de frică au făcut epocă în psihologie, determinând un curent și impunând o concepție aproape uniformă în toată America. Experimentele sale stabilesc că fenomenele organice sunt identice în ambele emoții și că, deci, o emoție nu poate fi caracterizată prin reacții vegetative. Cum se explică, totuși, faptul că frica și mânia ne apar ca două emoții distincte? După Cannon, cauza se află în regiunea subcorticală, talamică, din care pornește un impuls în sus spre cortex și altul în jos, spre mușchi și viscere. Alți psihologi încearcă să explice deosebirea dintre emoții prin deosebiri de comportare externă: reacțiilor viscerale identice li se suprapun activități externe (sau atitudini) deosebite la fiecare emoție (Woodworth); fenomenului visceral uniform i se adaugă diferențele provenite de la mușchii scheletului (Perry) sau de la atitudinile motorii (Angell).

Toate aceste interpretări, însă, par inutile, deoarece Dumas, după cercetări îndelungate, ajunge la concluzia că fiecare dintre cele patru emoții își are fizionomia ei specifică. Și nu numai atât; fiecare dintre ele se poate prezenta sub forme opuse, activă și pasivă, cu corespondentele lor fiziologice bine determinate.

Reacțiile vegetative nu lipsesc nici în sentimente și chiar sentimentele ușoare de plăcut sau de neplăcut au repercusiuni organice. Manifestările sub formă de sentiment, însă, ne apar ca reacții utile, îndreptate spre susținerea activității necesare. Întregul sistem finalist al lui Cannon se poate înfățișa, în cazul acesta, ca o interpretare a sentimentelor și nu a emoțiilor. Unei emoții de frică îi premerge sentimentul de teamă și unei emoții de mânie un sentiment de iritație (v. Claparède, B). Atunci când întreaga rezervă energetică este mobilizată potrivit cu necesitățile activității prin care se consumă, toate reacțiile fiziologice se pot interpreta ca procese adaptate. Când, însă, excesul energetic devine disponibil fie prin închiderea căilor de exteriorizare, prin blocarea cortexului, fie prin dozare prematură, excesivă sau deficitară, manifestările vegetative își pierd forma lor organizată și finală. Ni se pare că în acest proces rezidă întreaga dificultate a experimentelor și cauza contradicțiilor în rezultate și interpretări.

O încercare de interpretare obiectivă a emoțiilor o face St. Gray, susținând că emoția este o înregistrare, prin organe proprioceptive, a modificărilor *chimice* din sânge. Orice emoție declanșează secreții endocrine variate, în proporții diferite. Emoția n-ar fi decât o expresie conștientă a formulei chimice din sânge. Această interpretare, însă, nu este confirmată de cercetările lui Cantril și Hunt și este respinsă de către Cannon și Hunt.

O caracterizare a emoțiilor prin descrierea aspectului *cognitiv* nu este posibilă, fiindcă este prea evident că avem de-a face cu două clase de fenomene profund deosebite. Înțelegerea emoției, însă, câștigă prin descrierea *efectelor* ei și, în cazul de față, a efectelor ei asupra laturii cognitive. Și în acest domeniu emoția are același efect distructiv ca și în domeniul motor; ea distruge structurile perceptive, intelectuale; emoția „întunecă” mintea, produce un vid intelectual, un haos în gândire, o completă dezorientare în gândire; emoția îl decapitează pe individ. Trăirea emoției se caracterizează fie printr-o imobilizare mintală, când situația devine un punct fascinant ce provoacă neconținut mobilizări noi de energie până la o epuizare completă, fie printr-o părăsire a situației și o revenire spre polul reactivității vegetative și tonice; ne întoarcem atunci cu spatele la lumea externă (Dejean).

Dar și aici trebuie să facem o deosebire între sentiment și emoție. Sentimentul orientează și susține activitatea intelectuală, emoția o dezorientează și o eclipsează; sentimentul este un factor de coeziune a structurilor intelectuale, emoția este un factor de dislocare, de disociere, de rupere a unității mintale. Sentimentul este un fenomen normal de ordine, emoția este criză și haos. Dacă intensitatea tensiunii afective ne oferă o gradație continuă între sentiment și emoție, efectele lor asupra activității intelectuale și a celei conative, din punct de vedere al finalității și al influențelor lor, sunt opuse.

Din cele schițate până aici se vede că procesul emotiv nu poate fi redus numai la unul dintre numeroasele complexe de fenomene (viscerale, motorii, neurale, glandulare și conștiente). Cason propune o teorie a efectelor ca structuri organice, rezultate ale interacțiunii dintre mai multe feluri de procese.

Procesul emotiv, în faza lui intensă, se petrece fie ca un fenomen de fascinație (sau monoideism), fie ca o stare narcisiacă și de dispersiune. În mod normal, legăturile noastre cu lumea externă se desfășoară în cicluri vaste și superioare, implicând, sub aspectul fiziologic, activitatea cortexului. Emoția ne apare ca o îngustare a ciclului funcțional normal și o revenire la cicluri mai primitive, în afară de cortex, adică la cicluri funcționale numai între sisteme organice. O simplă revenire la un stadiu funcțional subcortical, însă, nu ne dă decât impulsuri, automatisme sau, forțând puțin realitatea, instinctul pur. Tulburarea emoției provine nu atât din regresione, cât din lupta dintre impulsuri sau din presiunea acestora asupra barierelor. Așa se explică de ce emoția este mai mult un fenomen *fiziologic* decât psihic.

Pentru a preciza și mai bine fenomenul emoției vom încerca o descriere, mai mult fenomenologică, a fiecărei emoții în parte.

Am stabilit până acum că emoția apare numai atunci când câmpul afectiv a ajuns la o tensiune insuportabilă pentru individ. *Orice emoție este un fenomen de destindere a tensiunii afective prin reacții vegetative, tonice, glandulare și cinetice (de ordin primitiv)*. Acesta este aspectul general și *comun* tuturor emoțiilor. Vom încerca însă o determinare *calitativă* a câmpului afectiv în fiecare emoție în parte. În această determinare, desigur, nu vom putea separa aspectul sentimentului de cel emotiv, fiindcă *ceea ce împrumută emoției calitatea este tocmai sentimentul*. Suntem de acord cu Claparède, când acesta afirmă că fenomenul emotiv este un amestec de ajustare, tradusă în conștiință prin sentiment, și de dezordine emotivă. Pe noi ne interesează natura forțelor ce produc tensiunea și *modul* de producere a tensiunii.

Ne-am declarat de acord cu teoriile ce descriu emoția ca un conflict dintre tendințe. Orice conflict creează o tensiune afectivă (afară de cazurile de dezagregări psihice); *dar nu orice tensiune provine din conflict*. Dacă suntem siliți să facem un lucru pentru care nu avem nici o atracție, nici un interes, în sufletul nostru crește o iritație surdă împotriva persoanei ce ne-a impus acel efort, fie împotriva lucrului însuși, fie, uneori, împotriva noastră înșine. Suntem irascibili și când, obosiți, suntem siliți să exercităm o muncă. Se

crează un câmp afectiv unde două forțe tind în sens divergent și contrar, trag în direcții opuse. Tensiunea realizată de aici este deosebită calitativ de tensiunea rezultată din conflict. Când unei dorințe ale mele i se opune un obstacol, mă irit, mă mânie. Dacă mă distrage cineva în timp ce lucrez cu interes, reacționez cu mânie. Aici întâlnim fenomenul potrivit căruia unei forțe pozitive i se opune o barieră: două forțe opuse, dar convergente.

Aceste două împrejurări scot la iveală *două tipuri de tensiuni afective*; primul tip l-ar putea numi tip *pasiv*, deficitar sau negativ (tip B), iar al doilea, tip *activ* sau pozitiv, dinamogenic (tip A). În tipul dinamogenic (A), tensiunea se creează din pricina barajului opus forțelor existente sau din cauza acumulării subite de forțe noi. În tipul deficitar (B), este vorba de mecanismul apărării împotriva cheltuirii (sau mobilizării) de energie.

Kurt Lewin deosebește *trei* tipuri de conflict între forțe: primul este între două valențe pozitive (copilul ar dori să meargă în excursie, dar ar dori să se joace și cu tovarășii săi); al doilea, când copilul este în fața unei situații care are pentru el simultan o valență negativă și una pozitivă (copilul ar dori să se urce în pom, dar îi este frică); și al treilea, când copilul se află între două valențe negative (amenințarea cu pedeapsa îl împinge spre lecție, lipsa de dorință îl îndepărtează de lecție) (B, pp. 88-91).

Noi credem că aceste deosebiri se pot reduce la cele două stabilite de noi mai sus. În cazul întâi, o dorință se izbește, ca de o piedică, de o altă dorință, deși ambele sunt pozitive, dar fiind incompatibile, una este negativă în raport cu alta; de asemenea, în cazul al doilea, dorința se izbește de un obstacol, reprezentarea posibilității unei primejdii. Primele două cazuri, deci, se pot reduce la tipul A de tensiune. În cazul al treilea, avem de-a face cu două forțe divergente; opoziția din câmpul afectiv nu este aici periferică, ci centrală. Primul tip ne oferă fenomenul de oscilație, al doilea pe acel de destrămare. De altfel, însăși comparația dintre schema primului tip și a celui de-al doilea tip al lui Lewin ne arată o tendință convergentă (față de centru) a forțelor în cazul întâi și o tendință divergentă a lor în cazul al doilea (B, fig. 14 și 15, p. 93).

Dumas deosebește formele pasive ale emoțiilor de cele active. Atacând problema fenomenologic, găsim că orice emoție poate lua o formă sau alta din aceste două tipuri de tensiuni. Ne întrebăm dacă n-ar exista o corespondență între aceste două forme ale tensiunii și tipurile de emoție stabilite de Dumas. Rămâne ca cercetările experimentale ulterioare să verifice această ipoteză.

Emoțiile pasive se apropie mai mult de ceea ce noi numim sentimente. Ele sunt mai potolite, mai echilibrate, mai statornice. Ar mai fi interesant de știut dacă aceste două forme reprezintă tipuri de emoții sau tipuri de temperamente, de comportări psihofiziologice. Interpretările lui Dumas nu exclud a doua posibilitate.

Am stabilit în mânie două forme de câmp afectiv. În forma activă (tip A) avem acumulare de energie pornită spre distrugerea barierei; deci, o tendință pozitivă de înlăturare a obstacolului, cu conștiința posibilității de îndepărtare a piedicii intervenite și a superiorității (sau cel puțin a egalității forțelor) față de acea piedică. Când nu mai intervine nici o schimbare, se produce comportarea de agresiune, cu nota finalistă de distrugere a situației supărătoare. Ceea ce provoacă o sporire excesivă a tensiunii este o nouă barieră de care se izbesc forțele pozitive de atac sau de agresiune activă; este inhibiția internă, conștiința că trebuie să te reții. Această inhibiție se produce mai ales din cauza inoportunității reacției, din considerații de ordin social și moral.

Dar există persoane care reacționează calm și pot amâna conduita fără nici o tensiune afectivă. Pentru înțelegerea emoțiilor se impune să introducem încă un principiu explicativ, al *dinamogeniei premature*. Pentru Janet, emoția este o reacție prematură și primitivă. Pentru a putea exista o cădere de forțe, se cere o diferență de nivel; această diferență se

crează fie prin mobilizarea excesivă de forțe, fie prin diminuarea, lărgirea sau micșorarea rezistențelor, a barierelor. Tipurile emotive mobilizează întotdeauna forțe în măsură mult mai mare decât o cere conduita și adesea mai devreme decât o cere momentul situației. Or, energia, o dată mobilizată, se cere cheltuită, și, în lipsa canalizării adecvate și normale, excedentul energetic se canalizează în domeniul visceral și postural.

În studiul lui Aveling făcut pe bază de observații din timpul războiului, sunt descrise repercusiuni psihice ale emoției de *frică*. Efectele ei psihice sunt următoarele: sentiment de slăbiciune, sentiment de tensiune, sentiment de aversiune, îngustarea câmpului de atenție cu sporirea intensității conținuturilor ei, accelerarea sau accentuarea procesului de gândire, de judecată; în cazuri extreme, confuzia ideilor și a judecății, accelerarea sau încetinirea judecăților și a deciziilor, o masă vagă de senzații și lipsa totală de autocontrol, pierderea conștiinței etc.

Cum se prezintă frica în aspectul dinamic și în natura ei intimă? Ea se leagă, ca și mânia, în formele ei excesive de emoție, de instinctul de conservare. Câmpul afectiv al unui sentiment de teamă se poate produce și prin jocul de forțe străine de sensul conservării; el poate conține un instinct de proprietate sau unul sexual: poate să ne fie teamă să nu pierdem o carte sau o ființă iubită. În ultima instanță, și instinctul de proprietate și cel sexual (ca și celelalte instincte) se pot centraliza în jurul eului; acesta, periclitat fiind în existența lui fizică, morală sau socială, poate reacționa prin frică sau mânie. Instinctul de conservare fiind mai puternic, crizele emotive de frică sunt legate mai ales de această comportare.

Apariția unei primejdii se prezintă ca o barieră ce mobilizează forțele de apărare, dar, spre deosebire de ceea ce se petrece în mânie, aceste forțe se îndreaptă spre ocolirea barierelor, spre evitarea lor în sens *negativ*. Când forțele se manifestă nestânjenit, avem comportarea de *fugă* (sau *raptusul*) fără emoție; când, însă, ele se ciocnesc de inhibiția provocată de conștiința neputinței și a neîncrederii în posibilitățile de evadare, atunci barierele încercuiesc energia mobilizată, închizând supapele de destindere, iar energia se descarcă în subteranele psihice ale manifestărilor vegetative sau prin mișcări dezordonate și inutile. Aceasta ar fi forma activă a *fricii*; individul are destulă energie mobilizată spre a încerca să lupte împotriva barierei sale de neputință.

În forma pasivă, hipotonică a fricii apare o lipsă energetică inițială (o deficiență a mobilizării), cu conștiința necesității de reacție. Situația ne copleșește, forțele externe năvălesc distrugătoare, câmpul afectiv se îngustează, încercuind în el agitația forțelor neputincioase de a rezista, de a ieși din cercul amenințător al primejdiei. Rezultă inerția, paralizia, sincopa, spasmul, ictusul emoțional. Individul rupe legătura cu lumea și se închide în sine.

Care este fizionomia afectivă a emoției de *bucurie*? Ea este, după Janet, o reacție de triumf. „Emoția de bucurie – spune Gordon – produce cea mai mare încurcătură pentru teoriile psihologice. Părerea teoriei conflictului este că ea apare în mare intensitate numai acolo unde a fost înainte un conflict.” Noi credem, însă, că emoția de bucurie are același caracter de *conflict* actual ca și celelalte emoții; ea nu este un efect al lichidării unui *conflict*, ci al unui *obstacol* trecut. Dispariția obstacolului creează numai diferență de potențial; numai conflictul creează emoția. În bucurie, conflictul este prezent, deoarece forțele, rămase subit disponibile, sunt oprite din cauza *conștiinței de lipsă a prilejului de a le cheltui*. Tensiunea sporește când la această conștiință se mai adaugă și anumite considerații sociale, inoportunitatea momentului de a ne revărsa energia în manifestări de exuberanță inutilă.

Urmând schema noastră dinamică și ideea diferenței de potențial, vom găsi și aici două forme tipice: tensiunea rezultată fie din *diminuarea*, desființarea sau lărgirea subită a *barierelor*, fie din *sporirea* subită a *resurselor energetice*; uneori au loc ambele fenomene

simultan. Primul caz ar fi al prizonierului ce-și regăsește libertatea, al doilea al câștigătorului unui loz mare la loterie. (Nu trebuie să uităm că aceeași situație, în anumite împrejurări, poate fi dinamogenică, iar în alte cazuri nu; dispariția barierelor poate provoca o diferență de potențial mai mare sau mai mică în funcție de energia existentă în momentul lichidării situației.)

Când energia inițială a fost mică, iar mecanismul dinamogenic nu are loc, atunci avem cazuri de bucurie *pasivă*. Pentru a trăi intens o bucurie, omul are nevoie de energie; o persoană extenuată, oboșită, nu se poate bucura activ; ea poate avea numai stări de beatitudine sau extaz, însoțite de inerție fizică și mentală. Jocurile nu urmăresc altceva decât realizarea diferențelor de potențial, pentru a putea declanșa curentul de sus în jos, de la greu spre ușor, prin suprimarea bruscă a barierelor. Să nu uităm că această idee joacă un mare rol în explicarea comicului și a expresiei de râs. Principiul rămâne același în jocul simplu de-a ascunselea, ca și în formele complicate și superioare ale jocului.

Emoția se deosebește și aici de manifestările motorii de exuberanță; ea este cu atât mai intensă, cu cât forța de expansiune se izbește mai mult de o rezistență, opusă manifestărilor motorii. O bucurie reținută este emoție în mai mare măsură decât bucuria în gesturi, sărituri și strigăte.

Tristețea (reacția de eșec, după Janet) apare în condiții aproape inverse față de acelea ale bucuriei. Tensiunea tristeții se realizează, la un *deficit* dinamogenic, fie prin *restrângerea* barierelor, fie prin presiunea asupra lor. Primul caz îl avem în împrejurarea când ne-a murit o ființă iubită: conștiința diminuării, a sărăcirii, însoțită cu ideea inutilității oricărei încercări de a reînvia atitudinile trecute. Acestea mai fac încercări, sub formă de forțe născânde, de a se actualiza, dar, izbindu-se de bariera imposibilului, în loc de conduită, creează un sentiment sau o emoție de tristețe.

Aceste tendințe uneori rezistă la resemnare; ele bat cu violență în barierele destinului și ale timpului. Avem atunci forma activă de deznădejde, amestecată cu revoltă; ea izbucnește în țipete, plâns și vaiete.

Al doilea caz este de tipul eșecului repetat al candidatului la examen; extenuat, el are conștiința că trebuie să repete încă o dată aceeași încercare. Forma obișnuită a acestui caz este depresiunea, melancolia. Și aici se verifică aceeași lege care spune că manifestările exterioare slăbesc tensiunea emotivă. O tristețe reținută ne pare totdeauna mai adâncă decât una agitată, cu lamentări și gesturi de dezolare. Lacrimile „ușurează inima”; expresia omoară emoția, pe când inhibiția o intensifică.

Tipul tensiunii de destrămare (tip B) se exprimă în tristețe, în mod obișnuit, prin vorbele: „mi se rupe inima”; tensiunea produsă între năzuința spre satisfacere a sentimentelor vechi și forța ce le ține în loc (conștiința că, dispărând obiectul, comportările vechi n-au ce căuta). Durerea devine atunci sfâșietoare.

Din descrierea de până aici a emoțiilor se pot vedea asemănările dintre tristețe și frică pe de o parte, mânie și bucurie pe de altă parte. De altfel, această asemănare a fost de multe ori subliniată, bucuria și mânia fiind considerate ca emoții stenice, iar frica și tristețea ca emoții astenice (Kant). Câmpul afectiv al primelor două este dominant de forțe de *expansiune*; în celelalte două, de forțe de *comprimare*. La maniaci domină emoțiile de mânie și bucurie, la melancolici cele de tristețe și frică. În domeniul fiziologic, le corespunde, poate, distincția dintre simpaticotonie și vagotonie. Fizionomia, atât fiziologică cât și psihologică, a emoțiilor se complică o dată cu deosebirea formelor active ale emoțiilor de formele lor pasive.

Așadar, o emoție are un efect distrugător atât asupra structurilor intelectuale, cât și asupra organizărilor conative. Atât timp cât avem sporirea sau diminuarea dinamogenică a organismului cu păstrarea caracterului finalist și *adaptat* al activității sale ideomotorii,

avem de-a face cu un sentiment și nu cu o emoție. Emoția apare numai atunci când, dintr-un surplus de mobilizare sau dintr-o diminuare a rezistenței, o dată cu bararea căilor adaptate de reacție, se produce o bruscă diferență de potențial, urmată de o denivelare energetică prin modificări viscerale, glandulare, tonice, adeseori însoțite de reacții cinetice dezordonate și dezorganizate.

Conflictul ne apare ca o serie de încercări violente de a rupe barierele conștiinței. *Ezitatea, oscilația și perseverarea* ne par note comune tuturor emoțiilor. Obișnuit, soluționarea normală a situației ne lipsește, iar o soluție inferioară n-o putem accepta. În unele cazuri predomină soluțiile arhaice și instinctive, altele predomină barierele superioare, și atunci energia emoțională se revărsă în cicluri funcționale fiziologice, scurte și fără altă utilitate decât aceea a descărcării tensiunii afective.

Emoțiile nu se prezintă totdeauna ca crize intense și scurte; sub formă de frământări, obsesii sau remușcări, ele continuă în mod lent să agite pe individ, consumând neconținut din energie. Ele reprezintă încercări, repetate de infinite ori, de a echilibra o situație, de a lichida un complex. Complexele, privite sub raport dinamic, determină reveniri neconținute ale acelorași conflicte, ale acelorași eforturi neizbutite. Ori de câte ori am apăsa o minge, ea își revine la forma inițială; un om normal nu perseverează în încercarea de a-i modifica forma. Lichidarea unui complex nu se face atât prin deschiderea căilor de canalizare, readucându-l în conștiință, cât prin întărirea uneia din forțe, câștigând astfel o stabilitate emotivă, punând capăt nehotărârii, oscilației. Personalitatea unui psihastenic este cea mai susceptibilă de a se prăbuși din pricina acestei continue eroziuni emotive. „Balansarea dorințelor este esența dramei și a vieții. Uneori, totuși, atunci când avem suficient spirit și destulă avuție, noi putem satisface ambele dorințe, rezolvând conflictul lor. Aceasta se numește inteligență. Aceasta se mai numește coordonare a impulsurilor”, iar aceasta (coordonarea) „este ceea ce înțelegem prin efortul creator al imaginației” (Gordon, p. 136).

În concluzie, emoția ni se prezintă ca un proces de degradare a psihicului spre fiziologic (*narcisism*), de dezintegrare atât pe planul de adaptare individ – mediu (*detașare*), cât și pe planul intrapsihic (dezorganizare, disociere, *haos*). Aceste procese se traduc în conștiință ca oscilații, conflicte sau prăbușiri în abis.

Concluzii

În studiul nostru descriptiv am încercat să prezentăm realitatea afectivă în două forme fundamentale ale ei. Am determinat caracterele lor statice și dinamice, instantanee ale realității dinamice și funcționale. În același timp, am avut grijă să nu rupem legătura dintre faptele afective și cele intelectuale ori conative. *Ideile*, în majoritatea cazurilor, ne apar în chip de contururi care închid în ele câmpuri afective ca niște bariere elastice ale acestora, bariere variabile în înălțime, formă și rezistență, niște linii mobile de demarcație între câmpurile afective. *Acțiunile*, la rândul lor, ne apar ca o rețea de canale de drenaj ale energiilor afective, ca supape de siguranță ale presiunilor afective, ca lichidări ale energiilor blocate. Tendințele *sunt direcții preferențiale ale echilibrării sistemelor psihice*.

CONȘTIINȚA STĂRILOR AFECTIVE *

1. Conștiința sentimentelor

Conștiința sentimentului este deosebită de aceea a emoției și deci le vom trata deosebit.

Unii psihologi afirmă că un sentiment nu poate fi decât conștient, *că nu există sentimente inconștiente*. „Fără conștiință nu există nici un sentiment, o spune hotărât Grossart ; a vorbi despre un sentiment inconștient ar fi tot așa de absurd ca și a vorbi despre un fier de lemn” (B, p. 17).

„Ipoteza unei vieți afective inconștiente – spune L. Pagès – pare a fi contrară faptelor de observație și nejustificată.” Acest autor are impresia că dovezile aduse în favoarea ipotezei unei activități inconștiente sunt „departe de a demonstra realitatea unei vieți emotive sau sentimentale necunoscute de eu”, că o asemenea ipoteză „este cu totul străină introspecției celei mai intense”, că pare imposibil și chiar de neconceput o asemenea ipoteză „contrară informațiilor celor mai elementare ale observației psihologice”. A presupune o plăcere sau o durere inconștientă înseamnă a presupune existența unei stări subiective care n-ar fi cunoscută de eu. Deci singura definiție posibilă a fenomenului afectiv este aceea care îl explică prin starea de conștiință a individului care poate spune : „eu sufăr” sau „eu sunt fericit” (pp. 167-183).

Confuzia dintre un sentiment trăit și unul cunoscut este aici evidentă ; autorul confundă conștiința primitivă și spontană cu cea reflexivă.

Trebuie să recunoaștem, însă, că astăzi asemenea păreri sunt în minoritate. Cercetările psihanalitice, psihologia conversiunilor și a misticismului religios, psihologia patologică au adus în scenă o sumedenie de stări psihice asemănătoare celor afective și pe care nu le putem nimi nici complet inconștiente.

„Ar părea paradoxal la prima vedere – spune Arthus – să vorbești despre sentimente inconștiente, căci nu-ți imaginezi fără dificultate un sentiment care să nu fie simțit direct de subiect” (p. 65). Dar perplexitatea noastră sporește când suntem siliți să admitem că un sentiment poate fi conștient și inconștient.

„Stările afective și tendințele pot fi inconștiente” – spune Rauh (A, p. 65).

„Dorințele, tendințele, sentimentele, pot rămâne multă vreme ignorate. Ele împing spre acțiune, dar nu apar cu claritate conștiinței (Robin, p. 159). Cine nu cunoaște antipatiile sau simpatiile subite și inconștiente ? Cine nu a avut surpriza indiferenței la întâlnirea unui bun prieten, după o despărțire îndelungată ? „Te poți despărți indiferent și să te regăsești prieten.” Se poate spune oare că sentimentele evoluează în inconștient ? Se poate spune cu Dwelshauvers că un „proces afectiv se formează și crește în afară de conștiință și acesteia nu-i rămâne decât să constate rezultatul” ? Sau că, dimpotrivă, „un fapt conștient este punctul de plecare al unei activități inconștiente” ? (A, p. 40). Un sentiment are nevoie să ajungă la o anumită fază de evoluție spre a deveni conștient ?

Dar dacă un sentiment poate fi când conștient, când lipsit de conștiință, care este atunci deosebirea între aceste două forme ? Aici stă întreaga dificultate a problemei.

* *Revista de filosofie*, 2, 1936.

Pentru precizarea problemei și a soluțiilor, vom împărți în câteva categorii aspectele sub care ni se poate prezenta un sentiment.

a) Sentimentele în căutarea obiectului (preconștiente)

Ne vom opri un moment asupra sentimentelor trăite, dar neorientate, nelocalizate, „nefixate asupra vreunui obiect” (Freud), sentimente neîntovărășite de vreun conținut intelectual. Le trăim în stare cvasipură, dezbrăcate oarecum de haina intelectuală, anterioare corespondentului lor intelectual, premergătoare acțiunii prin care se consumă. Să ne gândim la stările de neliniște, de căutare, de agitație ale unui adolescent în sufletul căruia instinctul sexual încă nu s-a fixat, nu s-a localizat, nu și-a găsit obiectul, corespondentul adecvat. Să ne gândim la un sentiment de *déjà vu*, nelocalizat, la căutarea unui nume uitat, despre care însă avem un sentiment, înțeles vag, la starea unui subiect care, după ce a primit o sugestie posthipnotică, se trezește cu impulsia intensă spre o acțiune determinată; să ne gândim la stările de întrerupere a acțiunilor noastre de către o altă preocupare sau întâmplare externă, revenind asupra acțiunii începute, cu sentimentul că trebuie să săvârșim ceva, că ne lipsește ceva. Putem trăi o foamă puternică, manifestată printr-un interes deosebit pentru miroșuri alimentare, prin agitație și neliniște, fără a avea însă în minte ideea de mâncare sau de foame. Ne lipsește un obiect pe care suntem deprinși a-l vedea mereu într-un anumit loc; putem avea sentimentul unei lipse, fără a ajunge la conștiința cauzei acestei lipse.

Aceste sentimente-tendințe par că ar sta la baza creației artistice sau științifice și le trăim intens atunci când ne aflăm în fața unei probleme în căutarea soluției.

Bergson împarte emoțiile în două categorii: emoții efecte ale reprezentării, superficiale sau *infraintelectuale* și emoții cauzate de reprezentări, anterioare și generatoare ale acestora, *supraintelectuale* (A, pp. 40-43).

Aceste emoții supraintelectuale noi le-am numi mai curând stări de conștiință preintelectuale sau stări de sentiment preconștient sau subconștient; *subconștient*, întrucât ne referim la gradul lor slab de conștiință, la caracterul de sincretism și de obscuritate; *preconștient*, întrucât ne gândim la relația de succesiune, stările noastre de conștiință fiind precedate adesea de aceste trăiri indeterminate și vagi, de natură afectivă; le mai putem caracteriza și ca *semiconștiente*, dacă avem în vedere caracterul parțial al acestei conștiințe, în tendința ei spre completare cu obiectul corespunzător.

Caracterul de *preconștient* s-ar potrivi cel mai bine acestei categorii de sentimente. În toate aceste stări lipsește corespondentul intelectual sau motor; noi suntem în căutarea lui, tindem spre ceva care să ne completeze.

b) Sentimente izolate de obiect (subconștiente)

Conținuturile intelectuale sunt, câteodată, respinse, *refulate* de către conștiința noastră morală, ca fiind indecente, obscene (Freud) sau sunt *suprimate* ca stări penibile (Rivers). Ele continuă, totuși, să ne agite conștiința, să-și exercite presiunea asupra noastră, acțiunea lor provocându-ne o „stare de nervi”, agitație, lapsusuri, acte greșite, uitări sau chiar simptome nervoase morbide. Și aceste stări le vom numi subconștiente, fiindcă și ele sunt trăite, le suferim efectele fără a le cunoaște cauzele sau scopurile. Și ele sunt afecte libere de conținut intelectual, corespondentul natural, reprezentantul lor simbolic fiind expulzat din conștiință.

Am avea ceva analog stărilor afective pure despre care ne vorbește Bazailles ca despre stări de conștiință rămase în stare pură prin retragerea reprezentării; conștiința este lipsită de mijloacele obișnuite de cunoaștere, este o subiectivitate și afectivitate pură, străină de memorie și măsura timpului, erijată, într-un simplu sentiment al trecutului, de *déjà senti* (p. 191).

Este greu, totuși, să considerăm aceste stări ca fiind absolut pure de orice conținut. Locul reprezentărilor îl vor ocupa complexe de senzații, locale sau generale, mai ales interne, senzații care, împreună cu o serie de reacții sau atitudini motorii, vor forma cortegiul organic al acestor sentimente sărăcite de orientarea lor intelectuală.

Aceste stări s-ar exprima în limbajul fiziologic ca o decorticare cerebrală cu păstrarea intactă a funcțiilor talamice și peritalamice.

Denumirea de *subconștient*, cred, s-ar potrivi cel mai bine acestei clase de stări afective.

c) Sentimentele traduse prin obiecte adecvate (semiconștiente)

Când ne lăsăm în voia gândurilor noastre, duși de mecanismul asociațiilor libere, în stare de reverie sau în momentele de destindere sufletească, motorul principal al proceselor noastre intelectuale este sentimentul. Se poate oare spune, totuși, că sentimentul este conștient? Oricât ar fi de intens sentimentul care îndrumă cursul reprezentărilor noastre, nu înseamnă că noi suntem conștienți de sentimentul de la baza procesului nostru intelectual. Astfel nu ne-am explica toată tehnica psihanalizei care se servește de asociațiile libere pentru a descoperi complexe inconștiente. *A avea imaginea lucrului dorit și a-ți da seama de dorința pe care o trăiești sunt, deci, două fapte deosebite.* Poți iubi pe cineva fără a-ți da seama de sentimentul de iubire. Putem avea o foame intensă, să mâncăm cu poftă, cu plăcere, sentimentul de foame rămânând, totuși, subconștient. Iată, dar, o serie de fapte din care putem conchide că sentimentele pot fi subconștiente, chiar atunci când ele sunt însoțite de un corespondent adecvat intelectual, motor sau ideomotor. Conștiința este îndreptată atunci spre exterior, spre conținutul intelectual, sentimentul rămânând în umbră, ca un acompaniament în surdină, ca un halo care înconjoară reprezentarea, ca un ecran pe care se proiectează acțiunea. Și aici este mai corect să spunem că aceste sentimente care lucrează în umbra reprezentărilor sunt *subconștiente*.

Și dacă sentimentul în sine este subconștient față de obiectul care-l sprijină, rămânând în culise, în timp ce reprezentarea se află pe scenă în fața publicului, starea integrală și totală, însă, este de deplină conștiență, de care profită și sentimentul. Se poate spune acum că sentimentul devine conștient prin obiectul său apărut pe scenă împins de sentiment. Sentimentul se bucură aici de o conștiință de împrumut. După cum jocul de teatru în fața publicului este dirijat, în multe din operațiile sale, din culise, tot astfel conștiința *integrală* rezultă numai din joncțiunea perfectă dintre reprezentare sau percepție și sentiment. Iată de ce ni se pare că aceste sentimente merită mai puțin titlul de subconștiente, beneficiind de caracterul conștient al întregului. Le-am putea numi, spre deosebire de celelalte categorii, sentimente *semiconștiente*.

d) Sentimente etichetate

Distingem încă o grupă de sentimente, nu numai însoțite de un conținut și semiconștiente, dar complicate printr-o operație intelectuală de interpretare, identificare, confirmare sau investire. Noi numim sentimentul, îl caracterizăm, recunoscându-l ca al nostru, ca fiind expresia eului nostru, identificându-l în natura lui. „Eu am multă simpatie pentru X”, „Z îmi provoacă milă” etc. Ne vine greu să considerăm aceste sentimente ca inconștiente sau ca subconștiente, căci în afară de faptul că le trăim, ne și „dăm seama de ele”; printr-o expresie verbală, printr-o judecată pe care o facem asupra lor, noi le precizăm, le facem accesibile înțelegerii noastre.

Am putea spune că un sentiment subconștient este pentru noi, pentru conștiința noastră, un sentiment necunoscut și unul conștient este cunoscut. Pe acesta din urmă îl putem numi, caracteriza, eticheta, clasifica, putem face asupra lui o serie de afirmații, de judecăți. Conștiința noastră este mai ales o conștiință verbală, rațională și reflexivă și orice conținut

sufletesc nu este deplin conștient decât exprimat în vorbe și, când poate fi explicit, prin desfășurarea sa într-o serie de judecăți.

„Termenul de sentiment conștient se poate rezerva reglărilor de acte devenite capabile de a fi exprimate altora și nouă înșine”, spune cu drept cuvânt Janet (A, p. 608). Sau, cum spune poetul :

„On ne sent tout à fait que ce qu'on a su dire,
On vit plus ou moins à travers des mots”.

(Paul Géraldy)

Dar cum psihicul nostru nu se reduce la fapte conștiente, se poate spune că putem trăi stări sufletești sub altă formă decât a conștiinței noastre verbale și reflexive, sub o formă neexprimabilă și neexterioară în judecăți și propoziții, formă subconștientă.

Dar sentimentele devenite conștiente prin cunoaștere, cu cât sunt mai conștiente, cu atât încetează de a fi sentimente, făcând loc procesului reflexiv și obiectiv. Sentimentul nu poate fi conștient de sine fără a deveni obiect de gândire, adică fără a se pierde. Maximumul conștiinței afective este minimumul său de viață, de existență. Nu se poate vorbi, deci, de o conștiință deplină a sentimentului.

e) Sentimente greșit interpretate (paraconștiente)

O constatare curentă ne învață că oamenii se înșală asupra sentimentelor lor, interpretându-le greșit. În momentul când reflectăm asupra unui sentiment, noi părăsim atitudinea rece, intelectuală, teoretică și luăm adesea o atitudine față de sentiment (atitudine practică față de o atitudine practică) reacționăm printr-un alt sentiment față de primul. Și atunci al doilea sentiment impune o altă interpretare decât cea justă și adecvată. O iubire interpretată ca o prietenie pură (sau viceversa), un sentiment de milă luat drept iubire, o iubire mistică care ascunde o altă formă de iubire, „mai puțin eterică”, sentimentul de vanitate drept sentiment de simpatie, egoismul drept sentiment dezinteresat, ambiția drept patriotism etc. Aici ar intra o sumedenie de sentimente factice și simulate numai în intensitate, în calitate ori în amândouă caractere o dată (v. Pfänder).

Este interesantă această interferență a două sentimente : în conștiință pare un sentiment cu interpretarea altuia, rămas în subconștient. Interpretarea conștientă corespunde unei realități subconștiente.

f) Grade de subconștient

Dar așa cum se ordonează aceste grupe de sentimente, este ușor de observat că între ele există diferențe de claritate și de grad de conștiință. Astfel, un sentiment trăit, dar încă nelocalizat, nefixat, neorientat, nu este decât o vagă presimțire a obiectului și este mai confuz decât un sentiment care și-a găsit obiectul adecvat. Sentimentul de foame, trăit în această fază nediferențiată, se manifestă printr-o neliniște, printr-o serie de acte noi dar generale, fără înțeles specific : numai interesul special pentru mirosurile alimentare, salivația gurii și contracțiile stomacale ne pot orienta despre orientarea interesului nostru. Dar acest sentiment capătă o claritate mai mare în momentul când ne vine în minte ideea mâncării ; ne gândim că e vremea mesei, ne așezăm la masă și mâncăm cu poftă. Dar și aceste trăiri pot fi considerate ca rămânând în umbra conștiinței ; noi suntem preocupați, ne gândim la un eveniment politic important. Cineva remarcă pofța noastră de mâncare, ne atrage atenția asupra faptului că ne e foame. Observăm și noi cu surprindere că într-adevăr ne este foame și căutăm chiar să ne-o explicăm.

Am avea, așadar, trei trepte mari de la subconștient spre conștient sau paraconștient. Lumina conștiinței îi vine sentimentului de la conținutul sau procesul intelectual.

Atât timp cât un fenomen psihic nu este recunoscut de eul nostru, cât timp intențiile și impulsurile lui nu sunt ratificate de forurile superioare ale personalității, el este și rămâne un străin în sufletul nostru, străin tolerat și găsit, poate, la un moment dat, chiar indezirabil.

Concluzii

Trebuie, așadar, să facem o deosebire între sentiment și conștiința sau interpretarea acestuia ; între un sentiment trăit și unul gândit, judecat, între realitatea afectivă, subconștientă prin ea însăși și pentru ea însăși, și actul superior de priză de conștiință, de conștientizare, care rezultă din transformarea celui dintâi prin actul de judecată, reflexiv, de conștiință.

„Totdeauna când e vorba de sentimente, trebuie să punem întrebarea dacă prin acest termen se înțelege conștiința sentimentului sau forța reală (măsurabilă prin efectele sale sau durată sa) care-i corespunde” (Rauh, B, p. 178). Distincția făcută de Rauh între conștiința sentimentelor (ca forță simțită) și sentimentele însele (ca forță reală), între un sentiment real măsurat prin durată sau intensitatea sa” (deci obiectiv !) „prin opoziție cu sentimentul conștient”, ne afirmă și mai mult exactitatea celor spuse de noi.

Astfel se explică tratamentul psihanalitic care nu constă decât în conștientizarea unui sentiment, înglobarea lui în personalitatea subiectului său, cum se exprimă Rivers, „intelectualizarea” emoției (p. 211).

Deosebirea, deci, între un sentiment trăit și unul conștientizat se reduce în ultimă analiză la o deosebire între parte și tot. Un sentiment considerat conștient (completat prin reprezentare sau judecată) nu este un sentiment plus conștiință, ci este un fenomen nou, rezultat prin colaborarea dintre sentiment și procese sau conținuturi intelectuale, colaborare din care rezultă nu numai conștiința sentimentului, ci în același timp și conștiința obiectului acestuia. Nu se poate, deci, vorbi despre un sentiment conștient ca atare ; sentimentul în sine este subconștient, preconștient, semiconștient sau paraconștient și devine conștient – cu dublul aspect (subiect – obiect) – în momentul integrării lui într-o operație reflexivă. Subconștientul devine atunci o stare de conștiință *integrală*, în care primul plan este ocupat în mod obișnuit de obiect și planul al doilea de afect, de sentiment. Sentimentele etichetate și interpretate printr-o gândire discursivă sunt cele mai conștiente, dar cel mai puțin sentimente.

În concluzie, un sentiment numai trăit – și faptul că este trăit se deduce din întreaga comportare *obiectivă* a persoanei – este și rămâne *subconștient*, fie că se completează sau nu cu un conținut intelectual, fie că acesta este sau nu adecvat sentimentului. El rămâne în stare de subconștiință, de neclaritate și confuzie, atât timp cât nu-și capătă o etichetă verbală, nu devine termen al unei judecăți prin care să i se recunoască un nume și un stăpân, dar atunci el încetează de a mai fi singur, are un tovarăș, de care în mod obișnuit este eclipsat.

În rare ocazii, când sentimentul, prin intensitatea sa, se revarsă ieșind din albie, rolul inteligenței pălește, conținutul intelectual se retrage și apare emoția de triumf sau de tristețe, de spaimă sau de mânie, în toate cazurile, însă, oarbă.

2. Conștiința emoțiilor

Care este conținutul conștient al unei emoții vom vedea mai amănunțit mai departe ; aici ne vom mărgini la delimitarea generală a fenomenului emotiv în raport cu conștiința, la caracterizarea generală a emoției din punct de vedere al gradului de conștiință pe care-l posedă.

Emoțiile sunt ele conștiente sau inconștiente ? Să procedăm mai întâi prin eliminare : să vedem dacă există emoții inconștiente.

Binet face distincția „între emoție și conștiința acesteia, fiindcă emoția poate dăinui ca act fără să avem despre ea conștiință”.

Distincție într-adevăr paradoxală pentru un ideolog care se va întreba cu ironie : „Este oare posibil să-ți fie frică fără a ști ? Este oare posibil să ai un sentiment fără a-l simți ? ” (Binet, p. 29).

Rivers consideră că noi putem fi dominați de emoția fricii fără a o avea în conștiință : „În acest caz, frica este prezentă virtual și este inhibată de către agenții psihici ai controlului” (p. 292). Îndată ce acest control slăbește din cauza oboselii, de exemplu, frica își face apariția în conștiință.

Dificultatea stă și în faptul că între emoție și sentiment e foarte greu de stabilit o linie precisă de demarcație : trecerile între aceste două fenomene afective sunt insensibile și deosebirile apar clar numai în comparația între fenomene tipice și cazuri extreme.

A vorbi de frică în sens de fapt psihic fără nici o manifestare înseamnă a confunda realitatea cu ficțiunea. Dacă în fața unui pericol mare toți oamenii reacționează obișnuit prin frică și totuși găsim câțiva calmi, trebuie însă să deducem de aici că frica la ei este inconștientă ? Sau dacă se întâmplă că ei arată toate simptomele de frică după ce a trecut pericolul, suntem oare îndreptățiți să credem că până atunci frica a existat în formă inconștientă ?

Dar dacă nu putem admite existența unor emoții în afară de conștiință, nu rămân decât două posibilități : emoțiile sunt sau subconștiente, sau conștiente.

Ni se pare că emoția se prezintă în condiții speciale. Să recurgem la introspecție.

În emoție am avea un aspect obiectiv – conștiința unei situații – și unul subiectiv, conștiința unor stări organice. Ceea ce găsim esențial pe lângă acestea este conștiința tulburării, a dezadaptării, a pierderii controlului personal, a degradării.

Am afirmat în altă parte că emoția este semnul unui conflict între tendințe, semnul unui dezechilibru mai îndelungat, al unei dezadaptări mai grave în care caracterul principal este slăbirea funcțiilor superioare, iar sporirea tensiunii este însoțită de închiderea tuturor drumurilor sau a debușeelor externe ale energiei. Aspectul ideational și relațional se eclipsează în timp ce sporește conștiința subiectivă, organică și vegetativă. Să ne amintim de strălucitele precizări ale lui Wallon în această privință. Emoția nu poate exista pe lângă un fenomen superior și nu poate constitui, ca sentimentul, fondul unui proces conștient ; ea este desființarea însăși a aspectului relațional și reflexiv al conștiinței, este o alunecare spre stadiile inferioare, o prăbușire spre o conștiință subiectivă, organică, vegetativă, protopatică, o denivelare a conștiinței.

Nu putem, deci, vorbi de emoții conștiente, de vreme ce emoția este o criză și o degradare a conștiinței înseși. Ea este tot subconștientă, dar nu preconștientă sub raportul succesiunii cum sunt majoritatea sentimentelor. Emoția este un fenomen mai curând opus conștiinței noastre normale de astăzi. Sentimentul caută să se distrugă pe sine prin contactul cu realitatea, prin canalizarea energiei sale în afară, emoția este o tendință spre echilibru prin risipirea dezordonată a energiei înăuntru, fără a ține seama de realitate.

Dacă sentimentele se prezintă ca stări de echilibru sau ca tendințe spre echilibrare, spre adaptare conștientă, emoțiile reprezintă conștiința falimentară, conștiința imposibilității unei reacții adaptare, renunțarea la o adaptare sau la un echilibru. Dacă tensiunea sentimentală este orientată în sus, spre intelectualizare, spiritualizare, emoția este o prăbușire în jos, spre organic, fizic. Sentimentul tinde spre contactul cu lumea externă, este un proces *centrifugal*, emoția este eclipsarea laturii obiective cu exagerarea celei subiective și este un fenomen *centripetal*.

În primul caz, tensiunea se termină cu un echilibru psihic, spiritual, realizat de personalitate și în personalitate, în cazul al doilea, tensiunea sfârșește printr-un echilibru inert, fizic. Sentimentul este calea spre unificare, integrare și sinteză psihică, emoția este calea inversă spre fragmentare, dezintegrare și disociere. Echilibrul la care ajunge ea este de ordin inferior.

Emoțiile, ca și sentimentele, au o conștiință, dar o conștiință degradată, diminuată, primitivă și deformată. *Retrospectiv*, ele ne apar adesea ca străine de personalitatea noastră și în bună parte nici nu le avem prezente în memoria noastră. Crizele de emoții apar unei conștiințe normale ca niște crize de somnambulism, semiconștiente, obscure și tulburi. Din punct de vedere, deci, mai retrospectiv – și nu introspectiv ca la sentimente –, putem spune despre emoții că au o existență subconștientă.

În orice caz, ele nu pot avea o viață conștientă și intelectualizată ca aceea a sentimentelor, întrucât există o incompatibilitate între existența lor și viața noastră obișnuită petrecută pe planul intelectual și obiectiv.

Sentimentul se completează printr-o structură ideomotorie de mare anvergură; emoția este procesul suprimării etajului superior și al înlocuirii reflexelor centrale ideomotorii prin sensibilitatea protopatică și reactivitatea tonică. Contemplarea obiectivă face loc autocontemplării narcisiace, organice. Conștiința unei emoții constă propriu-zis în conștiința sentimentului, plus senzații organice și nota de dezorganizare, dezadaptare, dezorientare. Ca direcție – *centripetă*, cu conținut *senzitiv*, ca funcție – *derivativă*, ca efect – adesea dezastruoasă, emoția este aproape opusă sentimentului-tendință, cu direcție mai ales *centrifugală*, îndreptată spre conținut *ideomotor* cu funcția de *adaptare*. Este vorba, evident, de cazuri-limită.

CUNOAȘTEREA PSIHLOGICĂ ȘI SENTIMENTUL *

În efortul de a dobândi o poziție independentă față de științele naturii, psihologia a încercat să se sprijine pe metode proprii. Părerea că metoda introspectivă este metoda „regală” (Rignano) a psihologiei este o părere foarte răspândită. S-a pus, însă, întrebarea dacă această metodă este suficientă, dacă ea poate fi întrebuințată de către știința psihologică în cunoașterea altora : psihologia nu este știința care să aibă ca obiect un singur individ. Aici încep a se ivi divergențe de opinii : cunoașterea altora poate fi o simplă extindere, prin analogie, a introspecției ; ea s-ar putea întemeia pe un procedeu asemănător aceluia din științele naturii (studiul expresiilor și al mișcărilor, psihologie fără suflet) ; cunoașterea sufletului străin s-ar mai putea ajuta de o metodă cu totul deosebită, și specifică numai psihologiei, de metoda înțelegerii sau a empatiei.

Psihologia socială, noua ramură a psihologiei, a dat multă atenție problemei cunoașterii eului străin și a extins-o la cunoașterea noologică în genere, la problema cunoașterii formelor de cultură și a valorilor sociale. În căutarea mijloacelor de cunoaștere a semenilor un rol foarte de seamă se atribuie sentimentului. În cazul când acest rol este recunoscut, mai rămâne o întrebare : în ce constă, în mod precis, importanța sentimentului în cunoașterea psihologică ? Are sau nu sentimentul o valoare cognitivă ?

Poziția problemei cunoașterii noologice se poate situa în punctul de contact între epistemologie, psihologie socială și psihologie generală ; ea poate fi socotită ca o chestiune de epistemologie psihologică. Unii psihologi o îndepărtează foarte simplu, fără examen, lăsând rezolvarea ei pe seama epistemologilor (Fischer, pp. 348-349) ; alții, însă, o anexează la psihologie.

Valoarea sentimentului în cunoașterea psihologică se poate concepe în trei feluri : sentimentul ca cel mai important obiect al cunoașterii psihologice, valoarea sentimentului în actul de cunoaștere psihologică și valoarea cognitivă a sentimentului însuși.

1. Sentimentul ca obiect de cunoaștere psihologică

„Sentimentul – spune Pierre Janet – este, într-adevăr, ceva de importanță primordială, este o întregă viață internă” (C, p. 181). Sentimentul este prezentat în psihologie ca simptom al unor tendințe adânci și constitutive ale personalității, ca un semn al intereselor dominante ale individului, ca orientare generală a psihicului. Dacă conștiința reprezintă suprafața vieții noastre sufletești, iar inteligența latura principală a cunoștinței, sentimentul trădează adâncuri obscure, forțe mari și latente, aspirații durabile și caracteristice. De aceea, inteligența, pe drept cuvânt, este neglijată în definiția caracterului și a temperamentului. (Todoranu, p. 14). Cunoașterea sentimentelor proprii nu se poate confunda cu trăirea lor, sentimentul fiind o stare subconștientă ce poate fi interpretată și în mod greșit. Cea mai

* *Revista de filosofie*, 3, 1937, pp. 256-293.

bună metodă generală de studiu al sentimentelor, atât ale noastre proprii cât și ale altora, este aceea care le studiază prin exteriorizări în atitudini și expresii. Cum, însă, această conduită își capătă semnificația deplină și adevărată numai când este încadrată în totalitatea conduitelor cunoscute ale subiectului, cunoașterea obiectivă a sentimentelor impune o muncă de confruntare și de interpretare pe planuri și niveluri diferite (Störing, G. și Ruckmick, Chr.).

Din cele spuse se degajează o concluzie importantă: cunoașterea sentimentului nu necesită alte funcții în afară de inteligență și alte metode în afară de cele obiective, științifice. Ar părea că un orb n-ar putea cunoaște lumina sau culorile, ori un surd n-ar putea studia sunetele. Joseph Sauveur, fiind aproape complet surd, a putut determina existența sunetelor diferențiale la persoane cu un bun auz muzical. Trăirea unui sunet nu se poate identifica cu cunoașterea lui, iar cunoașterea științifică a fenomenului sonor n-are nimic comun cu fenomenul subiectiv al trăirii aceluiași fenomen.

Aceeași idee se poate aplica și la sentimente: sentimentul trăit se deosebește de sentimentul cunoscut: unul este o trăire specifică, originală și ireductibilă, iar altul este obiect de cunoștință, o schemă, o credință, un complex de relații.

Aceste concluzii se vor confirma în analizele ulterioare.

2. Sentimentul ca însoțitor al cunoașterii psihologice

Știut este că în genere sentimentul este un element tulburător al cunoașterii; datorită lui judecata se falsifică, premisele raționamentului se pun în slujba unor concluzii impuse de către interese momentane ale individului, argumentele potrivnice satisfacției personale sunt neglijate etc. Participarea la cunoașterea științifică pare a fi incompatibilă cu caracterul fundamental al științei, obiectivitatea.

a) Procesul de obiectivare

Ridic o greutate; în aprecierea greutății, aspectul fizic este intim legat cu cel psihologic. Din această experiență psihofizică pornesc două căi de obiectivare, după cum ceea ce îmi propun să cunosc este greutatea obiectului sau puterea mea proprie; de aici obiectivitatea fizică și obiectivitatea psihologică.

Punând obiectul în legătură cu alte obiecte, mai ușoare sau mai grele, pot spune că obiectul dat este mai ușor sau mai greu decât altele; punându-l în legătură, prin intermediul unei balanțe, cu o greutate luată drept unitate de măsură, pot afirma că obiectul nostru este de atâtea ori mai ușor sau mai greu decât unitatea de măsură și, prin intermediul acestei unități, de atâtea ori mai ușor sau mai greu decât alte obiecte.

Pe altă cale, de la aprecierea directă a puterii mele pot trece la comparații cu puterea altor persoane ce au ridicat aceeași greutate sau alte greutăți. Când afirm atunci că obiectul este greu, prin greu înțeleg aprecierea unei majorități sau raportul între greutate și puterea unei anumite categorii de persoane, din anumit rang, așezat în seria de la cel mai slab spre cel mai tare. Aprecierea tăriei mele proprii rezultă din situarea proprie în această serie. De la raportul eu – obiect se trece la raportul eu – altul – obiect. Cunoașterea altuia nu este decât tot o determinare a poziției acestuia, sub un anumit raport, față de alții.

De aici s-ar putea vedea, în general, trecerea de la cunoașterea subiectivă și empirică spre cunoașterea obiectivă și științifică. Obiectivitate mai înseamnă generalitate și depersonalizare, adică independență față de înclinațiile sau judecățile individului. Obiectivitatea în psihologie nu poate avea un alt sens.

b) Cunoașterea psihologică empirică

Dacă este vorba de autodiagnosticare, am putea distinge, sub raportul gradului de obiectivitate, *grosso modo*, trei procedee. Mă pot aprecia imediat, și, pe cât e posibil, fără comparație cu alții; elementul afectiv este aici preponderent. Multe persoane traduc în aceste aprecieri nu atât constatări, cât dorințe. Eu mă cred curajos nu fiindcă am în minte faptele mele de curaj sau mă compar cu atitudinile altora, mai șovăitoare și mai oscilante, ci fiindcă îmi place să mă cred curajos. Acest prim procedeu constă mai ales în exprimarea unei valori trăite, subiective și afective.

Al doilea procedeu de autodiagnosticare ar fi constatarea bazată pe expresie, pe exteriorizare, pe acțiune. Când mă întreb dacă sunt sau nu curajos, mă gândesc la atitudinile mele, în trecut, la situații primejdioase; când mă gândesc la forța mea musculară, îmi aduc aminte de cele mai mari greutatea ridicate de către mine etc. Judecata mea va izvorî din constatarea unei exteriorizări, a unui travaliu, a unui produs; ea va fi o judecată mai obiectivă.

Dar această constatare încă nu este semnificativă, după cum ridicarea mercurului din tub până la un anumit nivel nu ne arată încă gradul de temperatură a unui corp. În cazul forței musculare, important este să știi cât poate ridica cel mai tare om, cât poate ridica omul cel mai slab, de vârsta mea și de sexul meu, cât poate ridica majoritatea oamenilor. În autoaprecierea obiectivă, judecata mea se întemeiază pe anumite constatări și comparații empirice cu alții. Oricât am încerca să facem abstracție de alții, factorul social este de neînlăturat. Mai întâi, însăși părerea pe care o enunțăm despre noi înșine, în actul introspectiv, este, fără a ne da seama adesea, o acceptare a opiniei sociale despre noi; în al doilea rând, autoaprecierea efectuată este, fie chiar subconștient, o situație într-un rang social, într-o scară pe care o purtăm fiecare și o construim în comparație continuă cu alții; autoaprecierea este o autoîncadrare. Eu devin în felul acesta un simplu termen al unui raport ce se stabilește în afara de dorințele mele, raport ce poate fi constatat de oricine. Eu mă judec prin intermediul altora.

Cunoașterea empirică a altora se poate și ea așeza pe aceeași scară de trei trepte de obiectivitate crescândă: cunoașterea altora în raport cu interesele și dorințele mele, în raport cu acțiunile și randamentul lor și, în sfârșit, în raport cu randamentul lor propriu situat într-o scară empirică a randamentului unei mulțimi cunoscute.

c) Cunoașterea științifică

Diagnosticul psihologiei științifice este o metodă de prezentare a procedeelelor de apreciere empirică. De la început, însă, știința elimină, în determinarea însușirilor, orice alte interese în afară de acela pur științific.

Metodele psihologiei experimentale s-ar putea deosebi, după gradul lor de obiectivitate, cam în felul următor. Metoda cea mai apropiată de cunoașterea empirică este metoda de apreciere directă a însușirilor, numită de către psihologii americani *rating method* (Symonds, pp. 41-122). Această metodă constă în aprecierea imediată și directă, efectuată de către cineva asupra sa însuși sau asupra altora. Autoaprecierea se poate face o dată cu aprecierea asupra altora, fie prin aranjarea unei serii de persoane într-o ierarhie de valori (sub aspectul unei calități), când ne fixăm în această serie și o nouă poziție, fie prin indicarea în dreptul fiecărui subiect de pe un tablou, prin notare, a poziției sale (după un sistem oarecare, de la cinci până la zece unități), apreciindu-se, concomitent cu această operație, și pe noi înșine cu o notă.

Care este valoarea acestei metode, judecată după rezultatele atinse prin ea? În ceea ce privește autoaprecierea, se constată că subiecții tind să se supraestimeze cu privire la

calitățile pe care le judecă superioare și să se subestimeze în însușirile pe care le depreciază. (Hollingworth, p. 107). La persoanele încredute, acest fenomen este și mai vădit. (Hofman, pp. 43-50). Acesta ar fi semnul că se confundă posesiunea reală și obiectivă a unei însușiri cu dorința de a o poseda. Efectul sentimentului este aici evident.

Cu privire la aprecierea îndreptată asupra altora, mai multă obiectivitate se obține în judecarea însușirilor mai obiective (care reprezintă reacții față de obiecte, situații impersonale etc.), și mai puțină obiectivitate în notarea calităților subiective (personale, sociale, morale). Și aceasta arată că judecăm mai bine atunci când obiectul judecății noastre nu ne privește îndeaproape și adânc.

Capacitatea de a judeca pe alții nu merge deloc paralel cu aptitudinea de a ne judeca pe noi înșine, (Henry, p. 178). Pentru a ne aprecia obiectiv se cere mai mult curaj moral și mai mare inteligență decât pentru a aprecia pe alții. Așa se explică distanțele, uneori foarte mari, între autoapreciere și opinie socială (persoana noastră reflectată în conștiința socială). Se poate, deci, spune cu H.G. Wells că, în privința cunoașterii de sine, avem de-a face cu trei ființe: *persoana* (ceea ce credem că suntem), *personajul* (ceea ce cred alții despre noi) și *persoana reală*. Pe cea dintâi o descrie autobiograful, pe cea de a doua biograful, iar cea din urmă este aproape inaccesibilă cunoașterii (Wells, pp. 24-29). Și aici este de vină sentimentul, de data aceasta de prea mare afecțiune față de propria noastră persoană, împiedicându-ne astfel să fim obiectivi.

Unii autori au constatat că atât autoaprecierea, cât și aprecierea altora sunt cu atât mai juste cu cât mai mult posedăm însușirea apreciată. Această constatare, însă, pare a implica, la cei ce posedă însușirea (care este și obiectul aprecierii), încă o calitate: conștiința posesiei însușirii valorificate; cu cât suntem mai conștienți de posesia însușirii date, cu atât suntem mai obiectivi în aprecierea altora (Sears, pp. 151-164). Dar a fi conștient de o însușire înseamnă a o gândi în cadrul social; deci a o gândi obiectiv și depersonalizat; astfel se produce neutralizarea sau anihilarea sentimentului ca factor perturbator.

Din cauza acestor imperfecțiuni – și a altora pe care nu le enumerăm aici – metoda aprecierii directe (rating method) este considerată ca o *metodă imperfectă*; o bună întrebuițare a ei necesită câteva condiții foarte stricte din care face parte și aceea de a nu fi legat, printr-un sentiment oarecare, de cel pe care-l judeci (Symonds, p. 114). Este prea banală observația că tindem să sporim calitățile și să diminuăm defectele celor ce ne sunt simpatici.

Prin alte metode se evită aprecierea directă a calităților și se încearcă aprecierea indirectă, prin notarea obiectivă a conduitelor, a manifestărilor obișnuite și trecute; această notare se poate face de către însăși persoana examinată sau de către alte persoane; notarea se face cu ajutorul chestionarului. Rezultatele sunt interpretate și raportate la un etalon (Ștefănescu-Goangă, F.; Roșca, A. și Cupcea, S.). Această metodă este mult mai obiectivă decât cea a aprecierii (*rating method*), și este întrebuițată oriunde metoda testelor este impracticabilă. Obiectivitatea ei rezultă din înlăturarea raportului personal și înlocuirea lui cu raportul între persoană și manifestare etc. Aceste manifestări, însă, sunt ordonate într-o serie, gradată de la un minimum la maximum, care reprezintă repartizarea unei populații examinate.

Un grad și mai mare de precizie științifică se obține prin stabilirea relațiilor, prin intermediul conduitei, dintre persoana studiată și curba de variație a activității provocate și actuale. Aici notarea nu se face în mod empiric. Subiectul este pus să rezolve anumite probleme (pe planul mintal sau motor), sau să efectueze o anumită muncă; se măsoară cu precizie rapiditatea și nivelul randamentului; acesta se compară cu randamentul analog, realizat de un număr de indivizi, înseriați și ei într-o scară, și în felul acesta individul sau însușirea capătă valoarea obiectivă a unui rang. Dacă apreciez pe cineva ca inteligent

fiindcă e mai deștept ca mine, aprecierea mea poate să fie justă, dar este subiectivă ; când, însă, apreciez inteligența cuiva încercând să situez persoana, sub acest raport, într-o serie cunoscută de subiecți, mai mult sau mai puțin inteligenți (prin intermediul unor realizări ce pot fi socotite ca manifestări de inteligență), atunci constatarea mea este nu numai exactă și obiectivă, dar capătă și o anumită semnificație, aceea de rang. Acesta este domeniul testelor interpretate statistic. Metoda testelor are cea mai mare eficacitate în examinarea inteligenței. Progresul psihologiei actuale față de psihologia experimentală în pragul secolului al XX-lea, stă tocmai în acest adaos. Psihologia experimentală obiectivase cunoștința psihologică empirică prin așezarea individului în raport cu un aparat de înregistrare ; ea a neglijat, însă, raportarea valorii obținute de către un subiect la valorile obținute de alți subiecți ; ea a neglijat socoteala pe care o face observația empirică în constatările sale psihologice ; măsurarea ei a fost desubiectivată fără a fi, însă, suficient de individualizată. Metoda statistică i-a venit în ajutor, desvârșind astfel observația curentă.

Se vede că progresul cunoștinței psihologice se face pe linia obiectivării crescânde și a neglijării factorului afectiv.

Dar dacă cunoașterea psihologică merge spre o completă desubiectivare, rezultă că studiul sentimentului necesită aceeași conduită strict obiectivă și intelectuală. Deoarece, însă, sentimentul este o atitudine de valorificare, de apreciere, rezultă că cunoașterea valorilor exclude participarea altor procese sufletești în afară de cele strict intelectuale.

Dar nu trebuie să privim cunoștința științifică ca lipsită de orice sentiment. Marii savanți au fost totdeauna animați de sentimente puternice și durabile, dar aceste sentimente se raportau numai la cercetarea științifică. Am putea spune, așadar, că cunoașterea psihologică este cu atât mai desăvârșită cu cât este lipsită mai mult de orice alte sentimente afară de acel intelectual al adevărului. Acesta din urmă este chiar condiția indispensabilă a cercetării și a invenției științifice. Cunoașterea este o conduită susținută de sentiment intelectual ; singura valoare care contează în cunoaștere este valoarea științifică ; așa se explică de ce cercetarea științifică a oricărui obiect (fie el și psihic) exclude participarea altor valori în afară de cea științifică.

Așadar, concluzia anterioară că sentimentul, ca obiect, trebuie cercetat cu aceeași obiectivitate ca și orice alt fapt psihologic, se precizează cu a doua concluzie că obiectivitatea cunoștinței psihologice elimină orice altă trăire afară de cea a conduitei științifice.

Sentimentul, ca însoțitor al cunoștinței este, deci, în bună parte, incompatibil cu obiectivitatea cunoștinței psihologice. Unii psihologi, totuși, au încercat să afirme că cunoașterea intelectuală nu este suficientă pentru sesizarea tuturor aspectelor vieții psihice și că unele domenii nu pot fi atinse și explorate decât datorită sentimentului ; sentimental ar fi o cunoștință *sui-generis*, deosebită de cea intelectuală, cu caractere și finalitate altele decât acelea ale gândirii.

3. Problema funcției cognitive a sentimentului

A. Eul străin ca obiect de cunoaștere; teorii

Problema cunoașterii sufletului altuia este încă o problemă actuală ; ea a servit ca punct de plecare în construirea multor sisteme metafizice și gnoseologice. Am putea spune că și ea este inseparabilă de problema cunoașterii în genere. Cum este oare posibilă cunoașterea realității obiective materiale, externe, când orice cunoștință este o stare de conștiință, iar starea de conștiință este un fapt intern și legat de un eu, unica realitate imediată și certă ? Realitatea externă ar părea o proiecție a unor stări subiective, o creație a unui eu ;

certitudinea acestei existențe pare a fi o iluzie, o simplă credință indemonstrabilă. Noi nu putem ieși din limitele conștiinței noastre individuale, nu putem cunoaște și înțelege ceea ce nu este eu ; dacă nu am recurge la o garanție de natură divină, sau la o noțiune de natură metafizică și transcendentă, o conștiință în genere, eu absolut și altele, am fi siliți să ne închidem în carapacea solipsismului, într-o monadă fără nici o ferestruică în afară, într-o celulă, ermetic închisă, a unui eu solitar și de nepătruns.

Dar dacă realitatea sensibilă este ceea ce există numai pentru unul singur, cu atât mai mult pare că definiția psihicului nu poate fi decât : „ceea ce există pentru unul singur”. Și chiar dacă realitatea sensibilă reușește a ni se impune, chiar dacă am fi siliți să admitem existența unei forțe din afară ce ni se opune, ne rezistă, care ar putea fi oare garanția că la spatele unor impresii sensibile și corporale ale unor ființe, s-ar ascunde un eu asemănător nouă ?

1. Soluția asociaționistă

Psihologia asociaționistă oferă și aici soluția asociației. Expresiile corporale străine se asociază cu sentimentele mele ; amintirea acestora din urmă evocă expresii, percepute cândva, și astfel, treptat, sentimentul devine proprietatea unui eu străin. S-a obiectat acestei teorii că expresiile altora ne sunt mai familiare decât ale noastre proprii și că expresiile străine începem a le cunoaște înaintea expresiilor noastre. Și apoi, sentimentul, atribuit altora, nu se leagă de expresiile acelor persoane, ci se conține în expresiile lor, el este, deci, ceva contrar unui produs asociativ (L. Binswanger).

2. Cunoașterea analogică

Procesul de constituire a unui eu în afară de mine este atribuit, de către unii autori, raționamentului prin analogie. Cunoașterea corpului nostru, cu expresiile sale, intuiția directă, ne revelă anumite stări psihice legate de acest corp. În fața noastră avem un alt corp, asemănător nouă după înfățișare și conduită. Deci, de expresiile lui asemănătoare se leagă stări psihice subiective analoge. Cunoașterea psihicului altora ar fi o cunoaștere analogică ce se reduce în ultima analiză la introspecție : nu putem cunoaște decât stări psihice trăite cândva și de noi. Acest fel de cunoaștere mai implică faptul că o cunoaștere a altora este deosebită de cunoașterea de sine ; cea dintâi ar fi o cunoaștere mediată și indirectă, iar cea de a doua o intuiție imediată și directă. Doctrina judecății analogice afirmă în ultima analiză că nu cunoaștem decât tot propriile noastre stări psihice. La examinarea mai atentă a acestei teorii constatăm că ea presupune ceea ce vrea să explice. (Lipps, pp. 48-49).

Judecata analogică – după Max Scheler (A, p. 351) – nu este exactă din punct de vedere logic ; ea evită un *quaternion terminorum* numai cu condiția de a fi exprimată astfel : totdeauna când văd mișcări de expresie, ce se aseamănă cu ale mele, eu regăsesc propriul meu eu. Eu nu pot afirma existența unui eu diferit, deosebit de mine, fără a formula o concluzie falsă.

Această concepție neglijează și ea faptul, ca și teoria asociaționistă, că eu cunosc mai imperfect expresiile mele decât expresiile altora. De asemenea, scindarea unei individualități în corp și suflet, în expresii corporale, perceptibile, și stări psihice invizibile, legate de cele dintâi, este artificială (critica lui W. Stern, pp. 73-74).

Doctrina raționamentului prin analogie în cunoașterea eului altora a fost criticată ; mulți dintre psihologii contemporani consideră, totuși, că psihologia despre alții se bazează pe o judecată, pe un proces intelectual. Erich Becher încearcă să atenueze unele idei din această concepție prin afirmația că procesul de analogie nu se face obișnuit în forma unui

raționament, ci este ceva mult mai nemijlocit ; noi recurgem la raționament numai atunci când vrem să ne justificăm logic această cunoaștere (p. 119).

În interpretarea psihicului străin, ne mai servim și de datele heterointrospective. Oricum ar fi, această cunoaștere este foarte aproximativă, căci același cuvânt poate avea înțelesuri diferite ; expresiile și atitudinile identice pot ascunde motive diferite, fiecare nu se cunoaște bine pe sine însuși ; mai există și posibilitatea simulării și a disimulării. Iată de ce se poate spune cu Humboldt că „orice înțelegere este o neînțelegere”. Atitudinea rezervată a multor psihologi contemporani – spune Bechterev – arată că această cunoaștere este o „judecată aproximativă asupra lumii subiective a persoanei străine” (pp. 1-32).

Trebuie să recunoaștem că multe din criticile aduse punctului de vedere al reflecției analogice sunt întemeiate. Rămânem oare cu credința că, în raportul dintre două persoane, fiecare nu se înțelege decât pe sine ? S-ar putea spune – reproducând o veche glumă engleză – , că, în conversația dintre Petru și Paul, Petru se adresează lui Paul al lui Petru, iar Paul se adresează lui Petru al lui Paul. Singur Dumnezeu e în stare să cunoască pe adevăratul Petru sau pe veritabilul Paul și să aibă o idee adevărată despre conversația lor.

Este explicabil de ce unii psihologi reduc cunoștința despre eul altuia la un act de credință.

3. Empatia (*Einfühlung*)

O soluție a problemei cunoașterii altuia ni se mai oferă prin doctrina, atât de răspândită în Germania, a empatiei.

Această teorie este cunoscută mai ales sub aspectul ei estetic și vine încă de la clasicismul german în frunte cu Herder. Romantismul german cu Novalis, Schlegel și pe urmă Jean Paul, merg și mai departe, socotind emoția estetică un fel de identificare cu natura sau o personificare a acesteia. O precizare și o delimitare a acestui proces în trăirea estetică ne vine îndeosebi de la F.R.Th. Vischer, J. Volkelt și Th. Lipps.

Ce este *Einfühlung* ?

1. Terminologia

Există mai mulți termeni germani care exprimă – după părerea lui Baumgarten – aproape același înțeles de *cognitio intuitiva* a lui Plotin și Spinoza sau de intuiție simpativă a lui Bergson. Franziska Baumgarten enumeră expresiile : *Eingehen, Mitgehen, Mitfühlen, Mitleiden, Mitfreuden, die persönliche Resonanz, Erfühlen, Nachfühlen, Nacherleben, Einfühlen (Einfühlung), Sicheinsfühlen, Herausfühlen, Gegenfühlen, Verspüren, Sichidentifizieren mit den anderen, das liebevolle Einsehen (sau Einsicht), Hineindenken, Hineinversetzen, Hineinfühlen, Hineinleben, Verstehen*. La aceasta am mai putea adăuga și expresia lui Rob Vischer, de *Anföhlung* (început de transpunere) și *Zuföhlung* (un fel de alăturare afectivă) (p. 153).

Termenul de *Einföhlung* s-a impus ca termen dominant, ceilalți indicându-ne cel mult unele nuanțe sau variante ale primului termen.

Dacă e vorba de traducerea acestui termen, întâmpinăm dificultăți ; am putea spune cu Ch. Lalo că „acest cuvânt introductibil nu se poate reda decât prin perifraze” (p. 54).

Am putea enumera câțiva termeni întrebuițați de scriitori români, alături de alți termeni traduși din limba franceză ca : proiecție simpativă a eului, intuiție proiectivă, fuziune afectivă, fuziune afectivă simbolică, proiecție afectivă, intuiție afectivă, simpatie simbolică, intuiție simpativă, întrepătrundere afectivă, comprehensiune prin întrepătrundere, introicțiune, tranzitivism, intropatie, simpatie, transpunere, identificare, transfer (Rădulescu-Motru), însimțire (Antonescu), proiecție simpatetică (Tudor Vianu) și empatie (P. Andrei). Ne par potriviți termenii de empatie, intropatie, transpunere și proiecție simpatetică (V. *Dicționarele* lui Warren N., „Empathy” și vocabularul lui Lalonde A., „Intropathie”).

2. Înțelesul

„Când încercăm studiul fenomenului de *Einfühlung* credem că am avea o idee foarte clară”, spune Ch. Lalo. „Pe măsură ce înaintăm în această problemă ne dăm seama că nu avem și nu putem avea nici o noțiune coerentă a acestei stări de spirit. Rămâne s-o trăim fără a o înțelege” (p. 82).

Teoreticienii empatiei n-au deosebit suficient, în expunerea teoriilor lor, cele trei aspecte esențiale ale înțelesului de empatie : obiectul empatiei (dacă se poate vorbi despre obiect), dacă empatia se referă numai la natura fizică sau numai la psihic sau la amândouă și dacă ea nu se îndreaptă numai spre anumite aspecte ale sufletului (sentimente, valori) ; în al doilea rând, trebuie să punem o întrebare precisă asupra naturii : deși însuși termenul pledează pentru natura afectivă a procesului, unii autori, totuși, punând accentul pe mecanismul de proiecție, lasă deschisă posibilitatea unei proiecții neafective ; în al treilea rând, se pune întrebarea valorii cognitive a empatiei ; ceea ce trăim ca stare psihică străină este oare într-adevăr o stare integrală a altuia, ceva din starea străină, sau este propria noastră trăire obiectivată ? Este empatia un act imanent sau unul transcendent ? Cum se rezolvă paradoxul lui Goblot : „acest fenomen prezent și al meu este prezent, dar nu este al meu ; acest fenomen interior este exterior ; acest fenomen subiectiv este obiectiv” (pp. 157-158).

În analiza teoriilor asupra empatiei nu vom găsi răspunsuri la toate aceste întrebări, iar unele din răspunsuri vor fi tacite. Noi vom încerca să analizăm teoriile în lumina acestor trei chestiuni.

3. Empatia solipsistă

Volkelt și Lipps înțeleg procesul de empatie ca o proiectare a stărilor noastre psihice asupra unui obiect din afară. Dacă este vorba de o teorie estetică în fața naturii sau în fața unui obiect de artă, obiectul reprezintă o simplă expresie, un simbol al unor stări psihice, al unor conținuturi sufletești sau sentimente ce nu există, evident, în obiect decât puse de noi. Am putea spune, *grosso modo*, că noi nu găsim într-un obiect decât ceea ce pusesem în el ; noi reacționăm la propriile noastre stări sufletești obiectivate, receptăm reflexul eului nostru propriu. Năvodul pescarului se întoarce cu același conținut cu care fusese aruncat în mare.

Noi avem o tendință puternică de a atribui naturii dispozițiile noastre. Conținutul unui obiect estetic este – după Lipps – totdeauna de natură psihică și ne este oferit de *Einfühlung*. Lipps deosebește patru feluri de empatie. Primul fel este empatia generală aperceptivă : orice obiect devine însuflețit îndată ce este obiectul meu ; o simplă linie ne apare altfel după cum o vedem vertical, orizontal sau oblic : ea „se întinde”, „se îndepărtează”, „se oprește”, „se ridică”, „descinde”, „se îngustează” ; expresii care denotă că eu transpun în linie o activitate. Empatia naturală, sau empirică, este tot o transpunere în obiectele naturii a forțelor și a activității mele. O piatră ridicată „tinde” în jos, un corp în mișcare are o „direcție”. Această însuflețire, sau antropomorfism al naturii se deosebește de antropomorfismul infantil sau primitiv ; acesta din urmă, totuși, are la bază aceeași tendință generală de proiectare în afară a stărilor noastre psihice. Empatia dispoziției este obiectivarea dispoziției noastre : astfel, avem culori „calde” și „reci”, „vii” și „vesele”, „excitante”, sau „moarte” și „deprimante”, avem sunete „grave” și „triste” sau „vesele”. Înălțimea sunetelor, timbrul lor, ritmul, armonia etc. sunt ocazii de transpuneri, de proiectări ale dispozițiilor noastre afective.

Ceea ce ne interesează pe noi este empatia în fenomenele sensibile ale ființelor vii. Ceea ce există realmente în fața noastră nu sunt decât manifestări percepute cu simțurile noastre, niște aparențe senzoriale și nu „oameni” cu reprezentări, sentimente sau volițiuni. Și totuși, noi trăim în aceste aparențe sensibile, în mod nemijlocit, persoane cu stări

psihice, ființă spirituală cu o viață interioară, invizibilă. Acest lucru nu este posibil decât prin empatie. Manifestările exterioare ale acestor persoane trezesc în noi tendințe pentru comportări interioare proprii (imitație interioară), iar aceste atitudini noi le proiectăm în afară, legându-le, asociindu-le cu datele perceptive, senzoriale, și atribuindu-le acestora. Ceea ce este perceput devine, deci, simbol și purtător sensibil al unor trăiri interioare nepercepute în realități exterioare. Un gest, care nu este în sine decât o anumită schimbare în aparențele senzitive ale unui om, devine gest de tristețe; în cuvinte trăiesc gânduri, judecăți, reflecții. Toate sunt rezultate ale empatiei, ale transpunerii. O persoană străină nu este decât obiectivarea mea proprie, obiectivare și proiectare legate de o aparență sensibilă din afară. „Eurile” străine reprezintă rezultatul unei multiplicări instinctive a eului propriu, declanșată de anumite percepții sensibile și modificată după modalitățile acestora”. (Lipps, p. 51). *Einführung* este o autoobiectivare. Empatia estetică se deosebește de una practică prin faptul că aceasta din urmă este mai limitată, mai tulburată și niciodată completă, pe când cea estetică este completă, perfectă și pozitivă.

Teoria empatiei a stăpânit spiritele multă vreme și a creat o literatură psihologică și estetică enormă. Cele mai numeroase critici au fost aduse aspectului estetic al acestei teorii, ceea ce pe noi nu ne interesează aici (v. Ch. Lalo și Ernst Meumann).

Din teoria empatiei a lui Lipps degajăm următoarele idei: mai întâi, empatia nu are ca obiect numai omul; proiectarea în ființele altora este un caz particular al funcției empatice. Noi proiectăm în afară nu numai sentiment, ci și reprezentări și volițiuni. Obiectul empatiei nu este de natură exclusiv afectivă. Fenomenul însuși al empatiei poate fi oare considerat ca un pur sentiment? Pentru noi rămâne un semn de întrebare dacă, după părerea lui Lipps, și proiectarea unei volițiuni (ca proces) sau a unei idei este un proces afectiv; dacă este așa, este oare transpunerea mea într-un raționament al cuiva, adică trăirea însăși a acestui proces intelectual, o trăire afectivă? Pe baza vorbelor cuiva eu efectuez în mintea mea un raționament, proiectându-l îndată în inteligența altuia, a subiectului acelor vorbe; eu îl trăiesc apoi ca un raționament aparținând altuia. Este greu de admis ca această trăire, asemănătoare unei halucinații, să fie înțeleasă ca un proces afectiv. În al doilea rând, empatia nefiind decât o autoobiectivare, face ca să trăim în alții pe noi înșine; avem, deci, un solipsism gnoseologic desăvârșit.

Ar însemna, în cazul acesta, că empatia este o iluzie. Ce ne favorizează oare această iluzie? J. Volkelt încearcă să explice certitudinea credinței în existența eului altuia prin transsubiectivitatea percepției de care se leagă sentimentele. Datele percepției posedă un caracter transsubiectiv; sentimentul, proiectat și dizolvat în aceste date, participă și el la transsubiectivitatea percepției. Percepția deposedează eul de subiectivitate, iar împreună cu eul desubiectivează sentimentul (pp. 122-126).

Explicații ale mecanismului empatiei au fost numeroase. Însuși Lipps l-a explicat printr-un proces de imitație interioară și instinctivă a expresiilor altora: la alții (Lotze), rolul hotărâtor îl are experiența individuală. Unii încearcă să reducă empatia la o trăire de ordin cinetic, alții la o reproducere afectivă. A. Prandtl vede în empatie o reproducere asociativă.

4. *Empatie apriorică*

a) Fr. Baumgarten. Mai există și alte interpretări și înțelesuri ale empatiei; Fr. Baumgarten deosebește trei procese prin care se pot cunoaște stările psihice străine. Primul proces, de înțelegere (*Nachfühlen*), este bazat pe amintirea experienței proprii: noi nu înțelegem pe alții decât substituindu-ne lor, cu ajutorul propriilor noastre experiențe din trecut; cu cât experiența noastră este mai bogată, cu atât inima noastră este mai deschisă pentru semenii noștri. Acesta este felul cel mai obișnuit și mai primitiv de înțelegere ce stă la baza

preceptului : „nu fă altuia ce nu ți-ar face plăcere ție însuși”. Reprezentându-ne situația altora, ne întrebăm ce am simți noi în această situație ? Reacția noastră afectivă, bazată pe reminiscențe, este puntea spre o persoană străină.

Un fel de înțelegere (numită de autor *Verstehen*) nu se bazează pe experiență proprie, ci pe experiențe de care am luat cunoștință, ale altora. Acest fel de înțelegere este de natură intelectuală și nu necesită participarea afectivității.

Ultimul tip de comprehensiune, cel principal, este tipul empatiei (*Einfühlung*). Spre deosebire de empatia lui Lipps, noi nu citim în eul străin ceea ce e scris de noi înșine, ci citim „cartea psihicului străin în propria sa limbă” (p. 155). Aici nu se poate aplica gluma engleză despre Petru și Paul. Iată un exemplu : un european, prieten cu un japonez, a avut necazuri mari și în tot acest timp s-a bucurat de devotamentul și abnegația deosebită a prietenului japonez. În scurt timp după aceea, europeanul află că în aceleași zile japonezul primise adâncă lovitură a pierderii familiei sale datorită unui cutremur de pământ. Europeanul a încercat să-l consoleze pe japonez ; acesta i-a adresat următoarele cuvinte : „Eu am privit nenorocirea dumitale cu ochii dumitale, așa cum se obișnuiește între prieteni ; nu mă sili, te rog, să privesc și nenorocirea mea cu ochii dumitale” (pp. 155-156).

Empatia, spre deosebire de celelalte feluri de înțelegere, amândouă reci, este o interpretare afectivă și lipsită de interes practic, material. Interesul ei este îndreptat spre altul și, pe când în celelalte moduri de înțelegere privim mai ales situația, aici facem abstracție de împrejurările externe. Empatia este o înțelegere mai subiectivă, mai puțin dependentă de experiență, de gradul de inteligență și de cultură. În empatie noi adoptăm punctul de vedere al altuia ; ne ajustăm imediat și nemijlocit la o stare a altuia, identificându-ne cu ea. Obiectul sau conținutul empatiei nu este numai afectiv (prin empatie putem cunoaște și gândurile cuiva) ; procesul de cunoaștere, însă, este de natură subiectivă și afectivă. Valoarea acestei cunoașteri este mult superioară valorii empatiei a lui Lipps, reprezentând o depășire a eului, o transpunere reală în persoana altuia. Această cunoaștere este superioară celorlalte moduri, tot subiective, deși mai intelectuale. Empatia este, deci, un proces ce poate sesiza psihicul în întregimea lui, un proces de natură afectivă și cu o funcție apriorică.

b) Numai astfel înțeleasă, empatia este aproape același lucru cu intuiția simpatcă a lui Bergson. Instinctul, sinonim cu simpatia, are o funcție de cunoaștere directă, de pătrundere într-o altă ființă, de sesizare imediată și afectivă a naturii unui alter ego. Prin actul simpatiei, noi ne transpunem în interiorul unui obiect, coincidând cu ceea ce are el unic și inexprimabil. Individul nu mai este o monadă impenetrabilă, ci o manifestare a vieții, a unui elan vital ; domeniul propriu al vieții este „copenetrația reciprocă, creația continuată indefinit” (B, p. 193). Acest fel de cunoștință implicită, intuitivă (și afectivă), este opus cunoștinței intelectuale.

c) Max Scheler. Teoria perceperii eului altuia : fuziunea afectivă, simpatia și înțelegerea altora. O concepție asemănătoare, cu privire, însă, numai la fenomenul fuziunii afective este susținută de către Scheler. Acesta se îndreaptă cu o critică pătrunzătoare contra confundării simpatiei cu fenomenul fuziunii afective. Simpatia este înțeleasă în genere ca o reproducere a stării afective a altuia, ca o simțire în unison cu alții. Pentru Scheler, simpatia nu este numai afectivă, și cu atât mai puțin o stare afectivă identică cu a altuia. Ca să înțeleg o mânie n-am nevoie să devin și eu mândios ; ca să-mi fie milă de un om trist nu e nevoie să plâng și eu. Cunoașterea altora, după el, nu se face nici prin analogie, nici prin empatie, nici prin imitație.

În fenomenul de fuziune sau de identificare afectivă în stările de extaz, în actul sexual, în vis etc., este vorba de dispariția cunoștinței individualității ; nu rămâne atunci nimic „personal” ; o fuziune afectivă nu este un fenomen de înțelegere, nici de simpatie, atât înțelegerea cât și simpatia presupunând distincția între subiect și obiect, eu și altul.

Sphexul, după Bergson, cunoaște victima printr-o intuiție instinctivă; el trece în fond printr-un proces de fuziune afectivă. Ceea ce menține diferențierea și hotarele între indivizi este conștiința corporală și cea spirituală. Procesul fuziunii este însoțit de dispariția atât a sferei somatice, cât și a celei spirituale. Fuziunea se petrece în realitatea vitală, în curentul vital, indiferent la diferențierea eu – altul.

Fuziunea afectivă este înțelesul, care convine termenului de empatie sau celui de intuiție simpatică a lui Bergson; fuziunea este deosebită atât de contagiunea afectivă, cât și de participarea afectivă. Caracterul său esențial fiind dispariția limitelor personale, ea nu poate fi considerată ca o înțelegere a altuia și nici ca o simpatie. Eu pot înțelege perfect o stare psihică a altcuiva, rămânând cu totul rece și, mai mult încă, având o stare afectivă opusă stării persoanei pe care o înțeleg. Un sadic înțelege foarte bine suferința altuia, un invidios, care se bucură de durerea altuia sau se întristează de bucuria altuia, știe să interpreteze exact manifestările psihice străine. O înțelegere a altuia, sau o simpatie, presupune nelipsită conștiința de sine, ceea ce nu avem în fenomenele de fuziune; ea presupune o distanță fenomenologică între două persoane, conștiința diferențelor între ele. Simpatia, însă, scapă oricărei explicații genetice; ea este în ultimă instanță – după părerea lui – un fenomen de ordin metafizic; o funcție metafizică și cognitivă; un proces datorită căruia ne ridicăm deasupra bucuriilor și suferințelor noastre.

La baza acestui fenomen este conștiința egalității de valoare între eu și altul; a simpatiza înseamnă a trăi pentru alții. Simpatia este treapta ce duce spre iubire.

Teoria lui Scheler, după propria sa mărturisire, nu este numai o teorie a cunoștinței altuia, ci și o metafizică a cunoașterii altuia (A, p. 331), și este natural să fie așa, dacă o teorie a cunoașterii atrage, sau presupune, în mod necesar, o filosofie.

Teoria lui Scheler este denumită de el însuși „teoria percepției eului altora” (A, p. 322 și P. Souriau, pp. 129-130). Făcând abstracție de latura metafizică, ce impregnează întreaga concepție a lui Scheler, vom nota câteva idei esențiale. Noi percepem stările altora absolut la fel ca și propriile noastre stări sufletești. Extrospecția este de aceeași natură cu introspecția. „Existența experiențelor interne, a sentimentelor intime, ni se revelă și prin fenomenele de expresie, adică noi dobândim cunoștința lor nu în urma unui raționament, ci într-un mod imediat în sensul unei „percepții”, originare și primitive. Noi percepem pudoarea cuiva în roșeața sa, bucuria în răs (A, pp. 22-23 și 379). Primul lucru perceput de cineva, din punctul de vedere al dezvoltării sale ontogenetice și filogenetice, este expresia. Percepția expresiei este un fenomen mai primitiv decât percepția unui obiect. Primitivul vede în jurul său numai manifestări ale unor intenții, ale unor sentimente. La fel este și animalul.

Procesul de individualizare și de formare a eului, cu asocierea de acesta a experiențelor psihice, este un proces evolutiv, la originea căruia trebuie să admitem un „curent de experiențe psihice indiferente, fără raport cu „tu” sau cu „eu”, un curent în care experiențele mele sunt intim amestecate cu ale altora”, în acest curent, primitiv și nediferențiat la început, se formează progresiv nuclee specifice și individuale. Noi trăim la origine în alții și alții trăiesc în noi (copiii și primitivii); treptat ne eliberăm de sub puterea tradiției și ne putem opune mentalității colective ca persoane de sine stătătoare.

Realitatea psihică, curentul nediferențiat din care se formează eul, se percepe la fel în mine ca și în altul prin corpul acestuia. Ceea ce este specific și scapă percepției sunt stările corporale și mai ales senzațiile organice; iar stările psihice ale altora se percep tot atât de direct ca și ale noastre proprii (rămânând, totuși, un rest strict personal, ireductibil și intraductibil). Psihicul nu este o realitate dată numai pentru unul singur, ci pentru toți; în percepția mea internă eu nu mă cunosc numai pe mine, ci și pe ceilalți. Conștiința vastă și omogenă de la baza psihicului nostru le conține în principiu pe toate.

Subliniind ideile ce ne interesează, constatăm în doctrina lui Scheler că a înțelege o stare psihică a altuia și a o trăi sunt două lucruri diferite. Cunoașterea perceptivă trece

dincolo de limitele eului individual și nu este de natură afectivă. Proiecție propriu-zis nu există și nici simpatie proiectivă; există numai cunoaștere și fuziune. Cunoașterea altora nu este iluzie, nici proiectare a propriului eu, ci o cunoaștere obiectivă și cu substrat ontologic. Numai datorită acestei obiectivități avem conștiința evidenței unui alt eu. Evidența, însă, este în bună parte emoțională.

Sentimentul nu este lipsit de valoare cognitivă, căci atât percepția afectivă cât și participarea afectivă ne informează asupra valorii lucrurilor; intuiția emoțională a valorilor stă la baza actelor noastre de voință. Simpatia, din acest punct de vedere, este o cunoștință a priori. Empatia, interpretată ca fapt de fuziune afectivă, fiind o negație a eului, este lipsită de caracterul cunoașterii; ea reprezintă, totuși, o intuiție a unității vieții în care fuzionează individul.

În concluzie, obiectul sentimentului îl reprezintă valorile; funcția sentimentului este timică, și, sub acest raport, sentimentul este mai puțin o cunoaștere și mai mult o trăire.

Gândirea lui Scheler asupra funcției timice a simpatiei ne pare, însă, confuză și metafizică.

d) Nicolai Berdiaeff, inspirându-se de la Kierkegaard, desparte radical cunoașterea științifică și obiectivă de cunoașterea intuitivă, imediată și concretă. Această cunoaștere intuitivă este o cunoaștere a „persoanei prin persoană”, o comuniune, o participare la viața altuia, o sesizare a altuia în particularitatea sa intimă. Acest act este de natură afectivă, este un act de iubire; prin el, noi depășim vidul solitudinii pentru a ne reflecta într-un alt eu, pentru a ne delecta într-o comuniune afectivă simpatetică.

e) Părerea lui H. Driesch prezintă multă asemănare cu doctrinele analizate. Psihologul german admite existența anumitor stări afective cu o funcție de cunoaștere (A, p. 87). Sentimentul moral joacă rolul principal. Prin el, noi depășim limitele eului. Sentimentul se îndreaptă, ca un instinct, asupra unui grup de obiecte și de aceea în el noi trăim implicit natura obiectelor spre care este dirijat. Această cunoaștere este *a priori* și, imaginându-ne pe un nou Robinson care nu văzuse niciodată o ființă umană sau animală, trebuie să admitem că acest om va ști înaintea oricărei experiențe că el este membru al unei comunități spirituale și prima ființă întâlnită va fi pentru el un „tu”.

Cunoașterea afectivă, ca intuiție apriorică, este, însă, vagă și confuză; noi avem o conștiință obscură a existenței altora, fără conținut precis și delimitat. În al doilea rând, această cunoștință categorială singură, fără ajutorul analogiei, nu ne dă certitudinea existenței altuia. Raționamentul analogic nici nu ne poate da singur cunoștința unui alt eu; el servește însă de auxiliar intuiției afective. La baza raționamentului analogic stă categoria de totalitate care îmi impune ca, în mod necesar, la percepția corpului străin, cu ajutorul imaginației și pe baza experiențelor proprii, să procedez la completarea acestor date într-un act de „înțelegere” (B, pp. 371-374).

Empatia, după Driesch, are ca obiect eul întreg; ea este de natură afectivă și, fiind privilegiul sentimentului moral ajutat de inteligență, are o valoare transcendentă. Arthur Kronfeld, psiholog din școala adleriană, face aceeași observație ca și Scheler, că raționamentul prin analogie presupune evidența existenței străine de mine. Această existență îmi este dată nemijlocit prin empatie. Dacă pentru Max Scheler transcenderea eului propriu este înlesnită de ipoteza unui curent vital primitiv și nediferențiat, Kronfeld pleacă de la postulatul identității primitive a psihismelor și a unei trăiri în comun (*wirerleben*), ce premerge trăirii, individuale. Societatea, deci, este o realitate care explică nu numai pe ego și pe alter-ego, ci și procesul comunicării între aceștia. Empatia este procesul de înțelegere directă, dar parțială. Dacă trăirile, dispozițiile, pot fi intuite direct și fără o experiență prealabilă, conexiunile, motivările, cauzalitatea acțiunilor necesită un act de reflecție și o experiență analoagă din trecut. Pentru înțelegerea unei stări psihice e suficientă o simplă transpunere afectivă, iar sensul unei acțiuni, înțelesul complet al stării sufletești, înțeles ce

rezultă din punerea în legătură a stării cu situația externă și cu întreaga structură psihică a cuiva, necesită reflecție și judecată analogică.

Prin empatie noi trecem peste limitele eului nostru și cunoaștem pe altul în natura sa proprie ; intuiția simpatcă este o depersonalizare (în sensul depășirii eului), jenată în bună parte de perspectiva proprie a eului, dar fiecare dintre noi, datorită stratului social comun din care s-a diferențiat, posedă, în mod virtual, posibilitatea depășirii individuale, o potențialitate a lărgirii sferei eului propriu.

Empatia, deci, este o cunoaștere parțială a obiectului (eul altuia), este afectivă și transcendentă.

f) Spre deosebire de M. Scheler, Fr. Grossart nu înțelege empatia ca o fuziune afectivă ; el o deosebește de identificare (*Einsföhlung*). Empatia, după el, este un act de cunoaștere afectivă, directă, dar susținută de cunoaștere, care ne dă înțelegerea situației și ne servește amintirile experiențelor trecute (*Nachfühlen*). Ea nu este un act vital și instinctiv (ca la Scheler), ci unul spiritual. Funcția sa nu este cunoașterea sentimentelor, ci a realității profunde, a năzuințelor ce stau la baza acestora. După cum medicul privește prin simptome în adâncul organismului, diagnosticând boala, tot astfel și noi, prin sentimentele altora, descoperim realitatea profundă a ființelor străine de noi. În fond, și pentru Grossart, empatia este o cunoaștere afectivă, ajutată de cunoașterea intelectuală ; ea mai are și valoare transcendentă. (B, pp. 116-117).

4. Înțelegerea (*Verstehen*) în psihologia spirituală

a) W. Dilthey. Între natura și viața psihică sau socială este o profundă deosebire. Cea dintâi se cuprinde întreagă în aspectul ei extern, cea de a doua conține, în spatele înfățișării sale externe, un interior ascuns, invizibil. Dintre numeroasele deosebiri între aceste două realități se impune, ca o concluzie logică, deosebirea între metodele de cunoaștere a fiecăreia din ele. Metoda potrivită pentru cercetarea naturii fizice este cea explicativă, iar metoda științelor spirituale este comprehensivă. Ce este comprehensiunea, înțelegerea ? Dilthey nu este prea clar în definiția acestui proces. În mod general, înțelegerea este prinderea aspectului interior al ființelor și al realităților psihice individuale sau sociale, sesizarea rostului lor, a scopurilor, a intențiilor, a valorilor, a regulilor ; acestea sunt caracterele sub care se prezintă realitatea spirituală. Care este natura acestei înțelegeri ? Ea nu este pur afectivă. Explicația fenomenului natural se produce printr-un proces pur intelectual, iar înțelegerea unui proces sufleteș se datorește colaborării tuturor forțelor sufletești (*Gemütskräfte*).

Care este mecanismul și valoarea înțelegerii ? Baza înțelegerii altora este viața sufletească proprie. Trăirea în sine a unei stări sufletești nu este o înțelegere ; aceasta implică obiectivarea stării într-o expresie. Actul de comprehensiune este înțeles de Dilthey ca un proces ce are ceva din raționamentul analogic (cu o notă, poate, mai intuitivă), ceva din *Nachfühlen* a lui Baumgarten și ceva din procesul proiectării, al obiectivării, al lui Lipps. În orice caz, înțelegerea nu are caracterul transindividual și transcendent.

În concluzie, înțelegerea altora este un act sufleteș mixt (nu pur afectiv) ; prin el sesizăm o totalitate psihică a altuia, dar fără a depăși granițele eului individual, fără a trece barierele ridicate de solipsismul gnoseologic. (v. expunerea metodei înțelegerii de către P. Andrei, pp. 286-293 și studiul critic al lui N. Bagdasar, pp. 545-565).

b) Înțelegerea la Ed. Spranger – elevul lui Dilthey – are un caracter pe de o parte mai obiectiv, din alt punct de vedere mai subiectiv ; mai obiectiv, prin faptul că ridică actul înțelegerii de pe treapta unei teleologii imanente și biologice la un nivel social, și accentuează ideea că înțelesul nu rezultă decât dintr-un raport, dintr-o conexiune. Caracterul

subiectiv al înțelegerii ne apare din sensul esențial al comprehensiunii : pătrunderea în conexiunile, constelațiile de valori spirituale. Înțelegerea deplină a fenomenelor psihice din jurul nostru o avem nu din proiectarea în afară a propriilor noastre reacții la aceste fenomene, nici din punerea lor în relație cu valorile biologice, ci din raportarea lor la constelații de valori sociale, obiective, ale spiritului obiectiv, transsubiectiv, colectiv, și, în ultimă instanță, la spiritul normativ, ideal, un fel de spirit absolut. De la fizic ne ridicăm, prin psihic, spre spiritual. (v. Spranger, C., pp. 357-404).

Dar această interpretare a înțelegerii ne-a depărtat mult de intuiția simpatică, de empatie.

c) K. Jaspers, tot. atât de apropiat de psihologia fenomenologică cât și de cea spiritualistă, deosebește explicația de înțelegere. Explicația este de natură intelectuală și are drept obiectiv relațiile cauzale. Înțelegerea este o cunoaștere obținută prin întrepătrundere psihologică. Comprehensiunea este de mai multe feluri ; reținem două mai importante : statică și genetică. Cea statică, fenomenologică, se raportează mai ales la conținuturi și este un fel de secțiune transversală a spiritului (înțelegerea directă a unei bucurii, tristeții, a invidiei, etc.); cea genetică – secția longitudinală – ne face conștiente raporturile intrapsihice, intramintale. Aceste raporturi pot fi de natură logică, raționale sau de natură propriu-zis psihică, și mai ales afectivă (conținuturile înseși ale gândirii pot fi privite ca produse ale dorințelor). Înțelegerea este mai ales afectivă ; prin ea pătrundem în centrul realităților psihice. Ea este însoțită de un sentiment de evidență, fără ca acesta să se sprijine pe o existență reală și obiectivă. Așa, de pildă, Nietzsche ne face conștienți de un raport de înțelegere genetică între tendința de dominație, superioritate, și sentimentul de umilință creștină în procesul transformării. Omul slab, sărac și umilit nu se poate ridica la înălțimea omului tare, nobil și bogat, deși ar dori foarte mult s-o facă ; instinctul lui face un înconjur : disprețuiește toate bunurile terestre, le depreciază, socotindu-le inferioare mizeriei, umilinței și suferinței. Nietzsche se poate înșela în cazul concret și individual, adică morala creștină poate că are un alt substrat, dar ceea ce ni se pare evident este posibilitatea, adevărul raportului însuși.

Lumea descrisă într-un roman n-a existat, raporturile psihice, însă, analizate acolo, sunt perfect verosimile ; avem certitudinea că, în împrejurările date, personajele nu s-au putut comporta altfel. Un om atacat se înfurie, o persoană amăgită de mai multe ori devine neîncrezătoare ; totul e foarte natural, e foarte sigur chiar să fie așa.

Înțelegerea, după Jaspers, este, așadar, un proces afectiv și de îndreaptă mai ales asupra realității afective. Ar fi de știut numai ce înțelege Jaspers prin pătrundere în sufletul altora sau prin substituire. Cum ajungem noi „să trăim ceea ce trăiește individul ?” (pp. 29-30).

Comprehensiunea, ca funcție de cunoaștere, la Jaspers, este mai aproape de o cunoaștere reală și transcendentă, decât de o iluzionare a unei proiecții afective, solipsiste.

5. Empatia și psihanaliza

Nu este de mirare că psihanaliza, care a explorat atât de adânc afectivitatea, nu a rămas străină de problema empatiei. Vorbind de procesul identificării afective, Freud constată că se găsește în fața procesului cunoscut în psihologie sub numele de „*Einfühlung* (asimilația sentimentelor altora) și care joacă un rol atât de mare datorită posibilităților pe care ni le deschide de a pătrunde în sufletul persoanelor străine de eul nostru” (B, pp. 129-130).

Psihanalistul francez Hesnard exprimă regretul că, „acest proces de identificare afectivă, pentru care psihologia germană are mulți termeni diferiți (*Einfühlung*, *Übertragung* etc.) a fost atât de puțin studiat în Franța” (B, p. 29).

Nu este lipsită de interes descrierea și interpretarea psihanalitică a acestui fenomen. Trebuie să observăm, însă, de la început, că aspectul cognitiv al acestui proces nu este atins de psihanaliză.

Prima manifestare a unei legături afective este identificarea. O constatăm în primul rând în dezvoltarea copilului, o dată cu formarea complexului lui Oedip. Știm că acest complex constă dintr-un sentiment de iubire pentru unul din părinți (de sex opus) și din ostilitate pentru celălalt. Dacă copilul este atras de către unul din părinți, dorește să-i și semene celui alt, privindu-l ca model. Băiatul tinde să semene tatălui și treptat se identifică cu acesta. Procesul de identificare se petrece printr-o introiecțiune, asimilare sau transpunere a modelului de imitat în sufletul copilului. Modelul va deveni mai târziu eu ideal. În mod normal, fata se identifică cu mama. În cazurile anormale, băiatul, în epoca pubertății, se poate identifica cu mama; eului propriu i se substituie atunci un alt băiat (cazul de homosexualitate).

Identificarea se poate produce și în afară de legătura cu libidoul; contagiunea afectivă are la bază procesul de identificare. Câteodată imitația începe de la o singură notă sufletească, spre a ajunge progresiv la o identificare totală.

Cazuri de introiecțiune găsim și în diverse stări patologice: un copil pierde pisica și, cuprins de durere, declară la un moment dat că el este pisica și începe a umbla în patru labe, refuzând să ia loc la masă. Procese asemănătoare identificării au loc în iubire, hipnoză și în fenomenele psihologiei mulțimilor.

Cazul, opus introiecțiunii, ar fi proiecțiunea eului în afară, asupra altor persoane, animale sau obiecte. Sentimentele trăite de noi le atribuim uneori altor persoane; astfel, o femeie îndrăgostită de fratele soțului ei, îl acuză pe soț de afecțiune față de cumnată. Aceste sentimente, o dată cu proiectarea lor în afară, își schimbă uneori polul afectiv: un homosexual acuză pe obiectul afecțiunii lui de sentimente ostile, de persecuție contra lui. Regizarea aproape a tuturor acestor fenomene pornește, evident, de la refulare.

În fine, este de notat și cazul de diviziune afectivă (un fel de identificare imperfectă); eul introiectat intră în conflict cu eul original, cu gazda, și se produce lupta între ele; ; între eul ideal și cel real izbucnește conflictul ce poate duce foarte ușor la nevroză.

În concluzie, procesul identificării este în viziunea psihanalitică afectiv. Întrebarea rămâne dacă prin acest proces se produce o pătrundere veritabilă și reală în eul altora, dacă fuziunea afectivă este reală. Evident că descrierea făcută de psihanaliză traduce foarte bine procesul identificării din punct de vedere fenomenologic; fără a trece, însă, în domeniul filosofic, nu putem afirma nimic despre aspectul ontologic al acestui fenomen. În ceea ce privește valoarea cognitivă a identificării, este greu s-o putem admite în felul cum e descrisă, deoarece acolo unde dispare dualitatea subiect – obiect sau dualitatea eu – tu, evident că dispare orice germene de cunoaștere; am avea o simplă trăire, dar în această trăire avem conștiința pierderii independenței, a dizolvării eului în altul, sau a altuia în eu. Așa cum sunt descrise fenomenele, ele nu pot fi înțelese, evident, în sens ontologic; eul străin nu încetează de a exista după ce a fost introiectat de mine și nici eu nu dispar după ce m-am proiectat în altul. „Altul” este, deci, o creație a mea, o iluzie, o ficțiune.

6. Explicația configuraționistă

Koffka subliniază primitivitatea înțelegerii afective, a interpretării expresiilor altora. Un copil înțelege în primele luni de viață expresiile celor din jurul său. Fenomenele ca prietenia sau dușmănia sunt mai primitive decât fenomenele senzoriale (pp. 102-103).

Care este mecanismul acestei înțelegeri și, implicit, al transmiterii stărilor afective de la unul la altul? El se bazează, după Koffka, pe asemănarea dintre structura senzorială și cea motorie, percepție și mișcare. Să presupunem că un pianist exprimă, prin sunetele de pian, dispoziția sa sufletească; expresia sa este motorie și constă într-o structură ritmică. Sunetele emise se organizează și ele în spiritul auditorului într-o structură ritmică asemănătoare. Asemănarea stărilor sufletești se bazează pe asemănarea structurilor. Contagiunea și înțelegerea afectivă se sprijină pe imitație, iar imitația afectivă, la rândul ei, nu e decât

o traducere a unei structuri motorii, expresive a unei persoane într-o structură senzorială a alteia, ambele structuri având același înțeles și fiind legate în același mod cu afectele (pp. 89-90).

În felul acesta, noi traducem o stare sufletească a altuia, ajutându-ne de propriul nostru lexicon; înțelesul, însă, este identic, deoarece între termenii lexiconului străin și al nostru există o corespondență determinată și, în cazul expresiilor afective, înăscută.

Nu este greu de văzut asemănarea concepției lui Koffka din doctrina imitației interioare a lui Lipps. Concepția acestuia din urmă a fost transpusă de Koffka în limbajul și terminologia psihologiei configuraționiste.

Dacă explicația lui Koffka este justă, înțelegerea afectivă este solipsistă și subiectivă; eu nu leg de percepția senzorială a expresiei afective străine decât propriile mele sentimente (proiectându-le apoi în afară ca aparținând altora). Nimic nu ne garantează asemănarea stărilor psihice corespunzătoare expresiilor asemănătoare și, chiar dacă ni le-ar garanta ceva, noi nu avem într-un caz de înțelegere afectivă decât două stări asemănătoare și nu o singură stare care să reprezinte un act de înțelegere a altei stări străine.

B. Sentimentul ca trăire timică

1. Indiviziunea primitivă

a) *Cunoașterea altora și cunoașterea naturii.* Atât teoria cunoaștinței cât și psihologia s-au izbit totdeauna de dificultatea explicației exteriorității lumii externe și a evidenței realității din afară. Este oare lumea din afară o simplă proiecție a elaborării noastre subiective, o simplă iluzie, un vis, o ficțiune? Cum se rezolvă astăzi această problemă?

În filosofie se bucura cândva de mare favoare ideea, care își are originea în magie: asemănătorul cunoaște asemănătorul; două obiecte de natură eterogenă nu pot avea nici un fel de contact între ele, și, deci, nici contactul de natură gnoseologică nu este posibil între ele. Cunoaștința se bazează pe legea asemănării dintre subiect și obiect. Până nu demult, o percepție nu era decât o recepție a unor particule fine emanate de un obiect și având forma obiectului. Astăzi, evident, nu se caută asemănarea dintre percepție și obiect, dintre imagine, sau gândire, și realitate, dar se cere o corespondență între ele. Percepția, imaginea, gândirea, sunt simboluri și nu copii ale realității. Dar simbolul este deja o abstracție, de el este legat înțelesul abstract și gândit. Ce este înțelesul concret? El este o reacție globală a organismului, adaptată la natura obiectului, la o situație. Într-un act unic de percepție, sau în genere de conduită, avem acțiunea și reacțiunea, activul și pasivul, subiectul și obiectul, eul și noneul. Două aspecte antagoniste sunt legate indisolubil într-un singur act psihic: fizicul este atins de psihic și psihicul de fizic. Situația și subiectul receptor, formează, după expresia lui Wallon, un tot indiviz, în care subiectul este o parte din situație, iar situația este actul psihic al subiectului. Această trăire indiviză stă la baza percepției și alături sau dedesubtul conștiinței relației eu – obiect.

Între om și natură se stabilește o solidaritate strânsă, ce se înscrie în structura organismului, în funcțiile acestuia, care devin un fel de cunoaștere apriori ale proprietăților naturii, ale însușirilor generale și principale ale mediului fizic înconjurător. Instinctele noastre nu sunt altceva decât anticipări asupra naturii lucrurilor, presimțiri, intuiții; în organismul nostru, în ființa noastră biologică sunt înscrise marile legi ale naturii; le purtăm și le trăim în noi. De aici vine evidența nezguduită, certitudinea existenței lumii externe; garantul acesteia nu este Dumnezeu, ci noi înșine, existența noastră proprie, dar nu o existență pasivă și contemplativă, ci una activă; sentimentul de realitate este un corelat al sentimentului de epuizare. Așa se explică de ce în stările de psihastenie, în momentele de oboseală și epuizare a energiei, când nu ne putem opune lumii externe,

aceasta ne apare ca o fantomă, ca o ficțiune, ca un vis, ca ceva ireal. Janet spune că avem de-a face cu tulburarea funcției realului. Lumea mintală, simbolică, fără acțiune și fără activitate, este o lume virtuală și nu actuală.

De ce să nu concepem la fel și raportul cu o persoană? Prin instinctele noastre sociale, noi suntem predestinați pentru mediul social, purtăm în noi, încă înainte de experiență, conștiința surdă a acestei lumi. Într-adevăr, dacă ne-am închipui un Robinson care nu văzuse niciodată o ființă, ar trebui să admitem că el o presimte, o dată cu trăirea ființei sale proprii, că o trăiește în general și confuz în propriile sale tendințe spre un semen al său. El o poartă în sine; strigătul lui de alarmă conține ecoul unei replici, după cum replica expresivă cuprinde implicit înțelesul inițial al atitudinii care a provocat-o.

Existența altora este trăită implicit în existența noastră proprie; sentimentul vidului, trăit în absența cuiva, este sentimentul existenței altuia. Evidența existenței străine stă în evidența propriei noastre existențe, tot așa după cum două greutăți se condiționează reciproc într-un echilibru.

Sentimentele sociale a doi oameni (în conduita lor socială), sunt realități complementare sau antagoniste și formează un tot unitar și dinamic. În sensul acesta trebuie să înțelegem afirmația lui Scheler, că evidența cu privire la existența lui „tu” are o bază intuitivă, iar aceasta constă într-o conștiință a vidului, adică „a nonexistenței ocazionale a unei ființe veritabile, susceptibile de a deveni obiectul actelor emoționale” (A, p. 343). În acest sens trebuie să înțelegem expresiile lui Wallon: „concordanța de interese, expresii, ritmuri, gesturi”, „înlănțuirea lor prin stimulații reciproce”, „rezonanță mutuală”, „ansamblu psihodinamic”, „implicație mutuală și consubstanțială” și multe altele (B, pp. 220 și 252).

Deosebita sensibilitate a unor persoane cu privire la variațiile cele mai mici ale situațiilor sociale este caracterizată ca „tact”, „simț al situațiilor”, „bun simț”. Suntem în perfect acord cu I. Petrovici, că „bunul simț lucrează de obicei cu lucrurile nedescompuse, cu totalități indivize”. „Bunul simț este totdeauna sintetic.” „Cu cât chestiunea este mai complexă, bunul simț va fi mai fecund și iată cum el are un rol atât de frumos în viața socială, rămânând mai puțin important în domeniul abstracțiilor, ca de exemplu, în cercetările matematice” (pp. 112 și 114).

Actul social, după definiția lui Janet, este act de colaborare, în care o parte de acțiune este săvârșită de altul; acțiunea unuia nu se declanșează decât prin stimularea pornită de la o altă persoană. Așa se explică de ce într-un înțeles social concret și afectiv apare conștiința unui tot solidar (prin similaritate sau antagonism), a unui tot dinamic în care altul este trăit tot atât de intens ca și propriul eu; eu și altul sunt doi termeni complementari ai unei situații dinamice indivize.

Pentru a înțelege acest lucru nu avem nevoie de metafizică sau de parapsihologie, deși „o comunicare directă a cunoștințelor – cum spune G. Dumas – nu este o ipoteză complet lipsită de sens, dacă fenomenele de telepatie au vreo realitate” (p. 262). N-avem nevoie nici de entități care să explice raportul ontologic între ființe umane sau să ne lămurească substratul ontologic al cunoștinței cum o face Scheler, ci vom reține aspectul de solidaritate al angrenajului în care suntem prinși; există, după expresia lui W. Stern, o convergență între mediu și ereditate, între subiect și obiect.

Tot în sensul acesta vorbește Scheler de o „conexiune supraempirică între ritmul vital al mamei și acel al copilului”. „Între ritmul, de pildă, după care sânul mamei se umple cu lapte, provocând nevoia de a-l evacua și ritmul după care copilul este cuprins de foame, există desigur o adaptare, la fel ca și între plăcerea satisfacției simțită de mamă din faptul de a oferi copilului sânul și plăcerea acestuia de a suge.” Între instinctul de alăptare al mamei și „acela al foamei copilului există o corespondență care, în principiu, permite mamei să aibă intuiția foamei copilului, după fazele sale ritmice” (A, p. 48), și, am adăuga

noi, care permite copilului intuiția sursei sale de alimentație. Această indiviziune dinamică și sincretică este o trăire de natură afectivă și anterioară scindării cognitive în eu – altul. Vom ilustra această afirmație prin câteva exemple.

b) Exemple. Din punct de vedere fenomenologic, toate concepțiile expuse conțin același adevăr: avem uneori conștiința că trăim stările sufletești ale altora, că simțim stările psihice observate în afară de noi, ca și cum ar fi ale noastre, sau trăim în alții propriile noastre sentimente și dorințe. Avem momente de identificare, de difuzare, de pierdere în alții a conștiinței eului sau de trăire a altora în noi.

Aceste fenomene nu sunt frecvente numai în stările de contemplație estetică sau în trăirile noastre practice și normale, ci mai ales în stările de hipnoză, în multe boli mintale sau nervoase (mai ales isterice), la primitivi, la copii, în vise sau stări hipnagogice. Fabulistul a transpus introiecțiunea în fabula muștei la arat.

Dacă observăm bine pe copii până la vârsta de 3 ani, vom găsi toate variațiile fenomenului descrise sub numele de empatie, contagiune afectivă sau simpatie. Analizele admirabile ale lui Wallon ne oferă multe exemple de acest tip. Vom găsi acolo pe copilul care oferă biscuiți propriului său picior; vom vedea pe un altul ridicând picioarele pe balcon pentru ca ele să privească lumea; vom afla că mulți copii au gesturi de a-și rupe sau a-și mușca degetele, atitudini pe care le găsim și la idioți care se lovesc sau se mușcă. Toate aceste exemple și multe altele ne arată lipsa de diferențiere la copil între corpul propriu și lumea externă. Aceeași lipsă de diferențiere o vom constata și între conștiința corporală și imaginea corpului. Vom găsi exemple când imaginile proprii sunt luate drept corpuri de persoane străine sau cazuri când corpul propriu este proiectat în afară, exteriorizat. Conștiința sau sentimentul prezenței multilocale este o stare foarte frecventă la copil și la animal.

În contemplație pură se produce un fel de uitare a eului și o confundare cu trăirile altora. Wallon observă mina mulțumită a câinelui său, în timp ce tovarășul acestuia este mângâiat; fericirea câinelui alintat este cu atât mai mare, cu cât el este contemplat de un altul; fenomen observat nu numai la animale, dar și la copii și la adulți.

Cazuri de identificări și de proiectări în afară a propriilor noastre dorințe: un copil de un an și două luni, auzind pe un alt copil țipând, dă a înțelege mamei sale, apucând de haina sa la nivelul sânelui, și cu gestul de a-l oferi copilului, că acelui copil îi este foame (B, p. 237). Dorința lui de a mânca este proiectată în afară, în altul, și încearcă să-l satisfacă pe acesta identificându-se cu mama sa. Un alt copil pedepsește păpușa pentru poznele de care s-a făcut vinovat el însuși (C, p. 508), altul lovește guvernanta și declară că ea l-a lovit din răutate. Unii bolnavi, venind la doctor cu un însoțitor, sunt convinși că ei aduc la consultație pe persoana care îi însoțește; iluzia psihologică, comparată de Wallon cu aceea a navigatorului care vede malurile mării îndepărtându-se în timp ce vaporul se pune în mișcare; formula, banalizată până la sațietate, a pasagerului care exclamă în momentul pornirii trenului: „gara pleacă, trenul rămâne!”.

Cazuri de introiecțiune: simulăm că o lovim pe bonă; copilul, plângând, caută protecția bonei. Copilul nefiind amenințat, caută protecția victimei.

Să asistăm la jocurile de-a ascunsele; vom vedea copii care vor avea impresia că se ascund prin închiderea ochilor; faptul de a nu vedea nu este diferențiat, cu localizarea deosebită, de faptul de a nu fi văzut. Unii copii, travestiți în scopul de a speria pe alții, se sperie ei înșiși; copilul, călare pe un băț, e și cal și călăreț în același timp; lovindu-și gleznele, el lovește în cal.

Numeroasele cazuri patologice, ca delirul de persecuție, delirurile de obiectivare a sentimentelor, convingerea bolnavilor că li se fură gândurile, că ideile lor pot fi citite în mintea lor de către oricine etc., ne oferă aceleași caractere.

Multe conduite, socotite normale, au în fond același mecanism : conduita de „a face pe struțul”, tracurile de timiditate, în care ai conștiința că toată lumea știe ce se petrece în sufletul tău și altele.

În geloziiile copiilor și ale oamenilor maturi avem o trăire simultană, atât a aspectului contemplativ al situației, cât și a aspectului activ : simțim satisfacție prin identificare cu acel care ne răpește bunul și în același timp trăim suferința privațiunii. Sadismul și masochismul se întemeiază pe această confuzie a punctelor de vedere, al celui activ cu al celui care suferă acțiunea. Dar ne gândim și la psihologia multor sinucigași care își plâng moartea înainte de a muri ; prin moartea lor, ei intenționează să pedepsească pe cineva, își reprezintă suferințele prietenilor ori ale familiei și plâng compătimitându-se anticipat.

Doctorul Vigouroux și doctorul Jaquelier, sub numele de contagiune mintală, au descris la adulți fenomene analoage celor arătate mai sus. În opera lui Malebranche (*Recherche de la vérité*) este citat cazul unei fete care, văzând o hemoragie la piciorul cuiva, a simțit la piciorul său o puternică durere în același punct și a trebuit să stea culcată. M-me de Sévigné scrie fiicei sale suferinde că „o doare pieptul fiicei sale” (Vigouroux și Jaquelier, pp. 41-43).

c) *Interpretarea lui H. Wallon.* Toate exemplele enumerate ar evidenția, după Wallon, un lucru : e vorba de fapte în legătură cu fenomenul conștiinței de sine. Vedem încă o dată că a fi conștient de un fenomen și a fi conștient de sine (cu localizarea unui fapt în sine sau în afară de eu) sunt două procese deosebite.

Eul se desprinde încet din situația sincretică ce caracterizează o percepție primitivă. Corpul, ca și eul nostru psihic, face parte la început dintr-un tot indivizibil ce depășește realitatea corporală. Noi ne simțim o parte a unui tot, a unei „situații indivize”, ce ne depășește ; treptat, din acest tot începem să desprindem unele impresii, raportându-le la exterior și opunându-le lor impresiile proprii, stările eului.

Wallon deosebește în dezvoltarea copilului trei stadii principale ale evoluției raporturilor sale afective sociale : primul stadiu, până la 6 luni, al mimetismului afectiv, al contagiunii afective ; copilul simte o dată cu alții, după cum și alții trăiesc în el fără nici o deosebire. Stadiul al doilea, de la 6 luni, al simpatiei : aceasta nu presupune, cum zice Scheler, o distanță fenomenologică între eu și altul, ci reprezintă numai un început de diferențiere, un sentiment de diferență, păstrând, totuși, o mare doză de confuzie între eu și altul. Ceea ce Wallon numește simpatie este la Scheler încă, contagiune, iar ceea ce Scheler numește simpatie este, după Wallon, altruism. Numai altruismul presupune o distincție netă între eu și altul, o delimitare precisă și o consolidare a eului. Până la vârsta de 3 ani am avea fluctuație între eu și altul : uneori sensibilitatea intero- și proprioceptivă se subordonează celei exteroceptive, alteori impresiile externe ascultă de cele interne.

„Omul începe a exista – spune Wallon, ca o imagine a divinității al cărei centru este pretutindeni și circumferința nicăieri. Numai după experiențe multiple el își circumscrie domeniul personalității sale și opune lumii exterioare.” Intuiția autonomiei sale el nu o poate avea decât prin ridicarea sa deasupra spațiului, sub forma unei noțiuni totdeauna identice cu ea însăși. Dacă el se lasă cuprins de stările momentane ale sensibilității, căzând din această abstracție supremă, conștiința se destinde în spațiu, aparține spațiului ; distincția între eu și noneu se șterge. Cu ea dispăre obiectivitatea lucrurilor, adică reprezentarea universului, care se afirmă oferindu-se și opunându-se activității eului” (C, p. 516).

2. Proiecție și introiecție

Fenomenul scindării progresive a trăirii inițiale și indivize în eu – noneu sau eu – altul este un proces intelectual de cunoștință. Pe lângă distanța fenomenologică între subiectul

cunoscător și obiect, ea mai implică și un discernământ care are ca rezultat despărțirea elementelor subiective de cele obiective ; interpretarea cognitivă are efect dublu : obiectivarea prin proiectare în afară a elementelor considerate străine de noi și subiectivarea prin introiectarea caracterelor socotite proprietatea noastră. Începuturile acestei despărțiri sunt anevoioase și pline de erori. „În realitate – spune P. Andrei – toate fenomenele trăite de om sunt niște complexe în care subiectivul și obiectul se amestecă laolaltă și numai analiza științifică le deosebește și le separă” (p. 212).

Termenii eu – altul sunt corelativi și se conturează treptat unul în funcție de celălalt. Reacția față de alții se interiorizează în conduita față de noi înșine : ne comportăm față de noi în același fel cum ne comportăm față de alții și viceversa, reacția față de propria noastră persoană se poate exterioriza sub forma unei reacții față de alții : ne comportăm față de alții ca și față de noi înșine (Baldwin, pp. 11-35).

Proiecția și introiecția sunt procese intelectuale, sunt fenomene de credință ; confuziile, erorile, iluziile se explică prin identitatea de natură între introspecție și extrospecție, precum și prin influența sentimentului. Interpretată în felul acesta, teoria lui Scheler cu privire la identitatea dintre percepția de sine și percepția altora, ni se pare exactă. Proiecția implică cunoștință și distanță fenomenologică între eu și obiect ; chiar dacă are la bază o trăire afectivă, proiecția o depășește pe aceasta prin crearea unei relații ; inteligența creează o distanță între subiect și obiect construind totodată, prin cunoștință, un pod peste prăpastia deschisă.

3. Sentiment și cunoștință

Termenii de simpatie proiectivă sau de empatie, în înțeles de sentiment proiectat în afară, implică două fapte eterogene ; un fapt de trăire afectivă și individă și alt fapt, de relație, de gândire, de credință ; aceste două momente trebuie bine deosebite.

Sentimentele, în majoritatea lor, sunt trăiri timice, trăirea afectivă este expresia timică și sincretică a raportului între obiect și subiect, între altul și eu sau între eu și mine ; în sentiment eu trăiesc valoarea obiectului pentru mine ; înțelesul relațional, intelectual, este dublat de un înțeles timic și relațional. Ceea ce trăim implicit într-un obiect, o dată cu caractererele sale exteroceptive, este valoarea lui. Este oare această valoare de natură pur subiectivă ? Ca trăire, ea este dincolo de subiectiv și obiectiv, dar devenind obiect al conștiinței noastre reflexive, ea se supune unui proces de disjunctie ; ceea ce trăim ca plăcere sau durere depinde și de natura obiectelor, astfel constituite încât ne provoacă un sentiment sau altul. Iată de ce și calitățile afective, mai ales cele de plăcere și neplăcere, sunt aproape tot atât de ușor obiectivate ca și calitățile sensibile ale lucrurilor.

A vorbi despre obiect al empatiei sau al sentimentului este, în mod strict, aproape un nonsens, căci simpatia nu este proiectivă și nici proiecția nu este simpatetică, deși aceste fenomene, în mod obișnuit, se întovărășesc într-un singur act de sinteză specifică. Sentimentul este o trăire a unei varietăți dinamice într-un sistem închis. Acest sistem este constituit sau din eu – mediu, sau din complexul interior al tendințelor, în procesul lor de echilibrare internă. Numai printr-o violare a realității psihice și prin întrebuițarea limbajului intelectualist se poate vorbi despre obiectivitatea empatiei. Transcendența sentimentului sau a empatiei nu este de ordin cognitiv și teoretic, ci de ordin practic, pragmatic.

Obiectivitatea timică este mult mai mică în raport cu obiectivitatea aspectului senzoriomotor sau relațional ; valoarea obiectului nu stă în raport cu acțiunea noastră, care trebuie oricând să se modeleze după natura obiectului, ci în raport cu totalitatea psihică, variabilă de la un moment la altul, în raport cu tensiunea psihică, schimbătoare de la o clipă la alta, și cu configurația totală ce imprimă stării psihice parțiale înțelesul său,

independent de excitațiile externe. Iată de ce înțelesul afectiv, cu toată nota lui de obiectivitate, va fi privit ca un înțeles subiectiv : factorul subiectiv este aici dominant.

Ceea ce trăim implicit în sentiment, în empatie, sunt valorile lumii materiale și psihice. Mediul fizic și biologic ni se prezintă astfel sub formă de valori biologice, iar mediul social, uman, sub formă de valori sociale.

Sentimentul și cunoștința ne apar ca două fapte psihice ireductibile și eterogene ; primul este o trăire timică indiviză, irelațională, al doilea este o relație neafectivă, cu distanță fenomenologică între termeni.

Concluzii : cunoașterea valorii și trăirea ei ; introspecție și extrospecție

Sentimentul, ca obiect de cunoaștere, este supus aceluiași metode de investigație ca și celelalte fapte psihice. Când cunoștința psihologică este însoțită de orice alt sentiment, în afară de cel intelectual, ea are toate șansele să capete o deformare subiectivă. Sentimentul în sine este o trăire a unei valori, care prin natura ei conține ambele poluri extreme, unite într-un tot dinamic și indiviz. În felul acesta, când este vorba de relații sociale, sentimentul nu este numai o pură trăire de sine, ci și o trăire a altuia.

Sentimentele altora și valorile pot fi cunoscute fără a fi trăite în noi sub o formă sau alta. Cunoașterea este o conduită specială și cu cât este mai intens trăită cu atât mai mult elimină din conștiință orice altă conduită. Trăirea unei valori are importanță fundamentală pentru conduita noastră ; a trăi o valoare estetică este altceva decât a o gândi și a o cunoaște ; trăirea estetică este o conduită estetică, pe când cunoașterea, explicația sau analiza intelectuală a aceleiași opere este o conduită teoretică, științifică.

În mod obișnuit, se produc stări în care două conduite de natură diferită încearcă să se armonizeze într-o nouă sinteză. Acest lucru se produce, de pildă, în cazul când emoția estetică este însoțită de reflecție asupra formei, tehnicii întrebunțate. Tudor Vianu a exprimat în mod admirabil această idee, vorbind despre „dublul sentiment al identității și eterogeniei”. „Arta pare a fi într-adevăr obiectul unei unificări afective și al unei distanțări cognitive”. Există un contrast al atitudinilor „dintre care una tinde către identificare afectivă și cealaltă către menținerea distanței cognitive” (pp. 117-119).

Aprecierea, judecata de valoare, este un compromis între amândouă. Calitățile timice se simbolizează treptat în noțiuni și judecăți de valoare, obiectivându-se, socializându-se. Trăirea de valoare devine obiect al unei judecăți, al unei cunoștințe. Valoarea nu mai este privită în raport cu un singur individ, ci în raport cu o structură socială, cu un complex de relații, norme și valori. Valoarea egocentrică se transformă în una sociocentrică. Definiția înțelesului la Spranger, ca rezultând din raportarea acțiunii la un complex sau o structură de valoare, este o definiție a unui înțeles timic abstract, intelectual.

Poți face estetică științifică fără să fi trăit vreodată emoția estetică sau fără să fi creat opere de artă ; sunt posibile emoții estetice profunde fără cunoașterea tehnicii artistice, nu poți fi, însă, un bun critic de artă fără sensibilitate și cultură estetică. A trăi o valoare este altceva decât a o explica și altceva decât a o aprecia în forma unei judecăți de valoare. Noi putem face știința valorilor estetice, morale, religioase etc. fără să fi trăit aceste valori, dar nu putem săvârși niciodată acțiuni morale, acte religioase sau opere de artă fără să fi trăit sentimente morale, religioase sau estetice. Atitudinea teoretică, științifică, implică, drept condiție necesară, sentimentul intelectual ; ea se poate îndrepta asupra tuturor valorilor umane sociale sau individuale. Orice valoare poate fi gândită, cunoscută, explicată, fără participarea sentimentului și fără introspecție ; nici o conduită, însă, nu este posibilă fără

sentiment, fără trăirea unei valori. Cunoașterea eului străin este întovărașită de trăirea unei valori cognitive ; a trăi pe altul înseamnă a te afla cu el într-un raport dinamic și afectiv, pe planul unei conduite practice. A avea simpatie față de cineva înseamnă a-l simți ca o valoare estetică etc. Dacă, în înțelegerea naturii anorganice, biologice și psihice, transpunerea afectivă aduce cu sine o personificare sau o antropomorfizare poetică, trăirea simpatetică devine indispensabilă, o necesitate imperioasă, când este vorba de pregătirea acțiunii noastre în mediul psihic. Pentru a lucra și a modifica natura fizică nu este nevoie să-i atribuim o subiectivitate : când, însă, acțiunea noastră este îndreptată spre lumea psihică, se cere o proiectare în afară a ființei noastre morale, o trăire adâncă și solidară prin care ieșim din cadrele egoismului nostru îngust, realizând astfel o transcendență practică și morală. Dar pentru a ne ridica deasupra unei stări de contagiune afectivă pură, noi trebuie să păstrăm distanța fenomenologică necesară unei acțiuni eficiente. Natura și condițiile unui asemenea act constituie, însă, o altă problemă, deosebită de cea tratată aici.

Disparația sentimentului atrage după sine desființarea lumii valorilor, căci lumea o creăm prin conduita noastră, iar sensul conduitei rezidă în sensul timic al sentimentului. Aceasta nu înseamnă că valoarea este cunoscută prin sentiment, ci înseamnă că valoarea constă într-o trăire afectivă, iar sentimentul este o trăire a unei valori. Valoarea este trăită în sentiment, dar cunoscută numai prin inteligență. O acțiune izvorăște din sentiment, din trăire a unei valori și niciodată dintr-o stare pură de cunoștință. Gândirea, fiind și ea o conduită, este îndemnată și susținută de sentiment.

Valorile nu se alterează oare devenind obiecte de cunoaștere ? Devenind valori științifice, ele își schimbă înțelesul lor timic pentru subiectul cercetător ; devenind, însă, note de cunoaștere, ele se transpun de pe planul trăirii pe planul intelectual, de cunoaștere. Imaginea unui obiect material nu este o copie, reproducere sau dedublare, ci o schemă simbolică a acestuia ; tot astfel, cunoașterea unei opere de artă nu este decât un simbol, o religie ; o valoare-trăire s-a transformat în valoare-obiect de cunoaștere. Simbolul intelectual nu-și pierde rolul său de simbol, adică de semn al unei valori, al unei trăiri ; de aceea, alterarea valorii nu-i decât aparență, atât timp cât cunoștința se supune unui efort continuu de a se plia, de a se modela, cât mai mult și mai fidel, după natura valorii, după specificul trăirii acesteia.

Trăirea valorii poate deveni utilă numai ca mijloc auxiliar în cunoașterea valorilor obiective, ca mostră proprie a trăirilor altora, ca exemplar individual și propriu al unei valori obiective și comune unui grup social ; asupra acestui model propriu, însă, trebuie să se efectueze același travaliu științific, ca și asupra manifestărilor exterioare ale valorilor sociale. Numai în felul acesta trăirea ne poate ajuta, fără a fi, însă, indispensabilă, în procesul de cunoaștere a eului străin și a valorilor exterioare de sufletul nostru. Aceasta nu înseamnă că realitatea psihologică sau valoarea s-ar degrada până la nivelul unui obiect fizic, metodele spiritului reducându-se, în felul acesta, la metodele naturii fizice ; ierarhia treptelor de evoluție și a naturii fenomenelor rămâne intactă, păstrând, totodată, imperativul obiectivității permanente, realizate numai prin cunoaștere intelectuală.

Trăirea este altceva decât introspecția ; Dilthey a arătat foarte bine că trăirea încă nu este înțelegere. Se poate spune pe drept cuvânt despre conștiința de sine că ea este „aspectul obiectiv al vieții noastre psihice” (Ralea, p. 257) ; ea nu este decât reflecție, cunoștință, credință îndreptată spre propriile noastre conținuturi sufletești. În felul acesta, introspecția nu diferă în natura ei de observația psihologică externă, de relația socială interindividuală (v. Guillaume, P., Claparède, E., și Chastaing, M.).

Am văzut că, în mod obișnuit, în cunoașterea psihologică empirică, introspecția fuzionează în mod intim cu extrospecția, credința despre eu participă la credința despre altul ; așa se explică deformările și imperfecțiunile cunoașterii altora ; de aceea cunoașterea

psihologică tinde, în măsura posibilă, să depășească introspecția, s-o ocolească, prin metode obiective care exclud reacțiile noastre față de propria noastră persoană.

Prin trăire ni se oferă izvoare de fapte psihice proprii, modele de fenomene sufletești originale, iar prin introspecție obținem modele de interpretare individuală. Cele dintâi, însă, trebuie prelucrate, ca și materialul psihic străin, iar introspecția, spre a deveni obiectivă, spre a dobândi o mai mare validitate, trebuie confruntată cu observația externă și socială.

Se înțelege ușor de ce individul nu este o monadă izolată, iar lumea din afară o proiecție fictivă sau un miraj solipsist : raporturile interindividuale se interiorizează ; adultul normal este constrâns de către societate prin intermediul „conștiinței morale” ; barierele externe devin cu timpul interne ; pedepsele și rezistențele sociale se transformă în inhibiții morale și „muștrări de conștiință” ; conflictele sociale devin conflicte ale conștiinței individuale. Astfel, societatea devine prezentă în noi, iar introspecția reprezintă posibilitatea de înțelegere a eului străin. Prezența pentru mine a unei persoane se deplasează de pe planul motor și extern pe un plan mintal și intern. Din „câmpul” dinamic primitiv, în care reacțiile interindividuale formau un tot indisolubil, se dezvoltă și se diferențiază comportări delicate și complicate : conștiința de comportare proprie față de mine însumi sau față de altul, conștiința de comportarea altuia față de mine, față de sine sau față de conduita (părerea, aprecierea, ideea) mea față de mine (sau față de altul) etc. (v. Stoltenberg, A, B, și C).

Se explică iluziile empatiei : conduita mea față de mine însumi se confundă ușor cu conduita altuia față de sine (sau față de mine sau față de altul) ; tristețea mea o văd nu numai pe fețele altora, dar și în natura neînsuflețită.

Observația externă se explică mai ușor în domeniul acelor fapte sufletești ce se desfășoară mai mult pe planul de activitate motorie sau mintală ; în ceea ce privește, însă, sentimentul, metodele obiective încă nu au pătruns prea departe tocmai prin faptul că între trăire, pe de o parte, și interpretare sau exteriorizare, pe de altă parte, există o distanță apreciabilă și un spațiu pluridimensional de căi de interpretare. Iată de ce analiza sentimentelor mai păstrează încă ceva din arta moraliștilor de la altădată. Văd o persoană dând ajutor unui cerșetor ; care este sentimentul ce stă la baza acestui act ? Vanitate, egoism, caritate, superstiție, milă, religiozitate ? Cel mai ușor ne-ar putea spune însăși persoana care a întins săracului moneda ; dar cine ne poate asigura că ea nu se înșală asupra propriilor sale sentimente ? Pentru a fi cunoscută, trăirea ei trebuie să devină obiect de reflecție și de investigație științifică, singura în stare să ne-o traducă în mod adecvat în scheme și abstracții mintale.

Psihologia obiectivă de astăzi nu înlătură introspecția, ci o consideră pe aceasta ca o conduită. Concluzia la care ajungem nu este de îndepărtare a introspecției în întregimea ei și deci de neglijare a autoobservației. Datele introspective ale altora devin material de interpretare și de observație externă, în același fel ca și orice conduită externă, iar înțelegerea acestor date nu necesită din partea psihologului însuși nici un act de judecată analogică și introspectivă. A scădea valoarea autointrospecției în cunoașterea psihicului altora nu înseamnă a deprecia eterointrospecția sistematică și metodică. Metoda introspecției experimentale a școlii din Paris și a școlii din Würzburg își păstrează drepturile ei câștigate.

Sub raportul întinderii, introspecția reprezintă față de metoda extrospectivă și experimentală, ceea ce experiența sau o interpretare singulară este față de o interpretare socială și multilaterală ; sub aspectul calitativ, raportul dintre ele este ceea ce pentru științele fizice ar fi examinarea gradului de temperatură cu mâna față de măsurarea cu termometrul. Introspecția poate să fie justă, dar este mai puțin sigură ; ea poate să fie precisă, dar nu este demonstrabilă ; ea este utilă, rămânând, totuși, individuală.

CONSIDERAȚII CU PRIVIRE LA ÎNVĂȚAREA AFECTIVĂ

1. Spre o psihologie pedagogică a adultului

Ne aflăm în faza de elaborare a unei pedagogii a adultului, a unei ramuri pedagogice noi, indisolubil legate de psihologie. Ne-ar putea obiecta cineva că asemenea ramură ar fi deja constituită și poartă chiar o denumire aparte, de „andragogie”. Unii ne-ar putea invita chiar la o perspectivă istorică, spre trecutul mai îndepărtat, cunoscut ca iluminism sau, la noi, ca poporanism.

Trebuie să recunoaștem, totuși, că astăzi nu se poate vorbi încă de o știință a educației adultului. În răspunsul la întrebarea: „Cum poate ajuta psihologia la cultivarea adultului?”, după Wolfgang Scheibe, „literatura psihologică, ca și cea pedagogică, ne dezamăgește”; problema a fost luată în considerație de psihologie (p. 358).

S-au dat și explicații acestei întârzieri. S-a spus, de exemplu, că problema educației adultului nu se poate pune decât dacă există certitudinea educabilității acestuia. Copilul și tânărul se află în devenire, iar educatorul are menirea de a ajuta la dezvoltarea tinerei generații, în timp ce adultul este o ființă finită „formată”, impermeabilă la o influență educativă. Asemenea poziție categorică s-a dovedit eronată.

Este clar că psihopedagogia adultului nu poate fi o simplă generalizare a cunoștințelor psihologice despre elev sau student.

Cu toate asemănările ce se pot desprinde din comparația dintre formarea tinerei generații și a adultului, deosebirile esențiale impun rezolvarea în mod științific a unei serii de noi probleme, ca educabilitatea adultului și psihologia acestuia, problema conținutului în domeniul instrucției și educației omului, precum și aceea a metodelor adecvate acestui scop, o dată cu preocuparea de a forma educatori înzestrați cu cunoștințe și aptitudini potrivite acestei noi misiuni culturale.

2. Înțelesul de învățare afectivă

a) Psihopedagogia. Chiar dacă am admite existența unei psihologii pedagogice a adultului, această disciplină nu ne poate satisface pe deplin. Și iată de ce. Multă vreme instrucția și educația au avut – și mai păstrează încă într-o oarecare măsură – un caracter intelectualist. Influența asupra tinerei generații se exercită încă cu predilecție de sus în jos, prin dezvoltarea inteligenței și dobândirea de cunoștințe. Capitolele despre formarea sentimentelor și a voinței, a caracterului și personalității poartă încă o amprentă intelectualistă, formală și empirică sau numai normativă. Noua orientare a psihologiei pedagogice, a acțiunii instructiv-educative, constă în cuprinderea omului întreg, a întregii personalități a acestuia (v. Fr. Winnenfeld, p. 93). Psihologiei pedagogice parțiale, înguste, intelectualiste

î se opune astăzi tendința de a se constitui o știință integrală, comprehensivă; aspectului static î se opune nota dinamică. Dacă înainte psihopedagogul era preocupat mai ales de rezultatele obținute, de efectele metodelor folosite și era mulțumit cu enunțarea normelor, astăzi cercetarea adâncește procesul însuși de transformare a omului, ținând spre elaborarea legilor acestor transformări, sondând adâncurile personalității umane.

Noua orientare a psihologiei pedagogice a impus o nouă noțiune, ciudată la primul contact intelectual cu ea: *învățarea afectivă*. Termenul poate fi întâlnit ca titlu al unui capitol din *Psihologia educațională* a lui Smith și Hudgings (pp. 464-505). Ne-am obișnuit ca prin învățare să înțelegem un proces de modificare a conduitei provocat de noi asociații și relații intelectuale, efectuat prin participarea activă a memoriei, atenției, gândirii și imaginației. Dacă deschidem unul din noile vocabulare de psihopedagogie, ca acela al lui Robert Lafon, vom găsi acolo, la termenul „învățare”, enumerate procedeele prin care se efectuează actul de învățare și anume: atenția, percepția (înlocuită uneori de imaginație), asociația cu intervenția memoriei și, în fine, operațiile mintale (p. 47). Este adevărat că mai departe, printre *condițiile* care permit învățarea, figurează alături de maturizare, *motivația*, interesul. Ne întrebăm, în mod legitim, de ce motivația și interesul ar reprezenta simple condiții, deși importante, dar *exterioare* actului însuși de învățare? Este vădită separația dintre operațiile intelectuale, de cunoaștere, sau cele motorii și terenul afectiv, de apreciere, aspirație, năzuință, interes.

Astăzi, ponderea influenței instructiv-educative s-a deplasat spre straturile mai adânci, afective, ale personalității, spre regiunile mai greu de sesizat și de tradus în termeni verbali și științifici. Psihologii și pedagogii își dau seama că nu este posibilă asimilarea autentică și durabilă a cunoștințelor fără adeziunea de natură afectivă din partea subiectului, fără o deplasare a echilibrului psihic al acestuia; nu există activitate intelectuală, de învățare, fără interes, fără motivație adâncă și susținută. Personalitatea nu se limitează la înregistrarea pasivă a unor cunoștințe sau norme de conduită; ea se constituie într-un profil pregnant și conturat, elaborat, de convingeri, atitudini și obișnuințe; acestea exprimă *adeziunea* personalității la valorile spirituale transmise prin educație.

Iată, deci, un nou înțeles al actului de învățare, înțeles în care – după părerea lui David H. Russel – intră atitudinile, interesele, sentimentele, aprecierile, motivele, gusturile (Smith, L. și Hudgings, B, pp. 464-505). În felul acesta, se impune lărgirea orizontului de învățare, a lumii conceptuale, logice și pur intelectuale prin știința formării, învățarea unor atitudini față de: sine, alții, școală, muncă, familie, societate și altele. Se înțelege că această latură, afectivă a personalității este organic legată de activitatea intelectuală. Important este faptul că studiul acestui pol al personalității devzvăluie legi noi în formarea acesteia și duce, implicit, spre metode și măsuri noi în educarea omului.

O dată cu proprietățile lucrurilor și relațiilor fenomenelor între ele și noi, învățăm și *valoarea* pe care o reprezintă ele pentru existența umană în general și pentru cea individuală în special. Procesul de integrare a omului în natură și societate este și un proces afectiv, de satisfacție. O serie de științe – normative sau explicative – caută să determine și să explice relațiile normale și superioare de adaptare a omului, adică ne învață ceea ce merită să fie iubit, admirat, dorit și ceea ce nu este demn de respect, admirație și iubire. Dezvoltarea omului, procesul de spiritualizare a acestuia nu se poate efectua numai prin constatarea și înregistrarea intelectuală, prin stabilirea unor relații abstracte și reci între un fenomen și valoarea lui, fără o adeziune, o trăire afectivă a valorii respective. Fără această latură a învățării rămânem la formula lui Ovidiu: *Video meliora proboque, deteriora sequor*. O situație tristă, dacă nu chiar dezastruoasă: să vezi binele, să-l aprobi și să urmezi totuși răul. Modul de a concepe învățarea se integrează în ceea ce înțelegem noi prin „arta de a

trăi” (v. A. Maurois), arta de a deveni mulțumit, arta de a ne integra în lumea valorilor spirituale ale omenirii; *nu* numai *știința* a ceea ce este adevărat, bine și frumos, ci și *puterea* de a realiza valorile supreme ale umanității.

b) Psihologia generală. Noua orientare a psihologiei pedagogice este strâns legată de noile căi de cercetare ale psihologiei generale. Se știe cât de puțin spațiu ocupă capitolul personalității și afectivității în tratatele de psihologie de odinioară. Capitolul „Voința” conținea o descriere destul de sumară, schematică, abstractă și filosofică (în cazul când nu era o descriere fiziologică a reacțiilor musculare sau o incursiune în domeniul instinctelor și necesităților) a actului voluntar. Astăzi, studiile consacrate personalității sau afectivității depășesc ca volum tratatele de psihologie generală, iar problema motivației ocupă un loc central în aceste tratate.

În analiza conștiinței, a fenomenului psihic, își face tot mai mult loc distincția între polul afectiv, subiectiv, și cel intelectual, obiectiv, al înțeleșului. În lucrarea sa *Problemele dezvoltării psihicului*, A. Leontiev face deosebirea dintre sens și semnificație (pp. 322-324 și 327-330). Într-un studiu anterior celui citat, „Caracterele afectivității” (pp. 185-218) facem o distincție similară între caracterul timetic, valoric, afectiv și subiectiv al înțeleșului și cel obiectiv, logic, intelectual. Dacă polul afectiv reprezintă ponderea intereselor și necesităților individului, dezvăluite mai ales în raporturile directe dintre individ și situație, aspectul intelectual traduce semnificația situației, care reflectă mai ales relațiile obiectelor între ele în cadrul relației subiect – situație.

Distincția făcută impune o revizuire a relațiilor stabilite de psihologia clasică între afectivitate și intelect și duce spre o nouă orientare și noi măsuri practice în diferitele domenii de activitate umană, socială.

Merită amintită contribuția lui Pierre Janet în privința înțelegerii rolului afectivității. Sentimentele, după el, reprezintă germeni ai personalității și primele moduri de autoreglare a individului. Astfel, este părăsită concepția clasică a unui sentiment-oglină pasivă a gradului de ajustare a individului la mediu, spre a adopta un nou înțeles, dinamic, activ al sentimentelor, ca *funcție de reglare a conduitei*. Acest mod de a vedea l-am împărțit și noi în studiul „Funcția afectivității” (pp. 167-184). Nu putem neglija nici contribuția școlii psihologice gruzine în analiza atitudinii, a *set-ului (ustanovka)*. De asemenea, este recunoscută astăzi în psiholingvistică importanța aspectului afectiv al cuvântului.

c) Psihologia patologică. Este interesant de notat aceeași orientare spre explorarea adâncurilor afective ale personalității și în domeniul psihologiei patologice. Psihologia modernă a părăsit împărțirea clasică și analitică a tulburărilor psihice: în senzoriale, perceptiv, de atenție, de memorie, de gândire etc., tratându-le ca forme de dezorganizare a personalității. Chiar dacă am face abstracție de psihanaliză, de psihologia numită „abisală”, rămân multe metode contemporane de psihoterapie care vizează transformarea „deprinderilor afective” (v. Guy Palmade, p. 96), reeducarea sau reînvățarea afectivă a pacientului. Scopul terapeutului este abolirea automatismelor și habitudinilor afective morbide și crearea de noi habitudini afective, de noi atitudini. Printre caracteristicile psihopatologiei contemporane, Eugène Minkowski remarcă „apariția psihopatologiei afective” și elaborarea de noi noțiuni centrate nu asupra funcțiilor izolate, ci „asupra persoanei întregi în relațiile sale cu realitatea ambiantă” (Palmade, p. 65).

d) Psihologia socială și sociologia. Același sens îl are și orientarea socio-metrică: determinarea relațiilor de afinitate, repulsie sau indiferență dintre membrii unui grup social. Se acordă o deosebită importanță, în explicația eficienței în munca unui grup, relațiilor afective ale membrilor în interiorul grupului și relațiilor dintre grup și liderul acestuia. Echilibrul afectiv, dinamic, atitudinile și motivația subiectului din grup ocupă primul pas în cercetările sociologiei și psihologiei sociale contemporane.

Spre a ne limita numai la o sursă sociologică de informație, legată de problema noastră, cităm din cuprinsul *Revistei de învățământ superior* franceze (*Sociologia*), din 1965, nr. 1-2, câteva din titlurile articolelor: „Sociologia comunicărilor de masă”, „Probleme actuale ale sociologiei răgazului”, „Sociologia rurală”, „Sociologia industrială”, „Sociologia cunoașterii”.

O importantă contribuție la cunoașterea și la pedagogia adultului a adus-o la noi școala sociologică a lui D. Gusti. În educația adultului la sate merită atenție metodele folosite și rezultatele obținute la căminul cultural din Ungureni. Acest cămin, înființat de prof. E. Neculau în 1927, a fost transformat, în 1934, în universitate populară; în această calitate a funcționat, condus de E. Neculau, până în anul 1948. Activitatea acestei instituții a dat roade valoroase și a fost apreciată de numeroși oameni de cultură din țara noastră. Scriitorul nostru Mihail Sadoveanu a scris pagini elogioase în legătură cu activitatea acestei instituții (*Opere*, vol. XX).

e) Logica. Nici logicianul nu rămâne indiferent la noul curent produs în științele învecinate. Alături de analiza actului de argumentare logică, formală, logicianul acordă mare atenție existenței unei alte forme de dialog interuman: persuasiunii.

În volumul apărut ca omagiu adus operei lui Ch. Perelman, o serie de studii scot în evidență deosebirea și unitatea în același timp între fapt și valoare, starea de fapt și starea de drept, judecățile de realitate și judecățile de valoare, importanța formei stilistice, lingvistice în retorică (v. L. Olbrechts-Tyteca). H.W. Johnstone aduce în discuție „argumentele fără fază” (p. 38). Nynfa Bosco separă principiile de tehnicitate de altele în care domină subiectivitatea, emoția, valorile și calificările etice; primul axiologic reflectă nevoia ca anumite valori să fie iubite, alese, apărute. Édouard Nicol subliniază deosebirea dintre episteme și doxa. „Orice argumentare – spune el – își propune adeziunea spiritelor”, „existența unui contact intelectual” între doi „interlocutori” (p. 66). Paul Cochet deosebește „sensul” de „adevăr” și discută aspectul „emotivismului”, „psihologismului”, „atitudinalismului” și „imperativismului” în teoria argumentării. Maurice-Jean Lefebvre separă obiectul cunoașterii de obiectul înțelegerii, al comprehensiunii. Spre a încheia șirul, mult mai bogat decât am arătat mai sus, de forme prin care gândirea formală se leagă de sensurile afective, cităm pe Robert T. Oliver, autor al lucrării *Psihologia limbajului persuasiv* (1942, 1957). Acesta stăruie asupra deosebirii dintre gândire, limbaj scris și cuvânt oral. Acesta din urmă, având caracterul cel mai social, de dialog, este orientat mai mult spre căutarea căilor prin care o inteligență poate afecta pe alta. Dacă filosofia, după părerea lui Oliver, își pune întrebarea: „Cum putem cunoaște ceea ce există?”, persuasiunea este condusă de întrebarea: „Cum putem face ceea ce trebuie făcut?” (p. 579).

Apariția noii orientări în diferitele ramuri ale psihologiei și în științele înrudite cu ea, în sensul de a acorda mai multă pondere factorilor proveniți din straturile afective mai adânci ale personalității nu trebuie confundată cu curentele biologice (sau biologizante) în explicația psihicului, un mod de a reduce superiorul la inferior. Explicațiile aduse comportării prin motive mai adânci, ca și învățarea afectivă, reprezintă o completare necesară a influențelor exercitate „de sus”. În fond, aceste două direcții de determinare, „de sus în jos” și „de jos în sus”, reprezintă o interdependență dialectică, o unitate a contrariilor pe plan vertical. Spre a înțelege mai bine acest mod de interdependență și actul de învățare afectivă la adult este necesar să aruncăm o privire asupra personalității adultului.

3. De la copil la adult

Se spune că în copil se întrevide viitorul adult. Părerea, cândva destul de răspândită, că individualitatea copilului nu este decât a unui adult în miniatură suprimă cu desăvârșire rolul mediului în dezvoltarea omului. Dar nici concepția contrară, după care omul nu este

decât o rezultată a influențelor din afară nu poate fi admisă. Oricât de variate ar fi influențele mediului, nu se poate renunța cu desăvârșire la orice încercare de prognoză în dezvoltarea personalității. De aceea, se poate afirma că și adultul este, într-o măsură, purtătorul copilăriei sale. În afară, desigur, de factorul ereditar și de influențele mediului, factorul personal se impune din ce în ce mai mult cu înaintarea în vârstă.

Problema se pune: în ce măsură maturizarea, înaintarea în vârstă, este însoțită de reducerea plasticității, educabilității omului? Întrebarea este deosebit de gravă, fiindcă de răspunsul dat depinde decizia cu privire la intervenția educatorului, a societății, în activitatea adultului; de răspunsul la întrebarea pusă depinde existența psihopedagogiei adultului.

Răspunsul nu este ușor, fiindcă trebuie să recunoaștem că, în toată dezvoltarea psihologiei personalității, nu există încă o cercetare temeinică, satisfăcătoare, cu caracter ontogenetic, cu privire la specificul psihologiei adultului. În genere, psihologia genetică sfârșește cu adolescența, în pragul tinereții și al vârstei adultului. Care este fizionomia particulară și diferențială a adultului? Se poate considera oare ca finită curba dezvoltării omului, o dată acesta fiind trecut de linia care îl separă de adolescență sau de tinerețe? Să aruncăm o privire sumară asupra principalelor etape de transformare a personalității umane.

De la distanță de peste două milenii ne vine un mesaj al înțelepciunii budiste: „Cel mai mare dintre cuceritori este acela care știe să se cucerească pe sine însuși”. Este adevărat: omul nu este un simplu produs al unor forțe anonime, externe sau interne; el este în mare – și în cea mai importantă măsură – opera voinței sale proprii. La cadrele tiparelor biologice, pe fondul și urzeala matriței ereditare, se conturează și se diferențiază treptat modele sugerate de familie, apoi de școală, spre a se ajunge la acele permanente personale pe fond național, la acele sisteme dinamice și organizate prin care se asigură echilibrul durabil, integrarea unică și creatoare a individului în societate.

Acest proces de cristalizare și transfigurare continuă a personalității începe printr-o scindare a realității primare și indivize în două lumi distincte: subiect – obiect, eu – altul. Conștiința se centrează la început cu toate interesele ei asupra acestei noi ființe psihice – eul. Este prima formă de egocentrism, născută și afirmată în jurul vârstei de 3 ani.

Decentrarea, adică deplasarea centrului de gravitație a eului și integrarea acestei noi ființe în grupul familial se efectuează mai ales prin imitație și prin echilibrare între supunerea copilului și autoritatea părintească. Este prima fază, a făuririi modelelor pe plan vertical, ierarhic, a idealizării și cristalizării eului infantil. Norma și regula se infiltrează în conștiință prin comunitatea afectivă a familiei, prin identificarea copilului cu modelul ideal părintesc.

Intrarea în școală lărgeste în mod considerabil dimensiunea orizontală a eului, suscitând noi interese și atitudini prin comparație cu alți copii, de aceeași vârstă. De la regula de conduită ludică, de la prescripțiile de joc, se trece la norma de conduită reală, la efort de acomodare practică, la reguli de muncă școlară. Prin situarea eului într-un nou context social, de grup, eul devine persoană; prin efortul de a se integra într-un nou statut, eul dobândește trăsături noi, de stil personal. Luchi din nuvela Otiliei Cazimir (*A murit Luchi*) se transformă într-un personaj: Casian Alexandra, elevă din clasa I a unui anumit liceu, cu anumite drepturi și obligații, ocupând un anumit loc în bancă, alături de anumite colege, în fața unei profesoare. Locul preferențial dintr-un climat afectiv familial cedează în fața unui alt loc ce trebuie cucerit pe bază de criterii obiective de randament și conduită școlară. Afecțiunii părintești îi succede imparțialitatea profesorului, înțelegerea acestuia, plină de tact și iubire pedagogică, egală față de toți elevii. Astfel, apare un nou personaj – elevul, într-un nou context social, pe baza egalității de drepturi și datorii cu alții.

Urmează o nouă metamorfoză, un grad superior de cristalizare a personalității, etapa adolescenței. Ea este precedată de o dezvoltare, pe plan intelectual, a gândirii de la forma intuitivă spre una abstractă, logică și care începe de la 11 ani. Germeii ei se manifestă încă

de la 9-10 ani, pe plan de acțiune, prin interesul copilului îndreptat spre lumea aventurilor, prin constituire de grupuri, a căror coeziune se învăluie în taină și este cultivată într-o atmosferă de „coduri secrete” ; este vârsta camaraderiei.

Gândirea a descoperit arta de a se ascunde de privirea celor din afară. Interiorizarea eului începe prin a fi gregară. Acest teren este deopotrivă de favorabil apariției actelor de eroism, cât și devierilor spre delincvență.

Nu trebuie să uităm că sentimentul de grup se făurește simultan cu diferențierea sexelor, cu distanțarea dintre băieți și fete : între 9 și 13 ani, băieții se apropie mai mult între ei, iar fetele între ele. Izolarea sexelor în această perioadă ia forme de înstrăinare mutuală și uneori de conflict și ostilitate ; apropierea urmează din nou, pe alt plan, calitativ deosebit, în perioada adolescenței. Conștiința de sine ne surprinde printr-o nouă rezonanță ; eul apare într-o nouă postură, dictată de apartenența de sex. Se începe prin trăirea contrastelor și se continuă prin aspirația spre armonie, spre poezia și freamătul primei iubiri.

Detașarea de grup și gravitația spre o lume mai personală, independentă și autonomă începe cu adolescența, vârsta „metafizică”, a sistemelor și teoriilor, când, prin depășirea limitelor realității concrete, se făurește o lume ideală și posibilă, populată însă adesea cu visuri himerice. Acest sentiment al „unicității”, al izolării și singurătății este nedespărțit totuși de cel al sociabilității și grijii de altul ; este vârsta „adevărata” prietenii ; a pendulării nesfârșite între egoism și altruism, a oscilației neconținute între preocuparea de sine până la uitarea de sine. În limitele acestor pendulări se instaurează treptat echilibrul necesar și inerent fazei de cooperare, colaborare și integrare a personalității în societate, într-un climat nou, de egalitate și respect reciproc.

Adolescența este căutarea de sine a personalității și realizarea acesteia pe planul valorilor sociale ; este căutarea febrilă a unui loc în vastul arhipelag al rolurilor sociale ; este efort de fixare într-un statut social, cu profil prin excelență profesional. Conștiința de sine se consolidează de data aceasta prin voința de a se conforma unui „plan de viață”, de a se apropia de un mod liber ales și de a-l făuri în mod independent. Autosupunerea ia locul supunerii ; norma de conduită se transformă în lege suverană votată de un eu autonom ; este o etapă a voinței libere, a autocontrolului, a creației personale și a originalității.

Complexul proces al dezvoltării ni se înfățișează schematic, ca o desprindere progresivă a individului de familie, de profesor și, în fine, de „constrângerea” *externă* a societății. Această detașare și independență progresivă reprezintă în același timp o etapă de obiectivare a eului, de integrare a acestuia în societate. Gradul maxim de conștiință este și o atitudine de adeziune la valorile sociale, o efervescență a sentimentului de solidaritate și cooperare ; de la educație la autoeducație, de la morală heteronomă spre una autonomă, de la o supunere ireflexivă spre una critică. Maximum de autonomie și independență este și gradul cel mai înalt de responsabilitate și conștiință de altul. Pe fondul eredității și al tiparelor familiale se țes și se brodează desene unice și originale ale experienței personale ; ele se făuresc cu pricepere și se stilizează cu efort de voință tenace și perseverență a personalității.

Am ajuns la vârsta adultului. Ceea ce îl caracterizează, comparativ cu etapa anterioară, este integrarea lui într-un statut și identificarea cu un rol social, specializarea care duce spre un profil profesional. Cineva a spus că dacă dorim să cunoaștem personalitatea unui adult este suficient să pătrundem în psihologia profesiunii pe care o exercită. Reținem în orice caz că dominantă intereselor adultului are prin excelență un caracter vocațional, profesional. Constatarea ar rămâne, însă, îngustă și, deci, incompletă dacă ne-am opri aici. O dată cu specializarea profesională, cu profilarea vocațională, se constată și o lărgire de orizont, un interes pentru formarea unei concepții despre lume și viață, interes izbucnit cu impetuozitate în adolescență. Cristalizarea personalității adultului se efectuează, deci, atât în direcția unei dominante profesionale, cât și în aspirația unei armonizări, a elaborării

unui sistem statornic și echilibrat de reglare a existenței sale individuale sociale. Reținem aceste două mari directive de interese : specializare, lărgire și adâncire în același timp.

A doua întrebare pe care ne-o punem privește rolul afectivității, al echilibrului afectiv al adultului în comparație cu echilibrul din etapele anterioare. Trecută fiind vârsta furtunilor, a frământărilor adolescenței, integrarea în societate a adultului se caracterizează în genere prin potolirea, stăpânirea impulsurilor și echilibrarea interioară. De aici derivă și *stabilitatea* superioară a caracterului. Se cuvine să subliniem că echilibrarea psihică, aspect al unificării și identității eului, duce spre afirmarea personalității, spre o treaptă superioară a conștiinței, de afirmare a spiritului de *răspundere, autonomie și independență*. Un adult este un om care se conduce singur, fără tutelă, o persoană care știe ce vrea, știe să decidă și să răspundă pentru actele sale.

Caracterizările de până acum sunt binecunoscute și nu ne pot servi decât spre a ne duce la concluzia că adultul trebuie lăsat să se conducă singur. Această concluzie, însă, nu exclude ideea că desăvârșirea personalității adultului se face prin autoeducație și dacă intervenția directă a educatorului este redusă, rămâne totuși întrebarea dacă ajutorul sau influența din afară n-ar fi nu numai utile, dar și necesare în formarea personalității adultului.

Ajungem astfel la întrebarea decisivă a educabilității adultului. Care sunt datele oferite de realitate? Există, desigur, cazuri când persoana rămâne aproape neschimbată începând cu tinerețea până la bătrânețe. Să nu uităm însă că există cazuri de opriri în dezvoltare și la vârste anterioare maturității, chiar de îmbătrânire precoce, după cum sunt și cazuri când personalitatea omului se transformă destul de mult până la 70-80 de ani. Wolfgang Scheibe consideră că până la sfârșitul deceniului al 4-lea se menține gradul de creativitate și inițiativă profesională, dar interesele profesionale și aspirația spre o concepție despre lume rămân vii până la sfârșitul deceniului al 6-lea (p. 359). Ne permitem o părere personală în această privință. Mai întâi, avem convingerea că dezvoltarea adultului se continuă în spirală până la momentul când anumiți factori fiziopatologici intervin în sensul stagnării sau al degradării fizice și psihice a individului. Făcând istoricul unor probleme psihologice privind apariția, dispariția și reapariția acestora pe firmamentul științific, Pierre Janet constată periodicitatea acestor cazuri : din 20-25 de ani, anumite probleme vechi reapar în lumea științei, într-o nouă lumină însă, spre a ceda după un timp locul altor preocupări și tendințe. Cred că același lucru se întâmplă și în viața individuală. Din timp în timp, după 20-25 de ani, revenim la preocupările noastre mai vechi, reluându-le de pe poziții superioare, integrându-le în alte sisteme de referință, cu alte metode, cu alt aparat apercceptiv și de investigație. Reluată este aceeași carte, reexaminată este aceeași problemă, dar conținutul lor este înțeles altfel, mai bine, mai adânc, mai amplu. Dar aceasta nu se întâmplă decât cu o condiție : ca adultul să se mențină continuu într-o ambianță spirituală prielnică, într-o activitate care să-i permită exercitarea și desfășurarea spiritului său creator, de inițiativă, de autoperfecționare a personalității. Legea este simplă : predispozițiile, posibilitățile, potențele devin realități în condiții prielnice. Cazurile de adulți închistați în atitudinile din tinerețe, rigizi și refractari la orice schimbare de poziție, ne pun în fața persoanelor care la timpul potrivit au fost lipsite de ambianța propice dezvoltării lor. Legea acționează la fel ca și în dezvoltarea copiilor. Rămânerea în urmă, întârzierea sau oprirea în dezvoltare sunt determinate în general de același factor : lipsa de solicitare corespunzătoare gradului, nivelului de maturizare a fazei respective. Educabilitatea adultului deci ne apare ca fiind dincolo de orice îndoială. Relativitatea ei se reduce la relativitatea influențelor mediului. Se impune deci necesitatea construirii unei pedagogii a adultului, a preocupării pentru dezvoltarea acesteia.

Întrebarea ultimă pe care o punem este aceea a ponderii afective în transformarea adultului. Sensul răspunsului ne duce spre decizia dacă este sau nu cazul să vorbim despre

învățarea afectivă a adultului. Este cert că echilibrarea interioară a adultului și înaintarea în vârstă merg paralel cu înseninarea conștiinței, cu stabilizarea atitudinilor și sentimentelor. Trebuie să remarcăm, însă, că dacă aceasta este direcția firească a dezvoltării adultului, ea nu se efectuează de la sine și tocmai aici este nevoie de o psihopedagogie a acestei vârste. Formarea și cultivarea unei concepții despre lume trebuie să meargă mână în mână cu unificarea și armonizarea intereselor adultului, cu realizarea aceluși echilibru afectiv care asigură identitatea și stabilitatea caracterului, sporirea gradului de răspundere și a gradului de eficiență profesională. Profesiunea și dragostea pentru muncă, aspirația de a-și îndeplini impecabil rolul său social devin o axă a personalității, a conștiinței de sine a adultului. Afectivitatea acestuia, mai calmă, nu este secătuită, degradată și impermeabilă la durerile și bucuriile altora, la aspirațiile altora, sensibilitatea există, numai că sonoritatea, timbrul ei este altul decât în adolescență. Obiectivitatea crescândă a adultului nu reflectă capacitatea afectivă, ci un acord superior între interese, necesități, acord atât intrapersonal cât și interpersonal.

4. Conținutul instrucției și educației adultului

Când ne gândim la conținutul instructiv-educativ al formării adultului nu avem în vedere numai informația strictă, științifică și obiectivă, ci întreaga ei valoare umană. Nu este vorba, deci, de o preocupare numai pentru un bagaj de cunoștințe, ci și despre setea adultului, curiozitatea și nevoia lui de acest conținut. Grijă fundamentală a educatorului adultului este de a corespunde unei anumite așteptări și căutări a adultului.

Este de la sine înțeles că bunurile culturii cu care trebuie înzestrat adultul nu pot fi alese decât conform noilor sale interese și aspirații. Ele trebuie să corespundă numai vârstei, nivelului de conștiință a adultului, dar și aparatului său apercceptiv, de asimilare și valorificare potrivit statutului său social, diferențierii sale profesionale: sătean, orășean, agricultor, muncitor industrial, intelectual etc. De aceea, atât domeniul valorilor culturale, cât și nivelul și volumul informațional trebuie să devină obiect de analiză atentă. Există probleme care, prin caracterul lor internațional, interesează pe orice adult, om al muncii, altele se adresează omului ca român, cetățean sau ca membru al unei familii (soț, părinte, frate, bunic) și există atâtea alte domenii care corespund preocupărilor locale sau de ordin profesional. Informațiile cu caracter internațional și național, cunoștințele privind educația în familie sunt totdeauna bine primite. Nu pot lipsi răspunsuri la: întrebări ce răsăr zilnic din raporturile cu șeful și membrii colectivului în care lucrează adultul, din interese vizând realizarea mai eficientă a efortului colectiv al grupului și individual al fiecărui membru al grupului. Așa se explică diferențierile în rubricile noastre de presă, în transmisiunile radiofonice și de televiziune, în structura planurilor de activitate ale căminelor culturale, ale universităților populare și muncitorești, în înzestrarea bibliotecilor, muzeelor etc.

5. Metodele de formare a adultului

Una din cele mai importante și dificile probleme ale educației adultului, ale învățării sale afective o reprezintă, desigur, problema metodelor de formare a adultului. Dacă metodica învățământului școlar posedă precizia necesară în procesul de învățământ al profesorului, se poate afirma că metodica științifică a formării adultului nu există încă, ea se află în faza tatonării empirice sau, în cel mai bun caz, în faza artei, adică a intuiției și experienței individuale a celui care se dedică acestei opere.

Deosebirile psihosociale legate de vârstă dictează și moduri diferite de acțiune. În primul rând, formarea copilului cere un contact direct și durabil cu copilul, cerință care – în cazul adultului – nu este nici posibilă, nici necesară. Adultul trebuie ajutat în efortul său de autoeducație. Iată de ce și forma școlară de lecție devine sporadică și secundară față de altele; ea este îndreptățită mai mult în învățământul postșcolar, în liceele serale sau de zi, în universitățile populare, însă este insuficientă pentru marea masă a adulților. Aici se recomandă forme de dialog, discuții și mai ales forme indirecte de cultivare.

Cu toate că nu se pot izola metodele de transformare a cunoștințelor de cele ale educației, vom încerca să stăruim mai ales asupra claviaturii afective.

Ceea ce este comun tuturor formelor și treptelor de învățământ și de educație este imperativul ca orice intervenție să corespundă unui interes, unei motivații adecvate celui educat. Premisa de bază în realizarea unui scop instructiv-educativ este existența unei tensiuni afective, a unei așteptări, a unei atitudini adecvate. Fără asemenea foame spirituală, culturală, nu poate exista actul de culturalizare.

În numeroase lucrări ale oamenilor de știință de astăzi, operațiile intelectuale sunt ancorate în adâncurile afective ale personalității. Legea fundamentală a dezvoltării este, după Jean Piaget, legea echilibrării, înțeleasă însă nu ca stare, ci ca proces. La cei trei factori clasici ai dezvoltării: ereditatea, mediul fizic și mediul social, se cere adăugat al patrulea, cu „titlul de coordonare necesară între factorii elementari dintre care nici unul nu poate fi izolat” (p. 118). Echilibrarea și integrarea individului la mediul fizic și social se efectuează prin jocul celor două tendințe: asimilarea informației la schemele și atitudinile individului și acomodarea acestuia la natura situației. În ceea ce privește afectivitatea, ea „constituie resortul acțiunilor din care rezultă, la fiecare nou palier, această ascensiune progresivă, fiindcă afectivitatea este aceea care atribuie o valoare activităților și le reglează energia” (p. 96). Desigur, după cum observă psihologul elvețian, „afectivitatea nu este nimic fără inteligența care îi furnizează mijloacele și-i luminează scopurile” (*Ibidem*).

Același sens îl are teoria echilibrului cognitiv a lui Leo Apostel. „Orice sistem de credințe și de activități ale unei persoane – spune Apostel – tinde spre o formă echilibrată. Orice sistem dezechilibrat va tinde spre sistemul echilibrat cel mai puțin diferit de el și, spre a-l atinge, va urma cea mai ușoară cale” (p. 271).

Teoria gestaltistă a demonstrat că învățarea este cea mai eficace, când: „1) materia de învățat se află într-o relație semnificativă cu personalitatea elevului, 2) când eforturile elevului sunt recompensate prin succes, adică comportarea potrivită are ca rezultat reducerea tensiunii sau încheierea (*clôture*)” (Thorpe și Schmuller, p. 231). „Ceea ce interesează pe un copil – spun aceiași autori – antrenează prin definiție o stare de dezechilibru care creează motivația” (*Ibidem*, p. 267). Motivația însăși este considerată (Nuttin) ca „o structură cognitivă sub tensiune a situației prezente” (*La motivation*, p. 86).

Spre a încheia referințele al căror număr ar fi impresionant dacă am dori să le epuizăm, ne oprim asupra cărții recente a lui D.G. Garan, asupra *Relativității pentru psihologie*. Spiritul dialectic străbate întreaga lucrare. „Opoziția sau adversitatea – spune D.G. Garan – este izvorul oricărei adaptări superioare, al evoluției și al progresului; limitarea este singura cale a îmbogățirii, a destinderii sau motivației” (p. 331). La baza progresului, a dezvoltării, stă opoziția, restricția; tensiunea este sursa autoeducației, ultima desăvârșire a ființei umane” (*Ibidem*). Omul se află într-o poziție contradictorie față de sine însuși. Această contradicție este forța motrice a ascensiunii sale.

Ideea că învățarea are un substrat afectiv, motivațional, că modificarea conduitei este determinată de o necesitate trăită nu este (de ce să n-o recunoaștem?) o descoperire, o idee nouă. Ceea ce rezistă însă analizei științifice rămânând *terra incognita* a psihologiei

pedagogice, este problema : cum provocăm asemenea tensiune, cum menținem sau transformăm sensurile afective, valențele – pozitive sau negative – ale obiectelor, fenomenelor, situațiilor? Cum putem face ca cineva să fie atras de o valoare pozitivă și respins de una negativă? Răspunsurile la aceste întrebări fundamentale rămân încă vagi, iar încercările n-au găsit încă pragul științei, întâmplarea cu Tom Sawyer, descrisă cu atâta măiestrie și pătrundere psihologică de Mark Twain, rămâne încă în sfera artei ; cum a ajuns Tom să transforme un act penibil și plicticos (impus ca pedeapsă), al vopsirii unui gard, într-o atracție aproape irezistibilă pentru întregul grup al colegilor săi? Oricâtă fantezie literară ar conține această povestire, este indiscutabil că este verosimilă și merită atenția psihologului.

În arta strategiei și tacticii intereselor și sentimentelor, sunt cunoscute câteva reguli comune tuturor vârstelor, reguli în cadrul cărora rămâne să diferențiem particularitățile aplicabile adulților. Nu trebuie să uităm în primul rând că finalitatea afectivă se încadrează în principiile asocierii oricărei organizări a activității. T. Kotarbinski, de exemplu, ne prezintă o analiză sumară și interesantă în această privință, formulând o serie de principii ale organizării raționale a activității : activizare, automatizare, anticipare, potențializare, metoda cunctației (întârzierea acțiunii posibile), coordonarea, pregătirea, programarea, raționalizarea, imanențizarea, colectivizarea și specializarea acțiunilor, sfârșind cu centralizarea.

În ceea ce privește dinamica intereselor, psihologia nu ne oferă mare lucru. Se știe, de exemplu, că, în suscitarea unui interes pozitiv pentru un lucru, situație sau fenomen, opinia publică joacă un mare rol. Asistăm la un fenomen de contagiune afectivă. Colegii lui Tom se contaminează unul după altul. Dar cum a reușit Tom să declanșeze acest fenomen social de contagiune? În fața puterii conformismului social, individul rămâne uneori neputincios. Dar cum putem obține, în mod voluntar, intenționat, un anumit acord social de atitudini și interese?

Psihologia socială adâncește astăzi valoarea poziției liderului și a prestigiului acestuia. Într-adevăr, în provocarea unui curent de opinii și de atitudini, personalitatea conducătorului joacă un rol deosebit. Uneori, ca în cazul lui Tom, acest curent este provocat și printr-un șoc-surpriză ; transformarea unui sens recunoscut ca negativ în opusul său ; în loc de neplăcere sau repulsie vădită, Tom simulează plăcerea. Curiozitatea înnăscută, nevoia de a verifica și confirma personal asemenea atitudine, au dus tot grupul de copii spre valența pozitivă autentică urmărită inițial de Tom.

Psihologia a adâncit fenomenul imitației și cu prisosință „legea efectului”, a succesului personal și colectiv în învățarea afectivă. Prin acțiune, muncă personală și efectele pozitive ale acesteia, atât produsul muncii, cât și situația sau ambianța respectivă dobândesc, prin personalizare, nota pozitivă necesară. În felul acesta, individul învață ceea ce este demn de prețuire și ceea ce se cere evitat, îndepărtat sau temut. Angajarea, atragerea omului în activitate, asigurarea condițiilor de succes reprezintă unul din secretele creării de noi sensuri și atitudini, de noi și mai statornice interese.

Legea succesului în cadrul psihologiei individuale este indisolubil legată de legitatea socială a sancțiunilor premiale. Lucrarea *Sociologia succesului* de M. Ralea și T. Herseni ne deschide perspective largi în explorarea învățării afective a adultului. Sistemul sancțiunilor premiale variază în formele și mecanismul prin care acționează asupra individului „în funcție de condițiile specifice de viață”, „după gradul de diviziune a muncii sociale” (B, p. 29). Autorii citați schițează legitatea acestui mod de sancțiune a succesului, ca proces de universalizare, individualizare, instituționalizare și raționalizare. Analiza funcțiilor sociale ale succesului dezvăluie „stimularea și solidarizarea indivizilor pe temeiul unor valori comune, de incitare, exaltare, fortificare și integrare spirituală a grupului” (B, p. 30). Învățarea afectivă a adultului nu se poate efectua decât în cadrul acestui sistem social de premiere a succesului.

Este important de reținut că angajarea cuiva ca partener într-o activitate trebuie și ea să fie precedată de o tensiune, de o dorință, de o dispoziție pentru efectuarea muncii respective. A cere cuiva mai mult decât este dispus să ofere înseamnă a obține mai puțin sau chiar contrariul față de ceea ce se putea oferi. Legea efectului, deci, nu intră în acțiune decât prin respectarea legii interesului preliminar.

Se cere amintit apoi mecanismul transferului afectiv, al iradierii afective de la un obiect sau situație, colorată pozitiv sau negativ, spre alte obiecte sau fenomene similare, legate prin natura situației unele de altele. Crearea în cazul acesta a canalelor intelectuale, a semnificațiilor obiective favorizează crearea unor noi rețele de canale afective. Dar și aici omul trebuie să fie pus în fața necesității trăite. Nu este suficient să știi, să ți se spună, de exemplu, că fizica nu poate fi înțeleasă fără matematică. Necesitatea ajutorului matematic se cere simțită în fața obstacolului, a ignorării matematicii, în momentul când se simte nevoia de a rezolva problema de fizică. Nu există învățare fără tensiune și tensiune fără obstacole și rezistențe, iar rezistențele presupun existența intereselor; interesul cere o rezistență, iar rezistența cere un interes. Ieșirea din cercul vicios nu este posibilă decât prin curiozitate, reflexul primar al vieții și simptom al dezechilibrului, al tensiunii. Arta învățării este și arta de a crea obstacole, contradicții, izvorâte de curiozitate și interese.

Dinamica formării și transformării motivaționale mai are și multe alte resorturi care scapă conștiinței sau se află încă în pragul investigației științifice, cum este identificarea.

Specificul educației adultului, al educației care începe cu forma clasică și directă a lecției, în învățământul postșcolar sau în licee, se continuă cu forme indirecte, la distanță, prin mijloace audio-vizuale, prin presă, radio, televiziune și cinema, precum și prin crearea condițiilor care favorizează constituirea unei ambianțe, a unui climat cultural și afectiv, prin cămine culturale înzestrate cu biblioteci, muzee etc., toate necesită o adaptare specială la structura colectivului, la condițiile locale de activitate ale acestuia. Formarea de echipe teatrale de amatori cu un repertoriu mai liber ar cere mai multă atenție din partea psihopedagogului. Pregătirea specială se cere asigurată nu numai cu privire la tematica, ci și la personalitatea educatorului, la stilul comunicării, timpul și locul programării respective. Mobilizarea participării se cere motivată de scopul intrinsec al acțiunii culturale.

În crearea obișnuințelor culturale, spirituale, nu trebuie să pierdem din vedere formarea anumitor stereotipe sociale privind începutul, desfășurarea și sfârșitul acțiunii educative. Tradițiile de orice fel sunt asigurate prin ceea ce se numește ceremonial, protocol, ritual. Legăturile afective se statornesc și se cristalizează printr-un ritual; orice fragment din manifestare dobândește valoarea afectivă și simbolică a întregului. Ceea ce psihologul numește stereotip, iar sociologul ritual reprezintă o componentă esențială a unui stil de muncă al persoanei sau al colectivității.

Nu ne putem considera mulțumiți de activitatea noastră educativă, culturală în mediul adultului de educat, decât în momentul când inițiativa și cererea a trecut aproape în întregime pe seama acestuia, când reglarea acțiunii educatorului se face prin gradul și volumul de interese al adultului educat.

6. Formarea educatorului

Ca încheiere, o ultimă observație privind pregătirea educatorului pentru cultivarea adultului. Dacă formarea culturală, spirituală a adultului se cere normată de legile științei psihologice și ale celei pedagogice, este de la sine înțeles că pregătirea educatorului trebuie să înceapă la timp, prin asimilarea cunoștințelor respective. Mai întâi, cred că orice adult, indiferent

de profesie și gradul de cultură, trebuie să fie conștient de sensul și valoarea tuturor formelor de interacțiune socială.

Pe lângă cunoștințele generale cu caracter sociologic, referitoare la dinamica socială, educatorul trebuie pregătit – teoretic și practic – în toate detaliile unei acțiuni educative a adultului. Această pregătire trebuie să aibă loc întâi de toate în liceele pedagogice, în universități și facultăți cu profil de profesor. Pedagogia adultului trebuie să devină un complement indispensabil al psihologiei copilului și al celei a adultului.

În pregătirea educatorului se cere aplicarea aceluiași principii ca și în educația adultului însuși : crearea interesului, formarea vocației înseși de educator. Asemenea chemare apare și se dezvoltă cel mai firesc în contact cu viața. De aceea se cere intensificată, adâncită, practica pedagogică a viitorului educator în mediul în care va lucra : la sate și orașe, în uzine, fabrici și ateliere, pe șantiere, în cămine culturale sau la universități populare. Dar pentru realizarea acestor condiții se impune neapărat și în mod preliminar constituirea științei psihologice a adultului.

EXAMENUL CRITIC AL NOȚIUNII DE „COMPLEX AL FRUSTRĂȚII”

Fenomenului de frustrație i se acordă în lumea apuseană o mare importanță și aproape în toate ramurile psihologiei: normale și patologice, generale și tipologice, sociale și individuale. Interesul pentru acest fenomen este legat mai cu seamă de interpretarea psihanalitică a fenomenelor psihice. Un psihanalist ortodox va rămâne fidel interpretării lui Freud a fenomenului de supt al copilului și importanței acordate de școala psihanalitică înțărării copilului de către mamă. Reacțiile violente ale copilului înțărcat ne situează în centrul situației de frustrație. Sunt cunoscute, de asemenea, analizele freudiene ale reacțiilor unui copil cu prilejul nașterii în familie a unui alt copil și al deplasării afecțiunii părintești asupra noului născut.

Fenomenul frustrației, generalizat, a constituit punctul de plecare în elaborarea unor teorii asupra personalității, afectivității, cât și asupra nevrozelor și psihozelor. O nevroză, afirmă unii psihologi, este o stare permanentă de frustrație (Maier) și chiar orice manifestare psihopatologică nu este decât o consecință a frustrației (French). Frustrația tinde a deveni sursa de explicație chiar a unor fenomene sociale, cum este războiul. Unii psihologi îi acordă un loc central în problema fericirii cotidiene a omului; o persoană nefericită sau deprimată este o persoană frustrată (Nina Bull, B).

Nu este de neglijat aspectul practic, terapeutic sau pedagogic al teoriilor, precum și deosebita importanță ideologică, politică, a unor asemenea teorii. Iată de ce un examen atent al acestui fenomen merită osteneală din partea psihologiei noastre.

Literatura psihologică apuseană din ultimele două decenii a sporit cu numeroase lucrări, mai ales în limba engleză, consacrate fenomenului de frustrație. În dicționarele mai noi, acestui cuvânt i se acordă un loc de seamă.

Ce se înțelege prin fenomenul de frustrație ?

Unele definiții se limitează la determinarea fenomenului prin „blocarea unei activități orientate spre un scop” (English) sau prin „condiția unui organism care întâlnește în fața satisfacerii unei necesități un obstacol mai mult sau mai puțin de neînving, exterior sau interior” (H. Piéron).

Definiția lui Piéron ne permite să desprindem următoarele elemente: 1) necesitatea, 2) contrarierea trebuinței, 3) caracterul aproape de neînving al obstacolului și 4) două forme de obstacol: extern și intern. O definiție a lui English ne permite să mai adăugăm un element: 5) „stare motivațională și afectivă, rezultată din blocarea tendinței”.

Așadar, nu orice blocare a unei trebuințe dă naștere la frustrație: *blocarea trebuie să fie însoțită de un afect puternic și de conștiința unui obstacol de mari proporții.*

Până acum, nimic nou: fenomenul se încadrează în noțiunea de conflict sau de *contradicție*, înțeles care se află la baza oricărei explicații științifice, a conduitei, animale sau umane.

Înțelesul începe să se diferențieze și să se precizeze, la unii autori, prin accentuarea aspectului biologic, a celui psihanalitic sau a ambelor aspecte împreună.

Astfel Dollard și alții încearcă să demonstreze relația necesară dintre frustrație și agresiune. Oriunde se ivește un obstacol în fața unei tendințe, trebuie să aibă loc un act de agresiune împotriva obstacolului respectiv și reciproc : oriunde apare un act de agresiune, trebuie să aflăm în mod necesar și antecedentul ei – frustrația. Atât frustrația, cât și agresiunea pot avea, în afară de forme acute, și forme cronice. Wittenborn și Lesser au căutat să aducă dovezi cu privire la corelația pozitivă dintre agresivitatea unor copii între 9 și 13 ani și atitudinea de respingere a lor din partea părinților. Această corelație a fost confirmată de unii autori (Hollenberg și Sperry) și respinsă de alții (Sears).

Simplismul ipotezei frustrație-agresiune este prea vădit spre a insista asupra lui. Probabil că reacția agresivă în fața unei piedici este un fenomen din cele mai frecvente în lumea animală, atunci când obstacolul vine din partea unui animal, iar îndepărtarea lui nu depășește net limitele unui efort posibil ; un iepure nu ar acționa prin act de agresiune împotriva unui lup sau urs care s-ar afla în calea satisfacerii unei trebuințe a lui, dar poate deveni o forță agresivă în fața unui rival al său din aceeași specie.

Un copil mic, lovindu-se de masă, va reacționa prompt prin „pedepsirea” mesei, mai ales încurajat fiind în pornirea lui agresivă. La fel, el poate reacționa în fața altui copil, care-i sustrage o păpușă din mână. Nu va îndrăzni, însă, să ridice mâna în fața unei forțe net superioare, a părinților săi. Nașterea unui nou copil este uneori prilej de reacții agresive, îndreptate împotriva noului născut, din partea copilului mai mare, care se simte deposedat de bunurile sale. Aceste reacții biologice, simple, pot fi, însă, transformate în reacții de protecție și colaborare, printr-o atitudine adecvată și înțeleaptă din partea părinților, care știu să formeze în conștiința copilului un sens nou și adecvat noii situații. Mânia sau frica în fața unei rezistențe sau obstacol sunt reacții primare, de ordin biologic. Este clar că nu orice obstacol ivit în fața satisfacerii unei trebuințe provoacă un act de agresiune și că același obstacol poate da naștere la stări afective diferite, în funcție de structura individuală a subiectului și, deci, în funcție de sensul atribuit barierei ivite. Astfel, Nina Bull, de exemplu, elaborează o întreagă teorie a emoțiilor pe baza fenomenului de frustrație, deosebind, în afară de cele două afecte fundamentale posibile – mânia (în agresiune cu orientare *spre obstacol*) și frica (cu orientare *de la obstacol*), alte afecte, ca repulsia, deprimarea, gelozia, ura, resentimentul sau triumful – în caz de lichidare a obstacolului. Rosenzweig, la rândul său, clasifică reacțiile la conflict în trei grupe mari : extrapunitive (agresiune împotriva altora), intrapunitive (autopedepsirea) și impunitive (renunțare la agresiune și căutarea altor forme de lichidare a obstacolului).

Este vădit, însă, că, dacă o interpretare mecanicistă prin relația simplă : obstacol – agresiune nu poate fi admisă, nici rămânerea pe planul biologic nu poate reprezenta o soluție satisfăcătoare. Dacă în lumea animală competiția duce inevitabil la conflict și agresiune, în lumea umană și civilizată, unde satisfacerea unuia este uneori legată de eșecul altuia, lupta se poate efectua în cadrul celor mai cordiale sentimente. Așadar, nu orice obstacol în fața unei satisfacții dă naștere în mod necesar unei stări de privațiune și nici orice privațiune nu provoacă reacția de agresiune. Ceea ce poate fi valabil pentru lumea animală nu este aplicabil lumii umane.

Aceasta nu înseamnă, însă, că blocarea unor forțe afective, contrarierea sau lezarea unor tendințe firești ale copilului rămân fără însemnătate asupra dezvoltării ulterioare a acestuia. Psihologul Spitz relatează rezultatele observațiilor sale asupra unui număr de 34 de copii, care, după o jumătate de an de la nașterea lor, au fost încredințați spre îngrijire unor persoane străine. Dezvoltarea lor psihică a încetinit în mod sensibil. Copiii, care, după 3-4 luni de izolare, au revenit la îngrijirea maternă, s-au redresat, întârzierea fiind recuperată, în timp ce la alții oprirea în dezvoltare a rămas ireversibilă (Thomae, p. 262). Același autor

semnalează efectele nocive ale îngrijirii copiilor spitalizați, separați de mama lor și îngrijiți de personal străin. Schraml arată un număr de cazuri când copiii, separați de timpuriu de mamele lor, efectuează mai târziu mult mai dificil contactul afectiv social cu persoanele din jurul lor (Thomae, p. 263). Beres și Obers, urmărind un număr de copii dintr-un cămin, în situația de a fi privați în tendințele lor de afectiune, ne relatează că patru din ei devin psihotici, iar patru întârziți mintal (*Ibidem*).

Toate aceste cazuri, însă, nu ne demonstrează atât efectele nocive ale așa-numitei frustrații, cât urmările unei educații greșite și mai ales ale lipsei din ambianța copilului a anumitor stimuli de ordin social, ele sunt în special urmări ale carenței afective.

Am afirmat că unii psihologi apuseni interpretează conflictele și contradicțiile din lumea infantilă prin prisma doctrinei psihanalitice. Însuși termenul de „complex” folosit de unii autori (Nina Bull) are rezonanță psihanalitică. Școala psihanalitică a lansat deja un număr de complexe : de castrație, al lui Oedip, al Electrei, al înțărării, de inferioritate, al intruziunii, al lui Jehova și nuclear. Nina Bull socoate că fenomenul frustrației reprezintă un complex. Este adevărat că înțelesul psihanalitic de complex cuprinde nu numai sistemul de idei accentuate emoțional, ci și faptul refulării lor, sursa unor conduite morbide. Chiar dacă înțelesul conturat de Nina Bull nu conține explicit toate elementele inerente psihanalizei ortodoxe (motivație inconștientă, conflict și simbolism), totuși Nina Bull și alți autori înțeleg prin frustrație un factor inconștient, rezultat din conflict și susceptibil să ia și forme simbolice (în joc și, pe plan verbal, în fantezia copilului).

Nu este locul aici de a lua poziție critică împotriva psihanalizei (poziție pe care am luat-o cu douăzeci de ani în urmă), nici de a constata dacă trăirii afective de deposedare i se potrivește termenul de complex de frustrație. Ne limităm la următoarele observații.

Ansamblul structural al trăirii unei privațiuni, compus din reflectarea unui anumit tip de situație, din anumite reacții afective și motorii, deși este în genere dobândit în copilărie, nu devine în mod necesar inconștient și nu implică cu necesitate un proces de refulare. Acestui ansamblu i se potrivește cel mai bine sensul de *stereotip dinamic*, iar explicația lui se încadrează perfect în doctrina reflexelor condiționate. Termenul de complex îl socotim deci cel puțin inutil, dacă nu chiar dăunător pentru înțelegerea științifică a fenomenului.

Termenul de frustrație, în lumea umană, implică, după părerea noastră, un raport social și conștient între ceea ce ni se cuvine și ceea ce datorăm noi, între drept și obligație. Putem vorbi de frustrație numai în cazul când ne simțim deposedați de un drept. Această deposedare creează o reacție firească în sensul de restabilire a dreptului respectiv cu ajutorul acțiunii de revendicare, de luptă, care nu înseamnă negreșit agresiune. Privit în felul acesta, fenomenul frustrației se ridică pe un plan specific uman și social, cu înțeles de contradicție între a dori și a trebui, trebuință și normă. Astfel, problema frustrației se plasează în problematica educației și a formării personalității.

Dezvoltarea copilului poate fi privită ca o afirmare progresivă a independenței personale, legată de conștiința răspunderii și a obligațiilor față de societate. Acest proces neconținut se dezvoltă și se afirmă, după cum știm, prin muncă și în colectiv.

Condițiile de educație sunt menite să transforme reflexul biologic de agresiune într-o reacție reflexivă de rezolvare a contradicției, cu respectarea normelor sociale și însoțită de sentimentul respectiv de adeziune a conștiinței individuale.

Nașterea copilului este o trecere de la faza parazită și „paradisiacă”, în care copilul doar primește, la faza extrauterină, cu oarecare exigențe din partea copilului în privința satisfacerii trebuințelor sale. În timpul alăptării, raportul dintre a da și a primi îl menține pe copil în situația de debitor, încă aproape desăvârșit. Înțărarea copilului este primul act mai hotărât spre eliberarea copilului de sub starea sa de dependență. Etapele mai importante ale dezvoltării copilului reprezintă etape de contradicții și de „crize”, în timpul cărora

stereotipurile vechi se destramă și noi stereotipuri se formează. Apar noi semnificații și noi motivații ale comportării. Atunci când o constrângere din partea mediului, școlar sau familial, nu este interiorizată de copil, nu este *acceptată* de el, ea este trăită ca un obstacol și, în mod natural, provoacă o tendință de a evita obstacolul, fie prin înfruntare directă și ostilă, fie prin ocol. Rezolvarea conflictului se mai poate efectua la copil pe cale simbolică, verbală, prin joc, sau pe planul de fantezie și vis. Partea cea mai dificilă din opera educativă este formarea conduitei de „obligativitate”, de sentiment al datoriei și răspunderii. Reacțiile infantile, perseverarea așa-ziselor „complexe de frustrație” nu sunt decât stereotipuri vechi, refractare normelor sociale acceptate de lumea adultă. Așa după cum la o ciocnire cu masa, copilul lovește masa în semn de pedeapsă, ca fiind vinovată de durerea simțită, așa, mai târziu, dacă aceste deprinderi nu se vor transforma, ele vor face pe individul respectiv să nu-și găsească niciodată vreo vină în acțiunile lui neizbutite și să dea vina pe alții, sursa delirului de revendicare. Conduita de lamentare perpetuă, în alte cazuri, de imprecășii necontenite la adresa anturajului, nu sunt decât rămășițe ale deprinderilor infantile, ale obișnuinței de a primi mai mult și a da mai puțin.

În concluzie, fenomenele de frustrație se integrează în problema mai vastă a contradicțiilor pe care le are de rezolvat omul în cursul dezvoltării sale. Interpretarea biologică și psihanalitică nu rezistă criticii psihologiei științifice. Mecanismele psihologice se explică cu ajutorul doctrinei reflexelor condiționate, iar variatele moduri pe care le pot oferi multiplele contradicții se pot explica prin atitudini diferite ce se formează la copil datorită influențelor educative, familiale și școlare.

Ne aflăm în pragul marilor probleme de educație în familie și în școală în special, al celor două metode extreme și deopotrivă de dăunătoare : pe de o parte, a educației prea indulgente, de răsfățare, a lipsei de exigență, de susținere nelimitată a copilului, și pe de altă parte, a educației prea severe, prin constrângeri, a exigențelor peste măsură de grele și a interdicțiilor fără angajarea voinței copilului.

Bibliografie

- Adler, A., *Le tempérament nerveux*, Payot, Paris, 1936.
- Andrei, P., *Sociologie generală*, Craiova, 1936.
- Apostel, Léo, „Rhétorique, psycho-sociologie et logique”, în *Logique et analyse. La théorie de l'argumentation*, dec. 1963, Nauwelaerts, Louvain, Paris, pp. 263-315.
- Aron, R., „La sociologie politique”, în *Revue de l'enseignement supérieur. La sociologie*, 1-2, 1965, pp. 21-33.
- Arthus, H., *Les peus pathologiques*, Baillière, Paris, 1935.
- Bagdasar, N.A., „Cunoașterea noologică după W. Dilthey”, în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, XIV, 1936.
- Baldwin, James Mark, *Psychologie et sociologie* (trad.), Giard et Brière, Paris, 1910.
- Ballauf, Th., *Erwachsenenbildung*, Heidelberg, 1958.
- Baumgarten, Franziska, „Das Nachfühlen, das Verstehen, die Einfühlung”, în *Arch. f.d. ges. Psych.*, 77, 1930.
- Bazaillas, A., *Musique et inconscient*, Alcan, Paris, 1908.
- Becher, Erich, *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, München, 1921.
- Bechterev, W., *Allgemeine Grundlagen der Reflexologie des Menschen*, Deuticke, Leipzig u. Wien.
- Beebe-Center, J.G., „The Law of Affective Equilibrium”, în *American Journal of Psychologie*, 41, 1, 1929, pp. 54-69.
- Bergson, H., A. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris, 1932.
 B. *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris, 1932.
 C. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, Paris, 1932.
- Binet, A., „Qu'est-ce qu'une émotion? Qu'est-ce qu'un acte intellectuel?” în *L'année psychologique*, XVII, 1911.
- Binswanger, Ludvig, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, Berlin, Springer, 1922.
- Bleuler, E., *Affectivität, Suggestibilität, Paranoia*, Halle, 1926.
- Blondel, Ch., A. „Les volitions”, în *Nouveau traité de psychologie* (G. Dumas), VI, 1939, pp. 317-399.
 B. *Introduction à la psychologie collective*, Paris, Colin, 1928.
- Bosco, Nynfa, „La logique de l'argumentation”, în *Logique et analyses. La théorie de l'argumentation*, dec. 1963, Nauwelaerts, Louvain, Paris, pp. 40-51.
- Bull, Nina, *An Introduction to Attitude Psychology*, 1960.
- Bull, Nina, *Emotion as Frustrational Behavior*, 1957.
- Bull, Nina, *The Complex of Frustration*, 1956.
- Bull, Nina, *The Mecanism of Goal Orientation and the Manner of its Disruption*, 1955.
- Cannon, W.B., *Neural Organisation for Emotional Expression, Feelings and Emotions*, Symp., Clark University, pp. 257-270.
- Claparède, E., A. *L'éducation fonctionnelle*, Delachaux et Niestlé, 1931.
 B. *Feelings and Emotions*, Feelings and Emotions, Symp., Clark University, 1928.

- Cochet, Paul, „La théorie de l'argumentation”, în *Logique et analyses. La théorie de l'argumentation*, dec. 1963, Nauwelaerts, Louvain, Paris, pp. 80-103.
- Cohn, Jonas, „Die Stellung der Gefühle im Seelenleben”, în *Arch. f.d. ges. Psych.*, 72, 1929, pp. 303-317.
- Dejean, René, *L'émotion*, Alcan, Paris, 1933.
- Delacroix, H., *Les grandes formes de la vie mentale*, Alcan, Paris, 1934.
- Dide, Mauriac, *L'hystérie et l'évolution humaine*, Flammarion, Paris, 1935.
- Driesch, Hans, A. *Grundprobleme der Psychologie*, Reinicke, Leipzig, 1926.
B. *Ordnungslehre*, E. Diederich, Jena, 1923.
- Dumas, G.A., „Les sentiments complexes”, în *Traité de psychologie*, II, 1924.
- Dumazedier, J., „Problèmes actuels de la sociologie du loisir”, în *Revue de l'enseignement supérieur. La sociologie*, 1-2, 1965, pp. 71-84.
- Dwelshauvers, G., A. *Traité de psychologie*, Payot, Paris, 1928.
B. *L'inconscient*, Flammarion, Paris, 1919.
- English, Horace; English, Ava C., *A Comprehensive of Psychological and Psychoanalytical Terms*, Longmans, 1961.
- Fischer, Aloys, „Psychologie der Gesellschaft”, în *Hand. der. vergl Psych.*, II, 1922, München.
- Freud, S., A. *Introduction à la psychanalyse* (trad.), Payot, Paris, 1926.
B. *Essais de psychanalyse* (trad.), Payot, Paris, 1929.
- Friedmann, G., „La sociologie des communications de masse”, în *Revue de l'enseignement supérieur. La sociologie*, 1-2, 1965, pp.61-71.
- Fröbes, J., *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, 2 vol., Herder, Freiburg, 1929-1932.
- Garan, D.G., *Relativity for Psychology*, Philosophical Library, New York, 1968.
- Goblot, Edmond, *Le système des sciences*, Colin, Paris, 1922.
- Godfernaux, André, *Le sentiment et la pensée*, Alcan, Paris, 1906.
- Gordon, K., *Imagination and Emotion*, 1937, p. 136.
- Grossart, Fr., A. „Zur Kritik der herrschenden Gefühlstheorien”, în *Arh. f.d. ges. Psych.*, 74, 1930.
B. *Gefühl und Strebung*, Akad. Verl., Leipzig, 1931.
- Guardini, R., *Die Lebensalter, ihre ethische und pädagogische Bedeutung*, Würzburg, 1953.
- Guillaume, P., *Psychologie*, Alcan, Paris, 1931.
- Gurwitch, G., „La sociologie de la connaissance”, în *Revue de l'enseignement supérieur. La sociologie*, 1-2, 1965, pp. 43-53.
- Hattingberg, Hans, „Psychanalyse und verwandte Methoden”, în *Die psychischen Heilmethode*, Birnbaum, 1927.
- Hauselmann, H., *Andragogik, Wesen, Möglichkeiten, Grenzen der Erwachsenenbildung*, Zürich, 1951.
- Henry, Adams F., „The Good Judge of Personality”, în *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, XXII, 1927/28.
- Hesnard, A., A. *La relativité de la conscience de soi*, Alcan, Paris, 1924.
B. *La vie et la mort des instincts chez l'homme*, Stock, Paris, 1926.
- Hofman, Georgene J., „An Experiment in Self-Estimation”, în *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, XVIII, 1, 1923.
- Hollingworth, H.L., *Vocational Psychology and Character Analysis*, Appleton and Co., New York, 1929.

- Janet, Pierre, A. *De l'angoisse à l'extase*, Alcan, Paris, II, 1928.
 B. *Les stades de l'évolution psychologique* (curs), Chahine, Paris, 1926.
 C. *L'amour et la haine* (curs), Chahine, Paris, 1931.
- Jaquelier, P.D., Vigotski, L.S., „Problemi dominantnih reacții”, în *Probl. sovr. psh.*, Leningrad, 1926, pp. 100-124.
- Johnstone, H.W., „Some Reflection on Argumentation” în *Logique et analyses. La théorie de l'argumentation*, dec. 1963, Nauwelaerts, Louvain, Paris, pp. 30-40.
- Jung, C., A. *Psychologische Typen*, Rascher et C-ie, Zürich, 1925.
 B. *L'inconscient*, 1928.
- Kafka, Gustav, „Verstehende Psychologie und Psychologie des Verstehens”, în *Arch. f.d. ges. Psych.*, 65, 1928.
- Kantor, J.R., „The Current Situation in Social Psychology”, în *Psych. Bulletin*, mai, 1939.
- Koffka, K., *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, Zichfeldt, Osterwick am Harz, 1925.
- Kotarbinski, Thadée, „L'éristique, cas particulier de la théorie de la lutte”, în *Logique et analyses. La théorie de l'argumentation*, dec. 1963, Nauwelaerts, Louvain, Paris, pp. 19-30.
- Kruegger, F., A. „Das Wesen der Gefühle”, în *Arch. f.d. ges. Psych.*, 65, 1928, pp. 91-128.
 B. „Über psychische Ganzheit”, în *Neue Psychologie Studien*, I, 1926, pp. 1-122.
 C. *Die Tiefdimension und die Gegensätzlichkeit des Gefühlslebens*, München, 1931.
 D. *Der Strukturbegriff in Psychologie*, ed. a 2-a, Leipzig, 1922.
- Külpe, O., *Vorlesungen über Psychologie*, ed. a 2-a, Leipzig, 1922.
- Lafon, Robert, *Vocabulaire de psychopédagogie et de psychiatrie de l'enfant*, P.U.F., Paris, 1963.
- Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Alcan, Paris, 2 vol., 1926.
- Lalo, Charles, *Les sentiments esthétiques*, Alcan, Paris, 1910.
- *** *La motivation. Symposium de l'Association de Psychologie Scientifique de Langue Française*, Paris, P.U.F., 1959.
- Lapicque, L., „Essai d'une nouvelle théorie physiologique de l'émotion”, în *Journal de psychologie*, vol. 8, 1911.
- Larguier des Bancel, *Introduction à la psychologie*, Payot, Paris, 1921.
- Le Bras, Gabriel, „Destin de la sociologie”, în *Revue de l'enseignement supérieur. La sociologie*, 1-2, 1965, pp. 5-11.
- Lefebvre, Maurice-Jean, „Rhétorique et dialectique”, în *Logique et analyse. La théorie de l'argumentation*, dec. 1963, Nauwelaerts, Louvain, Paris, pp. 169-179.
- Lehmann, A., A. *Grundzüge der Psychophysikologie*, Reiland, Leipzig, 1912.
 B. *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens*, Reiland, Leipzig, 1914.
- Leontiev, A.H., *Problemele dezvoltării psihicului*, 1965.
- Lewin, K., A. *Die Entwicklung der experimentellen Willenspsychologie und die Psychotherapie*, Hirzel, Leipzig, 1929.
 B. *A Dynamic Theory of Personality*, Londra, 1935.
- Lhermitte, Jean, *Les mécanismes du cerveau*, Gallimard, Paris, 1937.
- Lipps, Theodor, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, 1909.
- Luria, A.R., „Sopriajionnaia motornaia metodica i eio primenenie v issledovanii affectivnih reacții”, *Probl. sovr. psih.* III, Moscova, 1928, pp. 45-100.
- Maurois, André, *Un art de vivre*, Plon, 1939.
- McDougall, W., A. *An Introduction to Social Psychology*, Methuen, Londra, 1936.
 B. „Organisation of the affective Life”, în *Acta Psychologica*, II, 3, 1937, pp. 233-347.

- Mendras, H., „La sociologie rurale”, în *Revue de l'enseignement supérieur. La sociologie*, 1-2, 1965, pp. 84-91.
- Messer, A., *Psychologie*, ed. a 4-a, Meiner, Leipzig, 1928.
- Meumann, Ernst, *Ästhetik der Gegenwart*, ed. a 3-a, Quelle u. Meyer, Leipzig, 1919.
- Minkowsky, Eugène, *Traité de psychopathologie*, P.U.F., Paris, 1966.
- Moers, M., *Die Entwicklungsphasen des menschlichen Lebens*, Ratingen, 1953.
- Müller-Freienfels, R., *Das Gefühls- und Willensleben*, Quelle n. Meyer, Leipzig, 1924.
- Münsterberg, H., *Beiträge zur experimentellen Psychologie* H 1, 1889, H 4, 1892.
- Neculau, Eugen D., „Universitatea populară de la Ungureni”, în *Revista de pedagogie*, 4, 1968, pp. 69-74.
- Nestor, I.M., *Psihologia clipei de spaimă*, București, 1933.
- Nicol, Édouard, „Sur la théorie de l'argumentation et le concept de «Pureté»”, în *Logique et analyses. La théorie de l'argumentation*, dec. 1963, Nauwelaerts, Louvain, Paris, pp. 51-69.
- Olbrechts-Tyteca, „Rencontre avec la Rhétorique”, în *Logique et analyses. La théorie de l'argumentation*, dec. 1963, Nauwelaerts, Louvain, Paris, pp. 3-19.
- Oliver, Robert T., „Philosophy and/or Persuasion”, în *Logique et analyses. La théorie de l'argumentation*, dec. 1963, Nauwelaerts, Louvain, Paris, pp. 571-581.
- Osterrieth, Paul, *Introduction à la psychologie de l'enfant*, P.U.F., Paris, 1906.
- Pagès, Louis, *Affectivité et intelligence*, Alcan, Paris, 1926.
- Palmade, Guy, *La psychothérapie*, P.U.F., Paris, 1964.
- Paulhan, Fr., A. „Tendances et faits psychologiques”, în *Journal de psychologie*, XIX, 1922, 5, pp. 385-411, 6, pp. 521-542.
- B. *Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparition*, Alcan, Paris, 1926.
- Pavelcu, Vasile, „Schema operațională, deprinderile și obișnuințele. Înțelesurile lor și raporturile între ele”, în *Revista de psihologie*, 4, 1965, pp. 449-466.
- Petrovici, I., „Reflexii asupra bunului simț”, în *Revista de filosofie*, XXII, 2, 1936, pp. 109-121.
- Pfänder, A., *Zur Psychologie der Gesinnungen*, Halle, I, 1922; II, 1930.
- Pfister, O., *La psychanalyse au service des éducateurs*, Bircher, Berne, 1921.
- Piaget, Jean, *Six études de psychologie*, Gauthier, 1964.
- Piéron, H., A. *Le cerveau et la pensée*, Alcan, Paris, 1923.
- B. *La psychologie expérimentale*, Colin, Paris, 1927.
- C. „La dissociation des douleurs cutanées et la différenciation des conducteurs algiques”, în *An. Psych.*, 1929, pp. 1-25.
- D. *Vocabulaire de la Psychologie*, Presses Universitaires, 1951.
- Pöggeler, P., *Einführung in die Andragogik, Grundfragen der Erwachsenenbildung*, Ratingen, 1957.
- Pöggeler, P., *Neue Häuser der Erwachsenenbildung*, Ratingen, 1959.
- Prince, Morton, *Can Emotion be Regarded as Energy ?*, Feelings and Emotions, Symp., Clark University, 1928.
- Rădulescu-Motru, C., *Curs de psihologie*, București, 1923.
- Ralea, M., *Ipoteze și precizări în știința sufletului*, București, 1926.
- Ralea, Mihai; Herseni, T., A. *Sociologia succesului*, Editura Științifică, București, 1962.
- B. *Introducere în psihologia socială*, Editura Științifică, București, 1966.
- Rauh, F., A. *De la méthode dans la psychologie des sentiments*, Alcan, Paris, 1899.
- B. *Le sentiment et l'analyse*, Rev. philos. 1894, pp. 499-514.

- Ribot, Th., A. *Psychologie des sentiments*, Alcan, Paris, 1922.
 B. *Problèmes de psychologie affective*, Alcan, Paris, 1924.
- Rignano, E., *Psychologie du raisonnement*, Alcan, Paris, 1920.
- Rivers, W.H.R., *L'instinct et l'inconscient*, Alcan, Paris, 1931.
- Robin, G., *Les haines familiales*, Gallimard, Paris, 1926.
- Roth, Heinrich, „Das Problem der Bildsamkeit und Erziehungsfähigkeit in der psychologischen Forschung”, în *Pädagogische Psychologie*, Dr. H. Hetzer (ed.), Göttingen, 1959, pp. 69-93.
- Ruckmick, Chr., *The Psychology of Feeling and Emotion*, New York, 1936.
- Scheibe, Wolfgang, „Die Erwachsenenbildung”, în *Pädagogische Psychologie*, Dr. H. Hetzer (ed.), Göttingen, 1959, pp. 355-365.
- Scheler, Max, A. *Nature et formes de la sympathie* (trad.), Payot, Paris, 1928.
 B. *L'homme du ressentiment* (trad.), Gallimard, Paris, 1933.
- Schulenburg, W., *Ansatz und Wirksamkeit der Erwachsenenbildung. Göttinger Abhandlungen zur Soziologie*, Stuttgart, 1957.
- Sears, R.R., „Experimental Studies of Projection: 1. Attribution of traits”, în *The Journal of Social Psychology*, VII, 2, 1936.
- Shand, A., *The Foundations of Character*, Macmillan, Londra, 1926.
- Smith, Louis ; Hudgins, Bryce B., *Educational Psychology*, Alfred A. Knopf, New York, 1965.
- Souriau, P., „La délimitation de la psychologie”, în *An. psych.*, vol. 18, 1912.
- Spencer, H., *Principes de psychologie*, Paris, Baillière, 1875.
- Spranger, Eduard, A. *Lebensformen*, ed. a 7-a, Max Niemeyer, Halle, 1930.
 B. *Psychologie des Jugendalters*, ed. a 12-a, Leipzig, 1930.
 C. *Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie*, 1918.
 D. „Psychologie der Bildsamkeit des Erwachsenen”, în *Bildungsfragen der Gegenwart*, F. Arnold (ed.), Stuttgart, 1953.
- Stern, W., *Allgemeine Psychologie auf personalistischen Grundlage*, Martinius Nijhoff, Haga, 1935.
- Stoltenberg, Lorenz, A. *Soziopsychologie*, Karl Curtius, Berlin, 1914.
 B. *Seelengruppenlehre*, Karl Curtius, Berlin, 1922.
 C. *Conștiința de sine ca un produs intersubiectiv* (trad.), Minerva, București, 1928.
- Störring, G., *Methoden der Psychologie des Gefühlslebens*, Urban n. Schwarzenberg, Berlin, 1931.
- Stumpf, C., *Gefühl und Gefühlsempfindungen*, Barth, Leipzig, 1928.
- Symonds, Percival, M., *Diagnosing Personality and Conduct*, New York, 1931.
- Ștefănescu-Goangă, F. ; Roșca, Alexandru ; Cupcea, Salvator, *Instabilitatea emotivă*, Cluj, 1936.
- Tansley, A., *Die neue Psychologie*, Drei Masken, München, 1923.
- Thomae, Hans, *Entwicklung und Prägung. Handbuch der Psychologie*, 3 vol., Göttingen, 1959.
- Thorpe, Louis P. ; Schmuller, Allen M., *Les théories contemporaines de l'apprentissage*, P.U.F., Paris, 1956.
- Todoranu, D., *Bazele psihologiei caracterului*, Cluj, 1935.
- Touraine, A., „La sociologie industrielle”, în *Revue de l'enseignement supérieur. La sociologie*, 1-2, 1965, pp. 91-99.
- Vianu, Tudor, *Arta și frumosul*, București, 1931.
- Vigouroux, A. ; Jaquelier, P.D., *La contagion mentale*, Doin, Paris, 1905.
- Volkelt, Johannes, *Das ästhetische Bewusstsein*, München, 1920.

- Wallon, H., A. *L'enfant turbulent*, Alcan, Paris, 1925.
B. *Les origines du caractère chez l'enfant*, Boivin, Paris, 1934.
C. „La conscience et la vie subconsciente”, în *Traité de psychologie* (G. Dumas), II, 1924, pp. 479-522.
- Watson, J.B., *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*, 1920.
- Wells, H.G., *The Autobiography*, Londra, 1934.
- Werner, H., *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, ed. a 2-a, Leipzig, 1933.
- Winnefeld, Friedrich, „Psychologische Analyse des pädagogischen Lernvorganges”, în *Pädagogische Psychologie*, Dr. H. Hetzer (ed.), Göttingen, 1959, pp. 93-111.
- Wreschner, A., *Das Gefühl*, Quelle u. Meyer, 1931.
- Wundt, W., A. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, ed. a 5-a, 3 vol., Leipzig, 1902-1903.
B. *Grundriss des Psychologie*, ed. a 9-a, Engelmann, Leipzig, 1909.

Partea a IV-a

ADEVĂR ȘI EROARE

Faptul și interpretarea	273
Razele N	275
Magnetismul animal	277
Somnambulismul	281
Marele hipnotism	283
Psihanaliza	286
Caii din Elberfeld	290

FAPTUL ȘI INTERPRETAREA *

Judecățile noastre pot avea caracterul de adevăr sau de eroare, după punctul de vedere în care le gândim. Aceasta nu înseamnă cătuși de puțin că nu există adevăr. Există, însă, mai multe categorii de adevăruri și, în analizele științifice, aceste categorii trebuie bine despărțite. O sumă frecventă de erori este confuzia dintre planurile de înțeles.

Afirmația : „luna este mai mare la orizont decât la zenit”, este falsă, dacă mă refer la dimensiunile fizice și *reale* ale corpului, întrucât noi știm din astronomie că acestea rămân constante, indiferent de poziția astrului. Propoziția, însă, este adevărată, dacă-i atribuim o semnificație psihologică ; avem de a face cu un fenomen *psihic*, cu o *percepție* : luna este mai mare pentru o conștiință.

Văd încă soarele la orizont, în timp ce, în realitate, el a dispărut de câteva minute. Care *realitate* ? Imaginea retiniană (fenomenul fiziologic) corespunde percepției (realitate psihică) și aceasta corespunde mărimii și poziției aparente a corpului (realitate fizică), toate trei fenomene obiective, dar nici percepția, nici imaginea retiniană, nici cea fizică, fotografică, nu coincid cu poziția *reală* (astronomică) a corpului, ascuns sub orizont. Trebuie să distingem, în actul meu de înregistrare, mai multe realități : psihologică, fiziologică, fizică (razele) și astronomică. *Diferențierea planurilor sau a categoriilor de înțeles este o regulă esențială a științei.*

O altă sursă bogată în erori este superficialitatea și graba în determinarea *faptului*. A determina un fapt adeseori este mai greu decât a-l explica. Filosoful care arată dispreț pentru explicație și justificare, are multă dreptate. Se poate dovedi orice ; este de ajuns s-o dorești cu putere ! Uneori în lumina explicației dorite crezi faptul, alteori în lipsa explicației neglijezi realitatea.

Întâlnim explicații convingătoare, frumoase, cu referință la fenomene sau procese, dovedite mai târziu inexistente. Și invers : mintea omului de știință adesea refuză să admită faptul pentru care nu găsește explicație.

Comunicarea lui Franklin, în 1852, asupra descoperirii paratrăsnetului, a provocat ilaritatea Academiei londoneze de Științe, care nici n-a permis ca ea să apară în dările de seamă ale Academiei. Când Fulton a oferit lui Napoleon I proiectul său de folosire a forței de expansiune a vaporilor în navigație, împăratul a încredințat Academiei studiul problemei, iar aceasta a demonstrat, cu calcule matematice, absurditatea ideii lui Fulton. De asemenea, Academia din Paris a refuzat construirea telegrafului propus de Arago.

Vedem o legătură strânsă între fapt și interpretare. În fond, interpretarea este un proces de integrare a faptului într-un complex de înțelesuri, un proces de înțelegere. „Un fapt – spune Goethe – este implicit o teorie.” A lăsa un fenomen în stare de *fapt pur* este a-l ține într-o stare de *neinteligibilitate*. A stabili un fapt este a-l transforma, iar înțelegerea primară – percepția – este un act de interpretare. Eroarea o găsim, deci, adeseori cuprinsă într-un sistem de perfectă înțelegere și de armonioasă coerență.

Din această întrepătrundere a faptului cu interpretarea, se vede ușor în ce măsură putem crea faptul, fără a ne da seama. Și după ce l-am creat îl explicăm. Iubirile și urile creează

* *Cuget moldovenesc*, 5-7, mai-iunie, 1943.

zei și demoni, a căror existență mintea se străduiește apoi s-o explice. Ținta explicației, însă, vizează cu totul alt punct decât aspirația inconștientă a creației. La sălbatici, bolile au cauze mistice. Dacă te-ai îmbolnăvit, vina o poartă vrăjitorul unui trib dușman.

De frică văd o fantomă. Explic existența acesteia printr-un sistem întreg de factori naturali sau supranaturali, dar externi. Din motive afective adânci, construiesc un corp astral, reîncarnarea unui spirit. Explicația? – Creez o știință ocultă cu nume de para- sau metapsihologie.

Se știe că regii Franței și ai Angliei vindecau cândva pe scrofuloși, printr-o simplă atingere. În antichitate existau două *medicine*: una naturalistă și laică, alta supranaturală și religioasă. Faptul că mulți dintre bolnavi se însănătoșeau în fața sanctuarului are caracter de certitudine. Care este *natura* acestui fapt? Aici încep controversile și erorile. „Un soldat orb, numit Valerius Aper – ne spune o inscripție de pe un templu atenian – consultând oracolul, a primit răspunsul că trebuie să amestece cu miere sângele unui cocoș alb și să-și frece ochii timp de trei zile cu alifia obținută. El și-a redobândit vederea și a arătat apoi recunoștință zeului Esculap.”

Care este cauza vindecării? Zeul, alifia sau sugestia? De ce natură este faptul? Este o influență divină, una chimică și fiziologică sau una psihologică? Se poate întâmpla ca fenomenul să fie psihologic, și atunci eroarea începe o dată cu explicația supranaturală a fenomenului.

Heisenberg a arătat cum, în microfizică, observația unui corpuscul este perturbată de către operația însăși a observației. Radiația, de care ne servim în observație, deviază poziția corpusculului observat. Prin analogie, am putea înțelege la fel fenomenul observației și în celelalte științe, mai cu seamă în psihologie. De câte ori explicăm comportarea cuiva prin sentimente introduse de către noi înșine în motivările acelei persoane! Toate observațiile noastre psihologice și sociologice poartă, într-o măsură, stigmatul deformării subiective.

Urâsc pe cineva din invidie, provocând prin atitudinea mea un sentiment similar în sufletul aceluia. În mod conștient, justific pornirea mea printr-un sentiment de legitimă apărare împotriva unui presupus act de violență sau de persecuție. Am provocat ura pentru a avea, la rândul-mi, dreptul de a o interpreta cum îmi convine.

O sursă bogată de erori o avem atunci când, ignorând factorul personal, nu introducem corectivul necesar în datele fenomenului observat.

RAZELE N *

La 2 februarie 1903, R. Blondlot, profesor de fizică la Universitatea din Nancy și membru corespondent al Academiei de Științe, descoperă în razele X anumite proprietăți, pe care, cu lună mai târziu, le atribuie unei noi radiații, denumită – în cinstea orașului – razele N.

Suntem în epoca descoperirilor și a studiilor asupra radioactivității. Abia de 5 ani fuseseră descoperite, de către soții Curie, proprietățile radioactive ale unor metale. Se înțelege interesul stârnit de descoperirea savantului francez.

Cercetările laboratorului din Nancy s-au îndreptat spre precizarea proprietăților acestor noi raze miraculoase. Prezența lor se putea constata apropiind de un ecran negru, cu pete de sulfură de calciu – expuse prealabil puțin la soare – și fosforescente în obscuritate, o sursă a razelor N. Aceste raze aveau proprietatea de *a intensifica luminozitatea sării*.

Spre sfârșitul anului, lumea științifică a fost zguduită de o altă descoperire a unui alt savant, profesor de fizică medicală de la aceeași universitate, A. Charpentier. Acesta descoperă că razele N reprezintă o emanație a corpului uman. Prioritatea descoperirii fiind revendicată de către un spiritist, Academia de Științe recunoaște lui Charpentier – pe baza raportului lui d'Arsonval – întâietatea descoperirii.

Câte speranțe se vedeau realizate prin această descoperire ! Ce vast câmp de cercetări se deschidea nu numai științei fizice, dar și fiziologiei și psihologiei ! Această energie era iradiată, prin excelență, de sistemul nervos. Gândirea, funcția creierului, ar putea fi cercetată prin intermediul formei sale energetice, a radiației N. În felul acesta s-ar putea localiza cu mai multă ușurință și centrul nervoși. Se constată de asemenea că razele N, apropiate de un simț oarecare, au darul de a spori sensibilitatea aceluia organ senzorial sau activitatea centrului corespunzător.

Atenția Academiei este ațintită asupra cercetărilor și progreselor făcute în acest domeniu. Nancy devine la început un centru de pelerinaj, unde se duc mulți fizicieni pentru a vedea la fața locului noile raze. Printre savanții câștigați de la început pentru geniala descoperire cităm nume mari, ca d'Arsonval, Broca, Jean Becquerel. Desigur că majoritatea celor convinși aparțineau vechii capitale a Lorenei. Mândria orașului Nancy.

O asemenea descoperire merita o recompensă națională. Academia franceză decernează, pe baza raportului lui H. Becquerel (tatăl lui Jean Becquerel), autorului descoperirii razelor N, profesorului Blondlot, premiul Lecomte de 50.000 franci.

Dar înainte ca savantul să intre în posesia premiului național, peste lumea științifică se și așterne o umbră de îndoială. Gloria razelor N nu poate trece granițele Franței, din simplul motiv că razele N n-au putut fi observate în laboratoarele din celelalte țări. Cercetările de verificare au dat aproape pretutindeni rezultate negative. Variațiile de intensitate luminoasă, prin care se punea în evidență prezența razelor N, nu se înregistrau pe placa fotografică și, în orice caz, fotografiile făcute în laboratorul din Nancy nu erau concludente, iar metodele întrebuițate erau susceptibile de numeroase obiecții. S-a dat și explicația că efectul razelor N ar fi sporirea acuității vizuale prin apropierea de ochi a sursei razelor. Metodele prin care fuseseră stabilite proprietățile acestor raze (deviații, lungimea de undă și altele) erau de asemenea susceptibile de obiecții serioase.

* *Cuget moldovenesc*, 5-7, mai-iunie, 1943.

Faptul important, însă, era că *fenomenul nu se producea decât la Nancy*; el nu era observat decât de către autorul descoperirii, colaboratorii săi și câțiva prieteni, adică de acei care *credeau în existența acelor raze*.

Blondlot și colaboratorii săi, în loc de a produce o dovadă concludentă, pe baza unei metode precise, puneau problema de *încredere*, pretextând finețea experiențelor. La criticile aduse, Blondlot răspunde, că el „nu ține să-și impună părerea” (!). Ca și cum existența unui fapt ar fi o chestie de părere! El era dispus chiar să refuze premiul acordat de Academie. Unii entuziaști se năpusteau asupra criticilor, acuzându-i de invidie și de lipsă de patriotism.

Nici speranțele puse în descoperirea lui Charpentier nu s-au realizat. Prin metoda razelor N nu s-a descoperit nici un centru nervos. Experiențele din acest domeniu sugerează părerea că mai curând cunoștințele fiziologice avute sugerau fenomenele de radiație, în loc ca fenomenele de radiație să servească drept mijloc pentru determinarea centrului nervos. În felul acesta, *razele N reflectau cu fidelitate erorile fiziologice ale timpului*. Ele apăreau acolo unde se credea pe atunci că se află un centru.

Nu cumva o condiție esențială pentru producerea razelor N era să crezi în ele? Întrebare rațională, care a început să risipească din ce în ce mai mult entuziasmul național și cel regional. *Problema razelor N devine o chestiune de credință*.

Academia, din ce în ce mai neliniștită, încredințează lui H. Poincaré redactarea unui alt raport asupra lucrărilor lui Blondlot. Motivarea premiului se face de data aceasta menționându-se numai *vechile* lucrări ale fizicianului din Nancy, fără a se pomeni de faimoasa descoperire. În felul acesta, Academia înțelege să-și salveze prestigiul său științific, serios zdruncinat prin cercetările de verificare întreprinse în jurul razelor N. Ultima notă a lui Blondlot asupra razelor N a fost publicată în dărilor de seamă ale Academiei în 1905, prin influența lui Mascart.

Am putea spune că în 1906 razele N au încetat din viață, după o existență scurtă de abia trei ani. Ele nu există ca fenomen fizic, devenind în schimb o problemă de psihologie. Razele N reprezintă o grandioasă eroare fizică, un fenomen psihologic de contagiune și de sugestie. Se poate afirma, pe drept cuvânt, cu psihologul H. Piéron (dintre cei dintâi critici ai descoperirii) că razele N sunt „*raze ale sugestiei*”.

Ca fenomen psihologic, apariția acestor raze – o dată cu entuziasmul științific colectiv, stârnit de descoperire –, se datorează atât sentimentelor de amor propriu personal al savantului, cât și amorului propriu regional și național, precum și autorității, prestigiului științific al descoperitorului. Păcat, însă, că istoria acestor raze n-a înregistrat și un act de probitate și curaj științific din partea autorilor descoperirii, în sensul unei recunoașteri fățișe a erorii comise.

Nici unul dintre principalii eroi ai acestei drame științifice n-a avut curajul sincerității și al probității finale. Singura lor mărturisire a erorii a fost tăcerea, care a înmormântat definitiv pentru știința fizicii faimoasa descoperire.

Razele N n-au existat niciodată ca fenomen fizic. Ele pot rămâne, însă, ca fapt sufletesc, în *istoria psihologiei*. Ele au fost și rămân fapte de *iluzie și credință*.

MAGNETISMUL ANIMAL *

În vara anului 1774, o distinsă doamnă străină, în trecere prin Viena, în tovărășia soțului ei, este cuprinsă de dureri acute de stomac. Cunoscutul și prietenul lor, astronomul Maximilian Hell, este rugat de doamnă să-i construiască un magnet, pe care să-l poată purta o vreme aplicat pe partea dureroasă.

Până acum nimic neobișnuit. Credița în acțiunea binefăcătoare a magnetului era destul de răspândită în acele timpuri și venea din antichitate. Deși s-au scurs două veacuri de la dispariția mării figuri a lui Paracelsus, școala acestuia nu se stinsese încă, ideile lui dăinuind în atmosfera medicală a secolului al XVIII-lea. Se mai credea pe atunci în influența simpatică a magnetului, în puterea curativă a acestuia.

Întâmplarea face ca Mesmer – pe atunci în vârstă de 40 ani – doctor în medicină, filosofie și teologie, să afle despre acest caz. Interesul lui pentru asemenea cazuri e cu atât mai explicabil, cu cât teza sa de doctorat în medicină, *De planetarum influxu*, tratează despre influența planetelor asupra corpului uman, despre un fel de fluid universal de care sunt impregnate toate corpurile.

Mesmer vizitează pe doamna străină și află, cu destulă surprindere, că tratamentul a reușit, durerile dispărând după o simplă aplicare pe stomac a magnetului. Mesmer încearcă același tratament asupra bolnavilor săi și constată, în numeroase cazuri, ameliorări și vindecări neașteptate. Ipoteza logică se naște în mintea lui Mesmer : fluidul universal are ceva din forța magnetică și, întrucât influența acestei forțe se constată la ființele vii, ea se poate numi „fluidul magnetismului animal”. Ea se poate acumula în corpuri, se poate intensifica și omul însuși poate fi conceput ca un magnet. Boala nu este decât o tulburare în repartitia fluidelor, iar tratamentul nu constă decât în restabilirea armoniei între aceste fluide.

Aceasta este ideea centrală a teoriei lui Mesmer, care servește ca fir conducător și în practica sa medicală. Curentul de energie se poate transmite și se poate aplica oricărui obiect : se magnetizează apa, îmbrăcămintea, patul, oglinda, arborii, instrumentele muzicale, animalele, ceștile de cafea etc. Bolnavii lui Mesmer formează un cerc, în jurul unei imense putini cu bidoane de apă magnetizată înăuntru, fiecare bolnav putând atinge bara mobilă de metal, pusă în legătură cu conținutul magnetizat. Bolnavii se tratează și prin introducerea picioarelor în apa magnetizată a bazinului din parcul doctorului.

Atingerea este simțită de către pacient în mod deosebit, iar în cursul tratamentului se produc „crizele” salvatoare, necesare pentru vindecarea bolnavului. În timpul când pacienții, într-o tăcere absolută și într-o stare de încordare și concentrare interioară, se reculeg, în cerc, în așteptarea momentului suprem al recepției fluidului miraculos, se aud sunetele armonioase – magnetizate și ele – ale acordeonului. Mesmer este și un bun muzicant. Acordeonul magnetizat contribuie și el la sporirea efectului magnetic.

Rezultatele sunt miraculoase. Bolnavii vin într-un număr impresionant. Faima succeselor ajunge și în străinătate. Abia trece un an și Academia electoratului de Bavaria îl proclamă, la 28 noiembrie 1775, pe Mesmer, membru al societății.

În cursul practicii sale însă, Mesmer constată că adesea o simplă atingere cu mâna produce aceleași efecte ca și atingerea cu un obiect magnetizat. Ideea care se impune este

* *Cuget moldovenesc*, 5-7, mai-iunie, 1943.

că și corpul nostru conține magnetism animal, variabil poate în cantitate, de la o persoană la alta, dar susceptibil de a fi transmis și făcut sensibil prin privire și atingere cu mâna.

Figura maiestuoasă a lui Mesmer apărea, după o lungă așteptare, în cercul pacienților, într-o robă lungă de mătase liliachie, ținând în mână o baghetă metalică. Trecea încet de la unul la altul, fixând asupra fiecăruia privirea-i pătrunzătoare și atingând cu mâna sau cu bagheta corpul bolnavului. Mulți dintre bolnavi se vindecau.

Dar invidia profesională stârnită în lumea medicală de succesele lui Mesmer, nu întârzie să dea roade. În urma unei anchete cu mare răsunet în viața mondenă, în care figurează, prin influența Facultății de Medicină vieneze, persoane sus-puse, Mesmer este silit și părăsească Viena și să se refugieze la Paris.

Totuși Mesmer n-a fost un impostor, după cum l-a calificat Consiliul medical al Vienei. Credința lui în tratamentul aplicat se sprijinea pe efecte vizibile și certe. El nu făcea altceva decât să respecte cu toată onestitatea practicianului regulile în care se fixa de la sine procesul vindecării. Firește că la tratament nu erau admiși, în majoritatea lor, decât bolnavii care prezentau tulburări nervoase. Mesmer nu era animat decât de dorința de a atrage atenția cercurilor științifice pentru studierea fenomenului cu toată seriozitatea și obiectivitatea. Tragedia vieții lui Mesmer, însă, a fost tocmai refuzul categoric al acestor cercuri, atât de a examina faptul, cât și de a-l admite. După declarația Academiei din Berlin, care proclamă „eroarea” în care se afla Mesmer, și după „descalificarea” din partea Facultății vieneze, urmează o îndelungă tăcere, plină de rezerve și de ostilitate, a forurilor din celelalte țări.

Cu toate că Parisul adoptă cu entuziasm noutatea adusă de străinul simpatic, înconjurat de aureola magică a credinței sale și de prestigiul minunilor înfăptuite, Curtea franceză – și mai cu seamă regele – nu vrea să încurajeze experiențele magnetice, iar Facultatea pariziană, împreună cu Academia, îi sunt de-a dreptul ostile lui Mesmer.

Dar ceea ce refuză știința, admite cu entuziasm și impune publicul. Reacția produsă asupra publicului parizian de plecarea lui Mesmer din Paris a fost atât de puternică, încât se creează o societate pe acțiuni, „Societatea Armoniei”, în mai multe orașe din Franța metropolitană și cea colonială. În 12 luni se subscrie suma de 340.000 de livre. Mesmer își poate desfășura de acum înainte activitatea sa în cele mai strălucite condiții materiale.

Timp de cinci ani, până în anul 1784, Parisul respiră, cu cea mai mare aviditate, fluidul magic al magnetismului animal. Moda cuprinde cea mai înaltă societate a Parisului și Mesmer devine subiectul cel mai gustat al conversațiilor mondene. Numai știința continuă să rămână în rezervă. Dar ordinul regal, motivat de delirul îngrijorător al publicului, scoate din letargie Academia și Facultatea franceză. Se instituie o comisie, din care cităm nume celebre, ca Benjamin Franklin (care se afla pe vremea aceea la Paris), Bailly, Lavoisier, de Jussieu.

Care este conținutul raportului acestei comisii? Înainte de a răspunde la întrebarea regală dacă mesmerismul este util sau dăunător, este logic să se răspundă *dacă magnetismul animal există*. În urma unei examinări atente și conștiințioase, comisia conchide că „fluidul magnetismului animal nu poate fi perceput prin nici unul din simțuri”, că nu s-au putut constata efectele acestui fluid, deci *nimic nu ne poate îndreptăți să admitem existența lui*. Unele fenomene curioase și în aparență inexplicabile ce intervin în timpul ședințelor de magnetism sunt simple fenomene de „imaginație”. Cu toată divergența parțială a lui de Jussieu, care *nu poate nega existența unei acțiuni*, verdictul comisiei are asupra lui Mesmer un efect moral ucigător.

Amenințat de revoluție, ruinat și demoralizat, Mesmer părăsește Parisul în 1792 și, după încercarea de a se stabili la Viena și expulzat de acolo, se stabilește într-un canton din Elveția, unde își petrece ultimii ani din viață. Apusul vieții lui este luminat cel puțin de

bucuria unei reabilitări științifice și morale. Viața materială a lui Mesmer este asigurată de o pensie viageră, acordată de guvernul francez drept despăgubire pentru averea lui pierdută.

Cum ne apar faptele descrise în lumina științei de astăzi? Fapt cert, pe care cu greu îl puteau nega chiar academiile de atunci, era că *se produceau vindecări inexplicabile*. Entuziasmul lumii, însă, nu se explică prin aceste rezultate, oricât de riguros ar fi fost ele stabilite. Tot valul de încântare se datorează unei simple *credințe*, izvorâte dintr-o sete inconștientă și adâncă de misticism. Mentalitatea acestor „mesmeromani” ai secolului al XVIII-lea nu se deosebește mult de mentalitatea hotenților care cred în existența unei forțe magice, aceasta provocând și explicând toate fenomenele miraculoase ale universului lor fantastic. Terapeutica lui Mesmer nu se deosebește mult, în natura ei, de descântecul babelor noastre de la țară.

Credința magnetiștilor, trăită de ei ca sentiment de certitudine și de adevăr, apare ca o eroare pentru mintea unui spirit al secolului nostru. Cine știe totuși dacă nu se va stabili cândva, prin metode științifice, existența unui suport real al acestor credințe care ne apar astăzi ca simple aiureli prelogice sau infralogice ale mentalității primitive? Și știința de astăzi admite o legătură reală și *fizică* între om și mediul cosmic. Nici psihologia, nici medicina nu pot face abstracție astăzi de influența variațiilor cosmice și atmosferice asupra individului. În orice caz, chiar dacă s-ar descoperi *astăzi* noi fundamente pentru faptele în care credea Mesmer cu discipolii și pacienții lui, nu este mai puțin adevărat că intuiția lor era mai mult de natură *magică* decât științifică. Această mentalitate ne face să vedem lucrurile pe care le dorim sau de care ne temem. Faptul fizic se eclipsează în favoarea celui psihologic.

Ar fi fost normal, în aparență, ca din mesmerism să nu rămână nimic mai mult decât rămâne dintr-un mit. Magnetismul animal, însă, continuă să trăiască, renăscut sub alt nume. Suntem justificați să credem că, pe lângă eroare, teoria magnetismului conține și un adevăr.

Verdictul academiilor și al facultăților, prin care se respinge existența fluidului magnetic, îl putem socoti ca justificat, adevărat, întrucât el susține nonexistența unui agent fizic. Întrebarea a fost: „Există sau nu un fluid magnetic care să explice toate miracolele invocate”? Răspunsul a fost „Nu”. Acest răspuns este un adevăr, cel puțin pentru secolul al XVIII-lea, și rămâne adevăr și pentru timpurile noastre.

Afirmația de mai sus, totuși, conține și o eroare, fiindcă prin răspunsul dat se înțelege că fenomenul mesmerian *sau este de natură fizică, sau nu există deloc*.

Condamnările pronunțate de către oamenii de știință și prin care se afirmă nulitatea magnetismului, neexistența acestuia, exprimă o anumită mentalitate, *naturalistă și apsihologică*, a secolului. Dacă Mesmer vedea faptul ca o *acțiune fizică a unui fluid*, era normal ca omul de știință să procedeze la cercetarea acestui fluid tot *prin metode fizice*. Existența lui se poate constata cu anumite aparate sau, în ultimă instanță, prin simțuri. Dar aparatele n-au înregistrat nimic, iar constatarea pe cale senzorială a dus la o divergență. Întrucât fluidul era simțit de persoane dinainte bănuite de dezechilibru nervos și nu era constatat de oamenii serioși și ponderați, era ușor să se pună fenomenul *pe seama imaginației, adică să fie declarat ca inexistent*. Pentru oamenii de știință de atunci – poate chiar și pentru unii din cei de astăzi – *a nu exista fizicește era egal cu a nu exista deloc*. O simplă existență imaginară este o ficțiune, o părere, o iluzie, adică *ceva care nu există*. Existența, pentru omul de știință, naturalist și pozitivist, are caractere concrete, vizibile și materiale. A exista înseamnă a se manifesta ca realitate vizibilă, tactilă, acustică etc. *În această mentalitate interpretativă, fizicistă, a omului de știință rezidă prima eroare a verdictului său*.

A doua eroare vine din lipsa de respect pentru observație. Raționamentul greșit duce la negarea unei observații reale. Este adevărat că, dacă nu există cauză, nu există nici efect; nu există fenomen fără cauză. „Nu există cauza presupusă a unui fluid magnetic”;

„înseamnă că *nu poate* exista nici efectul, adică vindecarea preconizată de mesmerieni” – conchid în raport academicienii timpului. Cum se face ca oameni atât de luminați ca Lavoisier, să poată greși astfel? Lămurirea o putem găsi în adâncirea analizei noastre. Teoretic există două posibilități pentru mintea savantului : *a căuta o altă cauză sau a nega cu desăvârșire faptul*. A căuta, însă, o altă cauză nu era ușor, fiindcă nu se putea găsi pe atunci : psihologia nu exista ca știință. Preconizarea altei cauze nici nu era un fapt *dorit și recomandabil* – ar fi însemnat consacrarea succesului școlii mesmeriene, situație inadmisibilă, care însemna în același timp înfrângerea tuturor acelor care se ținuseră în rezervă sau se declaraseră împotriva. Era mai simplu, deci, să nu se caute cauza și să se respingă efectul, adică *să se declare inexistența faptului*. Există, însă, o procedură și mai abilă, de a nu mai cerceta sau discuta faptul. Într-adevăr, este surprinzătoare constatarea că mai toate rapoartele nu vorbesc atât de fapte, adică de stabilirea stării precise a bolnavului *înainte* de cură și *după* cură, cât de metoda de tratament și de agenții terapeutici. Lăsându-se astfel, în mod voit, faptele în obscuritate, este mai ușor de negat existența lor. Rămășițele lor vagi și nebuloase se pot pune cel mult pe seama „imaginației”.

Oamenii de știință de atunci, deci, au săvârșit o *dublă eroare* : eroarea examinării parțiale, adică numai fizice, a fenomenului și negarea faptului pe baza raționamentului afectiv.

În concluzie, mentalitatea comună, ca și cea științifică, găsește mai naturală o explicație fizică a fenomenului a cărui natură nu se cunoaște. Spiritul mulțimii este inspirat de elanul magico-mistic, spiritul academic este înfrânat de judecata materialistă și pozitivistă. Omul din mulțime vede adesea mai mult decât trebuie, savantul vede uneori mai puțin decât este. *Și unul și altul se înșală, căutând numai în afară*. Lumea sufletului încă nu-i atrage. Ea le apare încă banală. Lumea miracolelor este, pentru ei, de natură fizică. Bogățiile lăuntrice rămân încă pentru multă vreme necunoscute.

SOMNAMBULISMUL *

Fenomenul magnetismului animal răbufnește din nou din starea de reprimare la care a fost adus. Și este natural, fiindcă nu fusese lămurit. Lumină completă încă nu se făcuse. Ca și celelalte tendințe, încercările științifice, aruncate pe nedrept în întunericul uitării, se ridică din timp în timp din nou în centrul conștiinței savantului, până ce „complexul științific” nu este cu desăvârșire lichidat. Aici rezidă legea de oțel a adevărului moral și științific: „mai devreme sau mai târziu, adevărul se descoperă”.

Această lege are caracterul tot atât de necesar ca și legea căderii corpurilor. O eroare reprezintă un sistem dinamic relativ închis și în echilibru nestabil, tradus în conștiință printr-o neliniște și aspirație către echilibru staționar, către liniște. Aspirația omului spre fericire este indisolubil legată de tendința spre adevăr.

În chiar anul condamnării oficiale a magnetismului animal, în 1784, Maxime de Puységur, discipolul lui Mesmer, publică un raport asupra magnetismului animal, în care relatează, în mod foarte obiectiv și sobru, rezultatele experiențelor sale. Ocupându-se de bolnavii de pe proprietatea sa rurală, contele, în loc de a asista la criza obișnuită a pacientului său, tânărul cioban Victor, constată cu surprindere că acesta adoarme liniștit. La ordinul magnetizatorului, ciobanul se scoală cu ochii închiși și se conduce la fel ca și când ar fi treaz. Prin asemănarea cu somnambulismul natural, aceste stări au fost denumite stări de „*somnambulism provocat*”, adică obținut pe cale artificială, magnetică. Se constată treptat că starea mintală a acestor somnambuli este modificată și ciudată; ei pot vedea la distanță, cu ochii închiși, pot răspunde la întrebări referitoare la viitor sau trecut. O lume nouă se descoperă prin miracolul *lucidității* somnambulice.

Un nou val de agitație magică se produce la începutul secolului trecut. Iar se agită chestiunea magnetismului, dar pe alt plan, înțelesul deplasându-se, de data aceasta, asupra forțelor misterioase, declanșate, prin puterea magnetizatorului, în sufletul somnambulului.

Influența supranaturală a magnetizatorului se explică tot prin raze emanate din ochii și mâinile acestuia, raze invizibile pentru unii și vizibile pentru alții. Această putere poate opera de la distanță, ea se poate concentra și asupra unor lucruri. Instrumentul principal al tuturor miracolelor, însă, este somnambulul. Acesta apare, fabricat de diferiți meșteri, în saloane, pe scene publice, în spitale magnetice, în societăți academice, în congrese, în reclame, în reviste științifice și în tratate. S-a ajuns chiar la instituirea unei *decorații a ordinului magnetic*.

Spre jumătatea secolului trecut, magnetismul animal se bucură de un succes puțin obișnuit. Tratamentul bolnavilor se face cu ajutorul somnambulilor. Aceștia au darul de a vedea prin corpul bolnavului, descriind starea organului lezat, recomandând, tot ei, și remediul. Un doctor numără cu această metodă timp de două luni 60 de vindecări, declarând cu toată modestia și candoarea că el „nu face decât să aplice rețetele prescrise”.

Dar și aici se amestecă academiile. O comisie examinează pe doi somnambuli prezențați de doctorul Berna (în 1840). Doctorul Dubois (din Amiens) redactează raportul în care conchide inexistența tuturor fenomenelor invocate. *Totul nu este decât o abilită mistificare!*

Încă o greșeală, ca și aceea săvârșită împotriva magnetismului animal mesmerian. Faptul nu este admis din cauză că explicația ce i se dă este magică. Oamenii de știință au

* *Cuget moldovenesc*, 5-7, mai-iunie, 1943.

dreptate înlăturând magia, dar greșesc când închid ochii asupra realității. Ei se află pe terenul adevărului atunci când tăgăduiesc posibilitatea unei înțelegeri fizice, dar comit o eroare atunci când exclud posibilitatea unei alte înțelegeri. Problema nu era nici de natură fizică, nici fiziologică; ea era *de resortul psihologiei*. Eroarea era totuși normală câtă vreme lipseau luminile psihologiei.

Confuzia aceasta se continuă și în secolul nostru. Mulțimea, amatoare de supranatural, avidă de fantastic și miraculos, construiește cu ușurință pe tema somnambulismului un pod spre lumea enigmelor, unde se proiectează toate aspirațiile și aberațiile inimii, lume unde adevărul este amestecat cu eroarea, unde faptul nu se desparte de interpretarea lui magică, și pe care mintea omului de știință o străbate fără punct de orientare și fără putință de diferențiere a punctelor de vedere.

Spre a ilustra cele spuse, vom prezenta un instantaneu de viață contemporană. Într-o familie din înalta societate se făceau ședințe de spiritism. Aproape în fiecare seară se forma un cerc în jurul unei mese și, într-o încordare evlavioasă, se așteptau mesajele spiritelor alese, înregistrate într-o solemnă tăcere. Succesele nasc, se vede, un fel de instinct mesianic. Expansiunea personalității cere dobândirea de noi prozeliți. Astfel îmi explic faptul că am primit invitația de a asista și eu la o asemenea ședință... „pentru a mă convinge”. Firește că mi s-a șoptit, cu toată condoarea, că fenomenele se produc cel mai bine când cei prezenți *cred în ele*. Mi s-a făcut concesiia de a asista, cu condiția de a nu mă împotrivi măcar noului adevăr care mă va ilumina inevitabil. În cinstea noului venit s-a făcut o demonstrație prealabilă. Spiritele și-au desfășurat întreaga lor competență în materie, descriind unor persoane prezente toate fazele existenței lor prenatale și anteterestre, după cum și toate întrupările din existențele lor viitoare. Aveai de ce să te minunezi! Când mi-a venit rândul, am fost rugat să pun o întrebare. Spiritul prezent se aștepta, probabil, că mă voi interesa și eu de destinul corpului meu astral. În loc de aceasta, spre marea stupefacție a celor văzuți, ca și acelor nevăzuți, am arătat o curiozitate foarte prozaică și mărunță. Am rugat respectuos ca spiritul să facă o scurtă călătorie până la strada X și, pătrunzând în sertarul camerei din imobilul Y, să-mi spună ce se află scris pe o hârtie dintr-un plic sigilat din acel sertar și al cărui conținut era necunoscut celor prezenți. Se primește un răspuns, cam iritat, că spiritul „nu se ocupă cu ghicitori”. În urma acestei riposte, plină de demnitate, spiritul ne părăsește, având însă grijă să ne anunțe că ne trimite un alt spirit (se vede vreun subaltern!). Chemat în grabă, cel de-al doilea spirit se rotește cu talgerașul în jurul alfabetului, dispărând apoi, fără a-și lua măcar rămas bun, lăsându-ne nedumeriți și chiar puțin consternați de greșeala comisă. Seara a fost stricată și bineînțeles că am fost acuzat de lipsă de condescendență față de personaje atât de distinse. Iată o poveste adevărată, fără sfârșit interesant, și folositoare pentru copiii adulți ai secolului nostru.

O altă poveste similară ne-o reproduce o revistă științifică. Acum vreo 15 ani se anunță venirea, în capitala Franței, a unui mare medium. Impresarul este întrebat dacă acel medium își poate desfășura calitățile lui extraordinare în fața unei comisii științifice. Răspunsul a fost afirmativ. S-au acceptat toate condițiile esențiale: un anumit grad de obscuritate, tăcerea etc. Controlul a fost riguros. Procesul verbal semnat de cele câteva personalități ilustre, prezente la acest spectacol mut, conchide că *nu s-a produs nimic*, afară de căderea în transă a subiectului și câteva manifestări fără nici o importanță.

Totuși, va obiecta cineva, sunt oameni de știință respectabili care s-au ocupat de aceste fenomene parapsihologice, afirmând existența lor. Se poate *să existe ceva*, dar pentru a afirma *ce anume*, se cer încă cercetări minuțioase. Este însă incontestabil că cea mai importantă doză din natura acestor fapte aparține psihologiei, adică, în termenii secolului al XVIII-lea, „*faptelor de imaginație*”!

MARELE HIPNOTISM *

În ziua de 13 februarie 1882, Academia franceză de Științe primește o comunicare asupra manifestărilor nervoase la isterici în stare de hipnoză. Aceeași Academie, care respinsese până acum de trei ori încercarea de a consacra, ca științifice, cercetările asupra magnetismului animal, acceptă de data aceasta, cu multă bunăvoință, comunicarea.

Explicația o găsim, întâi, în împrejurarea că forul științific superior credea de data aceasta că are de-a face cu un subiect cu totul străin de magnetismul de altădată. Însuși autorul comunicării era convins că studiul său reprezenta chiar o condamnare definitivă a acestei mode periculoase. În al doilea rând, această comunicare pornea de la o personalitate științifică oficială și cu prestigiu, de la profesorul de boli nervoase al Facultății de Medicină din Paris, Jean-Martin Charcot. Și în sfârșit, cazurile prezentate și studiate în clinica de boli ale sistemului nervos de la Salpêtrière, se întemeiau pe o metodă atât de riguros științifică, încât se impuneau dintr-o dată.

De la începuturile magnetismului animal, găsim mult schimbată configurația științifică. Suntem în plină ascensiune a științelor medicale, mai cu seamă a anatomiei, a fiziologiei în general și în special a neurologiei. Spiritul pozitiv al savantului de acum, după ce îndepărtează și ipoteza agentului fizic, își pune speranțele în luminile fiziologiei. Spre a preciza mai bine faptele, înlăturând orice posibilitate de înșelăciune, el recurge la interogarea *corpului*. Corpul nu minte. Ce poate fi mai concludent decât o reacție corporală, nervoasă? Test al sensibilității și al reactivității, excitația și reacția. Pentru toată investigația este de ajuns un ciocănaș de reflexe.

Ce se constată în toate cazurile care făceau până acum obiectul curei magnetice? În timpul stării hipnotice se observă o excitabilitate crescândă, musculară și nervoasă, o exagerare a reflexelor pielii și a reflexelor profunde. În al doilea rând, se observă că toate fazele acestor stări nervoase hipnotice se prezintă într-o succesiune riguroasă și constantă: letargie, catalepsie și somnambulism. Adeseori, însă, aceste simptome cataleptice se prezintă numai într-o jumătate a corpului. În aceste cazuri, prin întrebuițarea magnetului se puteau deplasa toate simptomele în cealaltă jumătate a corpului. *Transferul* se putea constata și prin trecerea contracturilor, bunăoară, de la un organ la altul sau de la o regiune corporală la alta. Toate fenomenele, însă, erau legate de o boală numită și *isterie*. Așadar, se stabilește științific că fenomenele, atribuite altădată acțiunii magnetismului animal, reprezintă – când nu sunt simulate – manifestări morbide, isterice, care – în aspectul lor hipnotic – se conturează într-o succesiune de *trei faze*. Astfel – cu folosirea datelor din vechiul magnetism animal – se pun bazele fiziologice, obiective și certe ale „Marelui hipnotism”, spre deosebire de micul hipnotism de altădată, mai puțin științific.

Ce poate prezenta o mai mare garanție decât controlul obiectiv, făcut de un mare neurolog, al unor fenomene concrete? Ce poate fi mai neîndoielnic decât un fenomen vizibil, fiziologic? Doar nimeni nu poate presupune că Charcot, împreună cu asistenții lui și cu publicul în fața căruia se prezentau cazurile, ar fi fost cu toții victime ale unei iluzii colective.

Și cu toate acestea, fenomenele pretinse fiziologice nu erau fiziologice și nici isteria lui Charcot, cu marele ei hipnotism, nu era în realitate așa cum se înfățișa în clinica marelui neurolog și, după părerea unora, *nici nu era isterie*.

* *Cuget moldovenesc*, 5-7, mai-iunie, 1943.

Mai întâi, cele trei stări hipnotice succesive nu se observau pretutindeni cu aceeași regularitate, cu aceleași manifestări, ca în clinica lui Charcot. În al doilea rând, s-a constatat că toate fenomenele fiziologice descrise de șeful școlii de la Salpêtrière – și care constituie tabloul organic al isteriei – se puteau produce printr-o simplă sugestie, iar sugestia nu este un fenomen patologic. Deci așa-zisa isterie nu este decât un fenomen normal de sugestie și tot cortegiul neurologic al hipnotismului nu era decât un efect al unei influențe psihice și fără substrat organic. Simptomele apăreau și dispăreau ca simple fenomene de imaginație. Școala lui Charcot se izbește de o puternică reacție a școlii de la Nancy, reprezentată prin șeful ei, Bernheim.

Pentru a înțelege, din punct de vedere istoric, lupta dintre aceste două școli trebuie să amintim că magnetismul animal, trecând pe planul somnambulismului, a pierdut mult din substratul său fizic și magic, suferind un proces de psihologizare. Se constată că ideile și imaginația au o mare influență asupra sănătății. Somnambulismul însuși se explică prin legile imaginației (Bertrand, 1820). Braid (1842) reușește să provoace somnul hipnotic, fără nici o intervenție a magnetului, prin simpla întrebuintare a unui cristal, fixat un timp de privirea subiectului. Adormirea se obține adesea printr-un simplu ordin al hipnotizatorului. Se înregistrează vindecări cu simple pilule din miez de pâine. *Fluidul este astfel eliminat.*

Pe la jumătatea secolului al XIX-lea, deci, cuvântul și înțelesul nou de sugestie și-a făcut drum în lumea științifică. În 1886, Doctorul Liébault din Nancy scrie o carte *Despre somn și stări analoage*. Această lucrare rămâne câțva timp „scrisă în deșert”, după expresia autorului ei, până spre sfârșitul secolului, când triumful școlii din Nancy este atât de puternic, încât Nancy devine centrul științific spre care se îndreaptă medicii și savanții din toate țările. Se numără în casa lui Liébault, în 1889, timp de un an, peste o sută de vizitatori din: Anglia, Suedia, Rusia, Olanda, Belgia, Elveția și Germania. Afară de numeroase reviste de hipnotism și hipnologie, precum și de clinici pentru tratament prin hipnotism și sugestie, se înregistrează, în 1889, un congres internațional de hipnologie. Charcot însuși scrie un articol (1893) cu titlul: „Credința care vindecă”, făcând apropierea între minunile de altădată și vindecările de pe vremea lui.

De data aceasta a fost condamnată încercarea lui Charcot, care a creat și a cultivat – fără să știe – o boală, tot de el apoi descrisă și codificată.

Cum se explică, totuși, această formidabilă eroare? Cum s-a format acest „roman clinic”? Explicația o găsim în faptul că bolnavii prezentați marelui profesor mai fuseseră văzuți, consultați și, astfel, formați de mulți alți doctori care vizitau clinica lui Charcot. Dar dintre aceștia mulți erau adepți ai vechiului magnetism. Unele faze, prezentate întâmplător de bolnavi, au fost descrise de Charcot ca faze necesare. Simptomele acestor faze au fost sugerate bolnavilor în criză, fără a se bănui că aceștia aud și transpun în fapt cea mai neînsemnată sugestie. Era suficient ca Charcot, după câteva cazuri, să observe o anumită regularitate, pentru ca, prezentând pe alți bolnavi, să le sugereze acestora – atât el cât și asistenții săi – simptomele așteptate. Astfel, din această „colaborare între medic și bolnav” a răsărit o nouă realitate, isteria lui Charcot. Oricât de concrete și reale păreau reflexele măsurate de Charcot, ele nu erau decât simple proiecțiuni în corpurile bolnavilor ale imaginației profesorului. De fapt, ele reprezintă – pentru neurologul lucid de astăzi – tot atâta realitate cât și un cocoloș de pâine, ca medicament, pentru un farmacist. O fiziologie care se înșală din cauza ignoranței psihologice! Cum l-am aprecia pe medicul care ar crede că paralizia pacientului lui a dispărut din cauza acțiunii *chimice* a cocoloșilor de pâine?

Mai rămânem datori cu un răspuns. Cum se explică faptul că triumful școlii din Nancy n-a durat nici el multă vreme și că adevărurile enunțate de această școală n-au rămas înscrise definitiv în psihoterapie? Animismul a triumfat împotriva fluidismului; teoria sugestiei, ca fenomen normal, a învins concepția somnambulismului, înțeles ca simptom

isteric. Această victorie, însă, se vede că n-a putut fi sprijinită de știința încă tânără a psihologiei și nici n-a fost întemeiată pe un adevăr deplin.

Iată cum explică doctorul Pierre Janet, strălucitul elev al lui Charcot, dispariția modei hipnotice. „Pentru a discuta – spune el –, pentru a studia, numai, aceste lucruri, trebuia părăsită fiziologia cunoscută, trebuia învățat un alt limbaj, era necesar să se intre într-o altă știință, în psihologie.” „N-am fost niciodată atât de lovit de nulitatea științei noastre psihologice ca atunci când am încercat s-o predau medicilor. Toate aceste discuții găunoase asupra originii ideilor și a principiilor inteligenței, toate aceste concepții teoretice asupra mecanismului pur logic al gândirii, n-aveau nici o legătură cu viața reală și practică, iar medicul nu putea găsi în ele nici o explicație a conduitei bolnavului său.” „Marele, foarte marele merit al lui Bernheim este că a făcut simțită necesitatea unei științe psihologice făcută pentru medici și nu pentru filosofi” (*Les médications psychologiques*, I, 188). Deși această descriere se referă la o stare a psihologiei din ultima decadă a secolului trecut, ea se poate extinde și pentru începuturile secolului nostru.

O altă dificultate rezidă în învățăturile școlii din Nancy. Aceasta susține că sugestia fiind un fenomen normal, din 1.000 de persoane vom găsi cel mult 27 de refractari. Bernheim susținea că „dacă medicul nu hipnotizează cu ușurință 95 la sută din bolnavii săi, el nu-și cunoaște meseria”. „În aceste condiții – spune Janet – se așază lumea pe treabă cu curaj și peste tot bolnavii se hipnotizează, oricine ar fi ei. Bolnavul șovăie înainte de a se supune hipnozei, văzând în acest nou procedeu de tratament ceva misterios și de temut; cu toate discursurile convingătoare ale medicului, pacientul se așteaptă să simtă ceva ciudat și, în orice caz, neobișnuit. După ce se sfătuiește cu familia și chiar cu directorul său spiritual, se ia hotărârea de a se începe ședințele și atunci medicul începe să repete urmând formula : «Priviți-mă bine, nu vă gândiți decât la somn, veți simți o greutate în pleoape, o oboseală în ochi... ochii dumneavoastră clipeșc des...» Trec câteva ședințe și medicul tot mai repetă, cu răbdare : «Simțiți o greutate în pleoape, ochii dv. clipeșc...» dar bolnavul devine din ce în ce mai rău dispus, pentru că nu simte nimic. Bolnavului, mai cu seamă celui ce plătește, nu-i place să nu simtă nimic atunci când i se face un tratament. Am văzut bolnavi dezolați din cauza că o injecție subcutanată nu le-a produs nici o durere ; el preferă să sufere puțin decât să nu simtă nimic. Și aceasta este cu atât mai adevărat când el se așteaptă și la lucruri extraordinare. Medicul îl încurajează cât poate mai bine : «N-ați făcut bine că v-ați așteptat la lucruri extraordinare. Hipnotismul este ceva simplu, el nu este altceva decât ceea ce ați simțit. Să nu spuneți că n-ați simțit nimic ; înseamnă totuși ceva că aveți aerul plictisit ; acesta este desigur primul grad al hipnozei, în clasificarea profesorilor. Dumneavoastră nu sunteți, desigur, hipnotizat complet, dar nu trebuie să vă ambiționați ; dumneavoastră sunteți puțin hipnoidizat și aceasta este încă destul de frumos». Bolnavul termină prin a se supăra și se duce la un alt medic, care îi va da cel puțin o curățenie bună. Când clienții sunt dezgustați de un tratament, medicii, și ei, nu întârzie de a-l găsi deplorabil. Ei au ajuns curând – pentru a explica revirimentul lor – să inventeze imoralitatea hipnotismului” (*op. cit.*, pp. 189-190).

De altfel, tăcerea s-a așternut nu numai asupra isteriei lui Charcot, dar asupra isteriei în general. De când nu se vorbește despre isterie, pare că a dispărut și boala. După ce Babinski, marele psihiatru francez, a redus isteria la o simplă simulație, la conduita unui temperament pitiatic (adică maimuțăresc) și sugestiv, nu se prea văd isterici decât în mediul militar, din cauza rigorii disciplinei militare. Se poate oare găsi un exemplu mai bun, care să ne arate cum *putem crea un lucru printr-o simplă credință în existența lui?* Aici vedem primejdiile medicinei pentru oamenii slabi, precum și îndatoririle medicului de a nu semăna în jurul lui boli, printr-un proces de sugestie involuntară.

PSIHANALIZA *

Cine n-a auzit de psihanaliză și nu pretinde a o cunoaște chiar? ! Ideile lui Freud au stârnit reacții și proteste vehemente la unii, entuziasm înflăcărat la alții. Scrierile asupra doctrinei psihanalitice reprezintă mai mult declarații de credință decât constatări judicioase, întemeiate pe fapte. Astfel, câteva adevăruri științifice – în cea mai mare parte de demult cunoscute – au cutreierat lumea întreagă ca descoperiri epocale, unele deformatate, simplificate, devenind pentru două, trei decenii zestrea psihologică a unei mase întinse, incapabilă de reflecție și avidă de senzational. A fost o modă, ajunsă la culmea caricaturalului și a pasionalului. Cu drept cuvânt se poate vorbi – pentru trecut, din fericire – de o psihoză a psihanalizei.

Doctrina lui Freud a căpătat o circulație universală, ca fiind o descoperire revoluționară și chiar genială. Însuși autorul – fără a păcătui prin lipsă de modestie – o ridică la rangul descoperirilor unui Copernic sau Darwin. După cum cel dintâi a lovit în megalomania omului, detronând pământul din poziția lui cosmică privilegiată, după cum Darwin a domolit trufia omului arătându-i pe strămoșul lui adevărat, tot astfel Freud se crede geniu prin micșorarea dimensiunilor Eului conștient și prin aducerea în fața conștiinței a resorțurilor adânci și „adevărate” ale activității psihice. El apare ca descoperitorul adâncurilor sufleteste, al mecanismelor inconștiente, al cauzelor durerilor și bucuriilor omeneste și ca binefăcător al omenirii prin inventarea instrumentului miraculos de alinare a suferințelor umane. Cristofor Columb al inconștientului ! Știința psihologiei trebuie să se împartă în două mari epoci : dinaintea lui Freud și de după Freud. Suntem în epoca psihologiei abisale.

Direcția cercetărilor devine diametral opusă celei din științele vechi, adică ante-freudiene : în loc de aripi cu care să ne ridicăm spre înălțimile de azur ale conștiinței, ni se oferă „armura” de scafandru pentru explorarea adâncurilor obscure și clocotitoare ale inconștientului. În loc de a înțelege progresul ca un efect al atracției exercitate *de către straturile de sus asupra celor de jos*, se impune o explicație printr-o presiune a forțelor ancestrale și oarbe care izbucnesc *de jos în sus*. *O psihologie dinamică „von unten”*. Opera educativă se transformă mai mult într-un proces de diriguire și canalizare decât de creație și transformare.

Primul semnal de atac în această direcție se înregistrează într-o comunicare făcută de Freud, în 1886, în sânul societății de medici vienezi. Freud – în vârstă de 30 ani pe atunci – abia se întorsese de la Paris, unde făcuse cunoștință cu școala lui Charcot. Confrății îndrăznețului medic au întâmpinat noile idei cu surâs ironic. Școala vieneză era refractară la explicații psihologice și privea orice etiologie de natură psihogenă ca fantezistă. Orice tulburare psihică nu putea avea decât o cauză nervoasă, deci fiziologică și anatomică. Aici vedem începutul prăpastiei ce se sapă între doctrina născândă și științele vechi ale sufletului, normal sau patologic.

Freud își afirmă din ce în ce mai îndrăzneț adevărurile sale sexuale, adversarii își apără din ce în ce mai înverșunat morala lor tradițională. Înseși protestele adversarilor Freud le interpretează ca o dovadă a dreptății sale, căci unul din semnele complexului patogen este hipersensibilitatea, reacția excesivă și negativă față de orice încercare de a-l descoperi și a-l aduce în conștiință. Această interpretare freudiană convinge și mai mult pe oamenii de bun simț de monomania psihanalizatorilor. Adversarii se consolidau pe poziții.

* *Cuget moldovenesc*, 5-7, mai-iunie, 1943.

Să examinăm sumar pozițiile psihanalitice. Freud a ajuns la doctrina lui pornind de la studiul asupra istericilor, influențat fiind de metodele lui Charcot și ale medicului vienez Breuer, cu care a și colaborat la *Studii asupra isteriei* (1895).

Observațiile asupra istericilor sugerează lui Freud două păreri; una, că între cauza adevărată a bolii și cea presupusă de bolnav există un hiatus; a doua, că adevărata cunoaștere, efectuată de pacient cu ajutorul medicului, asupra cauzelor tulburărilor proprii, aduce vindecarea bolii.

Cum se face că pacientul nu cunoaște cauzele și mecanismele simptomelor sale nevrotice, când acestea sunt de natură psihică? Prin divorțul dintre conștient și inconștient, prin cenzura exercitată de către imperativele morale ale conștiinței asupra forțelor inconștiente. De ce severitatea cenzurii, de ce necesitatea refulării? Din cauza moralei ipocrite a societății noastre și din pricina naturii instinctului tulburător. Cauza aproape universală a tulburărilor nevrotice este *impulsul sexual*, izgonit și cenzurat de conștiința socială. Se desprind două concluzii și imperative. Cunoașterea întâmplării care a provocat dezechilibrul nervos și aducerea ei în conștiința bolnavului. Pentru amândouă se cere curajul de a spune deschis faptele pe care societatea le ocolește și le ascunde. Viața sexuală este o realitate pe care societatea o înlătură ca și cum n-ar exista. Freud simte menirea de a ridica în fața umanității barierele care ascund taina tragediilor omenești. Trebuie să spunem lucrurilor pe nume, trebuie să avem curajul – chiar brutal – al adevărului.

Acest curaj – am putea spune sadic – îl are Freud în așa măsură încât impresionează mulțimile prin eroismul și cruzimea lui. Astfel, Freud devine în ochii mulțimii profetul moralei noi. Un nou Arhimedee care răstoarnă conștiința socială, găsind pârghia adevărului; un nou Socrate care vede mântuirea omului în revelația tainelor sexuale. Trebuie să ne cunoaștem pentru a ne domina.

Este frumos până acum. În ce constă, însă, acest adevăr oferit lumii de către Freud? Nu este o exagerare să afirmăm că adevărul lui este pansexualist. Motorul vieții individuale și al celei sociale este libidoul, impulsul sexual. De ce să ne indignăm, dacă în locul înclinațiilor nobile și al rațiunii spirituale, în care ne-a făcut să credem știința de altădată, găsim acum un instinct prozaic, pe care societatea ne-a deprins să-l disprețuim?! Freud crede ferm în adevărurile lui. Și avea pentru aceasta motivele lui.

Unul din motivele principale era că metoda lui de vindecare – concluzia logică a doctrinei – s-a dovedit operantă, adică *se verifică în experiență*. Într-adevăr, bolnavii tratați de el se vindecau prin psihanaliză. Adică *prin interpretarea sexualistă a simptomelor observate*. Bolnavul care nu știe nimic (fiindcă nu vrea să știe, după Freud) din trecutul său, capătă de la medic informațiile necesare despre modul cum a ajuns el la tulburările sale neurotice. După ce este lămurit asupra adevăratelor cauze patologice – cum e de pildă atracția sexuală și inconștientă față de unul din părinții sau frații lui –, sufletul bolnavului se luminează treptat și, cu ajutorul medicului, trecând prin primejdia unei îndrăgostiri de medic, revine la echilibrul normal.

Nu este rău de cercetat dacă avem de-a face într-adevăr cu o dovadă științifică. Se știe că virtutea supremă a observatorului este obiectivitatea. Ca atare nu se obișnuiește ca în lichidele de analizat în laborator să se introducă substanțe a căror prezență sau absență se cere s-o constatăm. Altfel suntem în domeniul ocultismului, unde se cere să credem pentru ca fenomenul să se producă.

Ni se pare mai întâi ciudat procesul de reconstituire în conștiința bolnavului a unui trecut, de care nimeni nu știe nimic și pe care medicul trebuie să-l ghicească pe baza unor anumite „aluzii” sau a unor crâmpie de vise. Din acestea psihanalistul va crea înțelesuri în lumina sistemului său pansexualist. Procedeu seamănă foarte mult cu poveștile spiritelor care comunică celor credincioși, prin învățarea talgerașelor, evenimentele mai importante

din viețile din trecut ale acestora. Chiar un fapt de care suntem conștienți suferă o fatală deformare, privit fiind prin prisma aceluiasi suflet, mult schimbat totuși față de acela care l-a trăit prima oară. Este cunoscut fenomenul înfrumusețării trecutului.

Având însă în vedere că pacienții lui Freud sunt în majoritatea lor isterici, adică persoane sugestibile, ei ajung să creadă orice. Însuși Freud povestește cum, pe baza analizei unui vis, el ajunge să convingă pe o doamnă că ea-și disprețuiește bărbatul. Biata femeie ignora faptul că-și disprețuia soțul, precum și motivele acestei lipse de stimă. Până la sfârșit a trebuit să admită că medicul are dreptate.

După ce subiectul a fost făcut conștient asupra complexului de care suferă și a semnificației sale sexuale, i se dă a înțelege că opera de vindecare este săvârșită și bolnavul nu întârzie a se vindeca.

O persoană fără idei psihanalitice preconcepute constată ușor manevra necorectă și neadmisă de regulile științei, *de a crea faptul pe care îți propui să-l cauți*. Dacă bolnavul se vindecă în urma credinței în existența complexelor sale sexuale, înseamnă că aceste complexe există. Dar lui Freud îi scapă din vedere că *existența acestor complexe poate fi explicată tocmai prin credința în ele*. Nu credința este determinată atunci de realitate, ci realitatea este condiționată de credință.

Am ajuns astfel la punctul culminant prin care se explică toată șubrezenia doctrinei psihanalitice. Freud, nefiind psiholog, neavând nici aptitudini psihologice, comite grava eroare de *a trata fenomenele sufletești la fel ca și cele materiale*. Dacă fenomenului material nu-i pasă de credința noastră despre el, cel psihic se creează și se modifică o dată cu noi.

Dacă în domeniul materiei, între existență și credință, există o distanță considerabilă, în lumea sufletului este greu de determinat o distanță precisă între a exista și a crede.

Ce înseamnă atunci curajul adevărului, de care face atâta caz Freud? Îi spui unui copil că-i vicios și el se comportă ca atare. Am oare de aici dovada că am avut dreptate? Păreră mea a fost adecvată viciului, sau viciul a fost făcut adecvat părerii? Susțin în fața unui isteric că simptomele sale sunt de origine sexuală și că el posedă complexul lui Oedip. Nu trece mult și pacientul recunoaște această afirmație ca adevăr, aducându-ne o mulțime de amănunte care să confirme complexul lui. Recapitulăm greșeala lui Charcot. Psihanaliștii au de a face cu subiecții care se caracterizează tocmai prin neputința de a face o distincție netă între realitate și închipuire, între adevăr și plâsmuire imaginară.

Se vede bine de aici primejdia psihanalizei și dreptatea parțială a interpreților care afirmă că psihanaliza este – sau creează – o psihoză. După cum școala lui Charcot crea isteria, cu toate stările ei fixe, tot astfel psihanaliza creează complexe sexuale, un suflet adecvat doctrinei psihanalitice. Dacă ținem seama că nu conflictele sexuale creează turburările isterice, ci constituția psihonevrotică este terenul care determină apariția conflictelor, rămâne stabilit că *semnificația* acestor conflicte poate fi creată de medic. Înțelesurile și interpretările noastre sufletești *nu există, ci se creează*. Educația este un proces de formare de semnificații și valori psihosociale. Dacă în calitate de adepți ai școlii psihanalitice vom avea convingerea că un copil este un „pervers polimorf”, vom reuși de bună seamă să creăm un pervers polimorf. Dacă vom vedea într-un copil subiectul unui triunghi familial și anume al constelației oedipiene, nu vom întârzia să creăm, în sufletul aceluși copil – sau al unuia din părinți – complexul respectiv. Și psihanalistul va avea mulțumirea de *a constata și a aduce în conștiință* complexul inconștient.

Interpretarea unilaterală – pasională am putea spune – cu aspecte de monomanie, este primejdioasă oriunde, în teorie sau în practică. Într-o familie se îmbolnăvește o fetiță. Internistul chemat în grabă găsește o intoxicație. Arătată unui chirurg, obține diagnosticul unei apendicite de operat. Dusă la un endocrinolog, acesta explică simptomele printr-o

tulburare endocrină. Specialistul de boli infecțioase propune internarea copilei într-un spital de contagioși. Medicul stomatolog are părerea că boala vine de la o măsea netratată. Dacă ar fi fost adus și un psihanalist, de bună seamă că fetița ar fi trebuit să-și povestească visurile, spre a se ajunge la o interpretare sexuală a simptomelor.

Ca să ne dăm seama cât de ușor este de construit *sistemele*, vom analiza succesul unei alte școli, ieșite din psihanaliză, școala lui A. Adler. Aceleași fenomene pe care Freud le explică și le tratează în lumina interpretării *sexuale*, Adler le sistematizează în jurul instinctului de *dominație-inferioritate*. Care din cei doi are dreptate, fiindcă *și pacienții școlii adleriene se vindecă tot atât de bine ca și cei ai școlii freudiene?*

Dacă în domeniul bolilor organice – și în lumea materiei în general – erorile de interpretare nu au repercusiuni grave asupra obiectului interpretat, în lumea sufletească adeseori interpretarea se repercutează asupra realității sau chiar devine realitate. Prin plăsmuirea unei interpretări, introducem un nou sens în lumea sufletească; creăm o nouă realitate psihică.

Să ne folosim, deci, cu grijă de aparatul subtil al psihologiei. În mâini abile, el este un instrument prețios de investigație și tratament, în mâinile nepregătiților el poate deveni o armă ucigătoare.

CAII DIN ELBERFELD *

La începutul secolului nostru, un rentier berlinez, Wilhelm von Osten, uluiește cercurile mondene și cele științifice cu rezultatele dresajului obținute la calul Kluge Hans. Acest cal știe să efectueze operațiile aritmetice și să rezolve chiar probleme mai complicate. Astfel, dacă i se cerea, de pildă, să răspundă cât face $2/5 + 1/2$, înțeleptul Hans lovea cu copita de nouă ori, apoi de zece ori, ceea ce însemna suma de $9/10$. I se spunea : „Am în minte un număr, scad din el 9 și-mi rămâne 3. Care este numărul la care m-am gândit ?”. Hans răspundea corect 12. Și nu numai atât. Hans știa și scria, bătând, cu copita, de la literă la literă, numărul respectiv de ordine din alfabet. El cunoștea monedele, cărțile de joc, recunoștea fotografiile persoanelor, citea notele muzicale, analiza un acord muzical, răspundea, prin clătinarea capului, la întrebările care comportau o afirmare sau o negație.

Pedagogii îl așezau pe Hans, ca nivel de inteligență, pe treapta copilului de 13-14 ani. Împăratul, aflând despre minunea aceasta, a instituit o comisie, prezidată de profesorul de universitate K. Stumpf, cu însărcinarea de a întocmi un raport științific asupra calului fenomenal.

Nu trece mult timp și von Osten își vinde calul unui bijutier din Elberfeld, Krall. Acesta a reluat educația calului, obținând de la el rezultate și mai strălucite. Paralel a dresat încă doi cai, Muhamed și Zarif, iar mai târziu un cal orb Berto și un poney Häschen. Rezultatele au fost expuse în cartea *Denkende Pferde*.

De data aceasta, faima cailor a depășit granițele țării. Cai care să înțeleagă vorbirea, să citească, să calculeze, să răspundă la orice întrebare și mai cu seamă să extragă rădăcina pătrată, cubică, de puterea a patra și chiar a cincea ! I se cere, de pildă, calului să extragă rădăcina de puterea a patra din numărul 614.654 și, în câteva secunde, urmează răspunsul just de 28 (prima cifra bătută cu piciorul drept, a doua cu cel stâng).

Aveau de ce să se minuneze savanții. Elberfeld devine loc de pelerinaj științific, iar bijutierul un mare personaj. El fondează societăți și periodice de psihologie animală și primește numeroase vizite de savanți. Unii ajung să-l compare cu Darwin. Este suficient să judecăm răsunetul acestor experiențe după numărul de 85 studii apărute până în 1914, în diferite limbi, asupra cailor care gândesc. La congresul internațional de zoologie din Monaco, în 1913, se pune problema certificării oficiale a existenței gândirii abstracte și a proceselor superioare sufletești la cai. Este adevărat că 24 de savanți, dintre care Bethe, Bühler, Forel, Lipmann, von Tschermak și Wundt, se declară împotriva acestor certificate ; sunt totuși, numeroși savanți, printre care și Haeckel, care admit cu entuziasm existența facultăților abstracte la cai. Numai în ceea ce privește operația extragerii rădăcinilor ei admit că aici caii ar depăși chiar pe cei mai iluștri matematicieni, dacă nu ne-am gândi la posibilitatea unui simplu joc de memorie. Ce-a rămas din faima cailor din Elberfeld și care este rolul istoric al bijutierului Krall ? S-au dat fenomenului explicații numeroase. S-a întâmplat și acum – așa cum se întâmplă uneori în știință – să se pună carul înaintea boilor. Mai întâi, a trebuit să se dovedească buna credință a lui Krall. Afară de ipoteza unei gândiri superioare, s-a propus și explicația telepatică, a transmisiunii gândirii : s-a constatat destul de ușor că cel mai mare număr de soluții juste se obține atunci când răspunsul

* *Cuget moldovenesc*, 5-7, mai-iunie, 1943.

era cunoscut de cel care punea problema. Ideea ar trece atunci din mintea omului în conștiința animalului.

Cele mai judicioase observații le-a făcut asistentul lui Stumpf, O. Pfungst, asupra calului lui von Osten. El a stabilit că răspunsurile erau aproape sută la sută juste, când – chiar în lipsa dresorului sau a grăjdarului – răspunsul era cunoscut de cel care punea problema. Ipoteza telepatiei se exclude, de vreme ce calul pierde facultățile sale miraculoase îndată ce i se pun ochelari. Pfungst dovedește că Hans *citește gândirea* celor prezenți după *mișcările involuntare* făcute de aceștia înainte ca animalul să termine bătăile sale. Lucru ușor de verificat, dacă încercăm să facem o mișcare greșită, dacă ne oprim orice expresie sau prezentăm calului problema pe un carton, fără a cunoaște conținutul problemei. S-a constatat că se obțin răspunsuri juste chiar și la caii cu ochelari, la cel orb sau în cazuri când experimentatorul se așază afară, în fața unei ferestre. Și în cazul acesta rămâne valabilă explicația prin semne inconștiente, animalul orientându-se după modificările de *respirație* a celor de față. Această explicație este astăzi singura plauzibilă și în acord cu ceea ce se știe în psihologia animală.

Povestea cailor din Elberfeld ne arată și ea cât este de greu de făcut o observație științifică și obiectivă. Ce distanță este de la un răspuns mecanic cu piciorul până la un proces simbolic de gândire ingenioasă și abstractă ! Această distanță, totuși, a fost străbătută cu prea multă ușurință în interpretarea unor psihologi. Înțelegerea unui fapt se efectuează prin integrarea lui în cadrele lui „când”, „unde” și „cum”. Această integrare însă cere multă logică.

Un scriitor francez povestește o interesantă anecdotă oxfordiană. Un student obișnuia să-și potolească setea în fiecare seară cu „whisky and soda” ; regulat însă, i se tulburau ideile. Pentru a-și da mai bine seama de *cauza* stărilor sale de confuzie, înlocuiește whisky-ul cu brandy : același efect. Altă dată încearcă să bea gin cu soda : la fel. Studentul nostru ajunge la concluzia că soda-i de vină !

Disciplina științifică se obține cu multă răbdare și progresul nu urmează totdeauna o linie dreaptă.

Partea a V-a

MASE ȘI ELITE

Elitele în fața istoriei	295
Majoritatea	298
Elogiul prostiei	300
O epidemie	308
Un semnal de alarmă	310
O ipoteză	311

ELITELE ÎN FAȚA ISTORIEI *

*Oricât ar stărui poporul să te aducă
la călcarea legii, ferește-te de a-i face pe voie!*
(Epictet)

Viața omului este un șir de atitudini și comportări în fața naturii și a societății. Cu cât natura este mai aspră față de om, cu atât efortul, care i se împotrivesc, trebuie să fie mai mare, și inteligența, care o domină, mai aleasă. Cu cât condițiile sociale sunt mai grele, cu atât se cere mai multă răbdare, perseverență, obiectivitate și înțelegere din partea individului.

Nivelul moral la oameni nu este egal, ci variază ca și înălțimea lor fizică. Limitele aptitudinilor și ale însușirilor noastre morale diferă și numai în fața situațiilor corespunzătoare aceste aptitudini își pot manifesta gradul lor de eficiență. Dacă cineva poate rezista în fața unei ispite de un anumit grad, ea șovăie în fața alteia mai mari. Alitudinile morale și intelectuale se încearcă doar cu înălțimea împrejurărilor. Tăria morală o supunem la proba greutății situațiilor.

Prin aceste examene se face selecția naturală a elitelor omenirii. Masele nu pot trăi și progresa fără elite și, cu cât problemele sociale sunt mai greu de rezolvat, cu atât nevoia de a avea o elită este mai imperioasă.

Se înțelege ușor de ce în timpurile noastre se discută atât de mult problema elitelor sociale. Fiecare avem conștiința că în momentele grele ale istoriei răspunderea cea mare cade asupra conducătorului de stat, ajutat de elita țării.

Conducerea maselor cade în sarcina elitelor. Datoriile și răspunderile acestora sunt mari; selecția lor nu trebuie să dea greș. O elită își are dreptul la existență atât timp cât gradul ei de spiritualitate se află deasupra nivelului mediocrității generale. Spiritualitatea ei trebuie să fie pusă în slujba binelui obștesc, înțelegând prin aceasta comoara de valori și idealuri spirituale, patrimoniul sacru al unei națiuni. Care sunt aceste valori, o știe fiecare. Cum se mențin, se apără și se promovează ele, trebuie să știe orice om de elită.

*

Psihologia maselor și a mulțimilor trebuie bine cunoscută de către orice intelectual. O masă, devenită mulțime, este incapabilă de reflecție și de obiectivitate; ea este sugestivă și lipsită de simț critic; înțelegerea ei se reduce la lucruri și expresii concrete. Ea judecă simplist și global, este incapabilă de a prinde nuanțele și de a face diferențierile. Un semn exterior și concret este luat drept expresie a întregii mentalități. Condamnarea unei părți impune respingerea întregului; participarea la o parte, atingerea cu un fragment, atrage aprobarea sau dezaprobarea întregului: este suficient să fi manifestat cândva un sentiment de simpatie pentru o persoană socotită de masă ca suspectă, pentru ca să fii judecat de către mulțime la fel ca și persoana suspectă. Masa se lasă ușor convinsă de ceea ce alimentează

* Din volumul *Perspective*, Tipografia „Ath. Gheorghiu”, Iași, 1943.

pasiunile ei ; repetiția și prestigiul țin locul dovezii. Conformismul este criteriul adevărului ; orice abatere sau contrazicere este o crimă.

Afectivitatea mulțimilor este instabilă, pățimașă, ușor inflamabilă și adeseori mistică, de aceea ea nu știe să aleagă decât între extreme. Ea nu înțelege și nu vede decât opozițiile.

Iubirea se susține prin ură și urile se justifică prin iubire. Nimic durabil, nimic constructiv.

Reacțiile mulțimilor sunt instinctive, exagerate și haotice. Voința superioară se caracterizează prin stăpânire de sine și răbdare ; mulțimea este explozivă și impulsivă. Dorițele ei nu suferă amânare. Ca un copil, mulțimea crede în posibilitatea unor transformări sociale imediate, radicale și durabile. Schimbarea unei imagini sau a unui nume, modificarea unei legi, reprezintă pentru mulțime începuturi ale unei lumi noi.

*

Se vede bine că a te lăsa dominat de *mulțime* înseamnă a te coborî, a abdica de la adevăr, bine și dreptate, înseamnă a deveni prizonierul instinctelor și al patimilor. Masa, transformată prin patimă în mulțime, este iresponsabilă.

Mulțimile pot fi *conduse de persoane inferioare și iresponsabile*. Ele devin atunci instrumente inconștiente ale unui suflet inferior care posedă arta de a instiga și a aprinde mulțimile. Acestea sunt în stare să comită crime împotriva culturii, a spiritualității, împotriva patriei și, totodată, împotriva maselor înseși. Descătușarea patimilor duce la robia rațiunii.

Există mulțimi ai căror conducători au numai aparența elitei adevărate. Pseudoelita se lasă târâtă de mase ; ea conduce masele, măgulind și exaltând instinctele acestora.

Elita adevărată se adresează pornirilor generoase din sufletul mulțimii, iar atunci când nu este înțeleasă, intervine cu forța autorității pentru reprimarea pasiunilor întunecoase și oarbe. După cum înțeleptul, în loc de a declara război instinctelor, le canalizează energiile în direcții ideale, sublimându-le, tot așa elitele sociale nu reprimă forțele mulțimilor decât atunci când aceste forțe devin anarhice și distructive, amenințătoare pentru cultură. În mod normal, menirea elitei este de a călăuzi mulțimile pe spinosul drum al idealului. Numai personalitatea este creatoare ; masa este cel mult conservatoare. Rolul elitei a fost bine exprimat în vorbele unui general atenian : „Decât o armată de lei condusă de un cerb, mai bine o armată de cerbi condusă de un leu”.

*

Se precizează acum pozițiile de pe care elitele trebuie să conducă masele. În conducerea politică, elita se menține pe linia devotamentului pentru binele public, a ordinii, cinstei și a dreptății ; în îndrumarea culturală a maselor, ea trasează drumul adevărului, deci al obiectivității și disciplinei intelectuale, al dezinteresării și demnității morale.

Inteligența se ascute în luptă cu problemele, caracterul se întărește în luptă cu realitatea. Dar valoarea problemei răsare din importanța realității corespunzătoare, iar realitatea capătă semnificație în lumina scânteii intelectuale. În armonia dintre însușirile intelectuale și cele morale, în acordul dintre planul mintal și cel de acțiune, în efortul de ridicare a faptei la înălțimea idealului, în lupta împotriva erorii și a rătăcirii, se naște și se desăvârșește spiritul elitelor. Încercarea de a distruge echilibrul dintre inteligență și acțiune nu poate duce decât spre ruină : pasivitate și scepticism în domeniul intelectual, haos și întuneric în lumea faptei ; și într-un caz și într-altul, *sterilitate*.

Încercarea de a coborî inteligența, lovitura îndreptată împotriva intelectualilor, este o mare primejdie și poate ascunde o manevră inconștientă: ea poate însemna stingerea luminii, pentru ca în umbră să se elibereze pornirile egoiste și imorale. Propaganda îndreptată împotriva spiritului critic și a reflecției poate servi numai acelorora cărora le este frică de lumina rațiunii. A fi contra rațiunii înseamnă a bara drumul cunoașterii de sine și cunoașterii altora. Aceste bariere pot avea urmări dezastruase pentru toată lumea, îngăduind dezlănțuirea pornirilor inconștiente, ținute până atunci în întuneric, numai datorită puterii de obiectivitate și de reflecție a intelectului. A renunța la căutarea adevărului, a te declara împotriva intelectualului, a nu mai respecta rațiunea, înseamnă a abdica de la îndatoririle elitei, înseamnă a te declara partizan al mulțimii acefale și anarhice. Și atunci suntem îndreptății de a bănuși setea de răzbunare, ambiția și cupiditatea în dosul dreptății, spiritul de intoleranță, ură și teroare în spatele devizelor de adevăr și fraternitate. Sub masca elitei idealiste și generoase se poate ascunde spiritul mulțimii despotice și egoiste.

Se spune că sentimentul este o funcție de unire între suflete, în timp ce inteligența și spiritul critic sunt factori de individualizare și destrămare socială. Se afirmă că spiritul critic și reflecția duc spre individualism și liberalism politic și economic, spre împrăștierea forțelor politice, în timp ce pe sentiment se clădesc ordinea și unitatea de acțiune. Să nu uităm că unanimitatea permanentă și indestructibilă a convingerilor nu se poate realiza decât pe adevăr și prin adevăr, singurul factor stabil de socializare intelectuală și înțelegere între oameni. Sentimentul legat de interese individuale, de „adevăruri personale” sau de „adevăruri de grup” este un factor de discordie și de dezbinare. Sentimentul neîncercat de probele obiectivității intelectuale este un factor instabil și izvor al celor mai primejdioase iluzii.

*

Dacă intențiile vulgare ale pseudoelitei pot fi relativ ușor ascunse în timpuri normale sub masca celor mai înalte principii și programe, scăderile ei morale ies la iveală în momentele grele și hotărâtoare. Numai prin marile încercări se poate măsura tăria morală a unei elite; la răscrucele istoriei se separă intelectualul de pseudointelectual, adevărata elită de cea aparentă. Un conducător care își părăsește pozițiile de înaltă obiectivitate morală, aruncând mulțimii sămânța urii și a discordiei pentru satisfacerea intereselor și ambițiilor personale, nu este om de elită.

Examenele date în fața realităților sociale sunt adevărate probe de rezistență morală și intelectuală a elitelor. Ele nu se dau numai în fața prezentului, ci și în fața istoriei. Istoria va judeca dacă elita de astăzi își face pe deplin datoria față de elita de ieri și cea de mâine. În lumina istoriei vor apărea intențiile adevărate și motivele reale ale conducătorilor de mase și prin înălțimea evenimentelor se va judeca ținuta lor etică.

Conștiința acestei răspunderi și sentimentul tainic al solidarității cu trecutul și viitorul patriei constituie adevărata mistică a elitei conducătoare. „Omul de stat trebuie să vadă cu ochii celor morți, ai celor vii și chiar cu ai celor care nu s-au născut încă.” Acest misticism nu conține ură și nu fuge de lumină; el este trăirea unei adânci înțelegeri și a unei grele răspunderi.

MAJORITATEA *

Există încă multe confuzii în concepțiile noastre sociale și una din ele credem că rezidă în înțelesul de majoritate, legat de cel de democrație.

Este vădit că o minoritate – și chiar o individualitate – poate avea superioritatea adevărului și a dreptății împotriva superiorității numerice. Se recunoaște că variațiile numerice nu au nici o importanță asupra certitudinii și validității adevărului. Filosofia a părăsit de mult criteriul de *consensus omnium* al adevărului. Mai mult decât atât, psihologia ne arată chiar că nivelul judecății scade adesea în mulțime. În loc de operația adunării și a creșterii spirituale, asistăm la fenomenul invers și paradoxal al scăderii. Este clar deci că nu majoritatea creează adevărul, ci adevărul creează o majoritate. Căci adevărul aparține ordinii ierarhice, de nivel, și nu celei numerice, sumative.

Cum se explică atunci goana după majoritate? Cum se justifică, în cazul acesta, sentimentul de superioritate al majorității și cel de inferioritate al minorității? În genere, individul rămas în urma plebiscitului – manifest sau tacit – în grupul mai mic, se simte învins, dominat, umilit.

Nu este mai puțin adevărat că minoritatea reacționează față de această situație prin legea compensației, proclamând de partea ei superioritatea adevărului. Mai mult decât atât: pe baza acestei covingeri, minoritatea încearcă chiar să impună majorității principiile de care este convinsă. Ne întrebăm atunci: este oare justificată tendința de dominație a minorității pe baza convingerii de posesiune a adevărului? Sau are dreptate majoritatea care vede în superioritatea numerică garanția infailibilității?

Se comite curent confuzia dintre starea de fapt și cea de drept. Fiecare grup – mare sau mic – poate avea credințele sale. Plebiscitul ne lămurește asupra gradului de răspândire la un moment dat a anumitor credințe, dorințe, aspirații. Nu este greu de văzut că gradul de răspândire a unei idei nu este în funcție numai de validitatea acesteia. Dacă ea face bine sau rău grupului este o problemă de *valoare*, care nu-și găsește soluția în categoria cantității. Gradul de rezistență a ideilor se încearcă în jurnalele științifice și în lupta ideologică, iar difuzarea lor este o chestiune de artă politică.

Confuzia menționată merge uneori atât de departe, încât a pătruns și într-o ramură a matematicii, știința atât de obiectivă, anume în *statistică*. „Tendința centrală” a unui fenomen, frecvența maximă a unei însușiri se ia drept normă și se numește *fenomen normal*. Ca și cum eroarea sau prejudecățile, adesea cu răspândire maximă, ar constitui fenomenul normal, iar adevărul științific, posedat de o minoritate, ar fi un fapt *anormal*! Geniul, ca și idiotul, se află în grupa fenomenelor anormale. Spre a evita această absurditate, statisticienii inventează o noțiune echivocă de *supranormal*.

Evidența echivocului apare din următorul exemplu. Caria dentară, recunoscută unanim ca fenomen patologic, este, după criteriul statistic, un fapt normal, pentru motivul că majoritatea oamenilor au dinți cariati. Dantura neatacată este o deviație de la normă!

* *Ethos*, III, 1-2, 1946.

Dacă proștii sau nebunii ar constitui o majoritate, prostia sau nebunia ar fi normă. Nebunii dintr-un ospiciu, aflați în majoritate față de întregul personal al ospiciului, au dreptate să răstoarne clasificarea medicului, considerându-l pe acesta nebun, iar pe ei socotindu-se normali.

Unii oameni de știință merg până acolo încât văd în tendința centrală (a frecvenței maxime) aspirația inteligentă a spiritului de a se menține în limitele ponderate ale forțelor naturii. Este acea *aurea mediocritas* proslăvită de cugetătorii antici. Ori de câte ori – se spune – natura greșește printr-o deviație într-o extremă la o generație, greșeala se corectează în generația următoare, prin revenirea la normă. Părinții prea înalți dau naștere la copii cu talia mai scundă, părinților cu statura prea mică le succedă copii mai înalți. Geniile rareori au copii remarcabili ca inteligență, iar copiii părinților proști îi întrec pe aceștia în deșteptăciune. Normalul este echilibrul natural, mediocritatea este centrul de gravitație al spiritului. Superioritatea intelectuală devine o eroare a naturii, iar o societate care tinde ca din toți membrii ei să facă oameni inteligenți s-ar declara prin aceasta împotriva naturii. Revenirea la natură înseamnă întoarcerea spre mediocritate!

O asemenea interpretare a majorității, în același timp ca stare de fapt și ca normă sau ideal, ne duce, după cum vedem, la afirmații absurde și progresul însuși devine neinteligibil fără postularea tendinței de a ieși din „normă”, adică din majoritate. Mai corect: progresul se poate defini statistic ca tendința de deplasare a majorității pe curba lui Gauss – sau, mai corect, *o dată* cu curba lui Gauss – de la stânga spre dreapta, sau, pentru individ, ca aspirația de a ieși din majoritate, sau a ieși afară din curbă.

Dacă se despart clar înțelesurile, cel de constatare de cel apreciativ, ne întrebăm dacă majoritatea are vreun rol. Importanța ei, în regimul democratic, este imensă ca indiciu al unei stări de spirit. Din ceea ce *este* nu se poate însă conchide ceea ce *trebuie* să fie. Norma și idealul trebuie căutate în minoritatea „supranormală”. Poate că aici găsim rațiunea de existență a elitelor intelectuale. Numai valorile acestei minorități devin cu timpul bunurile majorității.

Dar dacă superioritatea numerică nu reprezintă și una ideologică, am putea oare justifica măsurile de violență în propagarea adevărului? Unii găsesc că binele trebuie impus cu de-a sila.

Aceasta este o altă problemă, a *metodelor* de-a aduce majoritatea în câmpul valorilor. Cum se ridică o stare de fapt la nivelul uneia de drept este o problemă de regim și educație politică. Care este criteriul după care se recunoaște superioritatea în materie de conduită socială și politică rămâne în mare parte încă o problemă de intuiție. Avem impresia că în materie politică – chiar dacă am trecut de faza astrologiei și alchimiei – suntem încă în stadiul chirologiei și al grafologiei!

ELOGIUL PROSTIEI *

Prostia s-a bucurat în trecut de atenția unor mari cărturari. Într-o vreme, ea era privită cu îngăduință de lumea învățaților. Este greu a elogia prostia astăzi, când ea este disprețuită chiar în lumea proștilor. Din fericire, fenomenul de depreciere nu este nici permanent, nici general.

Au fost vremuri când opinia socială era neutră – sub raportul axiologic – față de mărginirea intelectuală. Prostia nici nu exista ca atare pentru conștiința societății. Au fost și epoci fericite când simplismul intelectual se bucura de o prețuire deosebită, ca și nebunia. La unele popoare, în trecut, exemplarele de elită ale celor săraci cu duhul, purtătoare și difuzoare de credințe mistice, inspirau semenilor respect și teamă aproape superstițioasă. Nu departe de noi este fenomenul când un simplu cioban era să fie ridicat de pe treapta imbecilității sale terestre la rangul de sfânt. Elita țării mergea să i se închine. Se pare că puțină inteligență apropie de misterele lumii, în timp ce multa inteligență îndepărtează.

Un medium din societățile spiritiste se recrutează de obicei dintre persoanele cu totul reduse sub raportul inteligenței. Faptul că lumea spiritelor își alege interpreții printre cei mai simpli arată că prostia este prețuită și de personajele fluidice.

Spiritul popular, în poveștile sale, privește cu bunăvoință mărginirea intelectuală, descriind-o întotdeauna în strânsă corelație cu însușirile sufletești superioare. Prostul din poveste este un erou simpatic, superior deșteptului – adesea șiret și ticălos – iar sfârșitul povestirii ne înfățișează invariabil norocul prostului. Finalul fericit pentru prost este norocul, sub raportul ordinii umane, fiindcă nu este cauzat lăuntric, legat organic de calitățile și străduințele beneficiarului, determinat de anumite măsuri de prevedere ale acestuia, ci vine din afară, ca un accident, ca o întâmplare ce coboară de sus, ca un har dumnezeiesc. În ordinea divină, favoarea se acordă prostului ca o dreaptă compensație, ca un dar ce i se cuvine. Prostul este favoritul destinului.

Ni se pare, totuși, că e o exagerare răutăcioasă susținerea că numai proștii ajung la locuri de cinste în politică, sau că numai ei sunt astăzi favoriți ai femeilor și ai banului. Vădit este că o asemenea convingere a răsărit din invidia celor ce râvnesc la aceste bunuri. Dezmoșteniților nu le rămâne decât să se creadă, prin compensație, deștepți, aruncând prostia în lagărul celor fericiți.

Dar se impune, în paranteză, o precizare de ordin semantic. Noi ne-am propus lauda prostiei și totodată a proștilor. Un act de prostie poate fi însă comis și de un om deștept. Numai că prostia omului inteligent nu-i dă acestuia implicit și dreptul de a se intitula prost. Fapta lui, săvârșită din patimă, emoție sau lipsă de interes, se așază la antipodul înțelepciunii, pe linia moralei, a *spiritualității*, în timp ce prostia de care ne ocupăm noi este o calitate pur psihică și constituie esența psihică a prostului. Înțeleptul are rara satisfacție de *a cădea* în „păcatul” prostiei, în timp ce prostul are privilegiul de *a rămâne* neclintit, ferm și permanent pe poziția lui inițială. „Dacă ești prost – spune cineva – ești pentru toată viața.” Elogiul lui Erasm vizează mai mult lipsa de înțelepciune a omului decât nerozia lui congenitală.

* *Ethos*, IV, 1-2, 1947.

*

Valoarea – pozitivă sau negativă – a prostiei este de origine socială. Societatea de astăzi, raționalistă, pozitivistă și practicistă, destramă aureola de prestigiu de altădată a prostiei. Ajung până acolo, în procesul de denigrare a acestei însușiri, ca să adune sub eticheta savantă grecească de oligofrenie, pe cei mai săraci cu duhul în ospiciile de nebuni !

Prostia nu este o simplă nonintelență, ci o valoare autentică. Pozitiv și negativ nu sunt decât expresii corelate și convenționale. Terminologia se poate răsturna. Pare că în una dintre cele mai exacte științe, cum este fizica, s-a produs o încercare de răsturnare, în domeniul electricității, a termenilor de pozitiv și negativ. De altfel, dacă termenii rămân mai departe aceiași, le putem schimba înțelesurile apreciative. Cele mai supuse schimbărilor sunt înțelesurile politice și sociale. Schimbarea structurii sociale provoacă și răsturnarea polarității unor valori : cele pozitive devin negative și invers. Eroii de ieri devin mișei de astăzi, iar mizerabilii de ieri devin respectabilii de astăzi. *Quae fuerant vitia, mores sunt* (Seneca).

O revoluție socială răstoarnă și semnificațiile axiologice ale noțiunilor. Dacă proștii ar avea de gând să facă o revoluție, de bună seamă că prostia ar ocupa rangul inteligenței, iar deșteptii ar intra în ospiciile de nebuni cu titlul de megalofrenetici. N-am putea decât aplauda o asemenea inițiativă – chiar dacă nu suntem partizani ai violenței – căci prin ea s-ar înlătura multe nedreptăți care așteaptă de secole să fie răzburate.

Deprecierea prostiei, o dată cu prețuirea inteligenței, este un produs al civilizației. Fenomenul ne apare ca efect al unei prejudecăți moderne, similar cu acelea denunțate de Bacon cu numele latinesc de *idola*. Noi trăim în mirajul intelectualist, sub vraja cultului inteligenței. De când stima societății s-a deplasat spre polul inteligenței, proștilor nu le-a rămas decât blamul și oprobriul societății. Se impune o apărare a proștilor, chiar împotriva voinței unora dintre ei. În majoritatea cazurilor, acești oameni nu-și cunosc interesul, rămânând insensibili la lipsa de considerație a semenilor, mulțumindu-se să-și ducă imperturbabili viața lor tihnită și echilibrată de proști.

Valoarea instrumentală a unui obiect se apreciază după scopul pe care-l slujește. Se poate întâmpla însă ca o anumită structură socială, o anumită fază de evoluție să facă inteligența inutilă sub forma ei de astăzi, substituindu-i o altă funcție, așa după cum, în lovirea mingii cu capul, la un joc de fotbal, piciorul se substituie, ca funcție, capului ; ca „instrument de lovire”, capul devine mai de preț decât ca organ de cugetare.

Multe din criticele contemporane se îndreaptă împotriva inteligenței înțeleasă ca funcție distructivă și paralizantă. Elanul, inițiativa, curajul ar cădea victime ale bisturiului ascuțit al reflecției. Iată de ce se propune cu toată seriozitatea părăsirea acestei funcții desuete și îndreptarea destinului omenesc pe alte căi, mai dinamice și mai puțin reflexe. În această privință am putea folosi și sugestiile unui Bergson. Poate că instinctul ne-ar sluji mai bine decât inteligența ! Așa cum în fotbal, o bună lovitură cu capul este mai prețioasă decât un efort – adesea frenator – al cugetului.

*

Este folositor, credem, să arătăm și inconsecvența societății în atitudinea ei apreciativă. În timp ce prostia este expusă râsului, genialitatea este urmărită cu înverșunare și pedepsită fără cruțare. Încercarea de a depăși nivelul mediocrității este uneori pedepsită ca o crimă. Este cunoscută tragedia geniilor, a elitei umanității. „Când Dumnezeu a creat omul de geniu – spune Diderot – încredințându-i scânteia divină, totodată i-a zis : «Acum du-te și

suferă». Scriitorul rus Griboiedov a devenit celebru prin comedia lui satirică *Prea multă minte strică* (*Gore ot uma*, 1823). Morala acestei comedii este clară: „Te-ai născut deștept, să te pregătești de suferință”.

Depășind media, omul își creează o mulțime de necazuri și înainte de toate se face neînțeles, eliminându-se automat din comunitatea umană. Izolare și ostracizare ! Se întâmplă ca recompensa să vină abia după moarte, când ideile geniale intră în patrimoniul mediocrității datorită unei asimilări lente și generale. Când se întâmplă însă ca geniul să fie aclamat de mulțimea contemporană, înseamnă că din acel moment geniul a încetat de a mai fi genial ; sărbătoritul nu se recunoaște în oglinda conștiinței colective. Ca să poată fi mistuită, ideea genială se reduce, în țeasta tâmpitului, la dimensiuni liliputane. Alteori rămâne cu totul pe dinafară. „D’habitude – spune y Gassett – le gens ne tombent d’accord que sur ce qui est un peu vil ou un peut sot.” „Orice idee publică – ne confirmă Edgar Poe –, orice convenție acceptată este o prostie, fiindcă ea convine majorității”. Se vede că lui Edgar Poe nu i-a fost dat să cunoască farmecul prostiei !

Intoleranța arătată față de superioritatea intelectuală de către mediocritate, inconștientă de puterea ei, este atât de pronunțată, încât se poate vorbi pe drept cuvânt, de un „delict de inteligență”. Se înțelege, primul efect fericit al prostiei este *comoditatea*. Este natural, în același timp, ca inteligența să-și caute aliata în *prudență*. Deșteptul abil se ferește să comită în fața prostului un act de inteligență. „Oricare ar fi părerea bună pe care am putea-o păstra în taină despre capacitatea noastră și oricare ne-ar fi dorința de a ne lăuda cu inteligența, simțim în general că este nedelicat s-o facem” (A. Huxley, *Marina di Veza*). Se cunosc încercări de simulare a inteligenței – lucru nu prea ușor – dar se *ignoră necesitatea simulării prostiei*. Întrucât, însă, suntem împotriva prefăcătoriei, recomandarea noastră este : mai bine să renunțăm definitiv la inteligență, devenind proști autentici !

*

Și de ce să nu dăm dreptate celor care condamnă genialitatea ? Viața savantului genial nu este ispititoare. Frământările lui, asprimea vieții lui ascetice, încordarea ființei lui chinuite, sacrificiul a tot ce este uman, preuman ; și pentru ce ? Pentru ca, spre sfârșitul vieții, să recunoască sterilitatea științei și a idealului, să constate tragismul destinului uman, să ajungă la conștiința lamentabilă a neantului. Un însemnat biolog contemporan (Jean Rostand) se întreba dacă nu este mai bine ca omul să fie împiedicat de a gândi, vindecându-se astfel de boala idealului. Liniștea și placiditatea prostului sunt de invidiat !

Aproape toți apologeții prostiei subliniază fericirea prostului. „Prostia – spune Louis Latzarus în *Éloge de la bêtise* – scutește pe favoriții ei de neliniștea ce torturează pe cei ce gândesc. Ea le dă acea îndrăzneală fericită care este privilegiul inconștientiei.” Înțelegem de ce oamenii de știință remarcabili, ca J. Rostand, se întreabă dacă nu este de preferat liniștea prostului și zbuciumului cugetării.

Se citează cazul poetului Gérard de Nerval care, însănătoșindu-se, își exprimă regretul de a fi părăsit umbrele misterioase ale rătăcirii sufletești pentru bunurile rațiunii. Rătăcit, avea impresia că știe și înțelege tot, avea sentimentul unei puteri infinite. „Doit-on regretter de l’avoir perdue [la force] en regagnant ce que les hommes appellent raison ? ”, se întreabă poetul.

Păstrând proporțiile, știm că prostul nu are conștiința limitelor sale. Psihologii știu că sentimentul dificultăților în rezolvarea probelor de inteligență este cu atât mai slab cu cât cineva este mai prost. Ca și copiii, proștii au fericirea de a crede că totul este posibil și ușor de rezolvat. Iată de ce prostul ar regreta dacă i s-ar restitui inteligența de care l-a lipsit natura. S-ar cere înapoi în familia proștilor ! „Fiind simpli – spune Huxley despre oamenii mediocri –, ei au puține cauze de dezacord.” „Este paradisul pământesc ; ei n-au mâncat

încă din arborele științei binelui și a răului.” „Aceste suflete – și sunt destule chiar în epoca autobuzelor – vor găsi foarte ușor calea mântuirii lor.”

Setea de originalitate persistă totuși. Cine scapă de mirajul genialității? „J’ai trouvé chez les savants – spune Anatole France (*Le jardin d’Épicure*) – la candeur des enfants, et l’on voit tous les jours les ignorants qui se croient l’axe du monde. Hélas ! Chacun de nous se voit le centre de l’univers. C’est la commune illusion. Le balayeur de la rue n’y échappe pas.” „Peut-être cette erreur est-elle un peu ébranlée chez celui qui a beaucoup médité. *L’humilité* rare chez les doctes, l’est encore plus chez les ignares.”

Însuși faptul prostiei ne poate sugera, prin interpretări dibace, iluzia genialității. Într-adevăr, dacă *faptul de a nu fi înțeles* de semenii poate fi interpretat ca *efect* necesar (nu ești înțeles, fiindcă ești original, genial), el poate fi privit și ca *simptom* al unei realități (nu ești înțeles, deci ești geniu). Mulți nerozi înfumurați își aplică lor înșiși simplista simptomatologie a genialității. De aici se ajunge ușor la rețeaua practică: cultivarea obscurantismului. Ca să te recunoască geniu, este de ajuns să te faci neînțeles! Pseudoerudiții mărginiți și vanitoși devin sabotori primejdioși ai procesului de înțelegere. „Și cu cât par mai neînțeleși de cei care nu-i înțeleg, cu atât sunt mai admirați”, rostește sentențios Nebunia în strălucitul elogiu al lui Erasm.

Iluzia propriei genialități nu răsare numai din faptul de a nu fi înțeles, dar și din situația de a nu înțelege. Procesul de înțelegere este un fenomen bilateral, mutual, ca orice conduită socială (a înțelege și a te face înțeles). De aceea ne mișcăm cu ușurință de la un termen la celălalt. Nu înțelegi pe cineva. Cauza? Nu numai mediocritatea ideii, dar și a persoanei respective care *nu știe* să se facă înțeleasă. Cauza, deci, este prostia altuia și implicit superioritatea noastră. Aici atingem momentul tragic, când genialitatea fictivă și prostia autentică declară, în culmea megalomaniei, război prostiei aparente și inteligenței autentice.

Un student mi-a declarat cândva că n-a citit nimic în vederea examenului, din teama de a nu fi influențat de ideile altora. Răspunsul este aproape genial. El arată în același timp o prudență remarcabilă și un nealterat instinct de conservare intelectuală: a nu citi! Dar de ce originalitate cu orice preț? Simularea originalității prin conduita de a te face neînțeles, întâlnită la mai mulți proști, denotă o mare eroare și chiar o nerozie din partea prostului. Goana acestuia după originalitate este un semn de deșărtăciune și una din rătăcirile burgheze. Mai mult decât atât: este semn de decadentă a prostiei!

Este o decadentă, mai întâi fiindcă originalitatea nu are nici o valoare. Este drept că rădăcina grecească a termenului „idiot” ne sugerează ideea unui om aparte, înzestrat cu însușiri ce-i sunt proprii numai lui. Idiotul, într-un cuvânt, este un original, ca și geniu. Încă o dovadă că extremele se ating! Trebuie totuși să recunoaștem că originalitatea prostului nu este remarcabilă, fapt care pledează în avantajul prostului.

Alunecând în jos („în jos”, după sistemul axiologic încă în vigoare, care mâine ar putea însemna „în sus”) pe dimensiunea adâncimii, prostul poate atinge chintesența însăși a prostiei. Cineva l-a gratificat pe Hitler cu epitetul de geniu al mediocrității: explicația mării popularități a Führerului. În lumea platonice există de bună seamă și tipul ideal al prostiei. Să ne desăvârșim deci în arta de a ne apropia de el!

Să nu ne mire apoi că teoria elitelor intelectuale poate fi aruncată la coș ca o concepție retrogradă. Într-adevăr, ce folos și ce valoare socială are o gândire originală, când prin singularizarea ei, ea reprezintă produsul unui ins sau al unei minorități privilegiate și este destinată consumului numai câtorva? În privința aceasta am putea găsi sprijin în cugetările lui Tolstoi asupra artei.

În fine, încă o ultimă dovadă a naivității prostului megaloman. Tendința de originalitate a prostului înseamnă trădarea intențiilor naturii care a creat prostia tocmai pentru a face posibilă constituirea unei societăți ideale și omogene. Prostul este pivotul unei asemenea

societăți și finalitatea ei naturală. Acolo unde se ivește, originalitatea trebuie socotită ca o greșeală, monstruoasă și primejdioasă – din fericire însă reparabilă – a naturii.

*

Trăind în plină modă fenomenologică și existențialistă, nu putem părăsi terenul laudei înainte de a răspunde la întrebarea fundamentală: *care este esența prostiei*? Este ca și cum am căuta pe vremea lui Platon prototipul prostiei; e o reînviere a academiei platonice. Fiecare epocă își are prostii ei, fiecare clasă socială este reprezentată de nerozii ei, dar sub toate variațiile și contingențele, de proveniență economică, socială, politică sau religioasă, găsim același fond pur și nealterat al esenței prostiei. Să procedăm prin reducere, după rețeta husserliană. De la două sau trei exemple ne vom putea îndrepta spre nucleul permanent.

În epocile caracterizate prin dominanta religioasă, prostul îmbracă veșmintele virtuților creștine; umiliința, resemnarea, evlavlia, simplitatea, candoarea. „Oh! que c'est doux un mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une teste bien faicte!” (Montaigne, *Essais*, III, XIII, 230).

Acest tip este destul de simpatic în inerția lui. Limpezimea candorii, spontaneitatea credulității nelimitate, proștețimea naivității infantile, dar mai ales echilibrul stabil al indiferenței, indolenței și încrederii în sine; toate se îmbină într-o structură armonioasă a prostiei. Privire care spune totul fiindcă nu oglindește nimic, fângăduiește totul fiindcă nu prevede nimic, alunecă cu ușurință peste durerile lumii fiindcă n-o interesează nimic. Chipul seducător al prostului *serafic*, așa cum ni-l descrie Erasm, aparține altor vremuri și altor societăți, cu ordine mai statică, mai stabilă.

Progresul științific din societatea industrială a creat, potrivit cu idealul pozitivist și raționalist al acesteia, tipuri specifice de proști: prostul *erudit* și prostul cu *diplomă*. Mărginire intelectuală, animată de pasiunea literei, a tiparului. O nouă mascaradă: memoria jucând rolul inteligenței, automatismul – al creației, iar psitacismul (pe românește: papagalicismul), rolul originalității. Fișa devine arma eruditului, iar numărul de pagini, scrise sau devorate, dovada capacității de digestie cerebrală. Spirit strivit de povara cărții; lumină stinsă de efortul erudiției. Cartea te scutește de efortul personal, iar școala te învață tehnica de a economisi gândirea, arta de imprimare și folosire a „plăcilor intelectuale”. Pentru mărginiții lipsiți de energie, diploma devine mijloc de stimulare și titlu de noblețe; forma de manifestare a acesteia este snobismul intelectual. Diploma este punctul de reazem pentru cei care nu au încredere în forțele lor intelectuale. După cum mustața, pentru un erou al lui Anatole France, luată ca simptom al virilității, schimbă întreaga psihologie a personajului, tot astfel diploma devine pentru prost temeiul încrederii în sine.

Într-un film făcut pentru copii în aparență, pentru adultul deștept în fond, ni se prezintă un final pentru care autorul scenariului merită elogiul psihologiei. E vorba de un „happy-end” în care prostul încetează de a mai fi prost în clipa când capătă o diplomă academică, egoistul nu mai este egoist și meschin din momentul când i s-a oferit cartea de membru al Societății de Protecție a Animalelor, iar leul încetează de a mai fi fricos și poltron, devenind leu autentic, în urma decorării sale cu medalia „Curaj și Bărbăție”.

În societățile de astăzi, frământate de problemele sociale și politice, în continuă năzuință după „ordine nouă”, idealul prostului nu poate rămâne la periferia societății și a idealurilor acesteia, închis în turnul de fildeș al meditației. Prostul contemporan are numeroase drepturi de revendicat. Prostul de ieri era simplu în atitudine, ca o plantă, sincer ca o moluscă; era o prostie naturală. Prostul de azi este atras de ofensiva culturală și economică, are pasiunea ideilor și o adevărată slăbiciune pentru „ideologie”.

Așa cum în epocile credincioase năzuința prostului este sfințenia, în zilele noastre de antagonisme ideologice și curente de masă, aspirația lui este de a fi un doctrinar și misionar. Prostul ca factor cultural, dinamic, cu caracter fanatic și adeseori mistic. Numai că dinamismul lui este programat, activismul lui planificat. El preferă ca orbita mișcării lui ideologice să fie trasată precis de canoanele oficiale, de ordinea diriguitoare, socială și politică. O lume fără riscuri și fără răspunderi. Revenire în paradisul cândva pierdut din cauza *neascultării*. Energia, rămasă disponibilă prin ridicarea de pe umerii prostului a grelei poveri a răspunderii, se convertește în beatitudine. Securitate și mulțumire de sine !

Dacă eliminăm, prin reducere, diferențele și reținem partea comună și autentică, ajungem la țința propusă, la *esența prostiei*. Oricare ar fi formele și tipurile ei de manifestare, mărginirea este ceva *finit și închis*. Iată prima noastră constatare și primul elogiul convenit prostiei, fiindcă finitismul, curbura spațiului, este marea descoperire a științelor fizico-matematice de astăzi. Universul lui Einstein este cilindric ; universul nerodului este sferic și încrăcit, cum era cosmosul elen : simplu, rotund și finit. Tocmai de aceea perfect ! Dacă idealul uman este pacea, echilibrul, mulțumirea de sine, conformismul, stabilitatea, el este atins și realizat în lumea prostului. Plafonul evoluției fiind atins, mintea nu se mai deschide pentru noi probleme, inima nu mai bate de nerăbdare, de decepție sau de muștrare ; ritmul ei este egal și imperturbabil ; perfecțiunea care atinge sfințenia. Totul respiră liniște de mănăstire și beatitudine paradisiacă. Parmenide ar merita să fie proclamat ctitor al acestei mănăstiri și mare pontif al congregației proștilor. Numai că aceștia n-au nevoie de filosofie și bietul Parmenide nu s-ar bucura de nici o trecere în noul ordin monahal. Dar, la urma urmei, de ce ar mai avea nevoie de căpetenie o comunitate fondată pe principiul însuși al desființării capului ? !

A venit momentul să ne întrebăm : *cum să cultivăm prostia și să stărpim inteligența ?*

*

Înainte de a răspunde la ultima întrebare se cuvine să mai precizăm unele noțiuni. S-ar părea că filipica noastră împotriva inteligenței s-ar îndrepta și împotriva intelectualilor. Este însă ușor de constatat că ea vizează numai pe cei deștepți. Noțiunile nu se suprapun : există intelectualii proști și neintelectuali deștepți. Identificarea noțiunii de intelectual, persoană ce trăiește pe planul cugetării, din cugetare și în idealul adevărului, cu cea de inteligent, persoană ce obține randamentul maxim din folosirea operațiilor sale intelectuale, se face din pricină că intelectualul are datoria să se nască inteligent. Căci numai o persoană bine înzestrată poate folosi cum se cuvine aparatul său intelectual. O elementară regulă psihotehnică recomandă, pentru ocupațiile intelectuale, o inteligență superioară mediei. Starea de fapt însă nu corespunde celei de drept. De aceea, prin exterminarea intelectualilor, n-am înlăturat pericolul inteligenței și nici prin desființarea deștepților, n-am scăpat de categoria intelectualilor. Prigoana, deci, împotriva intelectualilor, fără alegere, ar fi nedreaptă. Lupta trebuie dusă contra originalității și a spiritului critic, note caracteristice inteligenței și comune de drept categoriei de intelectuali și celei de neintelectuali.

Prostia însă nu este un rezultat fatal și nativ al eredității. Ea este un fenomen social și ca atare supus influenței educației, variind în grad și natură după structura societății. Pedagogia actuală ar trebui să-și revizuiască principiile metodei active în litera noului catehism al prostiei. Spre a obține uniformitate de convingere, vom aplica *metoda condiționării*, combinată cu *metoda hipnopedică* a repetiției continue, atât în timpul somnului cât și al stării de veghe, a unor formule sugestive și stereotipe, începând din cea mai fragedă copilărie și, dacă se poate, chiar din faza embrionară, intrauterină. Aceleași

formule, difuzate prin mijloace tehnice moderne (presă, cinema, T.F.F.), se imprimă în substanța fragedă a creierului, devenind hrana de toate zilele a inteligenței. Astfel realizăm opera „predestinării”, înfățișată în culori atât de atrăgătoare de către A. Huxley în opera sa *The Brave New World*.

Se înțelege de ce, în concluzie, măsura, preconizată de cineva, a sterilizării celor proști nu ni se pare deloc fericită. Dimpotrivă, eugenia trebuie să-și înscrie în program selecția proștilor și înmulțirea lor nelimitată. Ar fi de experimentat formula emisă de A. Huxley și rezervată pentru „Lumea Nouă”, de înmugurire a oului prin procedeul Bokanovski. Dintr-un singur ou, într-un sistem de fecundare și gestație artificială, se obțin 96 de gemeni. Reducându-se durata de maturizare intelectuală, obținem un grup de 96 de gemeni, toți la fel de proști! Procedeul Bokanovski, al producției *in serie*, este unul din „instrumentele majore ale stabilității sociale” (A. Huxley).

Educatorului îi rămâne, în cazul acesta, puțin de făcut. Afară de metoda condiționării, adică a alimentării neîntrerupte cu hapuri intelectuale standard, nu este nevoie de măsuri pozitive speciale, proștii fiind perfecți din naștere. Rămâne numai de vegheat ca societatea să nu-i strice, să nu-i descurajeze sau să le creeze ambiții deșarte.

Dar tehnica pedagogică nu se oprește aici. Trăim în epoca secretelor tehnice și a controlului internațional asupra folosirii forțelor fizice. Nu este o exagerare, o simplă închipuire sau o reacție a complexului de inferioritate a psihologului umilit de succesele științelor naturii, să afirmăm că psihologia se află în posesia unor secrete extrem de importante care trebuie păzite cu strășnicie. Vedem apropiindu-se momentul când forurile internaționale vor cere controlul *energiei psihice*. Problema prostiei este prea gravă spre a continua tăcerea asupra descoperirii de importanță mondială în domeniul științei sufletului. Faptul este anodin în aparență, dar în realitate cu repercusiuni mai grozave decât ale bombei atomice. Este vorba de o *metodă psihologică de a crea proștia*.

Este adevărat că procedeul embriogenetic al lui Bokanovski, de producție a proștilor în serie, este genial, numai că el necesită laboratoare complicate, personal științific numeros și calificat, în timp ce metoda noastră este, sub raportul simplității, *ad usum Delphini*. Pe lângă această superioritate, ea mai posedă una. Folosirea metodei biologice implică existența măcar a câtorva tehnicieni inteligenți, în timp ce metoda propusă de noi poate fi – și este chiar recomandabil să fie – aplicată de proști. Ca toate descoperirile mari, o dată cunoscut, marele nostru secret ne va părea foarte simplu. Numai prin metoda preconizată de noi putem ajunge ca o societate să fie în mod exclusiv o „cetate a proștilor”.

Toată lumea este de acord că personalitatea se formează în funcție nu numai de condiții cosmice, organice și sociale, dar, în mare măsură, și *de părerea pe care o are fiecare despre propria lui persoană*. Dacă vrem să obținem un elev idiot, n-avem decât să-l tratăm ca idiot. Căci opinia educatorului se transmite elevului și ideea își face singură opera de idiotizare, cu aceeași putere de neînfrânt ca și cancerul. Eul se cristalizează în jurul ideii despre sine. Este ușor de conceput cum o colectivitate întregă poate fi imbecilizată prin sugerarea ideii despre propria ei imbecilitate. Este de ajuns ca un popor să fie guvernat de oameni care să-i insuflă o atare credință și poporul întreg este transformat într-o masă de imbecili. Și pentru aceasta nu este nevoie numai decât de vorbe, de discursuri și persuasiune; efectele se obțin și pe tăcute, pe baza simplei atitudini. Dacă atitudinea noastră, fără nici o manifestare verbală a credinței noastre față de cineva, este a unui om deștept și luminat față de un prost, ideea prostiei, o dată inoculată în creier, își începe opera ei distructivă, cu puterea unui ultravirus; ea transformă personalitatea după modelul imaginii sugerate. Consecința pedagogică a acestor constatări științifice este de o însemnătate excepțională; suntem în posesia unei concepții ce ne poate ajuta să creăm o societate paradisiacă a proștilor printr-o acțiune politică abilă, bine dirijată! Ne dăm seama că

răspândirea acestui secret psihologic poate avea consecințe incalculabile asupra destinului umanității ; de aceea, când secretul va înceta de a fi secret, ar fi recomandabil ca areopagul internațional să supravegheze guvernele naționale în ceea ce privește opiniile acestora despre cetățenii respectivi.

Este necesar să adăugăm că acțiunea politică asupra inteligenței celor cărmuiți este limitată : ea nu poate crea genii ; o credință măgulitoare despre calitățile noastre nu ne poate transforma în genii, ci cel mult în personaje închipuite, îngâmfate, înfumurate. Efectul este limitat numai la direcția *de sus în jos* : este suficient să te crezi prost ca să devii astfel. Guvernul care ar crede despre supușii lui că sunt proști, ar exercita, prin puterea prestigiului lui, o acțiune eficientă de cretinizare, *o admirabilă politică a prostiei !*

Dar ce facem cu cei care din întâmplare au rămas neatinși de virusul patogen al autoestimării negative ?

*

În ceea ce privește pe intelectualii recalcitranți, rămași inteligenți și imuni față de acțiunea metodei noastre – cazuri extrem de rare – socotim că nici rugul, nici închisoarea, nici blestemul nici toate la un loc nu se pot compara în efecte cu metoda *inaniției intelectuale*. Politica culturii trebuie să ia măsuri, împiedicând cu orice preț crearea condițiilor favorabile intelectualității. Lucrul este simplu și fenomenul nici nu este așa de nou : el se constată de la finele războiului trecut. „L'après-guerre a converti l'homme de science en un nouveau paria social”, spune y Gasset. Dacă s-ar găsi un guvern luminat care să adopte punctul nostru de vedere și să desființeze pe intelectualii rebeli, metoda cea mai radicală ar fi să nu-i dai intelectualului posibilitatea să-și procure o carte sau o revistă, să nu-i dai nici răgaz să le citească, abătându-l de la preocupările lui, scoțându-l din „turnul de fildeș” pe arena publică, tulburându-i astfel meditația, să nu-i dai omului de laborator materiale și răgaz pentru experiențe, să nu pui la dispoziția omului de știință mijloace pentru publicarea cugetărilor, a observațiilor sale. Abia atunci te poți felicita că ai terminat și cu așa-zisa elită. Un interes nealimentat se stinge. Astfel, printr-o evoluție lentă și pașnică, fără măsuri violente și barbare, se poate ajunge ușor la aceleași rezultate pe care altminteri nu le poți obține decât prin violență. Noi suntem partizani ai metodelor blajine.

Adeseori găsim în trecut formulări pregnante ale unor stări de lucruri dorite ca idealuri. Astfel, în domeniul filosofiei, acum optzeci de ani, pe ruinele gândirii speculative și raționaliste, se înălțase standardul unei noi orientări filosofice cu lozinca „Înapoi la Kant !”. Prostul, privind și el în urmă, are o viziune măreață și ispititoare. El vede cum din pulberea intelectualismului se ridică o pasăre măiastră, ciripind seducător : „Înapoi la Petrache Lupu !”.

O EPIDEMIE*

Cuvântul „epidemie” ne face să ne gândim la boli organice, microbiene și la mortalitate fizică. De ce n-am extinde înțelesul și la regiunea spiritului, cercetând dacă nu cumva și spiritul este supus câteodată unor influențe morbide, unor factori ce se propagă de la individ la individ, provocând și cazuri mortale? În psihologie se cunoaște fenomenul contagiunii mintale. Echilibrul inferior, organic, rămâne atunci neatins, în timp ce echilibrul superior, mai instabil, este pierdut. Sănătatea organică a individului, ca și echilibrul afectiv al acestuia, rămân neatins – și chiar înfloritoare – în timp ce cugetul este lovit în libertatea, obiectivitatea și vigoarea lui de fenomen universal.

O epidemie spirituală a luat o formă destul de gravă, fără ca lumea competentă să ia măsuri grabnice de luptă împotriva ei.

Germenul patogen ni se pare că e cuibărit în credința, anodină aparentă, că sporirea puterii cugetului se face în detrimentul forței vitale. De aici o filosofie: spiritul adversar al vieții. De aici și atacul împotriva spiritului. Reflecția în căutarea adevărului, efort al intelectului, așezată pe treapta superioară în scara valorilor, este privită ca un pericol individual și social. Omul reflexiv și critic ar fi un intelectual astenic și un cetățean paralytic. Filosofiei i se prescrie un ideal activ *dinamic*. Febra dinamicii are adesea izbucniri de delir mistic.

Încrederea în inteligență dispare, căci inteligența este o organizare a cugetului, iar cugetul stânjenește acțiunea și chiar o frânează. Or, progresul este cutezanță și energie de realizare. Este nevoie de un om nou și acesta este omul de acțiune. Intelectualul, omul meditației și al criticii, este dușmanul societății !

Conștiința reflexivă – conform acestei noi convingeri malade – stă neputincioasă în fața posibilităților nenumărate, imobilă pe pragul viitorului cu infinitele lui riscuri. Făuritorul destinului este omul unei singure idei, al unei singure credințe. Definiția inteligenței se schimbă radical. Ea se caracteriza cândva prin părăsirea drumului direct, prin folosirea ochurilor în atingerea țintei propuse. Noua formă filosofică găsește că evoluția a luat o cale greșită și că ar fi momentul de a se evita o catastrofă. Ni se atrage atenția asupra economiei realizate, în timp și energie, prin suprimarea activității indirecte și delicate, însoțită adesea de ezitări și încercări infructuoase. Capetele firului întins între problemă și răspuns trebuie apropiate în așa fel ca răspunsul să se declanșeze instantaneu, automat. O simplificare superbă! Reflex în loc de reflecție! Deviza omului modern va fi de azi înainte *calea directă*. Pare-se că nodul gordian nu se dezleagă ci se taie.

Iată limbajul filosofiei malade. Un delir dinamic, al elanului, al acțiunii îndrăznețe, al drumului direct și al sensului unic.

Dar economia – continuă delirantul – nu se realizează numai prin scurtarea drumului spre rezultat, dar implicit și prin reducerea numărului de idei. Un tânăr mi-a mărturisit cândva că nu citește niciodată părerea adversarului, spre a nu-și clinti propria sa convingere.

* *Ethos*, 1-2, 1946, pp. 139-141.

„Ce sublim instinct de conservare !”, s-ar putea spune. Puterea unei idei – ni se motivează – crește prin înlăturarea completă din conștiință a ideii potrivnice. Dacă ați încerca să reproșați unei victime a psihozei dinamice ignorarea ideilor adversarului, ați primi răspunsul : „Cu atât mai bine că le ignor ! Nici n-am nevoie să le cunosc, căci în felul acesta voi realiza bine și fără șovăire propriile mele convingeri !”.

Și să se creadă că, părăsind ocolurile reflecției, am stins și farul cunoașterii. Lumina drumului direct – susțin dinamicii – vine din sursa intuiției, a sesizării directe și imediate a esenței lucrurilor. Astfel se suprimă discuția, controversa și toată arta obositoare și sterilă a argumentării. „Așa simt, așa este !”. Intuiția devine fortăreața inexpugnabilă a adevărului. Trăire extatică în absolut !

Pe plan social, această mistică dinamică are menirea de a realiza o unitate de acțiune, adică o forță socială măreață. Filosofia drumului direct și a sensului unic ! Doctrina monoideismului și a monofideismului ! Ceea ce se cheltuia altădată prin ezitări, deliberări, reflecții și controverse, se economisește acum printr-un act de concentrare într-o singură credință, într-o singură acțiune. Se înțelege de ce o asemenea filosofie duce la proslăvirea disciplinei, a ascultării. Dacă această disciplină apare intelectualului ca o încătușare și o teroare, pentru omul atins de dinamism ea reprezintă un extaz dionisiac și un miracol. Sporirea energetică a acțiunii este o compensație automată a suprimării efortului de reflecție. Prin încolonare în mișcarea uriașă a sensului unic, la semnalul magic al baghetei conducătorului se desfășoară apoteoza puterii umane. Aici zace mistica supunerii oarbe și a jertfirii cugetului în fața poruncii.

Momentul de izbucnire a bolii este greu de precizat. Se poate însă bănuși că este de obârșie străină și antebelică. Este foarte probabil că s-a născut pe terenul prielnic al poporului la care complexul de inferioritate e o țară aproape constituțională. Un psiholog explică însăși declanșarea războiului prin exacerbarea acestui sentiment, la poporul german. Am putea trage concluzia că boala se localizează pe un complex de inferioritate.

Filosofia aceasta pare stenică și chiar este până la un punct. Într-adevăr, suprimarea operațiilor superioare produce în mod automat și imediat un spor de energie de grad inferior, vital. Un individ care nu poate rezolva o problemă pe calea meditației bate cu pumnul în masă și se agită. În felul acesta își creează impresia salutară și compensatorie a unei puteri superioare. Ordinii superioare – ar spune Paul Valéry – i se substituie una inferioară.

Prin introducerea sensului unic, scăpăm de acea facultate a *posibilului* înfățișată de Valéry ca o strălucită creație a spiritului. De vreme ce nu mai există reflecție, dispăre și posibilul și, împreună cu el, viitorul cu ipotezele, ezitățile, riscurile și răspunderile lui. Dispare destinul. Dacă „gimnastica posibilului” întărește conștiința, exercițiul mușchiului pregătește, prin repetiție și monotonie, somnul. Dacă, după materialisti, creierul secretă gândirea, mușchiul nu stoarce, prin epidermă, decât sudoare.

Solidaritatea organică înlocuită prin cea mecanică, originalitatea prin uniformitate spontanitatea prin automatism, nouitatea prin repetiție, societatea prin termitier. Flacăra culturii pâlpâie tremurătoare. E poate un semn că spiritul s-ar afla în agonie.

UN SEMNAL DE ALARMĂ*

Examenul de admitere la Facultatea de Litere din Iași, din toamna anului trecut, a fost însoțit de o probă de inteligență. N-avem îndoieli asupra corectitudinii etalonării, aplicării și corectării testului. *Rezultatul*: 62% *subnormali*.

Dacă ne gândim la faptul că la o populație luată la întâmplare, adică neselecționată, numărul de subnormali, eșalonați pe o scară, se poate ridica cel mult până la 25% ; dacă mai ținem seama de împrejurarea că grupul examinat a trecut neconținut printr-un ciur de selecție de la clasa I primară și până la ultima probă preuniversitară, bacalaureatul, reducându-se astfel – teoretic și principal – procentul celor rămași sub normă la *zero*, rezultatul obținut de 62% subnormali este uluitor.

Semnificația acestui procent are mai multe aspecte. Procentul arătat se transformă într-un grav semn de întrebare cu privire la materialul uman ce va constitui viitoarea elită a culturii noastre, atât în ceea ce privește corpul didactic, cât și recrutarea valorilor științifice pe tărâmul teoretic. La acestea trebuie să adăugăm faptul că din actuala selecție nici activitatea tehnică spre care se îndreaptă tineretul nu are mult de câștigat.

Acest rezultat pune vechea problemă a selecției în școala secundară și la bacalaureat, impunând o perfecționare științifică a examinării. Pe de altă parte, nivelul redus de inteligență aflat prin aplicarea testului la examenul nostru de admitere ne demonstrează că în școala secundară se dă prea puțină atenție inteligenței, instrument de cunoaștere și de creație. O pedagogie dinamică trebuie să facă loc celei statice. Nu este atât de important *cât* știe cineva ci *cum* știe, *ce* știe și *cât mai poate* ști (plafonul puterii de cunoaștere)! În fond, e vechiul și banalul dicton: *non multa, sed multum!* Nu cantitate, ci calitate ; nu acumulare, ci asimilare și structură ; nu suprafață, ci nivel.

Curentul spre îndeletnicirile practice de medic și inginer este sporit – în ceea ce privește pe băieți – de militarizarea facultăților respective și, în general, de asigurarea materială superioară oferită de aceste profesii. Nu este, deci, vorba de o dinamică spirituală, cu caracter *vocațional*, ci de una biologică, de un simplu *instinct de conservare!* Or, unde nu-i vocație, nu poate fi nici elită!

Împrejurările actuale impun în mod firesc sporirea numărului de tehnicieni și, implicit, *coborârea* pragului de admitere în școlile respective. Consecința naturală și imediată a acestui imperativ este deplasarea centrului de orientare profesională spre profesiunile cu mai mare securitate biologică și economică și sărăcirea – cantitativă și calitativă – a materialului uman de pe terenul celorlalte facultăți. Astfel seacă izvoarele teoretice și o dată cu ele se anemiează și tehnica, întrucât este evident că îndeletnicirile practice își trag seva lor de alimentație din disciplinele teoretice. În același timp, degradarea intelectuală a facultăților cu cultură umanistă are grave repercusiuni asupra elitei culturale a unui popor. Tehnicizarea în detrimentul umanizării înseamnă moartea culturii.

O gravă penurie științifică, o tot atât de gravă criză școlară, nici o înnobilare a corpului profesional practic, o serioasă tulburare în orientarea aptitudinilor tineretului în distribuția vocațională, o mare pierdere din stocul energiei naționale și, mai presus de toate, o *dezumanizare a culturii* ; iată tabloul viitorului nostru apropiat. Procentul arătat este un semnal de alarmă pentru politica culturii noastre.

* *Ethos*, 2-3, 1944, pp. 298-299.

O IPOTEZĂ*

O lege psihologică banală, dar a cărei nerespectare poate provoca situații tragice în viața socială, fixează înțelegerea dintre superior și inferior printr-un raport simplu: *inferiorul nu înțelege superiorul*. În timp ce sensul înțelegerii de la superior spre inferior este totdeauna deschis, contrariul nu este posibil în mod integral: copilul nu poate înțelege complet pe adult, primitivul pe civilizat, prostul pe omul deștept etc. Lipsa de înțelegere privește tocmai diferențele de altitudine.

Se poate întâmpla ca, din anumite cauze, majoritatea unei generații să nu se ridice la nivelul culturii timpului, adică la nivelul elitei adulte. Ipoteza nu este absurdă. Lipsa de selecție a potențelor ereditare, pe de o parte, o sumedenie de factori de ordin economic, politic și social, care să împiedice actualizarea virtualităților constituționale, pe de altă parte, ne pot da, la un moment dat al istoriei, o generație cu nivel psihologic redus.

Faptul nu ar putea fi controlat în toată gravitatea lui decât numai de către exemplarele evoluat, egalitatea fiind aparentă. Asimilarea egală a aspectului exterior ascunde inegalitatea de asimilare a valorilor culturale autentice și întregi. Se întâmplă și astăzi ca recitarea pe dinafară a unei materii școlare să fie luată drept cunoaștere, iar posedarea unei diplome drept garanție a competenței. Până acum am avea material numai pentru pana unui Caragiale, iar nu motive de conflict.

Conflictul începe atunci când pe deasupra selecției artificiale începe să opereze selecția naturală, în momentul când dreptul oficial și formal se izbește de forța naturală, când valoarea fictivă se sfărâmă de valoarea autentică. Atunci inferiorul nu-și poate accepta inferioritatea și înfrângerea, căutând răspunsul la problema inechității.

Răspunsul nu este greu de găsit: vina, ca totdeauna, se caută și se găsește numai *în afară*. Dacă există diferențe economice, explicația va fi economică; dacă diferențele sunt de natură socială, cauza devine socială. Din răsturnarea acestor inegalități pare că ar rezulta în mod fatal nivelarea culturală și echitatea.

Dar se mai poate presupune un mod de reacție. Atunci când ni se întâmplă să nu putem înțelege ceva (ce ni se impune totuși), dispunem de o modalitate simplă de a îndepărta obstacolul supărător: declarându-l lipsit de orice valoare și decretând puterea noastră de înțelegere ca putere de calitate nouă și superioară. O lipsă de înțelegere a valorilor culturale din partea unui grup impune acestuia o revizuire a bunurilor și poate chiar o completă răsturnare a acestora. Procesul reflecției, al meditației, este într-adevăr o operație dificilă, care cere multă răbdare și o îndelungată ucenicie. Dar – se poate întreba cineva – este oare reflecția, cugetarea, un bun care să merite atâta prețuire și atâtea sacrificii?

Meditația, autoanaliza, spiritul critic, paralizează voința, opresc elanul vital, sleiesc forțele creatoare ale spiritului. Se cer alte valori: îndrăzneala, credința fermă, neșovăitoare, energia instinctivă, nestăvilă și „autentică”. Se impune înlocuirea instrumentului rațional, static, superficial și steril printr-o altă facultate, cu putere de pătrundere imediată, dinamică și adâncă. O singură credință, un singur scop, o singură energie? Astfel se naște o filosofie dinamică, voluntaristă, irațională, inovatoare, creatoare, antiintelectualistă, antiindividualistă și... anticulturală! O filosofie a omului nou, a unei culturi noi, împotriva

* *Ethos*, 2-3, 1944, pp. 299-300.

omului vechi, a culturii vechi, a mentalității învechite. Antagonism ireductibil, o prăpastie de netrecut!

Înțelegem rațiunea omului nou față de cel vechi. Dar ce face reprezentantul culturii vechi în fața protestului înverșunat și a negării entuziaste a omului nou? Ne vom lamenta atunci împotriva lipsei de interes a tânărului pentru valorile culturii, îl vom acuza zadarnic de nepăsare față de metodele noastre de cercetare și față de rezultatele străduințelor noastre. Căci vom avea atunci „știința lor” și „știința noastră”, „cultura lor” și „cultura noastră”, „oameni vechi” și „oameni noi”. Care va fi posibilitatea de conciliere? Și în virtutea cărui criteriu? Exterminarea celor ce înțeleg? Ușor de realizat. Există animale care pot trăi și după extirparea scoarței cenușii. De ce n-ar trăi și o societate fără o elită culturală? Luminarea celor ce nu înțeleg? – Proces anevoios, cu împotrivire înverșunată din partea acestora. Poziții ireductibile, două filosofii, două mentalități, fiecare cu convingerea nestrămutată de superioritate.

Chiar dacă nu este decât o ipoteză, se cade s-o examinăm și să luăm măsuri de prevedere, dacă mai este vreme și cât mai este vreme.

Partea a VI-a

PSIHOLOGIA VIEȚII COTIDIENE

Elogiul bârfelii	315
Critica	319
Fata morgana	321
Elogiul vieții provinciale	324
Boala lui Gutenberg	326
O analiză spectrală	331
Fermentul înțelepciunii	333
Psihologie ilustrată	335
Sinucidere	337
În lumea bronzului	338
Fenomene de optică	340
În lumea lui Narcis	342
Politețea, imperativ moral	348

ELOGIUL BÂRFELII*

Poetul Virgiliu ne face, în *Eneida*, un portret al Faimei, în realitate o zugrăvire și o condensare a mai multor ființe : Colportarea, Bârfeala și Calomniea.

„Numaidecât Faima pornește prin orașele cele mari ale Libiei, Faima, decât care nici o pacoste nu-i mai sprintenă. Tăria sa este în mișcare : când umblă, capătă putere. Mai întâi, mititică, de frică ; în curând însă se înalță în văzduh, pășind cu picioarele pe pământ, iar capul și-l ascunde prin nouri.” Această zeiță „sprintenă de picioare și cu aripi neobosite”, „câte pene are pe trup, tot atâția ochi de veghe, pe dedesubt”, „apoi tot atâtea guri și tot atâtea limbi îi turuie și tot atâtea urechi ciulește. Noaptea zboară între cer și pământ, vâjâind prin beznă, fără să-și plece pleoapele dulcelui somn. Ziua stă strajă sau pe acoperișul unei case mari, sau pe turnuri înalte, de îngrozește orașele cele întinse, crainic tot așa de dârz în minciuni și născociri, ca și în adevăruri” (trad. Pandele).

Avem toată admirația pentru dinamismul și puterea sugestivă a acestui tablou. Nu suntem însă de acord cu nota de hidoşenie și de oroare față de această minunată zeiță. Cu talentul poetic al lui Virgiliu, am fi reușit să zugrăvim un portret mai atractiv, dacă nu chiar fermecător !

Dar să vedem cum ni se prezintă realitatea în lumina unor reflecții mai abstracte.

Dacă am încerca să schițăm arhitectonica palatului unde se urzesc zvonurile despre fiecare dintre noi, am spune că vestibulul este ocupat de Colportare, sora mică și nedespărțită a Bârfelii. În salonul de recepție, găsim prezidând de obicei pe doamna mondenă, Bârfeala. Cabinetele laterale, mai mici și destul de întunecoase, sunt ocupate de Intrigă și Calomnie. Nu există societate fără această instituție, blamată de morala publică, dar cu o putere formidabilă, pusă în mișcare de forțe ca Invidia și folosind arma Perfidiei. Oricât de detestabilă – și chiar infamă – ni s-ar părea această instituție privită pe din afară, nu știm dacă se găsesc multe persoane care să nu fi intrat în palatele ei somptuoase – cel puțin în vestibulul palatului – și să nu se fi simțit chiar bine acolo. Nu ne preocupă aici surorile ce obișnuiesc să îndeplinească acțiunile omenesti în semiobscuritate. Sigur că ele posedă ceva din bogata zestre sufletească a celor două surori mai mici. Dar să începem cu funcția colportării.

Colportarea reprezintă o mare calitate, neprețuită mai întâi prin faptul că alungă plictiseala. Ea se naște din plictiseală și este dușman al plictiselii. Se spune că practica colportării este mai răspândită în provincie, unde viața nu ne oferă prea multe distracții. Se poate. Noi credem însă că lumea se plictisește și în orașele mari, iar diferențele în materie de colportare și clevetire nu sunt de natură, ci de proporții și de material. Subiectele de clevetire în provincie se istovesc mai cu încetul și au o rezonanță mai amplă. Plictiseala este și un defect temperamental. De obicei, ea își recrutează victimele dintre persoanele psihastene, fără ocupație sau printre profesioniști fără vocație. Pentru aceștia, noutatea este o „senzație”, adică un stimulent psihic. Nu este un păcat, deci, dacă pentru a intensifica plăcerea, noutatea se mai amplifică.

Avem întotdeauna amatori de a *primi* și amatori de a *transmite* noutăți. Am putea afirma că ne întâlnim aici cu cea mai înaltă calitate a spiritului omenesc, *curiozitatea*. Din plăcerea de a dobândi cunoștințele și din bucuria de a le transmite s-a născut cultura omenească.

* *Ethos*, 1-2, 1945, pp. 130-134.

Colporteurul nu primește totdeauna noutatea de-a gata. El trebuie să posede arta diplomatului de a storce informațiile, de a face pe altul să vorbească, de a provoca destăinuri, simulând uneori convingeri pe care nu le are, cu scopul de a observa reacțiile interlocutorului. El este psihologul de laborator care aplică metoda testelor: teste de convingeri, de sentimente, de informație. Și, cu satisfacția unui adevărat om de știință, colporteurul înregistrează rezultatele, spre a le interpreta și a elabora apoi în liniște. Colporteurul este chiar superior psihologului, pentru că face o experiență fără știrea subiectului; roadele lui, deci, nu sunt falsificate de „poză”. El posedă arta de a primi și a transmite noutățile.

Poate că uneori de acest nobil instinct al curiozității se mai leagă și nota de superioritate ce ne-o dă știința, asupra ignoranței. Iată de unde provine setea de a ști *cât mai mult și înaintea altora*. Plăcerea de a fi informat înaintea altora și mai bine decât alții n-are în sine nimic condamabil. Dimpotrivă.

Un spirit de cârtitor ar putea obiecta că spiritul de informație al colporteurului se îndreaptă către lucrurile mici și este stârnit de interese meschine; de aceea ar fi de disprețuit. Este adevărat, numai că aceste nimicuri constituie hrana vieții noastre cotidiene. Colportarea este foarte prețioasă pentru fiecare dintre noi, căci pe baza informațiilor obținute noi ne integrăm în societate, reglementându-ne propria existență. Fără a cunoaște meniul vecinului, modul său de a-și petrece timpul, vorbele, gândurile, sentimentele și intențiile sale, noi am suferi în lipsa unui termen de comparație – care este pentru noi un stimul – și am fi lipsiți de atâtea satisfacții izvorâte din conștiința de a fi procedat mai bine.

Afară de curiozitate, colporteurul mai este înzestrat, în cel mai înalt grad, cu *instinctul social*. Plăcerea de a transmite cunoștințele primite stă la baza celei mai nobile și generoase vocații, a celei *educative*. Colporteurul aleargă din casă în casă, spre a da din avutul lui, spre a împărtăși din bucuria lui de posesiune, din entuziasmul său de a se ști descoperitorul unui secret. El ține cu tot dinadinsul – să i se ierte puțină lui vanitate – să fie cel dintâi care să comunice vestea. Și este în fond explicabil: oamenii de știință oare nu țin la prioritatea descoperirii de care să-și lege și numele? Se înțelege graba colporteurului și aerul lui de conspirator. Vestea trebuie să fie primită ca o explozie, să-și producă întregul ei efect, rămânând până atunci secretă față de toți. De aici și oarecare notă de gravitate și taină, iar la cei care primesc secretul, un aer de complicitate. Fiecare din aceștia își ia cu plăcere sarcina de a-l difuza mai departe.

Pe lângă calitățile enumerate ale colporteurului, bârfitorul posedă altele, în plus. Colporteurul difuzează orice noutate numai pentru că este o noutate, iar plăcerea lui crește cu gradul de „senzație” a știrii. Materialul bârfitorului este de natură *psihologică* și *intimă*, cu funcția de a scoate la lumină impuritățile vieții psihice. Aici constatăm marele rol biologic al bârfelii. Dacă prietenii și cunoscuții noștri ne-ar transmite numai vorbele bune, dacă ne-ar revela numai intențiile bune ale semenilor, serviciul lor nu ne-ar folosi atât de mult, ca în cazurile când suntem puși în gardă cu privire la sentimentele ostile, răuvoitoare, nutrite de către o parte din semenii noștri. Din punct de vedere biologic, durerea exercită, pentru organismul nostru, o funcție mult mai importantă decât plăcerea. Fără simțul durerii nu ne-am putea menține nici un moment în viață. Bârfitorul este nervul duritor al existenței noastre sociale. El ne vestește locul și ne indică agentul primejdiei. El ne ține treaz instinctul de conservare. El este adevăratul nostru prieten, fiindcă nu ne lasă să dormim în liniște, nu ne îngăduie să gustăm netulburați din plăcerile vieții și să savurăm armonia unei societăți închipte. Prin vigilența bârfitorului, semnalul de alarmă este în continuă funcțiune.

Se înțelege de ce bârfitorul este totdeauna bine primit în casa noastră și totdeauna tratat ca un bun prieten. Înțelegând să răsplătim serviciile prietenilor, le comunicăm și noi,

prevenitori, vești pe care le socotim utile. Chiar dacă ne lipsesc probe suficiente, spiritul nostru de prevedere ne duce, prin inferențe inteligente, dincolo de informațiile obținute. Astfel se creează ambianța favorabilă acestei activități de ajutor mutual, de prevedere și de asigurare împotriva atacurilor din afară. În această operă de binefacere strălucesc numai pietrele nobile ale spiritului: altruismul, simpatia, devotamentul pentru aproapele nostru.

Clevetirea mai scoate la iveală o aptitudine aleasă, de ordin psihologic. Cineva a afirmat un adevăr spunând că psihologia s-a născut din bârfeală. Bârfeala, pe de o parte, rezultă din observație și interesul psihologic, iar pe de altă parte, cultivă aptitudinea psihologică și spiritul critic. Clevetitorul se ocupă de mobilurile faptelor omenești, de resorturile intime ale acțiunilor și vorbelor noastre. Privirea lui străbate crusta încremenită și artificială a moralei, pojghița poleită a „pozei” și a „impresiei”. Ar putea spune cineva că aceasta înseamnă indiscreție. Dar de ce doctorul nu este condamnat când regulile examenului cer ca pacientul să fie dezbrăcat? Interesul științific înainte de toate!

Dezvăluirea înimităților arată la bârfitor un spirit deosebit de sociabilitate, o capacitate de empatie, de *Einfühlung* moral, atât de importantă în actul de înțelegere socială. Indiferența față de viața intimă a altora este semnul distanței, al izolării, al răcelii sufletești. De aceea poate copiii – în genere mai afectuoși – sunt predispuși pentru conduita de a pârî, iar femeile – mai sentimentale decât bărbații – pentru clevetire.

Chiar dacă interesul bârfitorului ar fi să arate numai părțile negative din plăcerea, socotită condamnabilă, a superiorității, sau din invidie secretă, de ce să nu apreciem totuși efectele salutare ale acestei purificări sufletești? Întâi de toate, această critică negativă îi ajută bârfitorului, descărcându-i și înseninându-i sufletul; dintr-o asemenea ședință psihologică el iese senin și liniștit, ca după o spovedanie. Bârfeala are un efect cathartic. De aceea, ea înflorește în epocile de nemulțumiri sociale și este practică de persoanele nemulțumite. Cauzele nemulțumirilor trebuie să le găsim în afară, dar pentru aceasta se cere oarecare cunoaștere de oameni. Întrucât nemulțumirile provin adesea din diferențe de ordin social și economic, bârfeala își are terenul favorabil acolo unde indivizii, aparținând treptelor sociale sau economice diferite, sunt puși în situația de a se ciocni. Antagonismele sunt cu atât mai acute, cu cât treptele sunt mai apropiate, fiindcă armele se încrucișează în aceeași clasă socială. Când treptele sunt prea distanțate, antagonismul ia forma de *luptă*, dar nu de bârfeală. Marele izvor al nemulțumirilor îl reprezintă eșecurile erotice; de aceea, în rivalitățile amoroase, bârfeala este o armă redutabilă, prevestitoare a intrigii. Complexul de inferioritate este și aici în exercițiul funcțiunii. Bârfeala este marea noastră supapă de siguranță.

Se spune că bârfeala strică raporturile sociale. Este o mare eroare! Bârfeala menajează și previne ciocnirile dintre oameni; ea îndulcește relațiile dintre ei și atenuează asperitățile sociale. În fond, bârfeala își propune lichidarea unui inamic absent, nevăzut; toate răbufnelile unui „critic”, dintr-un salon, păstrează, totuși, masca obiectivității și se petrec pe plan pur *verbal*. Adversarii nu ies pe teren și nu încrucișează spadele tocmai pentru că tensiunile lor antagonice au puțința de a se rezolva pe un teren verbal, al bârfelei. O răfuială verbală și la distanță face inutil un conflict material și direct. Operația, deci, se petrece în culise, adesea cu păstrarea raporturilor de strictă politețe. În față, deci, amabilitate și pe la spate „vorbe rele”! Numai când bârfeala n-a fost satisfăcătoare se trece de pe planul verbal pe planul de acțiune. Așadar, funcția bârfelei este de a canaliza, pe un teren inofensiv și verbal, nemulțumirile sociale.

Aici se vede marele rol de *echilibrare socială* al clevetirii. După cum, în lumea animală, unele spețe trăiesc fiindcă reprezintă o pradă naturală a unor spețe dușmane lor, tot așa, în lumea raporturilor sociale, politețea există numai datorită bârfelei, iar bârfeala se naște din politețe și se întreține datorită acesteia. Politețea ne impune o mulțime de inhibiții ale manifestărilor ce ar putea jigni o persoană. Aceasta este funcția emolientă a politeții. Dar tocmai din cauză că față de cineva trebuie să ne cenzurăm anumite manifestări,

acestea – pentru a ne restabili echilibrul psihic în tensiune – tind să se declanșeze, atunci când condițiile devin favorabile, adică în absența persoanei ce ne-a impus rezervele politetii. Tot ce n-am putut exterioriza în conduita noastră de politete, se realizează prin comportarea bârfelii. Am putea spune, deci, că posibilitatea de a bârfi ne dă puterea de a fi politicoși. Și invers, elocința bârfitorului este o compensație a rezervei politicosului. Bârfeala, compliment al politetii. Dovada acestui adevăr o avem în orice reuniune mondenă. Pe măsură ce invitații pleacă, fiecare din aceștia devine pe rând obiectul discuției celor rămași. Până la sfârșit, toți invitații defilează în ședința intimă a amfitrionilor. Atunci se face ultima operație de lichidare a actului de politete.

De aceea nu cred că este bine să blamăm nota de exagerare a bârfelii. Tocmai din cauza naturii ei verbale și personale, psihologia de salon ia forma exagerată de bârfeală. În fond, și aceste exagerări au un efect salutar asupra victimei. Bârfeala ne impresionează atât de mult, încât ne obligă la un examen de conștiință, la o revizuire psihologică a caracterului nostru, la restabilirea adevăratei imagini cu ajutorul caricaturii făurite de alții. Motiv de autoanaliză și de filosofare. Concomitent, cunoaștem mai bine și oamenii, mobilitățile secrete ale acțiunilor lor și sentimentele lor față de noi.

Dar exagerarea mai are un tâlc, mult mai adânc. Este cunoscută, în psihologia percepției, legea celei mai bune forme. Orice structură tinde spre o formă completă care este perfectă pentru acea structură. Or, informațiile obținute, faptele observate, nu posedă adeseori acea formă perfectă, completă și pregnantă, care să ușureze în cel mai înalt grad înțelegerea și memorarea lor. Bârfitorul are ca funcție naturală să contribuie, prin inteligența lor, la o desăvârșire, printr-o structură organică, a informațiilor obținute și a interpretărilor create. Așa-zisele exagerări ale bârfitorului sunt adesea *anticipări* sau interpretări divinatorii. Cunoscute de către cei pe care îi vizează, clevetirile servesc de îndreptar eroilor situațiilor respective, în evoluția și desfășurarea destinului lor.

În matematică se vorbește de operația extrapolării. Pe baza celor cunoscute din curba incompletă de față, noi ne putem imagina forma pe care ar putea-o descrie acea curbă, dacă ea ar fi prelungită. În relațiile sociale, bârfitorul face această operație a extrapolării. Contribuția creatoare și dinamică a bârfitorului este vădită. De asemenea, înțelegem de ce vorbele bârfitorului au asupra noastră o mai mare putere de convingere decât însuși contactul cu realitatea, adică propria noastră observație: adevărul este de partea bârfitorului. Salonul bârfelii este de fapt un cerc de studii psihosociale.

Suntem de acord cu rezervele unor persoane, în sensul că sentimentul poate uneori denatura adevărul, căci credem mai cu seamă ceea ce ne satisface interesele; dar orice interpretare – oricât de științifică ar fi ea – ancorează, în ultimă instanță, într-un sentiment, într-un interes. Și apoi nu trebuie să uităm și rolul fecund al erorii. Sunt erori care valorează în istoria culturii mai mult decât unele adevăruri.

Iată deci, un complex de calități și de efecte binefăcătoare ce constituie cortegiul acestei funcții sociale. Bârfeala, deci, este o instituție necesară, pe nedrept blamată; ea se cere încurajată și libertatea ei apărată de lege.

CRITICA*

O critică poate izvorî din mobile diferite și din niveluri diferite ale conștiinței. Ea poate fi o simplă expresie de mulțumire sau nemulțumire, aprobare sau indignare, simpatie sau antipatie. Are, deci, un caracter *subiectiv, afectiv, global și justificativ*. Ea se supune legilor afective, mai ales legilor *compensației și iradierii*. De aici rezultă și două varietăți afective de critică.

Legea *compensației* se evidențiază în situații cu diferențe de nivel, fie intelectual, fie energetic. Ea se declanșează în momentul unui dezechilibru, al *nepriceperii* sau al *neputinței*; distanțe de înțelegere sau de realizare, în perspectiva unor năzuințe nelimitate și avidități nepotolite. Negăm valoarea lucrurilor pe care le dorim dar nu le putem poseda, căutând consolarea superiorității lezate și compensația inferiorității refulate în transfigurarea fictivă a situației în care ne aflăm. Valorile pozitive devin negative și viceversa; logica resentimentului, a blazării și a funcțiunii consolatoare. Săgețile aruncate asupra operelor și situațiilor sunt otrăvite de veninul invidiei, călite la focul pătimăș al ambiției și făurite la lumina rece a egoismului; o declanșare a resortului orgoliului refulat, a vanității rănite.

Această critică – totdeauna negativă – în haina de toate zilele poartă numele de bârfeală, în haina de sărbătoare poartă podoabele false ale criticii științifice. Indignarea, subiectivă, își caută temeiurile în principii de valoare universală. Concluziile ei sunt date în cutele egoismului, *înaintea* premiselor turnate în marile principii morale și științifice. Prin dinamica neputinței a încercat Nietzsche să explice morala creștină a iubirii și a umilinței. Conflictul dintre generații se ivesc adesea pe acest teren al lipsei de înțelegere juvenilă și al voinței încă plâpânde. Adeseori prima zvâcnire a energiei adolescente este protestul. Și nu rareori experiența amară a adultului slab duce tot la negație, negația blazatului.

Funcția acestui fel de critică este cathartică. O dată declanșată, ea potolește setea de superioritate, restabilind echilibrul rupt de conștiința inferiorității. Echilibrul ei se obține prin reducere din valoarea adversarului și – implicit sau explicit – prin adaosul – tot fictiv – la valoarea proprie. Aici nu poate fi vorba de înțelegere, ci de distrugere. Născută din nemulțumire, această critică își găsește satisfacția în nemulțumirile altora. De aceea, în lipsă de adversar, ea și-l inventează. Ca eul lui Fichte, ea-și creează rezistența ostilă a noneului pentru a se afirma și a-și gusta superioritatea pe ruinele adversarului.

Această critică distinctivă a nepriceperii, a neputinței și a ficțiunii, a invidiei, a resentimentului și a urii, o putem numi *cathartică*.

Legea *iradierii* se exercită pe alt plan, fără diferențe de nivel considerabil. Dacă legea compensației este revelatoarea unor stări... deficitare și devitalizate, legea iradierii este o lege a expansiunii, a energiilor tumultoase. Ne găsim în fața criticii omului luminat, dar sensibil și afectiv, predispus, deci, la generalizări pripite și adesea primejdioase. Îi place un aspect, acceptă întregul; îi displace un element, respinge totul. O calitate, devenind dominantă, cristalizează în jurul ei tot ce-o atinge, exercitând astfel asupra sistemului iradiat o putere crescândă. Generalizare, cristalizare, iradiație, sens pozitiv sau negativ;

* *Ethos*, 2-3, 1944, pp. 302-300.

fascinație divină sau diabolică; creatoare sau distructivă. Eul se identifică cu idealurile colectivității în așa măsură, încât orice atingere a acestora îl zguduie până la temelie. Atitudinea unui Rousseau: viciile culturii timpului le-ar dori năruite o dată cu cultura întregă. Caractere superioare și revoluționare. Nu există discriminare, disociere. „C'est à prendre ou à laisser” este deviza lor.

Acești oameni adesea servesc criticii de nivel inferior, cathartic, furnizându-i argumente logice și toată parada aparatului dezinteresat și idealiste.

Această critică am putea-o numi *entuziastă*. Ea poate fi tot atât de bine pozitivă ca și negativă sau, mai bine, ea este totdeauna de amândouă sub formă însă polarizată: negația se menține printr-o afirmație implicită, sau viceversa. Găsim aceeași înverșunată opoziție la un reacționar (față de schimbare) ca și la un revoluționar (față de tradiție). Respingerea totală se face în numele unui principiu superior sau al unei lumi desăvârșite. Originea utopiilor trebuie căutată aici: unei societăți copleșite numai de rău i se opune o împărăție a binelui și a armoniei.

În fine, ultimul fel de critică, de gen cu totul deosebit de cele descrise până acum, este situat pe tărâmul rațional, spiritual și dezinteresat. El implică adeseori și o autocritică, tot atât de severă și obiectivă, tot atât de suplă și de fecundă, ca și critica altora. Scopul acestei critici este purificarea realității, stabilirea punților de înțelegere, închegarea perfectă a structurilor în devenire, găsirea criteriilor superioare de armonizare, crearea noilor înțeleșuri în lumina valorilor antagoniste și a principiilor superioare. O negație aici nu-i decât un pas spre o nouă afirmație de nivel mai înalt.

Între personalitatea criticului și obiectul criticat se creează *distanța* necesară unei asemănări atente și libere. În locul fizionomiei din critica entuziastă avem conștiința netă a separației și a distanței fenomenale. În locul identificării, al fuziunii și al contagiunii, avem fenomenul *simpatiei*.

O asemenea critică țineste culmile spiritualității, noi structuri și semnificații. Am putea-o numi, cred, critica *dialectică*.

FATA MORGANA*

Cred că nu există sentiment despre care să se fi emis atâtea păreri, adesea contradictorii, ca despre iubire. Adevărul este că acest compartiment al vieții active este cel mai fecund în iluzii și deliruri. Vom semna câteva tipuri de miraj în fenomenologia iubirii.

Una din convingerile proiectate de sentimentul iubirii este aceea a valorii unice, incomparabile și neînlocuibile ce o reprezintă pentru cineva obiectul iubirii sale. Supusă totuși unei reflecții fugare, convingerea se destramă. Rolul hazardului în izbucnirea incendiilor din templul zeiței Venus este imens. Întâmplarea nu trebuie înțeleasă, însă, numai că, întotdeauna ca o întâlnire fortuită a două persoane cu afinități și dispoziții ce s-ar armoniza perfect, ci ca o coincidență între apariția cuiva – independent de natura persoanei – și momentul propice pentru izbucnirea procesului delirant al cristalizării. Obiectul iubirii are de obicei rolul de simplu declanșator al unei stări ajunse la maximul ei de tensiune. Întâmplarea a făcut ca cineva să se fixeze în conștiința persoanei aflată în starea de tensiune, tocmai în momentul culminant al perioadei de incubatie. Aparent, subiectul se află în vacanță sentimentală. Oricine i-ar fi ieșit în cale, efectul s-ar fi produs aproape la fel, în mod fatal; variază poate numai modalitatea de exteriorizare. Nu este oare mai natural să se spună atunci că îndrăgostitul este legat mai mult de iubire decât de obiectul acesteia? De dragul iubirii s-a îndrăgostit de cineva; din nevoia de a-și revărsa supraplinul afecțiunii sale s-a fixat asupra cuiva, ridicându-i un altar de adorație. Și încă cu convingerea că împlinirea dorului a fost un act predestinat, că armonia-i unică și desăvârșită! În fond, gradul de alegere a fost redus aproape la zero; sporind setea de iubire s-au lărgit și granițele substituirii. Nu iubești persoana, ci ființa sexuală în genere și poate că nici atât sexul, cât iubirea însăși. Fenomenul se petrece ca și în joc, unde jucăria are o foarte mică importanță individuală; nu este nevoie decât de un minim necesar ca valoare de declanșare a funcției ludice. La fel ni se întâmplă și cu funcția erotică. Abia când totul se preface în cenușă ne dăm seama că am fost victima unui miraj.

Psihologul pedant clasează cazul la capitolul individualizării progresive a afectelor și la curs descrie studenților cum evoluează o stare afectivă. Începând ca o năzuință vagă și fără obiect, tendința se localizează în faza ei cvasiinstinctivă asupra speței, și, îngustându-se apoi treptat – dar îmbogățindu-și conținutul –, ajunge în conștiința umană și evoluată la o fază selectivă superioară, spiritualizată, la sentimentul individualizat, fixat asupra unei persoane, intuită în ceea ce reprezintă ea în chip cu totul original și inefabil. Dar astfel – în faza ultimă – nu se poate iubi decât o singură dată. Poate că problemele etice ale iubirii și fidelității se vor rezolva de la sine atunci când iubirea își va căpăta suprastructura ei spirituală în conștiința omului de mâine. Dar până atunci vom avea încă multe victime ale iluziei. Conștiința erotică este încă puțin selectivă.

Un alt efect al confuziei din domeniul motivărilor rezultă din reflectarea eului într-o persoană străină. Afecțiunea pe care ne-o arată cineva ne impresionează întotdeauna plăcut. Adeseori iubim pentru că suntem – sau ne credem – iubiți. Simpatia altuia ne impresionează,

* *Ethos*, 1-2, 1945, pp. 134-137.

gravitând în jurul eului nostru. Cultul ce ne învăluie ne dispune favorabil față de persoana îndrăgostită. Iubim în altul pe noi, ne închipuim că iubim pe altul și încă pentru el. Persoana iubită nu-i decât un pretext de autoadorare.

Și dacă se întâmplă ca noi să cădem pradă săgeților lui Eros din lipsa altor victime? Iubim, regăsindu-ne eul într-o conștiință străină, iar în această conștiință ne aflăm dintr-o pură întâmplare, din lipsă de concurență, ceea ce înseamnă că reprezentăm o valoare ușor înlocuibilă. O dublă amăgire : închipuindu-ne că iubim o anumită persoană, ne iubim pe noi ; închipuindu-ne că ne iubim, în realitate iubim pe un *cineva*. În față ni se deschide al doilea miraj. Atenție, căci oglinda în care ne privim ne înapoiază imaginea unui anonim, a unei ființe generice !

Același psiholog grav va reflecta asupra acestui caz, catalogându-l ca fenomen ego-centrist sau egoist al unei conștiințe neevoluate, infantile. Se va gândi, poate, cu această ocazie, la psihologia vanității și, desigur, la sufletul feminin. Mrejele iubirii, întinse cuiva, reprezintă în genere un sistem de măguliri savant distribuite ; o cursă în care cad ușor copiii, dar mai ales femeile. Poate că și cochetăria femeii este o permanentă nevoie de a recepta, reflectată în conștiințele altora, imaginea măgulitoare a eului propriu.

Se mai pot întâmpla și alte ciudățenii. Cineva ne poate aminti o persoană dragă, printr-un amănunt oarecare. Parfumul întrebuințat de cineva ne poate reînvia un sentiment de altădată, predispus acum pentru o reîntrupare într-o altă formă. Treptat, apar pe scenă personajele trecutului, fără a ne da seama că este un trecut, că este o scenă și că piesa este jucată de alții. O recapitulare, un clișeu, în sclipirea iluzorie a noutății și a schimbării. Dar dacă și persoana iubită trăiește același proces? În spatele amândurorora atunci, două personaje, ce nici nu se cunosc măcar, joacă o piesă de demult ... Iar cei ce se cred actori sunt în realitate simple marionete.

Unele animale marine al căror ritm cotidian este perfect sincronizat cu alternanța mareelor, transplantate fiind într-un acvariu, își continuă modul lor de comportare în cadrul ritmului ce le fusese imprimat de către ambianța marină. Existența lor se desfășoară în bună parte pe planul reminiscentelor ; o viață oceanică într-un acvariu !

Ochiul iscoditor al analistului, rece și savant, ne îndreaptă, cu această ocazie, spre reflexe condiționate, memorie afectivă sau, poate, chiar spre capitolul paramnezilor. Noi l-am putea întreba, totuși, pe savantul psiholog, dacă în preferințele erotice ale vârstei venerabile pentru tineret nu cumva se întrevăd evocările afective ale trecutului, vârsta memoriilor și a pelerinajelor pioase spre locurile sfinte ? Nu cumva splendoarea celei din urmă văpăi a unui asfințit de soare cuprinde ceva din prospețimea și puritatea aurorei, dar și ceva din ascuțitul săgeților de foc ale astrului de miazăzi ?

Dacă este posibilă o recapitulare într-o altă formă a unei iubiri trecute, tot așa este posibilă o deplasare și o proiectare a iubirii prezente, dar neizbutite, într-o altă ființă. Iubim pe cineva în dorul altcuiva. Așa se explică și apariția unor sentimente afectuoase față de copii sau animale. Într-un gest de dezmiardare îndreptat asupra unei pisici întrezărim deviația unei unde de tandrețe ce urmărea inițial o ființă umană. Sentimentul se poate uneori lepăda cu totul de balastul teluric, înălțându-se spre forme diafane. Toată pasiunea comprimată se desprinde atunci într-un elan de extaz religios sau estetic. E o sinucidere parțială, o jertfă a trupului. Psihologul o numește sublimare.

Dar orice formă ar lua obiectul iubirii : sexul, propriul nostru eu, ființa iubirii trecute sau substitutul iubirii neizbutite, în toate același dor ne mistuie, același miraj ne vrăjește. Dincolo de făptura concretă, privirea noastră urmărește ființa ideală și inaccesibilă. Omul nu are în față idealului decât două soluții : sau, pe măsură ce se apropie de el, își dă seama că este o amăgire sau, cu cât încearcă să se apropie, cu atât idealul se îndepărtează, distanța rămânând aceeași.

Psihologul nu poate încheia schița fugară fără a risipi scepticismul acelor care cred că iubirea, în esența ei, nu-i decât o amăgire. Dar pentru aceasta să încercăm a răspunde mai întâi la o întrebare. Oare nu există nici o potrivire între forma concretă, imperfectă, a ființei iubite și suprastructura ei ideală, construită de procesul nostru imaginativ de cristalizare? Mai precis: oare ființa iubită și idealizată este o simplă ficțiune arbitrară?

Pentru a răspunde la această primă chestiune vom aminti un fenomen din domeniul perceptiv. Dacă ni se prezintă o figură bine structurată, dar cu o mică imperfecțiune, această figură noi o vedem așa cum ar trebui să fie, ea corectându-se automat printr-o schemă ideală ce i se aplică. Figura pe care o vedem este, deci, o desăvârșire a figurii de față, în sensul legilor structurale inerente acesteia.

Tot așa, în iubirile noastre, noi nu idealizăm la fel toate ființele, iar idealizarea nu este un act iluzoriu, ci este o prelungire, în sensul desăvârșirii structurale și organice, a ființei iubite. Noi iubim persoana, așa cum ea ar trebui să fie, dacă ar fi pusă în condiții ideale de dezvoltare. În felul acesta, numai, iubirea ne dă o intuiție a unei ființe complete. Decristalizarea și deziluzia nu ne dezvăluie ființa adevărată, ci propria noastră insuficiență, adică pierderea simțului de structură adevărată și completă din care izvorăște intuiția estetică, singura veridică. Se înțelege cum procesul cristalizării se încadrează în legile frumosului și ale adevărului. Elementul estetic, nelipsit în iubire, este adeseori și un element veridic.

O asemenea interpretare – singura care poate sta, după părerea noastră, la baza unei metafizici inteligibile a iubirii – mai are și alt înțeles. Imaginea noastră idealizată, din conștiința altuia, făcându-ne conștienți despre ceea ce ar trebui să fim, aprinde în noi dorul propriei noastre desăvârșiri. Și astfel, într-un elan de iubire, două ființe se înalță spre cer, cerul formelor perfecte. Iată de ce iubirea posedă în natura ei justificarea morală a propriei sale existențe.

Dar mirajul iubirii, mirajul care adeseori reprezintă o revelație a unei lumi ideale, este un ideal inaccesibil. De ce tindem mereu spre ideal și nu-l putem niciodată atinge? Răspunsul trebuie căutat în însăși legea de bază a afectivității. Orice năzuință poartă în ea germenele pieirii proprii. O tendință trăiește prin distanța față de o satisfacție și moare prin satisfacție. De aceea se poate spune că orice năzuință vrea propria sa distrugere și că atingerea unui ideal este în același timp și stingerea lui. Dar un nou elan renaște din cenușa satisfacției anterioare. Aceste banalități însă le cunosc și copiii!

Legea idealului, deci, este distanțarea și continua năzuință – fata morgana.

ELOGIUL VIEȚII PROVINCIALE *

Avantajele vieții provinciale ne răsar în minte de îndată ce ne gândim la funcția reveriei. Citadinul dintr-un oraș „tentacular” modern, un locuitor al capitalei, este de compătimit din cauză că n-are timp să viseze, nu cunoaște răgazul și destinderea.

„Time is money” este deviza orașului modern. Timp mort, standardizat, transformat într-un simplu vehicul al vieții și măsurat cu cronometrul. Constrângerea exterioară a multiplelor și măruntelor ocupații te prinde și devii, în vârtejul acestor interese, sclavul uzinei industriale, economice, intelectuale, administrative, o piesă dintr-o uriașă mașină de producție în serie, o roțiță care – o dată montată – nu se mai poate elibera din angrenajul întregului decât prin uzarea completă.

Psihologul știe – și profanul intuește – că orice impresie, idee sau sentiment, are nevoie de o durată de gestație, de maturizare. Ideea este un mic organism cu o viață proprie; sentimentul își are destinul său: toate au *drept la timp*. Soluția ruptă din conștiință înainte de a se fi copt este un avorton, sentimentul ajuns la exteriorizare înainte de maturitate este un simulacru. „Nous ne pouvons avoir nul sentiment sans loisir: nos souffrances ont besoin de temps”... (Montaigne, *Essais*, II, 6). O prietenie, o dragoste, au nevoie de îngrijire, de o serie de măsuri de cultivare: ele au nevoie de timp în care să se dezvolte până în momentul unei depline conștiințe de sine. Segmentarea, structurarea și articularea unui organism psihic – în plină dezvoltare – este un proces ce nu poate fi grăbit și nici oprit fără a i se primejdui existența. Dar pentru toate se cere timp! Timp de care capitala duce o mare lipsă. Iată de ce prietenia și dragostea – romantică, sentimentală – constituie o floră a provinciei.

O idee fecundă se amplifică în liniștea conștiinței printr-un fenomen de *rezonanță*. Pe linia undelor descrisă de o trăire se organizează o funcție în plină dezvoltare. Dar pentru aceasta se cere *spațiu*! Spațiu psihic, care este de natură provincială. Biata conștiință a capitalei este violentată, printr-un ritm care i se impune; capacitatea ei de asimilare și de execuție este supusă unui regim ce întrece limitele normale; ea nu se mai poate opune invaziei zgomotului din afară spre a face puțină orânduială înăuntru. Îngrămădirea peste măsură a impresiilor duce la dezordine și relaxare structurală. În această înghesuire internă, ideile gem, iar sentimentele se ofilesc și dispar înainte de vreme. Liniștea este alungată de civilizația orașelor moderne. Capitala, cimitir al visurilor.

Un fenomen de natură spațio-temporală ca viteza este procesul *distanțării*. Nu numai viața estetică, dar dezvoltarea conștiinței în genere, nu sunt de conceput fără procesul distanțării. Contemplația estetică și creația artistică implică fenomenul detașării, al distanțării: conștiința de sine, orice stare de obiectivare, ca și umorul – cea mai adecvată expresie a unei mari personalități – se efectuează în distanță. Scindarea unei trăiri în obiect și subiect presupune distanță. Pe aripile visului, omul face prima încercare de a se desprinde din cleștele realității externe.

* *Ethos*, 3-4, 1945, pp. 287-289.

Se înțelege de ce găsim o justificare în elogierea vieții de vis, de flanerie și de lene aparentă. Nu ne plac oamenii agitați și crispați, evităm pe cei care privesc ceasul cu anxietate, fiind veșnic grăbiți. Aceștia își poartă vidul cu ei.

Se spune despre capitală că ar fi creierul națiunii. Așa este, dacă encefalul este un simplu organ de execuție. Ideile mari, așa spune, germinează și se dezvoltă în provincie, dar se consumă în capitală. O mare idee și un sentiment generos se nasc în vis. Visul nu este numai o descărcare a unui potențial energetic blocat, el este și o primă întrupare a unui înțeles, primul pas spre realitate, primul contur al unei ființe, primul gest de creație al Naturii. Provincia, precursora capitalei ; iată o idee puțin bizară !

Caracterologia deosebește tipul superficial și mobil de tipul profund și încet. Având de asimilat multe, ești silit să scurtezi procesul de fixare a unei impresii spre a lăsa loc alteia. Conștiința capitalei se structurează pe dominantă mobilității și a întinderii, în detrimentul dimensiunii de adâncime. Capitala, pe de o parte, creează și modelează un anumit tip, iar pe de altă parte, selectează tipul ce-i convine.

Spre a atenua puterea fulgerelor capitalei, trebuie să recunoaștem că se poate visa și în orașele mari, se poate trăi și în capitală o viață provincială, în spațiu și în timp. De asemenea, trebuie să admitem că elogiul provinciei poate ascunde o justificare a psihasteniei, iar lauda vieții tihnite ar rezulta din incapacitatea de a suporta o viață activă, disciplina muncii încordate, de înaltă tensiune. Deviza lui Rousseau, a întoarcerii la natură, a găsit mulți adepți, nu numai printre amatorii de a îmbrățișa o nouă modă, dar mai cu seamă printre oamenii care aveau nevoie de o cură îndelungată a relaxării, a repausului. Nu această Provincie pasivă și constituțional obosită o avem în vedere, ci una activă și creatoare.

Poate că avutul interior al provincialului este cantitativ mai sărac, în schimb este mai unitar, mai legat, mai armonios, mai echilibrat, mai adânc, mai conturat și mai personal.

BOALA LUI GUTENBERG*

Este de mirare că tratatele medicale nu menționează măcar boala, a cărei importanță, după părerea noastră, întrece pe aceea a multor epidemii ca holera sau ciuma și a multor maladii sociale ca sifilisul și tuberculoza. Pricina acestei omisiuni o vedem numai în faptul că n-are cine o semnala: știința bolilor este și trebuie făcută de oameni sănătoși. Bolnavul închide ochii asupra bolii lui, izgonind-o din conștiință, sau îi găsește o valoare, printr-o operație logică de justificare afectivă. De bună seamă că cea mai mare parte din omenire este atinsă de boala pe care ne-am propus a o descrie. Și nu este surprinzătoare tăcerea medicilor, deveniți pacienți; ea rezultă din dificultatea de a *descrie* propria-ți *boală a scrisului*. Majoritatea este lovită tocmai în resortul de care, în cazul acesta, trebuie să se servească.

Dar nu este vorba nici de agrafie, nici de vreo altă formă a afaziei. Să procedăm genetic. Boala legată de numele lui Gutenberg are caracter social și, fiind contagioasă, s-ar putea crede că e microbială. Cu toate străduințele bacteriologilor, microbul n-a putut fi descoperit până astăzi. Probabil că ne aflăm în fața unei *virus filtrant*.

Originea bolii este atât de îndepărtată în timp, încât istoria nu ne poate fixa momentul apariției virusului. El se va afla atunci când se va determina data invenției sacre a scrisului. Pare-se locul de naștere este Egiptul. Boala însă izbucnește mult mai târziu, aproape de noi, abia la jumătatea secolului al XV-lea, ceea ce înseamnă că perioada de incubație se numără cu mileniile.

Ideea lui Johannes Gensfleisch (sau Gutenberg) din Mainz de a înlocui literele vechi și fixe de lemn cu litere mobile metalice a avut rezultatul dorit: multiplicarea într-un număr sporit de exemplare a copiilor de cărți. Acesta este momentul când boala izbucnește, luând repede forma unei epidemii și ajungând în timpurile noastre la un grad de virulență cu totul primejdios.

Forța de propagare, de contagiune a bolii, se datorează celui mai puternic din instinctele omenești: *instinctul nemuririi*. Năzuința de nemurire este cea mai intensă din aspirațiile omenești, fiindcă de satisfacerea ei depinde soarta tuturor celorlalte instincte. A fi nemuritor înseamnă a fi tot atât de puternic, căci cea mai strălucită victorie a omului este biruirea timpului. A fi nemuritor înseamnă a înfrunta acțiunea dizolvantă și distructivă a timpului. Mai înseamnă o perpetuare a celor mai prețioase bunuri omenești, ca iubirea, averea și prestigiul.

Se înțelege de ce piticii de plumb ai lui Gutenberg exercită o putere fascinantă asupra omului. A scrie pentru o persoană înseamnă a ne limita puterea de persuasiune la unitatea unui om-putere. A ne adresa unei mii sau zecilor de mii de persoane înseamnă a ne spori de tot atâtea ori forța de convingere și a ne multiplica imaginea în tot atâtea conștiințe omenești. A scrie pentru o zi este una, a desprinde și a ne fixa verbul pentru vecie în semnele magice ale lui Gutenberg este mai mult decât a le fixa într-o stâncă sau a ne turna chipul în bronz; înseamnă a ne apropia de Dumnezeu!

* *Ethos*, 3-4, 1945, pp. 278-285.

Nu este poate o simplă întâmplare faptul că primul născut al tipografiei este indulgența în alb, pașaportul religios prin care bietul suflet își poate asigura intrarea nestingherită în paradis.

Visul umanității începe să se întrupeze în tiparnițele lui Gutenberg. Dar materializarea acestui vis nu-l face pe Gutenberg nici mai bogat, nici mai fericit. În schimb, piticii lui de plumb pun stăpânire pe civilizație.

Boala începe cu senzația tulburătoare de amețală. Primul frison zguduitor se produce în clipa când ne vedem tipărit numele. Atunci ni se taie respirația la ideea că privirile a mii de oameni se îndreaptă asupra noastră. Voluptatea simțită este superioară satisfacției exhibiționiste a actorului de pe scenă. Otrava acestei plăceri declanșează o pornire nestăpânită de a repeta și spori cu orice chip doza. Conștiința de sine este cuprinsă de vertijuri din ce în ce mai dese și mai puternice. Febra scrisului înstrăinează pe bolnav de la orice alte preocupări și interese. Biata conștiință se simte ținută de ideea fixă a eternității și toate rotițele mecanismului intelectual încep a se învârti în goana peniței lacome sau în ritmul precipitat al mașinii de scris. Fluviile de cerneală inundă, penița aleargă năucă, rotativele se învârtesc amețitoare, bibliotecile gem de docte poveri, încordarea ajunge la paroxism. Setea de eternitate! Omul nostru este pierdut: victimă a cuvântului scris, asasinat de piticii lui Gutenberg, otrăvit de ideea nemuririi, spânzurat în neantul vanității.

Aceasta este forma *agitată și febrilă* a bolii lui Gutenberg. Ea nu trebuie confundată cu o manifestare derivată și degenerată a grafomaniei, care nu urmărește decât satisfacție prin gest material al scrisului. Bolnavul nostru, atins în nucleul ființei sale psihice, arde de ambiția de a fi citit, urmărit, comentat și conservat în memoria umanității pentru eternitate. De aceea el scrie, convertind în tipar ființa sa spirituală și perfecționând mijloacele tehnice ale imprimării și ale răspândirii cuvântului tipărit.

Se explică cum modestelor tiparnițe de la origine, înghesuite adesea în chilii călugărești, în liniștea evlavioasă a mănăstirilor și departe de zgomotul și frivolitatea lumească, le succedă imprimăriile zgomotoase de astăzi, crescute pe cartiere întregi, adăpostind niște ființe uriașe, dinozauri moderni, papirofagi, ce înghit zilnic tone de hârtie, expectorând-o apoi sub formă de „publicații”. Dar toată această marfă prelucrată de organele de oțel ale monștrilor moderni se aruncă pe piața umană spre a fi mistuită de masele omenești. Aceasta presupune un apetit enorm, o voracitate greu de săturat.

Ne explicăm acum și forma a doua a bolii lui Gutenberg, corelată cu cea dintâi, de *tiparofagie*. Dacă există biete ființe care, în setea lor nestinsă de nemurire, trăiesc într-o *continuă producție*, alții își petrec vremea într-o absorbantă și copleșitoare muncă de *asimilație*.

Lăcomia de literă, patima lecturii la omul atins de virusul patogen, este favorizată de *utilitarismul* timpurilor de astăzi. Printre alte forme ale diferențierii sociale, civilizația a introdus și *noblețea livrescă*. Pentru omul modern, cartea este apanajul nobleței și un *pas-partout* al succesului în societate. Se înțelege mirajul exercitat de diplomă asupra analfabetului și noul curent de emulație printre școlari. Asistăm adesea la spectacole morbide, la curse amețitoare de *viteză bibliofagică*. Cartea devine instrument de ascensiune, dominație și prestigiu. Deschiderea unui magazin bogat, asortat în cunoștințe variate și rare, devine idealul multor știutori de carte. Școala se transformă în centru de distribuție a fabricatelor intelectuale livrești, iar elevul într-un consumator conștiincios al acestora.

Cu această ocazie se mai produce și fenomenul de economisire a forței spirituale. Individul nu mai este silit să gândească pe cont propriu și pe propria lui răspundere. Legea nouă este *legea asimilării cât mai rapide și mai perfecte*.

Acesta este terenul pe care se grefează virusul patogen al civilizației noastre, paralizând centrii cerebrali de inițiativă și de simț critic, ajungând la anihilarea completă a oricărei judecăți personale. În schimb se produce o hipertrofie a centrului de

depozitare și evocare a materialelor adunate. Gravitatea bolii se poate aprecia prin numărul volumelor îngurgitate.

Toate credințele bolnavului se concentrează în tipar, toată experiența lui se limitează la carte, unica lui pasiune devine lectura. Idolul lui este rotativa și hrana de toate zilele tiparul. Pasiunea de veșnicie, turnată în matricele de plumb, se soarbe cu lăcomie din pagini tipărite. Se întâmplă, bineînțeles, să constatăm ambele forme ale bolii la aceeași persoană. Mulți nu citesc decât scrisul lor, iar scrisul lor nu este savurat decât de ei.

Se poate deosebi încă o formă a bolii lui Gutenberg, mai rară și mai greu de observat, din cauza caracterului ei pasiv, contemplativ și mistic, *forma extatică*. În ea se poate depista o reminiscență a mentalității primitive, pentru care cuvântul participă la obiectul corespunzător, posedând puterea magică a evocării realității înseși. Se înțelege de aici teama, respectul față de cuvânt și atracția hipnotică exercitată de acesta. Un biet simbol devenit Logos!

Nu trebuie să uităm că scrisul la origine aparținea numai marilor preoți, era o funcție sacerdotală și se păstra în cel mai desăvârșit secret. Arta scrierii era o taină și dezvăluirea ei, un rit sacru de inițiere. Poate că de aceea antichitatea era mai sănătoasă!

Secularizarea și răspândirea scrisului însă n-a ridicat definitiv vâlul ce acoperea misterul de altădată. Misticismul a luat o formă extatică modernă și laică. Există persoane care, în fața cărții, sunt cuprinse de vertijuri, similare amețelilor produse de abisuri sau înălțimi mari. Locul preotului de altădată îl ia autorul cărții, tratatul înlocuiește Evanghelia și piticii de plumb se instaurează în locul naturii. Nu o dată am auzit mărturisiri: „Îmi place enorm, fiindcă nu înțeleg nimic! Și cu cât înțeleg mai puțin, cu atât mă atrage mai mult!”.

Aceasta este forma cea mai simpatică, prin *modestia* și *seninătatea* ei, a maladiei tipografice. Venerație, devoțiune, adorație și extaz cvasireligios! Să faci din lectură un oficiu religios și din bibliotecă un templu, iată o metamorfoză vrednică de pana unui Ovidiu! Bolnavi incurabili dar fericiți!

Epidemia a început să facă victime chiar de la început. Prima lovitură a fost dată miniaturiştilor harnici și copiștilor zeloși, prin concedierea acestora, munca lor fiind preluată de dinozaurii de oțel. Epidemia, luând proporții, a dat naștere uzinelor de producție pentru mașini de tipar și de literă, minelor de extracție a plumbului și întregii industriei forestiere și de hârtie. Tiparul devine xilofag. Pădurile încep să se rărească, pământul începe să chelească, căci „hârtia macină pădurile”. Acest fenomen de despădurire produce efecte funeste asupra climei, iar clima asupra civilizației. Catastrofa este iminentă și se cer măsuri urgente și energice!

Dar, pe lângă efectele enumerate și în mare parte indirecte, cu privire la viața socială, se cade să pomenim și de unele efecte directe, de ordin social. Boala lui Gutenberg ne pune și multe probleme noi. Producția tipografică sporește vertiginos, bibliotecile existente devin din zi în zi mai neîncăpătoare și altele noi apar în ritm precipitat. Bibliotecarii devin în stat o profesiune dominantă și în curând exclusivă. Viața omenirii se va împărți în scurt timp între tipografie și bibliotecă. Toate celelalte ramuri de producție vor dispărea lovite de paralizie. Regele nostru planetar va fi „Maiestatea Sa, Regele hârtiei”. Din sclav al mașinii – primejdia de odinioară a valului de industrialism – omul va deveni sclav al noului industrialism, al cărții, va muri strivit de greutatea tomurilor, fie înghițit de monștrii de oțel sau, în fine, otrăvit de piticii de plumb.

Acesta este pronosticul sumbru al bolii lui Gutenberg. Dar tabloul încă nu este complet. Ce devine învățământul? Școala, încurajând boala, va stimula și devorarea cărților. Copilul nu va mai interoga natura și nu-și va mai potrivi conduita după cerințele naturii. Răspunsurile le va căuta numai în cărți, iar sancțiunile numai în notele profesorilor. Nimeni nu se va mai gândi la bietul Galilei, care a încercat să-și ridice capul de pe comentariile prăfuite ale lui Aristotel și să caute adevărul prin scrutarea cerului; nimeni nu va mai îndrepta

luneta spre cer, decât cel mult pentru a găsi acolo confirmarea adevărurilor livrești. Enigmele naturii pentru învățații moderni se vor închide în artificiile negre cu sensuri încremenite, iar adâncurile albastre ale cerului vor rămâne pe veci tăcute. Sufletul Cerului și Pământului vor zăcea clausturate pentru totdeauna în matrițele de plumb. Se va găsi oare un al doilea Galilei care să spargă crusta de plumb a cunoștinței, aducând spre bieții oameni, sufocați sub povara cărții, curentul de aer sănătos al naturii?

Va fi greu, căci omul va fi pierdut sentimentul naturii și încrederea în forțele minții sale. Cugetul ce n-a trecut prin rotativă nu mai are preț; fapta a cărei poruncă nu mai este scrisă este fără răsunet. Templul informației și al inițiativei devine Biblioteca. Și atunci: nu biblioteca este a omului ci omul este al bibliotecii!

Nu trebuie însă să uităm că cu greu se va mai putea face învățământ. Prea multe cărți, prea multe materii. Specialitatea dominantă va deveni bibliologia. În universități se vor crea catedre de bibliografie și bibliologie. Vom avea specialiști în adunarea titlurilor de cărți și a numelor de autori, precum și savanți în știința aranjării și catalogării de cărți. În curând, se vor învăța pe dinafară cataloagele și se vor rezuma fișele. Altfel nu vom putea domina supraproducția tipografică.

După ce am văzut originea, evoluția, formele, efectele și prognosticul bolii lui Gutenberg, este necesar să ne gândim și la tratamentul acestei bizare și moderne maladii.

În scopul de a limita producția tipografică, ne-am putea gândi la măsura prohibiției aplicată la tipărirea de cărți și periodice. Fiecare autor să fie oprit a produce peste o anumită limită a numărului de pagini. Măsura ni se pare însă polițienească și, ca toate măsurile de acest fel, va da naștere la tot felul de infracțiuni, de exemplu: se vor tipări cărți cu litere minuscule, se va inventa un sistem de comprimare a semnelor, se vor tipări cărți clandestine etc. De aici contravenții, procese, noi legi etc.

Întrucât criza de supraproducție livrescă este în funcție de criza de supraalimentație (sau supraconsumație), s-ar putea prohibi, până la o limită, consumul de cărți. Dar și această lege ar fi violată de un consum clandestin, de contrabandă și de speculă.

S-ar putea încerca și măsura analfabetismului. Prin desființarea știutorilor de carte, am combate radical și epidemia. Acest procedeu însă contrazice concepțiile noastre democratice, cu un program de răspândire și gratuitate a învățământului.

Ar fi de încercat ridicarea tarifelor în impozitul de cărți străine. Măsura n-ar fi rea, dacă fiecare țară n-ar fi bântuită de această gravă epidemie.

Un distins medic ne sugerează ideea că focarele epidemice ar putea fi încercuite și cu timpul desființate, prin procedeul sterilizării severe a tiparului și prin punerea sub carantină a unui gen de publicații. Ne gândim la suprimarea totală a romanului polițist și a romanului foileton, concomitent cu sporirea tirajului operelor clasice. Măsura însă o socotim prea radicală și susceptibilă de a da naștere la accidente mortale prin inanție și anemie cerebrală. Nefiind partizani ai metodei șoc – astăzi la modă – adică a stârpirii bolii prin moartea pacientului, rămânem la procedeele clasice.

Dacă nu ne este frică de soluții consecvente și raționale, am putea încerca rețeta kantiană, dar nu mintal, ci practic. Ce s-ar întâmpla dacă am grăbi procesul de generalizare a bolii, în așa fel încât maladia să cuprindă întreaga lume? În cazul când boala ar lua forma febrilă și agitată, neavând pentru cine scrie (căci toată lumea ar scrie numai, fără a avea timp să-și citească măcar propriile opere), scriitorul s-ar opri în activitatea lui. Dar în ipoteza că umanitatea s-ar scinda în scriitori și cititori, boala ar ajunge la un echilibru staționar, la o fază *cronică* și endemică. Așa că soluția kantiană propusă pentru morală este inacceptabilă în epidemiologie.

Nu ne rămâne decât să părăsim terapeutica simptomatică și, în loc de a combate simptomele, să mergem la cauzele bolii. Gravitatea bolii fiind în funcție de frenezia nemuririi, ne sugerează un sistem ce ni se pare cel mai civilizată, fiind lipsit de violență și

mai suplu în aplicare. Aș propune ca toate publicațiile să apară imprimate cu o literă care să dispară după un număr de ani, lăsând hârtia imaculată. Acest mijloc ar rezolva complicațiile probleme industriale și economice ale tiparului. În fiecare an ni s-ar elibera din biblioteci stocuri de material disponibil pentru o nouă întrebuintare. În al doilea rând, setea de nemurire s-ar potoli din moment ce s-ar limita durata personalității noastre scriptice.

Introducând însă măsura egalității în drepturile de supraviețuire, am desființa emulația și, implicit, am coborî nivelul operelor. De aceea, ar fi bine ca durata cuvântului tipărit să fie gradată după valoarea lui. Și anume: dreptul la o supraviețuire mai îndelungată să se acorde numai acelor opere a căror valoare se va dovedi, cu timpul, superioară; iar creațiilor geniale să li se deschidă porțile largi ale eternității – permanența literei. Pe coperta acestora din urmă, se va imprima formula: „Bun de imprimat pentru Eternitate”.

Ideea credem că este minunată, numai că ar putea da naștere la multe ambiții și la noi probleme complicate. Fiecare autor va râvni la supraviețuire nelimitată. Întrebarea este: cine va fi arbitrul nemuririi? Bineînțeles, nu contemporanii. Dar dacă, din cine știe ce sentiment personal, subiectiv și pătimaș, o comisie de arbitri va contesta dreptul de nemurire unui autor genial? Și dacă ne gândim la situația și mai tragică a unui nemuritor de a fi deposedat de această calitate divină printr-o imixtiune a dreptului terestru de epurație din partea vreunui tânăr muritor? Săgețile pigmeilor încrucișându-se cu fulgerele zeilor!

Credem că problema – oricât de terestră ar părea – merită să fie luată în considerație și dezbătută în mod serios de forul nemuritorilor.

Ca supliment terapeutic, s-ar putea încerca și o cură de modestie, care ar tempera și ea, în bună parte, febra scriitoricească și zelul lectoricesc.

Numai urmând tratamentul indicat și măsurile propuse, sperăm că civilizația va scăpa de primejdia epidemie. Dacă măsurile nu se vor lua în grabă și în mod radical, întreaga noastră civilizație se va prăbuși, îngropând sub dărâmăturile ei și pe piticii lui Gutenberg ce ne-au deschis calea spre Câmpiile Elizee: pedeapsă pentru a fi smuls zeilor secretul nemuririi!

O ANALIZĂ SPECTRALĂ *

Dacă am încerca să supunem o idee – atât de generală încât să ne apară de o simplitate maximă – ca ideea libertății, unui proces de analiză, asemenea procesului de descompunere a unei raze în trecerea ei printr-o prismă, vom obține o bandă destul de bogată în idei componente.

Vom găsi mai întâi caracterul de *supraindividual* ce se așază în centrul noțiunii de libertate, ca o culoare dominantă a evantaiului ei semantic. Într-adevăr, noțiunea de libertate individuală este absurdă dacă o înțelegem altfel decât subordonată intereselor sociale, de grup. Libertatea nu este numai o condiție socială, dar și o funcție a societății. Spațiul liber de mișcare al unui individ este în funcție de aglomerația și presiunea reciprocă a membrilor unui grup. Locuitorul unui bloc suferă mai multe restricții în libertatea sa de locatar decât proprietarul unei colibe singuratice din mijlocul unei păduri sau al unei stepe.

De înțelesul libertății este legată în permanență grija de altul. Această grijă însă nu este nota de calitate și generozitate, ci de echivalență, reciprocitate, toleranță sau *dreptate*. Se înțelege prin aceasta din urmă înrudirea libertății cu ideea de *egalitate*. Noțiunea de dreptate accentuează și mai bine aspectul supraindividual al libertății; acest aspect nu este o rezultată a relațiilor interindividuale și nici produs al unui drept natural, ci este un raport între parte și întreg. Obșnuit, problema raportului dintre individ și societate se pune greșit: într-o societate ideală, interesele individului *nu pot* veni în conflict cu interesele întregului, întrucât acestea din urmă nu au altă menire decât *armonizarea* intereselor individuale. Socialul nu-i decât *supraindividualul*, adică supraegoistul; esența lui constă în ceea ce apropie pe indivizi, iar nu în ceea ce-i desparte; este o soluție de realizare a intereselor individuale pe un plan superior. Ideea de libertate, deci, nu se poate realiza decât pe un plan de conștiință evoluată supraindividuală, socială, morală, a dreptății.

Echitatea este o formă a *obiectivității* și a *imparțialității*. Iată de ce libertatea nu poate aparține unei singure categorii sociale, ci are tendința de a se distribui *pe toată întinderea societății*. Obiectivitatea, ca și dreptatea, implică luarea în considerație – în rezolvarea unei probleme sociale – a *întregului sistem social*.

Dar cum astăzi relațiile sociale cuprind într-o rețea solidară aproape întreaga omenire, libertatea tinde a deveni o virtute democratică unică și universală. Prin această situație, ea-și câștigă rangul alături de categoriile clasice ale conștiinței universale, de adevăr, bine și frumos.

Această conștiință însă nu este ceva dat, ci se află în devenire; în cazul acesta, se poate întâmpla ca libertatea unora să fie încălcată de libertatea altora; ea se cere deci apărată. Se înțelege necesitatea așezării libertății în cadrul legii, în lumina răspunderii și a sancțiunii. Legea trebuie să fie o noțiune – limită a maximumului de libertate posibilă, cea mai potrivită formulă, adecvată locului și momentului.

Rezultă de aici că libertatea este un bun ce se realizează printr-un efort al personalității și se cultivă prin educație. O conștiință – individuală sau de grup – incapabilă să se ridice

* *Ethos*, 3-4, 1945, pp. 285-287.

deasupra intereselor ei egoiste și momentane, va fi o voință despotică, antiliberală. Așa se explică faptul, paradoxal în aparență, că în numele acestei idei mărețe – și cu cele mai pure intenții – se pot comite cele mai teribile abuzuri și cele mai grozave crime. E o dovadă de patimă sau de incapacitate. „Cei mai periculoși dușmani ai libertății – spune cineva – nu sunt cei care o combat, ci cei care abuzează de dânsa.” Dar aceasta mai înseamnă ceva: libertatea este o funcție și nu un efect al spiritualității. Ea este o condiție și un climat al spiritului. Numai în cadrul coordonatelor spirituale se poate vorbi de nivelul autonomiei, autodeterminării.

Este deci greșit s-o înțelegem ca un drept natural. Numai năzuințele pot fi naturale, dar forma de libertate în care se realizează acestea aparține spiritului. Înțelegerea pentru libertate este un produs de maturitate al progresului uman.

Înseamnă că despre această formă a binelui nu se poate spune că este sau nu este; orice societate beneficiază de mai multă sau mai puțină libertate, distribuită mai mult sau mai puțin egal, mai mult sau mai puțin drept. Libertatea este o noțiune *relativă*; conținutul ei se precizează în funcție de *momentul* istoric și de *nivelul* societății. După cum toată lumea (sau cel puțin lumea conștientă) acceptă să fie înghesuită într-un vehicul public neîncăpător, tot astfel, în anumite vremuri, lumea acceptă – și trebuie să accepte, fiindcă este drept – sacrificii oricât de penibile ar fi ele, în exercițiul libertății. Rugat să se pronunțe asupra celei mai bune constituții, Solon întreabă: „Pentru cine și în care moment?”

Politica, înțeleasă ca o forță socială regulatoare, are menirea numai să vegheze la o dreaptă distribuție a libertății, la o echilibrare perfectă a intereselor individuale, sau de clasă, impunând în fiecare moment formula cea mai cuprinzătoare, cea mai dreaptă, ce se dovedește și cea mai inteligentă. Economicul reprezintă *natura* necesităților, politico-juridicul vizează *forma*, modul și limitele de satisfacție ale acestora.

Iată deci cum se descompune în conștiința unui profan raza luminoasă a libertății. Libertatea ne apare ca o funcție și o condiție fundamentală de existență individuală, ce se realizează și se dezvoltă progresiv, pe un plan social și spiritual de conștiință supraindividuală, adică pe linia obiectivității și a dreptății universale, într-un cadru juridic și într-o formă politică, socotite amândouă ca fiind cele mai potrivite cu o structură dată a societății.

Bineînțeles, din această definiție pretențioasă răsar numeroase semne de întrebare. Cea mai îngrijorătoare ni se pare: „Socotite de cine?”. „Cine este menit să găsească cea mai fericită formulă a libertății pentru un moment dat?” Cu toate viciile democrației, tot prin ea vom obține criteriul cel mai firesc al voinței majorității exprimate liber. Prin majoritate vom afla sensul echilibrării mai juste a societății. Simplificând realitățile, am putea afirma că scopurile sunt dictate de mase, mijloacele se formulează și se impun de către reprezentanții maselor.

Este drept că de aici dăm de un aparent paradox: libertatea (o libertate relativă și imperfectă, bineînțeles!) nu se poate realiza decât tot prin libertate. Dar dacă se neglijează această elementară condiție a funcției de autocărmuire, riscăm spectacolul paradoxal al asasinării Libertății, însoțit de strigătul entuziast: „Trăiască Libertatea!”

FERMENTUL ÎNȚELEPCIUNII*

În pedagogie se vorbește destul de mult despre influența educativă a adultului asupra copilului, dar prea puțin despre puterea exercitată de copil asupra adultului. În fond, și aici se comite greșeala frecventă de a se neglija aspectul dinamic al situațiilor. Între copil și educator se creează un raport dinamic de influență mutuală.

Unii biologi susțin că gestația întinerește pe mama copilului. Am putea susține același lucru pe planul psihologic. Copiii exercită o acțiune de întinerire asupra părinților. Identificându-se cu stările sufletești ale acestora, părinții își reîmprospătează sufletul, recapitulându-și viața în existența copiilor. La fel se întâmplă și cu profesorii, educatori din vocație.

Reacțiile profesorului irascibil și „acru” trebuie adesea interpretate ca pornind din conștiința îmbătrânirii lor precece și nemeritate: psihologia fetei bătrâne în contact cu exuberanța tinereții. Aceștia suferă în atmosfera tinerească și le place să vadă pe copii cu sufletul bătrân ca și al lor.

Dacă se vorbește despre îmbătrânirea prematură a femeii, din cauza sarcinilor repetate, aceasta se datorează dezechilibrului fiziologic în dinamismul energetic mamă – copil și lipsei de îngrijire a mamei după naștere. La fel, neurastenizarea profesorului se poate pune pe seama lipsei de vocație a acestuia, adică a excesului în cheltuirea energiei psihice, din cauza lipsei de interes și de aptitudini; un adevăr banal: nu oricine este apt – biologic și psihic – să fie părinte sau educator.

Mulți părinți recapitulează cu copiii lor toate gradele de învățământ; și nu fără folos pentru ei, pentru că această revizuire este o nouă și superioară înțelegere.

Mai important însă este faptul că, prin conduita lor, copiii pun părinților numeroase și variate probleme. Cu această ocazie, părintele – și educatorul în general – este silit să-și revizuiască principiile. Copilul este un permanent ferment al mobilității și al evoluției adultului. Numai o minte pasivă, opacă și rigidă se mulțumește cu o simplă aplicare stereotipă a percepțelor curente. Un copil pentru adult nu este numai o continuă problemă pedagogică, dar și una morală, socială sau culturală. Educație nu înseamnă numai formare și transmitere, dar și autoformare și autorevizuire.

Conștiința de sine a adultului devine acaparată de un personaj complex și important, într-o continuă evoluție; educatorul, o nouă fațetă a eului. Pe măsură ce crește copilul, în adult se dezvoltă sistemele și conduitele corelate și ierarhic suprapuse, creându-se astfel între copil și educator în orice moment un nou echilibru, al cărui ferment continuu este copilul. Adultul inteligent, trecut prin această școală, devine mai *înțelept*, adică mai îngăduitor, mai obiectiv, mai echilibrat.

Plăcerea de a te juca cu un copil nu implică identificarea cu acesta. Participarea adultului la exuberanța tinereții nu înseamnă numaidecât contagiune. Trăirea alături de copil nu constituie, pentru un adult inteligent, un simplu proces de recapitulare. Secretul raportului educativ între copil și adult constă în diferențierea netă a etajelor psihice, în

* *Ethos*, 3-4, 1945, pp. 289-290.

crearea, în conștiința adultului, a unui strat unde să se cuprindă, ca într-o matrice sau ambianță nutritivă și protectivă, personalitatea născândă a copilului. O dată cu copilul, crește în noi și înțelegerea pentru acesta ; conștiința infantilă stimulează o supraconștiință adultă. Dacă adolescența este a doua naștere, conștiința vocației educative este o a treia. E un proces care merită să fie studiat mai în adâncime.

Ciclul educativ nu se închide decât pentru a se redeschide în fața unor noi probleme și a se încheia într-o nouă configurație.

Dacă ne gândim la raportul dintre generații și la ceea ce datorează tinerii bătrânilor, nu trebuie să uităm că și bătrânii datorează ceva tinerilor ; din contactul cu tinerețea apare înțelepciunea bătrânului.

PSIHOLOGIE ILUSTRATĂ *

Gândirea are nevoie uneori să se destindă în imagini, după cum un șir de imagini tinde a se comprima uneori într-o idee. Deși funcția literaturii nu este de a ne instrui și nici rolul psihologiei de a ne crea viziuni estetice, literatura ne poate sugera multe adevăruri psihologice, iar știința sufletului se poate sprijini pe numeroase imagini literare. În sensul acesta putem vorbi despre o *literatură psihologică* sau despre o *psihologie în imagini*.

Oprindu-ne asupra unui singur exemplu, putem scrie sub unele capitole ale romanului lui Luigi Pirandello *Răposatul Matei Pascal*, formulele psihologice ale lui James sau Janet, cam în felul următor: „Sentimentele eroului față de eul său corporal”, sau: „Încercarea eroului de a-și crea o nouă personalitate temporală”, iar deasupra paginii unde se descrie încercarea eroului de a cumpăra o biată javră de la un cerșetor, procurându-și astfel un substitut de tovărășie omenească: „În căutarea eului social” etc.

Dar tot așa de bine am putea ilustra cu romanul lui Pirandello capitolul despre eu al lui James, care deosebește trei elemente ale eului: național, social și spiritual. Ilustrarea ar rezida aproape în întreaga reproducere a romanului amintit. În rezumat, însă, introducând în povestire și o serie de noțiuni abstracte lămuritoare și lăsând la o parte specificul literar, adică esteticul, ea se poate prezenta în modul următor: Matei Pascal, un biet funcționar la o bibliotecă parohială dintr-o localitate provincială, cicălit de o soacră, nu tocmai mulțumit nici de nevastă, împovărat de datorii, cu o înfățișare nu din cele mai atrăgătoare, n-are motive să nutrească sentimente de mare mulțumire față de eul său *material* (corpul, aspectul vestimentar, casa, soacra, soția, datoriile), și nici față de eul *social* (nepuința).

Întâmplarea face ca, în timpul lipsei sale mai îndelungate și nemotivate de acasă, un cadavru pescuit dintr-un lac să fie recunoscut drept corpul lui Matei Pascal, așa că persoana acestuia află din ziar cu vie emoție despre propria sa sinucidere și înmormântare. Vestea îl face pe Matei Pascal să se simtă pe de o parte diminuat în conștiința personalității sale (întrucât eul său social a dispărut), dar, pe de altă parte, mai mulțumit de noul eu (fără soacră și fără datorii).

Norocul ruletei îl înzestrează pe eroul nostru cu o sumă considerabilă de bani și asistăm *la nașterea conștiință a unui alt eu*. O nouă coafură, ochelarii, o altă îmbrăcăminte, un alt nume și mai târziu o altă expresie (în urma operației făcute la un ochi) contribuie la formarea altei personalități materiale. Această personalitate, însă, prea are caracterul de noutate, prea rezistă apropierii; lipsește sentimentul de familiaritate.

Mai greu însă este de creat un alt eu social (reflecția persoanei în conștiința socială) și un eu spiritual (totalitatea stărilor și a tendințelor noastre psihice). Aici Adrian Meis (noul său nume) suferă, după cum ar suferi o pasăre în zborul ei într-o atmosferă rarefiată. Nu-i priește libertatea! Lipsa de relații sociale, lipsa de conștiințe în care să se oglindească, de păreri pe care să se sprijine și de o profesiune care să-l statornicească, toate îi fac viața aproape intolerabilă. Deși liber și aproape bogat, personajul începe să prefere vechea personalitate, fiindcă e vorba de un eu *familiar*, de un eu social *integrat în societate*. Eul

* *Ethos*, 2-3, 1944, pp. 303-305.

lui Adrian Meis este suspendat într-un *vid social*; de aceea se asfixiază și suferă de un cumplit sentiment de solitudine. Nu-i rămâne decât să accepte toate riscurile reînțoarcerii la vechea lui viață și, simulând o sinucidere a noului său eu, să se despartă cu bucurie de Adrian Meis, reîncarnându-se în personalitatea familiară a lui Matei Pascal.

Oarecare abatere față de comoda schemă a lui James, a celor trei euri, am avea-o în încercarea lui Meis de a-și *crea un trecut*. Trecutul intră, firește, cu toată experiența noastră, în patrimoniul eului spiritual, dar este mai potrivit – adăugându-i viitorul – să-l denumim, împreună cu Janet, *eu temporal*. Este admirabil descrisă încercarea noului eu de a-și crea părinți noi, bunic nou, o întreaga copilărie. Se simte, însă, cu toată bogăția imaginației eroului, că acest trecut are prea slabă aderență la psihicul personalității născânde.

Literatura psihologică poate avea astfel și funcția de a servi, prin imaginile sale celebre devenite simboluri, unele adevăruri științifice. Am avea atunci, pe lângă versiunea imaginii în noțiune și retroversiunea corespunzătoare: noțiune – imagine.

SINUCIDERE*

Cineva s-a sinucis, lăsând dispoziția ca imediat după moartea lui să fie incinerat fără nici o ceremonie și fără nici o publicitate. Porunca tăcerii și a uitării.

Această pornire distructivă se îndreaptă nu numai împotriva aspectului fizic, corporal, al eului, dar și împotriva celorlalte aspecte ale personalității. Sub raportul *psihologic* putem fi de acord cu mitologia care face din somn fratele geamăn al morții, întrucât somnul este o uitare voită a realității, o „reacție de dezinteres”, o evadare din realitate. Dacă somnul este „o sinucidere psihologică”, temporară și periodică, moartea este „somnul de veci”.

Cu o situație, însă, nu ne putem împăca: cu ideea dispariției noastre sociale, cu fenomenul uitării. Chiar dacă ne-am împăca cu dispariția oricărei urme de memorie individuală, numai uitarea socială echivalează cu moartea adevărată, definitivă. Înțelegem în felul acesta *sinuciderile sociale*. Blazatul, omul care a renunțat la eul său social, adică la orice ambiție și activitate pe tărâmul social, este un sinucigaș care-și conservă mulțumirile biologice, iar din cele psihologice numai dreptul de a-și plânge dispariția, precum și plăcerea amară de a condamna ingratitudea societății. Gropar și judecător totodată!

Cineva care dorește ca, o dată cu transformarea sa în cenușă, să prefacă în scrum toată memoria lui socială, aruncă implicit un protest împotriva destinului și a nemuririi. Dar voința noastră cu greu poate exercita o înrâurire directă și retroactivă asupra memoriei sociale.

Înțeleg totuși dorința prietenului meu de a fi înmormântat cu pompă, cu discursuri, cu flori multe, cu panegirice în ziare, cu epitaf duios pe piatra funerară și cu numeroase parastase mai târziu. Este o încercare a personalității de a se imprima pentru ultima dată în conștiința socială. Dar e totuna cu a imprima un sigiliu pe suprafața apei curgătoare. Este prea puțin însă pentru nemurire!

Persoanele care și-au făurit eul social din reclamă înțeleg s-o folosească și pentru nemurire. Numai că, pe lângă repetiție, reclama mai trăiește și din noutate. Să cedăm, deci, locul altora. Și apoi memoria socială ar fi altfel prea încărcată. Legea ei, ca și o memorie individuală, este *uitarea*. Nu este cuminte nici să-i grăbim procesul, nici să luptăm împotriva ei.

* *Ethos*, 2-3, 1944, pg. 305.

ÎN LUMEA BRONZULUI *

Furtul este un omagiu adus valorii lucrului furat. Nu se fură decât lucrurile de preț; nu sunt păzite decât obiectele de valoare. Ceea ce înseamnă că un obiect este cu atât mai păzit cu cât este mai de preț, iar riscurile furtului cresc proporțional cu valoarea obiectului. Și viceversa: este suficient să pui un lucru sub pază ca să-i sporești forța de atracție.

Nu ne gândim numai la fapte obișnuite și instinctive care, ajunse la o anumită intensitate, trec peste barierele ridicate de legi în calea satisfacției lor. Cele afirmate rămân valabile și pentru trebuințe de ordin spiritual. Se fură cărți, tablouri, invenții, idei științifice și filosofice. Se știe că Gioconda a fost răpită o dată din Luvru și nu se știe dacă nu va ispiti și în viitor pe cineva s-o fure. De fapt este mai just să afirmăm că răpit a fost Leonardo da Vinci!

Se cere o precizare. Dacă mobilul furtului a fost nevoia irezistibilă de gustare estetică, Gioconda putea fi mândră de asemenea posesiune; dacă însă infractorul s-a gândit la prețul pânzei celebre, nivelul mobilului se situa prea jos, iar Gioconda ca marfă nu avea de ce să fie mulțumită. Dacă în primul caz infracțiunea poate fi clasată în categoria egoismului sau a bolii *moral insanity*, în cazul al doilea avem în față clasa *aesthetical insanity*.

Cred că puținii ieșeni în trecere prin grădina Copou (plimbările prin această grădină au pierdut din farmecul de altădată), au observat dispariția a numeroase busturi de bronz. Rând pe rând au dispărut: Eminescu, Topârceanu, Creangă, Delavrancea, Mironescu, Costache Negruzzi...

Ne întrebăm dacă mobilul furtului a fost valoarea estetică sau cea mercantilă. Mai plastic vorbind; nu se știe dacă Eminescu a fost răpit ca valoare sculpturală și este păzit de cineva ca monopol al plăcerii estetice sau este vândut cu kilogramul, ca un bolovan de bronz? Dacă suntem imorali, ne consolăm cel puțin cu faptul că avem și noi pasionații noștri! Ne-ar plăcea să știm apoi dacă furtul se datorește intensității pasiunii infractorului sau diminuării riscurilor, valoarea obiectului nemaivând nici un preț pentru societatea noastră... O simplă curiozitate...

Ne este teamă însă că marii noștri poeți și prozatori au fost pur și simplu aruncați în cazan, topiți și transformați apoi în cine știe ce obiecte de folosință casnică și prozaică.

Statistica infracțiunilor și a crimelor de tot felul servește ca excelent indicator al stării de sănătate a unei societăți, după cum legile penale ne arată gradul de sensibilitate și modul de funcționare a instinctului de apărare a acelei societăți. Codul nostru penal, însă, nu prevede nici o sancțiune, după cât știm, pentru raptul unui poet. Nici manualele de psihiatrie nu ne spun nimic cu privire la bolile culturale.

Ideea de a fura un Eminescu indică o deficiență, lipsa simțului cultural, căci bustul, pe lângă valoarea lui sculpturală – dacă o are – mai este simbolul unei valori poetice, prin participare mistică la natura originalului. A-l privi numai ca pe un bloc amorf de bronz este un semn de barbarie, de agnozie culturală. Asemenea act produce, într-o conștiință colectivă, un hiatus, un vid, prin care riscă să se scurgă energia noastră spirituală. Dacă

* *Ethos*, 1-2, 1946, pp. 142-143.

aceste hiatusuri nu se refac imediat, dacă breșele ivite nu se astupă automat, riscăm să ne prăbușim în neant. Căci este dezolant că sensibilitatea noastră locală și culturală n-a protestat, nu s-a apărut. Anestezie? Abulie? Ne lasă oare rece faptul că patriarhul junimist a fost prefăcut în nasturi sau Topârceanu în clanțe de uși? Ascultați bine și veți recunoaște, în vibrațiile sonore ale clopotelor, tânguirea melodioasă a lui Eminescu, dojana sfătoasă și blândă a lui Creangă și uneori protestul vijelios al lui Delavrancea. Și este desigur o binecuvântare a Cerului să fii prefăcut în clopot și sufletul să ți se legene în lumea undelor sonore. O metamorfoză de invidiat!

Morala hitleristă a făcut din „duritate” o virtute. În lumina crepusculară a conștiinței pitecantropice, din această virtute au răsărit crime abominabile. Și-a încheiat oare haosul opera lui de devastare a spiritului?

Devastarea continuă în lumea bronzurilor, iar noi ne continuăm indiferenți promenada. Se vede că ne-am obișnuit cu ruinele spirituale și nu ne mai impresionează dispariția valorilor din panteonul nostru cultural. Să nu ne pomenim într-o zi cu vistieria culturii noastre goală!

Dar poate că ne aflăm în fața unei noi mentalități? Roadele războiului sunt bogate. A vedea într-un bust al lui Eminescu un bloc inert de bronz, a-l cântări pe Creangă cu kilogramul, a-l vinde, a-l topi și a-l preface într-un candelabru, poate că înseamnă a privi lucrurile rece și realist, liberi de prejudecăți sentimentale. Doar totul se transformă...

FENOMENE DE OPTICĂ *

Psihologia filosofiei interpretează concepțiile asupra vieții ca generalizări și obiectivări ale experienței individuale, temperamentale și adesea organice. Omul mulțumit vede pretutindeni numai satisfacție. Lumea, pentru acesta, este cea mai bună din toate lumile posibile. Pentru individul amărât și necăjit, existența în genere este o încercare grea, iar viața nu merită să fie trăită. Anglia, pentru Clive, eroul romanului lui Knight, înseamnă „să-ți rupi tălpile în zadarnica speranță că unde mergi acum vei găsi de lucru [...] înseamnă să ți se fure tinerețea – cel mai frumos timp al vieții”. Aceeași Anglie pentru Prudence „e colțul cea din Hyde Park unde fiecare e liber să-și exprime în public părerile despre orice chestiune [...] sunt zambilele albastre care primăvara țeș dumnezeiești covoare în livezile înflorite [...] e ciocârlia care mâine în zori se va înălța cântând în soare [...] E Shakespeare”...

Tot așa în ceea ce privește atitudinea noastră socială sau politică. Optimism sau pesimism, în funcție de numărul calorilor introduse în organism; flacăra temperamentală în raport cu combustibilul. Optica gastronomică a vieții. Pe ecranul conștiinței se proiectează un film; oglindă simbolică a inconștientului. Subiectul se distrează luând propriile simboluri, deghizate și dramatizate, cu adânci și secrete semnificații subiective, drept întâmplări exterioare și străine.

Se întâmplă ca revendicările sociale și politice să pornească dintr-un sentiment de înaltă umanitate, convingere sinceră și devotament public. Dar se mai întâmplă ca dezinteresarea, altruismul și zelul politic să fie expresia unor resentimente individuale adânci și refulate, a unor apetituri enorme și inavuabile. În cazul acesta din urmă, întreaga ordine a lumii ne pare restabilită o dată cu satisfacerea dorințelor noastre egoiste, concomitent cu înlăturarea complexului de inferioritate. Aici zace explicația pentru care un adversar de odinioară al unei structuri sociale și politice se transformă subit în cel mai călduros apologet al acesteia, din clipa restabilirii echilibrului său politic, a satisfacerii arzătoarelor sale ambiții. Din acel moment concepția politică a beneficiarului devine radical și temeinic optimistă. Filmul se colorează în roz.

Aceste tipuri versatile sunt prea aspru judecate când li se neagă corectitudinea, consecvența și spiritul de jertfă. În dorința lor de a vedea perpetuată la infinit starea de mulțumire – identificată iluzoriu cu binele public – se cred capabili de orice sacrificii.

Un psiholog cuprinde aceste cazuri de exces de zel politic și social, în capitolul psihopatologiei bunătații. Noi credem că s-ar putea crea o categorie aparte a psihopatologiei devotamentului politic.

Se înțelege de ce lumea privilegiată de la conducere, din statele burgheze, crede cu toată sinceritatea că cea mai bună formă de stat este cea burgheză. Această convingere, devenită oficială, se propagă și se sugerează cetățenilor, chiar celor mai dezmoșteniți de soartă.

Într-un stat socialist și democratic, unde egalitatea economică determină egalitatea de drepturi și îndatoriri, se creează fatal și o egalitate de concepții despre lume în genere și

* *Ethos*, 1-2, 1946, pp. 143-144.

despre structura politică și socială în special. În această formă de stat nu există hazard în repartitia bunurilor, de aceea nu există nici favorizați ai soartei, beneficiari ai regimului. Este deci normal ca toată lumea să fie la fel de mulțumită de forma politică restaurată. Optica social-politică este egal de trandafirică pentru toată lumea.

Reflectăm la ceea ce s-ar întâmpla dacă un stat ar fi condus de oameni siliți să ducă o existență aspră și ascetică, o viață de privațiuni, în comparație cu traiul îmbelșugat al restului de cetățeni. Ar fi logic să presupunem că acești demnitari, convinși fiind că toată lumea este nenorocită, ar deveni adversari înverșunați ai regimului și ar tinde – în numele „majorității” – la răsturnarea ordinii pe care ar fi datori s-o apere. Am asista la fenomenul paradoxal al revoluției încercată de un guvern împotriva regimului pe care-l reprezintă.

ÎN LUMEA LUI NARCIS *

Mitul este în general o transpunere pe plan imaginar și simbolic a vieții reale. Imaginația mitologică poate fi motivată uneori de nevoia de înțelegere și explicație a realității, alteori de nevoia de evadare într-o altă lume, mai bună și mai frumoasă; ea mai poate servi, ca orice formă artistică, drept expresie și descărcare a tendințelor noastre profunde, a conflictelor noastre sufletești. În toate cazurile, ea este în legătură cu viața.

Să căutăm, în viața de toate zilele, pe Narcis, victima propriei sale adorații.

*

Narcisismul a fost introdus în psihologie o dată cu studiile asupra instinctului sexual.

Havelock Ellis descrie, sub denumirea de narcisism, cazurile acelor deviații sexuale, în care individul este îndrăgostit de propriul său corp. Freud vede în comportarea narcisistă o fază a evoluției instinctului sexual, fază anterioară a pubertății (stadiul normal heterosexual). Omul devine anormal atunci când nu este în stare să depășească această fază a „incestului psihic cu sine însuși”.

*

Un psiholog critică opinia curentă cu privire la natura primitivă a egoismului. Se crede greșit că egoismul ar face parte din cele mai primare manifestări sufletești. Egoismul psihologic – spre deosebire de cel biologic – implică iubire de sine, preferarea constantă a persoanei proprii. Această preferință, însă, presupune o distinctă *conștiință de sine*; dar mulți dintre oameni n-au această conștiință de sine sau, dacă o posedă, ea este foarte fragilă. În acest caz, iubirea de sine poate fi considerată ca o formă destul de evoluată a personalității.

Atitudinea narcisistă, dacă o definim ca *interes* excesiv – și uneori chiar exclusiv – față de persoana noastră, interes însoțit adesea de un sentiment, mai mult sau mai discret, de autoadorare, este o atitudine foarte răspândită și ea poate servi chiar de criteriu diagnostic pentru aprecierea fazei de evoluție a personalității.

Egalitatea vârstelor *cronologic*e însă nu ne spune nimic despre vârstele *psihologice*. Persoanele de aceeași vârstă cronologică se pot distanța unele de altele sub raportul psihic, unele întârziind în procesul îmbătrânirii, iar altele fiind mai grăbite să ajungă spre apusul vieții.

Se întâmplă, însă, ca un ins să ajungă spre faza declinului fizic fără a mai trece prin maturitatea spirituală. El rămâne toată viața infantil, neevoluat, chiar dacă inteligența îi este normală. Putem trăi cu cineva simultan aceeași viață în aparență, depășindu-l mult în orizont intelectual și atitudine psihică. Deși narcisismul este o fază a copilăriei, el poate rămâne la unii până la bătrânețe, ultima fază a dezvoltării.

În unele cazuri, formele primitive sufletești persistă alături de cele evoluat, după cum, în viața statelor, elementele tradiționale ale culturii, deși perimate, dăinuiesc alături de

* *Perspective*, Iași, 1943.

instituțiile menite să le înlocuiască. Multe din deprinderile infantile își găsesc loc printre manifestări mature, dându-le acestora un văl de poezie și de farmec neprețuit. În personalitățile cele mai evolute pot persista uneori note de narcisism, ecouri ale copilăriei îndepărtate.

Eul se prezintă sub formă dublă : corporală și psihică. Putem dar deosebi, după obiect, un narcisism *fizic* și altul *psihic*. Adeseori le întâlnim pe amândouă laolaltă. Narcisismul poate fi *instinctiv, sexual*, sau numai *spiritual*; el mai poate fi *individual, introspectiv*, sau *social*.

*

Există multe persoane, mai ales în lumea feminină, care se privesc foarte des și timp îndelungat în oglindă. Ceasuri întregi se examinează, se studiază; timpul lor se scurge în preocupări „estetice” de înfrumusețare a ființei lor fizice. Oglinda este prietena și dușmana lor după împrejurări; cosmeticele reprezintă rezerva lor inepuizabilă de sănătate, tinerețe și frumos. Această grijă devine, prin excesul ei, maladivă; unii psihiatri vorbesc despre „semnul oglinzii”, găsind în această deprindere o oarecare semnificație patologică pentru simptomatologia demenței precoce.

Și n-ar fi de mirare să fie așa. Demența precoce, sau schizofrenia, se caracterizează, între altele, prin izolarea bolnavului de lume, prin *autism*, adică o introversiune și uneori o autocontemplare excesivă. Sclavul oglinzii, asemenea lui Narcis, uită de toată lumea dimprejur, contopindu-se cu propria sa imagine, dizolvându-se într-însa.

Tot ca o preocupare narcisistă am putea socoti și mania, în aparență foarte nevinovată, de a se fotografia și de a-și multiplica imaginea în fel de fel de poze, unele mai frumoase decât altele. Fotografia rămâne să fixeze pentru timp îndelungat diferitele noastre înfățișări. Ea poate exprima refuzul nostru de a îmbătrâni, dorința de a rămâne perpetuu tineri, ca portretul lui Dorian Gray.

*

Jung deosebește două mari tipuri psihologice : al introvertitului și al extrovertitului. În polaritatea fenomenală eu – noneu, subiect – obiect, primul tip reprezintă orientarea spre eu, pe când al doilea este atras de lumea externă. Între aceste două extreme se găsește tipul mediu, ambivert, cu egal interes pentru ambele lumi.

Kretschmer încearcă să lege aceste tipuri ale orientării psihologice de constituția morfologică a omului; între forma somatică și tipul psihologic există, după el, o corelație strânsă.

Cercetările moderne aduc o inovație importantă în aceste considerații, arătând că tipurile morfologice variază cu vârsta. La copil, până la vârsta prepuberă și cea puberă, predomină linia orizontală (tipul *brevilin*); la prepuberi și puberi predomină linia verticală (tipul *longilin*); în tinerețe, corpul se apropie de tipul mediu, iar la maturitate domină din nou linia orizontală. Constituția morfologică, deci, se modifică cu vârsta. Unii oameni de știință cred că evoluția filogenetică a omului se face de la tipul orizontal (sau *macro-splanchnic*) spre cel vertical (sau *micro-splanchnic*). Viitorul omului ar fi reprezentat de tipul cu masa corporală redusă, cu formele mai diferențiate și cu sistemul vieții de relație mai dezvoltat față de cel al vieții vegetative.

Aceste constatări se armonizează în linii generale cu observațiile psihologice. Rămân, însă, de adus precizări în domeniul psihologic, deoarece introversiunea și extroversiunea trebuie privite în chip evolutiv, în adâncime și nu pe același plan.

În acest fel Narcis ar fi un tip introvertit, cu un corp zvelt, înalt și subțire.

*

Elementul narcisiac se ascunde în multe iubiri, chiar în cele mai pasionale. Ceea ce iubim în alții este uneori persoana noastră însăși.

Se cunoaște puterea „complimentului”, a laudei. Complimentul, bine spus, este una din cele mai sigure arme de a cucerii o inimă. Cei mai mulți nu iubesc decât persoanele de care sunt iubiți; a fi iubit, pentru majoritate, este o condiție *sine qua non* de a iubi. Ce reprezintă dragostea acestora? Ei iubesc mai mult eul lor reflectat în conștiința altuia, mai mult imaginea lor văzută în oglindă, decât oglinda însăși. Și verificarea nu este greu de făcut: e suficient ca oglinda să nu ne mai răspundă prin imaginea preferată de noi și ea este părăsită, uitată pentru o altă oglindă, mai „fidelă”, mai plăcută. Ceea ce ne place să auzim de la idolul nostru sunt laudele la adresa noastră și adesea autoportretul social este „retușat” în așa fel încât să ne flateze. Ceea ce e fardul pentru înfățișarea noastră fizică, e simulația și disimulația – inconștientă sau conștientă – pentru personalitatea noastră morală. În iubire pozăm ca și în fața aparatului fotografic.

De aceea sufletul lui Narcis este pustiu și rece: el nu va simți niciodată căldura contactului cu un alt suflet; chemarea lui către altul se întoarce totdeauna spre el, sub forma propriului său *ecou*.

*

Din cele spuse ar putea rezulta că egocentrismul, vanitatea, într-un cuvânt narcisismul, ar reprezenta o hipertrofie a eului, o dezvoltare exagerată a personalității. În evoluția normală a individului, adolescența este faza de refacere a conștiinței de sine, de trezire a conștiinței spirituale, a personalității morale și psihologice. În fața adolescentului apare o nouă realitate, o nouă lume, cea a eului. Adolescentul este atât de prins și surprins de această lume, că o bună bucată de vreme atenția lui este absorbită de această revelație. Meditația lui se interiorizează, examenul lui devine *introspectiv*. Și introspecția, interesul atât de adânc pentru eu, poate fi o atitudine narcisiacă.

Să nu uităm că mitul nu ni-l reprezintă pe Narcis ca bărbat, ci ca adolescent.

Cine a observat mai bine apariția acestei primăveri a vieții, știe ce contrast oferă interesele adolescentului, în comparație cu ale copilului de odinioară. Ce schimbare în înfățișarea lui fizică! Pieptănătura îngrijită, îmbrăcămintea totdeauna curată și elegantă. Preocuparea estetică, îndreptată asupra fizicului, iese pe primul plan: buzunarele adolescentului conțin, pe lângă alte obiecte, în mod necesar, și o oglindă.

Nu insistăm mult asupra intereselor în legătură cu persoana *morală* a adolescentului. Hipertrofia eului acestuia a făcut pe mulți psihologi să vorbească despre o constituție paranoidă inerentă adolescenței, fază de exaltare, de beție a eului. În căutarea spiritului de independență și de originalitate, adolescentul atinge adesea ridicolul; timiditatea lui se deformează în stupiditate sau în curaj donchihotesc; susceptibilitatea și mândria devin cu ușurință aroganță; sensibilitatea acută degenerează în egoism sau în stări de efuziune sentimentală, dulceagă și romanțioasă; toate aceste note sufletești – în majoritatea lor caricaturale – ce nu se pot menține încă în limitele mediei normale, ne indică o afectivitate nouă și încă instabilă, un plan nou de organizare, în căutare de echilibru.

Este explicabil spiritul de autoanaliză al adolescenței. Personalitatea copilului adoptă părerile, emise asupra ei, de către mediul social, fără spirit critic. În revizuirea totală a valorilor, adolescentul revizuieste pentru prima oară, în mod critic și personal, valoarea propriului eu.

Este ușor de înțeles și introversiunea atenției adolescentului. Orice conduită nouă, orice funcție în dezvoltare, consumă, la început, din energie, în măsură mult mai mare, decât atunci când este deplin formată și consolidată. Primii pași ai eului sunt supravegheați cu atenție, dirijați cu grijă, urmăriți cu de-amănuntul. Energia noastră psihică este absorbită în întregime de această nouă formare; introspecția este expresia autosupravegherii continue a personalității născânde. Mai târziu, când personalitatea se dovedește formată și sigură pe ea, individul nu se mai analizează atât, nu se mai preocupă de fiecare amănunt al personalității; atenția lui nu urmărește decât efectele *eului*, neglijând etapele prin care s-a ajuns la acele efecte. Sunt, însă, multe persoane care nu ajung la maturitatea eului.

Conduita observației de sine este fructul adolescenței, a descoperirii eului. Autoanaliza este boala endemică a adolescenței și ea duce pe mulți spre jurnalul intim, care constituie purificarea psihică necesară, dezintoxicarea psihologică. Autoanaliza adolescentului, care merge uneori până la uitarea lumii din afară, până la autism, ne poate face să bănuim o schizofrenie.

Apariția eului ne impune să luăm poziție față de el; această poziție este în primul rând afectivă și nu poate fi vorba la început atât de o introspecție științifică și obiectivă, cât de o *atitudine de apreciere*. În procesul de familiarizare cu noul nostru oaspete, încercăm fel de fel de sentimente și facem felurite judecăți apreciative; uneori îl lăudăm, alteori îl detestăm; uneori îi arătăm admirație, alteori dispreț. Orice atitudine am avea față de el, noi îi simțim prezența continuă; existența lui ne poate chiar obseda, mai ales când nu știm ce atitudine să luăm față de actele lui; nu-l putem expulza din sufletul nostru și nici nu-l putem accepta totdeauna așa cum este. Lupta cu eul poate lua forme dramatice de ambivalență afectivă și înstrăinare de sine.

Iată că nu mai suntem în solitudine, ci suntem totdeauna în *doi*. Singurătatea, deci, este un mit și putem afirma că prima licărire a conștiinței omenești este o licărire socială: ne-am trezit în doi și murim în doi. Atâta timp cât judecăm și suntem conștienți, nu putem scăpa de tovarășul nostru; el ne însoțește ca o umbră, fie că-l dorim, fie că-l detestăm. Iată o tovarășie de nevoie, o societate ai cărei membri sunt indisolubil legați pe viață unul de altul, chiar dacă ajung cu vremea să se urască.

Analiza acestei tovarășii singulare ne poate duce și la alte constatări interesante. Dedublările pot lua și alte forme, de exemplu: atunci când două persoane fizice se află într-un raport social, ele pot fi în realitate (sufletească) *patru*.

Într-adevăr, al doilea personaj al nostru, eul-obiect, are o aptitudine deosebită de a juca tot felul de roluri sociale; aflându-ne în societate, noi acordăm personajului nostru social rolul adecvat împrejurării, în timp ce spectatorul aplaudă sau dezaprobă jocul actorului. Într-o convorbire în doi, personajele sociale simulează că sunt perfect de acord, în timp ce eurile lor individuale și intime, spectatorii, își fac, pe ascuns, comentariile. Ascultăm povestirea interlocutorului nostru și-l aprobăm, deși nu credem nimic din spusele lui; el, la rândul lui, se prefacă că este foarte mulțumit de aprobarea noastră, deși știe bine că n-am dat crezare vorbelor lui; *doi indivizi reprezentând patru personaje*.

Considerațiile de mai sus deschid perspective pedagogice interesante: cum să ne comportăm față de eul nostru pentru a-l forma cum se cuvine, a-l dirija și stăpâni cum trebuie? Cum putem preveni noi anumite capricii ale tovarășului nostru, făcând din el un prieten docil, muncitor și vrednic de tovarășia noastră?

În cazuri de disensiuni interioare, intervine psihoterapia, cu toată autoritatea ei, spre a introduce în interior pacea, echilibrul intern.

S-ar cuveni să nu ne simțim niciodată singuri în mica noastră societate și să trăim în bune raporturi cu noi înșine.

Crizele din această fază de familiarizare cu sine sunt mult ușurate atunci când ambianța socială este omogenă și oferă judecăți de valoare favorabile, ce pot fi acceptate cu ușurință. Odată pusă eticheta pe eu, spiritul se poate degaja de obsesia narcisiacă a introspecției.

*

Preocuparea pentru persoana noastră urmărește, în mare parte, scopul *de a plăcea altora*. Ajungem în felul acesta la o formă mai evoluată a narcisismului: *oglundirea în conștiința semenilor*.

Autocontemplarea în opinia publică are și ea două forme: *fizică și psihică*. Cea fizică, mai primitivă, când este dominată de interes sexual, devine *exhibiționism*. În manifestările ei inocente, însă, ea poate constitui un „*complex spectacular*”. Se spune despre Oscar Wilde că nu era străin de acest complex. *Portretul lui Dorian Gray* ar fi o demonstrație literară a atitudinii narcisiace a autorului. Vocația de actor își are uneori cauza în nevoia de a fi văzut, admirat, contemplat.

Formele psihologice ale narcisismului sunt numeroase și foarte interesante. Elementul comun tuturor este nevoia de a ne reflecta în opinia publică. Nevoia de publicitate, plăcerea de a da interviuri, de a apărea în public, de a publica „confesiuni” și „memorii”, de a scrie (cu gândul că vor fi cunoscute cândva) „jurnale intime” etc., toate exprimă adesea o structură narcisiacă. *Confesiunile* lui Rousseau, *Jurnalul intim* al lui Amiel, cel al lui Tolstoi, precum și multe alte „jurnale” analoage, sunt manifestări sublimite ale tendinței narcisiste.

Ceea ce numim egocentrism, vanitate, și ceea ce psihiatrii înțeleg prin constituție paranoidă sunt, cred, denumiri diferite ale uneia și aceleiași structuri narcisiace; aceeași năzuință a omului de a se contempla, de a se crede centrul universului, de a se supraestima, de a se adora.

Vanitatea nu este o dovadă a unei personalități evolute; pe lângă iubire narcisiacă, ea mai poate reprezenta și o compensație a nesiguranței și a neîncrederii în sine. Despre voință vorbește cel mai mult omul lipsit de ea; obsedat de eu este individul fără personalitate stabilă. Vanitosul își caută sprijin în aprobarea socială; personalitatea lui este constituită din opinia socială. Această opinie îi oferă siguranță și stabilitate, dar ea este, în același timp, și o închisoare a personalității sale; vanitosul este sclavul oglinzii sociale; toată viața el rămâne crispat în poza ce-i este impusă.

*

Majoritatea adolescenților sunt introvertiți și conduita narcisiacă este caracteristica lor. În această perioadă, contactul cu realitatea, fizică și socială, este foarte slab și se efectuează mai ales pe plan intern, mintal; ajustarea subiectului la nuanțele și variațiile lumii din afară este adesea inadecvată. Adolescentul introvertit este omul *principiilor* rigide, este filosoful care vede lumea „în mare” și are oroare de compromis; finețurile îi scapă. Deviza filosofică a tânărului Narcis se exprimă prin formula: „*lumea este reprezentarea mea*”; atitudinea lui epistemologică este *solipsismul*.

Dar singurătatea îl îngheață, perspectiva infinitului îl ametește; singur în fața universului, adolescentul nu poate rezista, îi trebuie un punct de sprijin; i-l oferă societatea. Narcisismul introspectiv se transformă într-un narcisism social. Narcis nu se mai mulțumește cu oglinda lui interioară și atunci încearcă plăcerea de a se reflecta în oglinda conștiinței sociale. Astfel se nasc sentimente noi, de vanitate și de ambiție, sentimente – se spune – ale maturității. De fapt, avem de a face tot cu un narcisism, mai complicat numai, prin raportul mai puțin direct între eu și imaginea eului. Mulți se opresc în această fază.

Din punct de vedere tipologic, aceste persoane, în aparență bine adaptate la viața socială, rămân totuși introvertiți. Deși raporturile lor sociale par normale, deși interesul lor pare deplasat în afară, preocuparea lor autistă este tot eul lor ; contemplația lor de predilecție rămâne mai departe propria lor imagine. Introversiunea lor depășește cadrul individual, desfășurându-se pe un plan social, al cărui centru însă rămâne tot eul.

Personalitatea, în evoluția ei, mai ridică o treaptă, aceea a *obiectivării* eului. Cum se poate obiectiva subiectul? Cum se poate extraverti eul? Obiectivarea eului începe prin deplasarea și intervertirea punctelor de vedere. Se creează mai întâi o distincție conștientă dintre oglindă și oglindit ; oglinda începe să fie căutată și apreciată. Preocuparea de altul, însă, devine mai întâi subordonată preocupării de sine : oglinda iubită în măsura în care servește pe cel oglindit.

Mai târziu căpătăm deprinderea de a ne privi *din punctul de vedere al altuia* ; de la *egocentrism* se trece la *sociocentrism*.

Narcis evadează din închisoarea eului. Dar eliberarea lui Narcis încă nu este completă.

Rămâne ca eul să se depășească pe sine, ca Narcis să se distrugă pe sine. Aceasta se face numai prin *idealizarea* vieții prin crearea unei perspective spirituale în aspirațiile personalității.

Ceea ce am iubit în noi până acum ne depărta de ceilalți : persoana noastră fizică, interesele personale, biologice. Narcisismul biologic trebuie să dispară în personalitatea spirituală. Îndată ce vom descoperi lumea valorilor impersonale, domeniul idealurilor, și *vom iubi această lume*, imaginea noastră va dobândi o altă semnificație. Autoportretul se va desface de cadrele contingente ale timpului și spațiului, tinzând spre o imagine *sub specie aeternitatis*. Ceea ce vom iubi în noi e ceea ce este etern în om.

Simultan se va opera o transformare și în oglinda socială a eului : ea nu va mai reprezenta conștiințele individuale și trecătoare, ci *conștiința morală*, „conștiința în genere”, un criteriu de apreciere extratemporal și transsubiectiv.

În această ultimă fază, eul nu va mai însemna o ființă trecătoare, și schimbătoare în dorințele ei, ci o persoană conștientă de sine ca de o *valoare* umană, care are de îndeplinit aici un *destin* al ei. „Altul” nu mai este un individ oarecare, ci un reprezentant al unei conștiințe morale, al unei aprecieri valabile dincolo de individual, dincolo de „aici” și de „acum”.

Dar cu aceasta, Narcis moare.

POLITEȚEA, IMPERATIV MORAL *

Ce legătură există între politețe și morală? Iată o întrebare ce ar primi un răspuns negativ din partea cuiva care înțelege politețea ca un artificiu, ca mască și ipocrizie, codificată pentru a servi ca model de dresaj, de conduită superficială, rigidă și mecanică.

Un asemenea răspuns își are explicația și justificarea lui parțială. Să nu uităm că există și o formă degenerată a manierelor și relațiilor sociale, formă satirizată în numeroase opere literare, dintre care cităm *Prețioasele ridicole* a lui Molière și *Coana Chirița* a lui Vasile Alecsandri. Suntem în fața formei fără fond sau, după expresia unui scriitor, a „pronumelui fără nume”.

Dar existența în trecut sau în prezent a unor asemenea forme nu ne poate face să uităm sensul adevărat al politeții, să neglijăm existența unui fond adânc, a unor motivații superioare care explică rafinamentul conduitei morale a omului și justifică valoarea funcției sociale a politeții.

Politețea nu este o apariție de ieri sau alaltăieri. Ea s-a născut o dată cu cultura și este un semn al acesteia, căci cultura include și respectul pentru om. Tezaurul nostru popular de proverbe ne arată calea spre bună-cuviință, spre înțelegerea și respectarea omului, iar *Povestea vorbei* a lui Anton Pann ne dezvăluie înțelegerea poporului privind purtările frumoase ale omului.

Dacă în trecut politețea a fost privită mai ales ca apanajul și semnul distinctiv al claselor dominante, al așa-zisei „elite”, cântată de trubadurii, truverii și minnesängerii din secolele XII-XIV, apoi cultivată de saloane – mai ales franceze – ale secolului al XVIII-lea, politețea devine apoi un bun al burgheziei, al orașului (de unde originea de *polis* și *civis*, cu sens de „cetate, oraș”). Legată fiind de valoarea omului, a persoanei, politețea se democratizează o dată cu democratizarea vieții politice și sociale; în societate aparține tuturor oamenilor muncii și este o manifestare a valorii sociale și culturale a omului.

Principiul fundamental în care se ancorează semnificația conduitei de politețe este *ideea de alții*, existența permanentă în conștiința noastră a reprezentării de alții și a *sentimentului de grijă față de alții*. Acesta este fondul din care răsar forma și variatele expresii materializate în acțiune, vorbă, intonație, atitudine și gest. Formele bune-cuviințe diferă de la popor la popor, de la o epocă la alta, conținutul rămânând *aceiași*.

Funcția, finalitatea politeții rămâne și ea aceeași: realizarea tot mai perfectă a armoniei, a echilibrului în raporturile interindividuale; grija de alții contribuie la închegarea și menținerea societății umane; gândul îndreptat spre alții netezește relațiile, înlătură asperitățile, aproprie și deschide sufletele. Ideea și grija de alții servește de emolient necesar sensibilității, adesea rănită, a inimii. Transformată în deprindere, grija de alții dizolvă egoismul omului și, fără a provoca uitarea de sine, îl face să găsească echilibrul necesar între respectul pentru alții și demnitatea personală.

Înțelegerea funcției politeții ne ajută la dezvăluirea *structurii* psihice și morale a acesteia. Politețea conține elementul *demnității*, fiindcă respectul de sine este în funcție de respectul de alții. Buna-cuviință este și o dovadă de tărie. În gestul de politețe față de un om în vârstă, un bolnav, o femeie sau un copil, se manifestă un sentiment de *ocrotire*. Echilibrul

* *Metamorfozele lumii interioare*, 1976.

interuman nu este posibil fără *modestie, tact, sensibilitate, grație și măsură*. Există o zonă de trăire și sensibilitate intimă a personalității, domeniu care se cere intuit, menajat și respectat. De aici rezultă și nota de *discreție* inerentă politeții. Nu trebuie să uităm că politețea nu se poate efectua fără *autocontrol*, fără frânarea impulsurilor inferioare, ca invidia, lăcomia, susceptibilitatea, vanitatea și altele. Trăsăturile unui act de politețe se pot sintetiza în noțiunea de *umanism*.

În ceea ce privește *mecanismul* politeții, menționăm numai unul din resorturi, care ni se pare cel mai important, resort al „miracolului” produs de un gest de bună-cuviință. Politețea nu operează sub imperiul exigenței, al constrângerii și sancțiunii externe, ea nu exprimă formula unui drept, a unei cereri, nu este dictatul unei autorități situate pe o treaptă superioară a ierarhiei sociale. Ea este o ofertă, o *dăruire*. *Această dăruire creează un îndemn de a răspunde la fel*. Iată „miracolul” prin care se obține un zâmbet binevoitor, o acțiune ce nu pornește din constrângerea externă, ci dintr-o pornire lăuntrică, răspuns al unei inimi la o bătaie de inimă.

Se înțelege de ce politețea trebuie privită ca făcând parte din structura morală a personalității, ca expresie a culturii acesteia, meritând denumirea de „floare a umanității”.

În colecția **Psihologie aplicată** a apărut:

Vasile Pavelcu – *Elogiul prostiei. Psihologie aplicată la viața cotidiană*

În pregătire :

Adrian Neculau – *Memoria pierdută. Eseuri de psihosociologia
mediocrității*

Bun de tipar : februarie 1999. Apărut : 1999
Editura Polirom, B-dul Copou, nr. 3 •
P.O. Box 266, 6600, Iași • Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111 ;
(032) 217440 (difuzare); E-mail : polirom@mail.dntis.ro
București, B-dul I.C. Brătianu, nr. 6, et. 7 ;
Tel. : (01) 3138978 E-mail : polirom@dnt.ro



Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iași
Calea Chișinăului, nr. 32
Tel. : (032) 230323 ; Fax : (032) 230485
