

Psihologie, morală, politică: avatarurile umanismului **(Psychology, ethic, politics: the avatars of humanism)**

Alexandru MAMINA

Abstract. *The article treats the impact of psychological researches upon the humanistic ethic came out from Lumières, and subsequently on the liberal thought influenced by that. Hence it first presents the crisis which psychoanalysis induced to the traditional image of human being as rational and capable of free will. It also shows the way that humanistic view was transformed and so recovered in a more democratic sense by the analytical psychology and mainly the cultural psychoanalysis.*

Keywords: *humanism, psychology, politics.*

Relația eficientă dintre cunoașterea științifică și umanism a reprezentat o trăsătură caracteristică a culturii moderne, atât în elaborările etice, cât și în formulările politice. Omul modern s-a justificat moral prin cunoaștere, în particular prin cunoașterea de natură științifică, iar condiția lui morală precizată astfel a intervenit ca motivație a proiectului instituțional. În măsura în care angaja compunerea personalității sau structura existențială colectivă, adevărul științei a devenit argument în disputele referitoare la statutul individului în societate, împrăjare care a scos activitatea științifică din câmpul restrâns al investigației specializate, imprimându-i o semnificație ideologică generală. În acest context un rol

aparte a revenit psihologiei, întrucât avea ca obiect tocmai identitatea caracterială a ființei, scoasă din zona speculației metafizice și tratată în registrul aplicat al observației empirice.

Gândirea modernă s-a definit drept o gândire umanistă încă de la primele sale sistematizări, fie că a fost vorba despre autodeterminarea persoanei în raport cu sine (René Descartes), cu semenii (Baruch Spinoza) ori cu puterea (John Locke), problematică reformulată apoi în contextul relației dintre familie, așa-numita societate civilă și stat. Autodeterminarea persoanei, a individului concret, nu a avut un sens intrinsec antireligios, așa cum au încercat să acrediteze în special adversarii modernității, deși a

cunoscut inclusiv exprimări ateiste. A fost însă anticlericală, iar în acest anticlericalism subsecvent se poate sesiza într-adevăr miza ei substanțială, care nu era contestarea lui Dumnezeu, ci emanciparea omului de sub imperativul autorității, desfășurarea existenței potrivit examenului critic și atașamentului subiectiv, eventual chiar la creștinism.

Ceea ce s-a schimbat a fost așadar tipul de raționalitate, modalitatea specifică de a face lucrurile inteligibile, întrucât observația, necesitatea și cauzalitatea au înlocuit credința, miracolul și paradoxul. În aceste coordonate intelectuale a început a se elabora inclusiv noua apologetică, obligată să comunice adevărul revelat în termeni filosofico-deliberativi – singurii susceptibili să fie acceptați de public în orizontul mental argumentativ. Știința s-a afirmat așadar ca funcție preeminentă a umanismului, indiferent dacă a fost înțeleasă ca demers analitic asupra materiei, sau ca formă de cunoaștere logică a rațiunii naturale și legității universale¹. Prin știință individul se elibera de ignoranță, iar prin aplicațiile tehnice ale acesteia surmonta o parte din constrângerile mediului, spațiului și timpului – convingere alimentată mai ales de realizările revoluției industriale și valorificată în literatura de ficțiune a lui Jules Verne și Herbert George Wells. Optimismul din perioada numită *La Belle Époque*, proclamarea aptitudinilor omului și a progresului continuu al civilizației, a corespuns încrederii maxime în posibilitățile unui atare eu apolinic.

Sub aspect instituțional, emanciparea individului prin raportarea la adevărul demonstrat a infirmat ordinea tradițională, fondată pe autoritatea sacră indiscutabilă și pe subordonarea persoanei față de starea socială (*ordo, état*) sau comunitate. Legitatea excludea acțiunea hărică a lui Dumnezeu în lume (prezența imanentă pe care o contesta deismul), iar concepția universului omogen anula principiul diferențierilor calitative (al locului natural aristotelic), de la care se revendica în fond regimul privilegiilor. În acest sens au interpretat știința luminiștii, care fără să fi fost ei înșiși fizicieni au popularizat elementele sistemului newtonian, transpuse rapid în registrul politic subversiv. Chiar și un susținător al inegalității firești dintre oameni, baronul d'Holbach, aducea în favoarea tezei sale argumente materialiste, mutând astfel discuția din zona sancțiunii divine pe terenul utilității și finalmente al consimțământului fiecăruia². Ulterior, marxismul a teoretizat legătura dintre știință și emancipare ca *praxis* revoluționar, prin care omul conștientizat se lua în stăpânire pe sine, ieșea de sub imperiul necesității impersonale, transformând totodată și circumstanțele sociale în care se manifesta necesitatea respectivă. Cum avea să remarce Georg Lukács, a deveni conștient pentru societate era sinonim cu a putea conduce societatea³. Într-o formă sau alta, luminismul, liberalismul, socialismul au asumat ideea eului autodeterminat prin gândire, a subiectului capabil să-și cunoască

rațional drepturile, obligațiile și interesele, pentru a ajunge toate trei la concluzia reprezentării politice a voinței individului ; votul universal consacra exemplar calitatea lui de agent moral reflexiv și dispunând de liberul arbitru.

Criticii democrației moderne au insistat întotdeauna pe chestiunea morală, în sensul că au contestat premisa eului rațional ca voință liberă și creator de drept. În viziunea lor, etica individualismului optimist nu constituia decât o violentare livrescă a naturii umane și o tentativă de uzurpare teoretică a suveranității. Pentru ei omul nu era nici eminentemente rațional, nici liber să legifereze împotriva firii; îl considerau fie supus erorii și păcatului (Joseph de Maistre), fie antrenat nu de gândire, ci de instinctul aristocratic al voinței de putere (Friedrich Nietzsche). Apreciau, prin urmare, că singura atitudine justificată era subordonarea individului față de autoritatea legitimă a monarhiei de drept divin, sau în a doua ipoteză – față de ordinea rangurilor ca lege a vieții. Indiferent dacă argumentația se plasa în registrul conformității teologice sau al condiționării vitaliste generice, individul era justificat printr-o relație supraordonatoare, care-l determina comportamental și volitiv independent de rațiunea lui subiectivă⁴.

Atâta timp cât astfel de aserțiuni le făceau metafizicienii sau „literații” – în accepțiunea franceză a termenului –, nefiind autentificabile decât ca exercițiu de coerență doctrinară, puteau fi tratate ca *opinii*, ca puncte

de vedere sub semnul relativului, așadar promovarea lor în practică ținea de opțiunea fiecăruia, nicidecum de vreun imperativ obiectiv. Situația s-a schimbat însă din momentul în care știința însăși a început să invalideze presupuzițiile umanismului, care se vedea acum contestat cu propriul instrument de certificare. Drept urmare, critica democrației a putut să revendice în imaginarul public dimensiunea epistemică a conformității cu adevărul natural, impozabil tuturor dincolo de afinitățile subiective.

În acest sens, un rol important a revenit studiilor din domeniul psihologiei, în particular psihanalizei și dezvoltărilor ulterioare din teoria adleriană, care au infirmat concepția optimistă asupra eului apolinic. Desigur, nu a fost vorba despre o infirmare cu motivații politice antedemocratice. Sigmund Freud, spre exemplu, în calitate de cercetător evreu liber cugetător și de formație germană, s-ar fi regăsit mai degrabă în câmpul culturii umaniste universale, garantată prin excelență de liberalism ca regim al toleranței și dezbaterii⁵. După părerea lui, rostul științei era să ofere plăcerea intelectuală din timpul lucrului și să permită un câștig practic pentru individul concret, la distanță de compensațiile transcendent-eschatologice ale diferitelor religii⁶. Cu toate acestea, observațiile și mai ales evaluările sale teoretice au anulat semnificația psiho-morală a reprezentărilor umaniste, sau în cel mai bun caz le-au golit de substanța caracte-

rială, transferându-le în planul sublimării livrești.

Fundamental, psihanaliza a pus în evidență două aspecte: participarea inconștientului refulat la precizarea personalității, respectiv importanța cenzurii supraeului în existența familială și socială. În acești parametri, individul nu se mai determina prin rațiune, ci era condiționat de afectul pulsional; totodată, în loc să acționeze ca decident liber, se descoperea supus unor comandamente etice preexistente, suficient de constrângătoare pentru a-i provoca nevroze. Apariția nevrozei constituia de altfel simptomul cel mai clar al conflictului dintre eul subordonat și normativul supraordonator, în opoziție cu starea de echilibru interior pe care o presupunea gândirea Luminilor. În plus, dacă omul nu se definea esențialmente prin conștiința clară, inclusiv ideea perfecționării culturale inerente, pe care întemeia progresismul civilizației moderne, risca să nu reprezinte altceva decât o „iluzie plăcută”⁷.

Perspectiva antropologico-morală a lui Sigmund Freud s-a definit așadar, dacă nu pesimistă, cel puțin sceptică, susținând prezența răului în structura psihică a omului. Mecanismul refulării corespundea unor tensiuni agresive, confirmate la scară colectivă de primul război mondial, iar împlinirea eului survenea în ultimă instanță ca satisfacție narcisică⁸. Alfred Adler a valorificat și el conceptul analitic de complex afectiv, susținând existența unei mișcări psihice compensatorii necesare între sentimentul de inferioritate și cel de

superioritate, care se traducea prin afirmarea subiectivă a țelului biruinței și a dispoziției de atac⁹.

Este adevărat, criticii umanismului democratic nu și-au asumat niciodată explicit psihanaliza. În special autorii de inspirație creștină îi reproșau pansexualismul, deși nu ar fi fost exclus ca pe calea teoriei sexuale să ajungă tocmai la concupiscenta universală despre care amintea altădată Konstantin Leontiev – autodeclarat „pesimist cosmic”. Au preluat însă concepte precum acela de impuls instinctiv sau de inconștient, susceptibile să conteste premisele individualiste ale voluntarismului contractualist și să susțină, de pildă, proiectul naționalismului integral, întrevăzut prin prisma tendinței naturale de revenire la unitatea organică¹⁰. În alte situații nu au valorificat conceptele ca atare, ci modelele funcționale presupuse în explicarea anumitor formațiuni active. Astfel, principiul economiei psihice ca factor de organizare, implicit în ceea ce Sigmund Freud numea energie de investire, credem că se regăsește în interpretarea lui Carl Schmitt asupra politicului, înțeles ca actualizare la intensitate maximă a sentimentului unității¹¹. Cât privește țelul biruinței și dispoziția de atac, afirmate drept criterii operative ale activității psihosociale, nu numai că validau pe baza observației empirice metafizica nietzscheiană a voinței de putere, dar alimentau la nivel imaginar și considerațiile heideggeriene legate de lupta pentru stăpânirea pământului și depășirea de sine a puterii, în sensul

unei concentrări care, transpusă instituțional de alții, avea să conducă finalmente la proclamarea conducătorului totalitar¹².

Cercetările din psihologie nu trebuie apreciate într-o grilă politică, în relație imediată cu ideologia drepte. Cu atât mai puțin dacă ne gândim la părerea negativă a național-socialiștilor față de psihanaliză, considerată o știință evreiască. Sub raport cultural totuși, ele au contribuit cu prestigiul științei la modificarea viziunii luminate asupra omului, deci la transformarea mentalului european în general¹³. Îndeosebi în climatul intelectual și moral interbelic, încrederii în individ i s-a substituit referința la condiționările colective – naționalitate, rasă, confesiune –, iar voința liberă a fost înlocuită progresiv cu determinările normative suprapuse personalității, potrivit eticii autoritare descrisă de Erich Fromm¹⁴. Ascensiunea drepte a fost intermediată printr-o serie de împrejurări politice și economice, însă e la fel de clar că noul context de reprezentări i-a oferit mediul atitudinal și de așteptare favorabil.

Criza umanismului a fost echivalată cu disoluția civilizației europene moderne, receptată fie ca declin al Occidentului (Oswald Spengler), fie ca început al unui nou ev mediu (Nikolai Berdiaev). Antiumanismul a cunoscut inclusiv o ipostază tehnicistă, sub influența lui Filippo Tommaso Marinetti, care păstra din modernitate vocația mecanizării dar în detrimentul individualității singulare, anulată astfel prin reificarea¹⁵. Cu

toate acestea, procesul s-a dovedit reversibil, în sensul că modernitatea s-a menținut prin reafirmarea umanismului, care s-a repercutat încă o dată în teoria și practica politică.

Resurgența umanismului în conștiința colectivă a survenit pe două filoane: ideologic și științific, rezultând așadar o specie de umanism formal sau juridic, alături de o altă variantă, fondată pe conținutul psihic și pe atributele concrete ale ființei. Ca manifestare politică, cele două s-au regăsit referențial în promovarea pandemocratismului, respectiv în preferința pentru modelul protecționist.

Fără să fie contradictorii la modul absolut, pandemocratismul și protecționismul corespund totuși unor structuri mentale diferite, în măsura în care presupun înclinația imaginar-afectivă către obiectul generic asumat interior (relație introvertă), sau către obiectul cu proprietăți circumstanțiate, aflat într-o legătură pozitivă cu subiectul (relație extravertă). De aici preocuparea mai mare pentru reglementarea normativă la scară planetară, în paralel cu interesul arătat îndeosebi problematicei la nivel statal. Sunt orientări ordonatoare tipice, dacă putem spune așa, care stabilesc sensul axiologic al activității politice, indiferent dacă aceasta se organizează în registrul programatic al drepte sau al stângii.

Umanismul juridic s-a precizat în contextul confruntării ideologice cu nazismul, care a implicat reactualizarea trimiterilor la voința pozitivă a subiectului în opoziție cu principiul metafizic al conducătorului, precum

și circumscrierea substanțială a genului uman în coordonatele reprezentativității democratice. Inclusiv în accepțiunea sovietică, așa-numita democrație populară nu constituia negația, ci tocmai desăvârșirea formulei burgheze de inspirație luministă. A fost viziunea consacrată instituțional de către Declarația Universală a Drepturilor Omului și jurisprudența crimelor împotriva umanității, viziunea de la care s-au revendicat mișcarea de eliberare a coloniilor și rezistența anticomunistă, și pe care o presupun actualmente susținătorii „dreptului de ingerință” în numele democrației. Desigur că analiza fiecărui caz comportă alte motivații și scopuri, însă argumentele se structurează potrivit aceluiași tipar al normativității abstracte.

Specia juridică sau formală a umanismului a apărut așadar ca funcție politică sau eventual ca proclamare a unei convingeri principiale, dar fără altă justificare decât *opțiunea* personală. Binele presupus nu era demonstrabil în sine, ci numai prin raportarea la răul concurent, ceea ce risca să introducă un dubiu de îndreptățire câtă vreme adversarii nu aveau decât să inverseze perspectiva și să pretindă că opțiunea lor era de fapt cea corectă. Ca manifestare voluntivă pură, preferința pentru dictatură nu se deosebea esențial de preferința pentru regimul democratic, iar faptul că disputa s-a rezolvat prin aplicarea contondentă a superiorității militare era de natură să confirme tocmai rolul organizator al forței constrângătoare, în detrimentul voinței libere.

În fond, concepția juridică a rămas la nivelul imperativelor apriorice, al postulatelor etice, lăsând în suspensie chestiunea certificării științifice a personalității raționale, creatoare de drept.

Această chestiune a fost repusă în discuție tot în urma cercetărilor din psihologie, în particular de psihologia analitică și de așa-numita psihanaliză culturală, a căror cauzistică a condus la extinderea câmpului de înțelegere a personalității și la reevaluarea tendințelor agresive asociate ființei. Psihologia analitică, de pildă, a înlocuit cauzalitatea instințială cu structurile arhetipal-simbolice ale sinelui și a interpretat procesul diferențierii psihologice, pe care Carl Gustav Jung îl desemna cu termenul *individuație*, ca integrare spiritual-normativă, așadar ca orientare adaptativă a individului într-un sistem de semnificații colective transcendent-imanente¹⁶. În opoziție cu teoriile de inspirație darwinistă, omul se releva așadar ca personalitate participativă, predispusă afectiv la sociabilitate, în temeiul arhetipurilor care asigurau unitatea mentală a genului și coerența valorică a producțiilor sale culturale¹⁷.

Doctrina adleriană cultiva, de asemenea, sentimentul comuniunii sociale, dar în accepțiunea unui precept metafizic exterior sau adăugat eului – funcție a relaționării sănătoase cu semenii și totodată ideal de moralitate¹⁸. Potrivit psihologiei analitice însă, integrarea echivala cu împlinirea posibilităților eului însuși, mai degrabă ca devenire ontologică interioară decât ca edificare etică însușită. Așa cum arăta succint

creatorul școlii, într-o conferință din ciclul Psihologia analitică și educația, omul avea nevoie de o comunitate mai largă decât familia, pentru că altminteri se atrofia din punct de vedere spiritual și moral¹⁹.

Carl Gustav Jung nu minimaliza existența răului, materializat în agresivitatea față de semenii, pe care nu dorea să-o trateze expeditiv drept absență a binelui (*privatio boni*), în maniera în care procedau teologii. Pentru el răul avea consistența realității, era o prezență constitutivă a sinelui, redată simbolic de opoziția complementară între *Christos* și *Antichrist*. Principiul operativ al integrării permitea însă anihilarea forței active a răului prin asimilare, adică prin cunoașterea conținuturilor inconștiente ale sinelui de către eul conștient, care pe această cale evita să mai fie acaparat de „umbra” negativității ocultate²⁰. Este adevărat, rațiunea științifică își lărgea semnificația epistemică, ieșea din cadrele înguste ale scientismului și asimila posibilitatea altor tipuri de cunoaștere în care se regăsea problematica psihologică universală (religie, alchimie), dar se păstra în coordonatele raționalității deliberative, bazată pe observație și verificare.

Psihanaliza culturală a renunțat la biologismul unilateral propriu meta-psihologiei freudiene și s-a aplecat asupra condiționării valorico-attitudinale a eului, explicând funcționarea acestuia și etiologia nevrozelor în legătură cu modelul comportamental dintr-o societate dată²¹. Pe această cale, mecanismul constrângător al

cenzurii și refulării a fost relativizat, în sensul că nu mai constituia o fatalitate naturală a omului dominat de pulsuni, ci un complex de reprezentări structurate istoric și surmontabile prin cunoaștere și acțiune. Dacă înclinația către confruntare și violența irațională nu rezidau în natura umană, ci în configurația mentală conjuncturală a unui anumit mediu social, decurgea că orientarea morală a personalității pe terenul cooperării rezonabile era cu puțință în măsura în care se modificau intențional datele mediului respectiv. După cum sesiza Karen Horney, fără să se angajeze totuși în direcția unui proiect de reformă explicit, contradicțiile conflictului nevrotic se regăseau în însăși compunerea societății, în opoziția dintre așteptările stimulativе și factorii inhibitori între care evolua psihicul individual²².

Alți autori au fost ceva mai dispuși să valorifice observațiile psihologice în relație cu filosofia socială și politică, de pildă Erich Fromm, care interpreta angoasa modernă în coordonatele alienării capitaliste și care avansa, în replică, o teorie asupra eului regăsit prin raportarea spontană a omului față de lume²³. Indiferent însă de preferințele doctrine personale, psihanaliza culturală a relegitimă posibilitatea acțiunii eului ca libertate creatoare, sau altfel spus ca voință finalistă în ordine personală și comunitară.

Umanismul originat în psihologia concretului istoric nu a mai fost cel din epoca Luminilor, care postula existența unei voințe abstracte

anterioară societății și politiciii, materializată univoc în elaborările sale juridice. Noul umanism nu avea ca obiect omul generic, ci identitatea concretă a individului din societatea industrială, pentru care eul ca libertate se definea în interconexiune funcțională cu valorile colective, dreptul și economia, pe care le crea și de care era totodată creat. A fost prin urmare un umanism al determinărilor contextuale, mai puțin al libertății ca atare și mai mult al eliberării ființei de forțele exterioare, așa cum l-a acreditat în specia gândirea existențialistă.

Potrivit existențialiştilor, omul se împlinea prin depășirea voluntară a limitărilor actuale – printr-un act de transcendere, ca să folosim terminologia germană. O depășire prin care se elibera de însingurare (Albert Camus), de constrângerile tehnicii (Herbert Marcuse) ori de cele ale politiciii autoritare (Karl Jaspers), dar întotdeauna împreună cu semenii. Libertatea nu era niciodată reală ca libertate autoreferențială, ci numai în măsura în care îi antrena și pe ceilalți²⁴. În acest fel umanismul s-a deschis activismului civic, devenind ideologia unor mișcări contestatate postbelice.

Exemplul cel mai concludent pentru întrepătrunderea dintre psihologia concretului, umanismul determinat și contestația politică s-a întâlnit în Statele Unite ale Americii – țara de adopție a mai multor psihanaliziști culturali –, unde studiile consacrate în anii 1950 de Erik Erikson identității negrilor și indienilor sioux

au anticipat semnificativ mișcarea în favoarea drepturilor civile. Nu a fost vorba neapărat de conținutul propriu-zis al studiilor respective, cât de consacrarea unei preocupări intelectuale cu relevanță publică și consecințe instituționale²⁵. În fond, mișcarea a pornit de la constatarea că pentru a realiza egalitatea în drepturi nu era suficient să afirmi că oamenii în sine aveau același statut în calitatea lor de cetățeni, întrucât acest statut nu reprezenta decât o prescripție formală. Dincolo de ea, în desfășurarea concretă a existenței cotidiene, persistau anumite măsuri și practici care limitau egalitatea de drept, în sensul în care și psihologii arătaseră că dezvoltarea sănătoasă a eului depindea esențial de condițiile cultural-normative în care se realiza.

Este motivul pentru care campania împotriva discriminării a avut, pe lângă latura instituțională, o pronunțată dimensiune morală, ca demers destinat să schimbe fundalul psihologic al discriminării, adică modelul comportamental hegemonic în care se origina ea. Tactica de inspirație creștină a nonviolentei, promovată de Martin Luther King, s-a înscris în acest proiect de reconversie atitudinală, spre deosebire de activismul armat al „panterelor negre”, care se limita la chestiunea pragmatică a raportului de putere între diferitele categorii de populație.

Noul umanism a caracterizat stânga americană, subsumabilă până la un punct noțiunii de socialism, care s-a interesat mai degrabă de precizarea identitară a eului indi-

vidual alienat în mecanismele „statului-întreprindere”, decât de contradicțiile materiale dintre clase luate în ansamblu. Nici organizarea comunistă nu oferea o soluție satisfăcătoare, atâta timp cât mercantilismul, birocratismul, militarismul erau trăsături recognoscibile în egală măsură în Statele Unite și Uniunea Sovietică, până într-acolo încât Charles Wright Mills să considere comunismul un fel de capitalism substituit²⁶. Ambele sisteme împiedicau realizarea de sine a personalității libere prin întreținerea falsei conștiințe consumeriste, care subordona omul necesității desfacerii mărfurilor, antrenându-l în căutarea unei satisfacții materiale mereu neîmplinite. În aceste circumstanțe, emanciparea eului comporta o componentă socio-economică – ce consta în utilizarea planificată democratic a mijloacelor de producție –, dar și una psiho-culturală, care presupunea fie revenirea la formația umanistă împotriva mecanizării, fie traiul potrivit nevoilor și nu conform industriei publicitare, în așa fel încât „statul-întreprindere” să fie lipsit de principalul stimul motivațional²⁷.

În Europa, revalorizarea politică a individului ca agent moral și voință liberă s-a înscris în polemica stângii marxiste și postmarxiste cu școala friedmaniană care absolutiza logica impersonală a pieței, precum și cu stalinismul care subordona funcția activă a conștiinței, determinată mecanicist ca reflectare secundară a structurii economice. Amintim aici teoria lukácsiană despre instituirile teleologice, care deducea legitatea

din însumarea și transpunerea calitativă a scopurilor individuale, și de asemenea asocierea programatică a libertății cu siguranța socială și solidaritatea, în spiritul protecționist al umanismului contextual²⁸.

În vreme ce liberalismul, inspirat de umanismul juridic și influențat de neoconservatorismul american, a evoluat în general către pandemocratism și corolarul său material – liberul schimb, stânga a renunțat la internaționalism și a privilegiat o perioadă politică la nivel național, materializată în apariția așa-numitelor state ale bunăstării. Revenirea în zilele noastre la formula supranațională prin intermediul Uniunii Europene, în cazul majorității partidelor intitulate socialiste, indică tocmai re poziționarea acestora pe o concepție formală cu privire la umanitate, invers proporțional cu dreapta naționalistă – promotoarea identității cu atribute istorice.

Cercetările psihologice au avut impact moral și politic, angajând problematica generală a umanismului, în măsura în care conștiința publicului a conexas condiția umană cu tipul cunoașterii științifice, considerată aptă să coordoneze relaționarea obiectivă a individului cu natura și cu semenii. Condiția eficientă a umanismului a fost întotdeauna optimismul gnoseologic, din care morala și politica și-au extras argumentele în favoarea identității raționale a individului și a reprezentării voinței acestuia. Psihologia arhetipurilor colective a recompus personalitatea integrând în experiența

singulară conținuturile inconștiente universale, în așa fel încât eul se regăsea îmbogățit interior prin cunoaștere, ca ființă cu vocația definirii spirituale. Psihanaliza culturală s-a deschis către exterior, către condiționarea valoric-atitudinală a eului, într-o ipostază funcțională susceptibilă să alimenteze activismul voinței individuale în alcătuirea cadrului de viață.

Actualmente influența ideologică a psihologiei a scăzut, corespunzător scăderii prestigiului operativ al științei ca atare. Așa-numita postmodernitate nu mai contestă o interpretare sau alta, în sensul disputelor dintre freudieni și jungieni, ci însăși

posibilitatea cunoașterii obiective a realității, înlocuită cu pluralitatea „lecturilor” subiective. Se neagă astfel principiul îndreptățirii științifice în sine, iar categoria umanității este golită explicit de conținutul substanțial, care presupune tocmai identificarea generică a eului, dincolo de expresiile sale individualizate. Cultura contemporană oscilează așadar între fundamentarea gnoseologică și relativismul interpretărilor. Perspectivele umanismului, ca viziune cuprinzătoare asupra omului și a posibilităților sale în societate, depind de sensul în care se va rezolva această dispută.

Note

- ¹ Probabil cel mai concludent exemplu pentru a doua accepțiune l-a oferit idealismul german, îndeosebi panlogismul hegelian. Amintim, de asemenea, filosofia fichteiană, care echivala știința cu cercetarea ansamblului de reprezentări subiective desemnat drept experiență. A se vedea Johann Gottlieb Fichte, *Doctrina științei*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 14.
- ² Holbach, *Sistemul naturii. Sau despre legile lumii fizice și ale lumii morale*, Editura Științifică, București, 1957, pp. 145-146.
- ³ Georg Lukács, *Le changement de fonction du matérialisme historique, în Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, Les Éditions du Minuit, Paris, 1960, p. 262.
- ⁴ O notă specială trebuie făcută în legătură cu existențialismul creștin rus, care a interpretat principiul antropologic în lumina ideii de participare liberă a omului la divinitate. În acest caz, tradiția Bisericii nu apărea decât ca îndrumar și legătură interioară cu experiența comună a trecutului. A se vedea Nikolai Berdiaev, *Sensul istoriei*, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 45.
- ⁵ Jacques Le Rieder, *Modernitatea vieneză și crizele identității*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 1995, pp. 253-256, 258.
- ⁶ Sigmund Freud, „Formulări despre cele două principii ale activității psihice”, în *Opere. Psihologia inconștientului*, 3, Editura Trei, București, 2000, p. 19.
- ⁷ Idem, *Dincolo de principiul plăcerii*, în *op. cit.*, p. 194.

- ⁸ Idem, *Pentru a introduce narcisismul*, în *op. cit.*, p. 48.
- ⁹ Alfred Adler, *Sensul vieții*, Editura IRI, București, 1995, pp. 73-75.
- ¹⁰ Charles Maurras, *Mes idées politiques*, Arthème Fayard et C^{ie}, Éditeurs, Paris, 1935, pp. 21, 118.
- ¹¹ Carl Schmitt, *Morala statului și statul pluralistic*, Viața Românească, Iași, 1930, p. 10.
- ¹² Martin Heidegger, *Metafizica lui Nietzsche*, Editura Humanitas, București, 2005, pp. 18, 27.
- ¹³ A se vedea și François Châtelet, Évelyne Pisier, *Concepțiile politice ale secolului XX*, Editura Humanitas, București, 1994, pp 35-36.
- ¹⁴ Erich Fromm, *Omul pentru el însuși*, în *Texte alese*, Editura Politică, București, 1983, pp. 207-209, 211.
- ¹⁵ Cum se indica într-un text din 1910 al pictorilor futuristi: „Noi dorim să reintrăm în viață. Știința de astăzi, negându-și trecutul, răspunde necesităților intelectuale ale timpului nostru. Știința noastră nouă nu ne mai determină să-l considerăm pe om drept centru al vieții universale. Durerea unui om este interesantă pentru noi tot atât cât cea a unui felinar electric care suferă și geme și strigă cu cele mai sfâșietoare expresii de culoare; iar muzicalitatea liniilor și cutelor unui veștmânt modern are pentru noi o potență emotivă și simbolică egală celei pe care nudul a avut-o pentru antici”. Umberto Boccioni, Carlo Dalmaszo Carrà, Luigi Russolo, Giacomo Balla, Gino Severini, *Pictura futuristă: Manifest tehnic*, apud Mario De Micheli, *Avangarda artistică a secolului XX*, Editura Meridiane, București, 1968, p. 337.
- ¹⁶ C.G. Jung, *Tipuri psihologice*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 70, 487-489.
- ¹⁷ Idem, *Aion. Contribuții la simbolistica sinelui*, în *Opere complete*, 9, Editura Trei, București, 2005, p. 43.
- ¹⁸ Alfred Adler, *op. cit.*, pp. 196-197.
- ¹⁹ C.G. Jung, *Opere complete. Dezvoltarea personalității*, 17, <2006>, și urm., p. 97.
- ²⁰ Idem, *Aion. Contribuții la simbolistica sinelui*, și urm., pp. 86-89.
- ²¹ Karen Horney, *Personalitatea nevrotică a epocii noastre*, Editura IRI, București, 1998, p. 23.
- ²² *Ibidem*, pp. 210-211.
- ²³ Patrick Di Mascio, *Freud după Auschwitz. Psihanaliza culturală*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, pp. 36, 38-39.
- ²⁴ Karl Jaspers, *Condiții și posibilități ale unui nou umanism*, în *Texte filosofice*, Editura Politică, București, 1986, p. 92.
- ²⁵ O evaluare critică a tezelor susținute se găsește la Patrick Di Mascio, *op. cit.*, pp. 67-71.
- ²⁶ C. Wright Mills, *The problem of industrial development*, în *Power, Politics and People*, Ballantine Books, New York, p. 152.
- ²⁷ Idem, *Culture and politics*, în *op.cit.*, p. 245; Charles A. Reich, *Le regain américain*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1971, pp. 13, 315.
- ²⁸ Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, vol. 2, Editura Politică, București, 1986, p. 345, 572; Willy Brandt, *Über den Tag hinaus. Eine Zwischenbilanz*, Hoffmann und Campe, Hamburg, 1974, p. 25.

Bibliografie

Lucrări documentare

- ADLER Alfred, *Sensul vieții*, Editura IRI, București, 1995.
- BERDIAEV Nikolai, *Sensul istoriei*, Iași, Polirom, 1996.
- BRANDT Willy, *Über den Tag hinaus. Eine Zwischenbilanz*, Hamburg, Hoffmann und Campe, <1974>.
- FICHTE Johann Gottlieb, *Doctrina științei*, Editura Humanitas, București, 1995.
- FROMM Erich, Omul pentru el însuși, în *Texte alese*, Editura Politică, București, 1983.
- FREUD Sigmund, *Opere. Psihologia inconștientului*, 3, Editura Trei, București, 2000.
- HEIDEGGER Martin, *Metafizica lui Nietzsche*, Editura Humanitas București.
- HORNEY Karen, *Personalitatea nevrotică a epocii noastre*, Editura IRI, București, 1998.
- HOLBACH, *Sistemul naturii. Sau despre legile lumii fizice și ale lumii morale*, Editura Științifică, București, 1957.
- JASPERS Karl, *Texte filosofice*, București, Editura Politică, 1986.
- JUNG C.G., Aion. Contribuții la simbolistica sinelui, în *Opere complete*, 9, Editura Trei, București, 2005.
- Idem, *Opere complete. Dezvoltarea personalității*, Editura Trei, 17, București, 2006.
- Idem, *Tipuri psihologice*, Editura Humanitas, București, 1997.

- LUKACS Georg, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, Les Éditions du Minuit, Paris, 1960
- Idem, *Ontologia existenței sociale*, vol. 2, Editura Politică, București, 1986
- MAURRAS Charles, *Mes idées politiques*, Arthème Fayard et Cie, Éditeurs, Paris, 1937.
- REICH A. Charles, *Le regain américain*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1971.
- SCHMITT Carl, *Morala statului și statul pluralistic*, Viața Românească, Iași, 1930.
- MILLS Wright C., *Power, Politics and People*, Ballantine Books, New York, p. 152.

Lucrări de interpretare

- CHÂTELET François, PISIER Évelyne, *Conceptiile politice ale secolului XX*, Editura Humanitas, București, 1994.
- MICHELI De Mario, *Avangarda artistică a secolului XX*, Editura Meridiane, București, 1968.
- MASCIO Di Patrick, *Freud după Auschwitz. Psihanaliza culturală*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000.
- RIEDER Le Jacques, *Modernitatea vieneză și crizele identității*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 1995.