Volumul de față reprezintă o culegere de articole apărute de-a lungul anilor în paginile unor prestigioase reviste academice și universitare cu profil filosofic și umanist. În ciuda faptului că textele de față au fost produse în perioade diferite de timp, iar reflecția exegetică se exercită pe diverse configurații de gândire, teme ori subiecte, mesajul transmis de acest volum este unitar în privința asumării de către autor a unor teze filosofice explicite și omogenizate de o metodologie practicată critic și reflexiv.

Convingerea metologică a autorului, exprimată și cu alte prilejuri, constă în ideea că actul de interpretare (filosofică) înseamnă mai multe lucruri deodată: a) alinierea la un punct de vedere autocritic a unei serii interdependente de fapte complexe de conștiință obiectivate în texte; b) aducerea la lumină a ceea ce este prezent implicit în text, inclusiv a ambianței situaționale, istorice și culturale, menite să developeze „prejudecățile" care propun texte deja interpretate; c) inițierea de către interpret (exeget), preliminar actului de interpretare, a unei analize critice asupra propriilor supoziții tacite pe care trebuie să și le asume explicit, astfel încât evaluatorul să fie el însuși evaluat cu interpretarea sa cu tot.

În esență, volumul susține cu argumente, între altele, două teze esențiale: a) filosofia românească tradițională și actuală este o specie a gândirii reflexive europene, iar agenda sa cognitivă și valorică este de natură interculturală; b) filosofia cultivată în cuprinderea „etosului românesc" poartă atât un mesaj universal, cât și expresii particulare ale modului românesc de a fi în lume.

Autorul

Constantin Aslam este conf. univ. dr. la Universitatea Națională de Arte din București, Directorul Departamentului de Teorie-Educație-Cercetare. Domenii de interes științific: istoria filosofiei europene, istoria filosofiei românești, estetică filosofică. Cărți de autor: *Palimpsestul identității românești. Reflecții asupra fundamentelor culturale ale filosofiei* (2000), *Problema ontologică în gândirea europeană. Modele conceptuale și interpretări semnificative* (2002), *Constantin Noica. Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii* (2010), *Paradigme în istoria esteticii filosofice. Din Antichitate până în Renaștere* (2013). A semnat un număr important de articole științifice și studii cu profil filosofic și estetic, apărute cu precădere în publicații academice și universitare românești. A publicat, deopotrivă, studii și cercetări în volume colective și a prefațat alte lucrări de cultură. De mai bine de două decenii este prezent în publicistica culturală centrală, în calitate de eseist și realizator de emisiuni cultural-filosofice la Radio România Cultural.

9 786061 605606

Editura Universității din București

INCURSIUNI ÎN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

perspective hermeneutice

Constantin Aslam

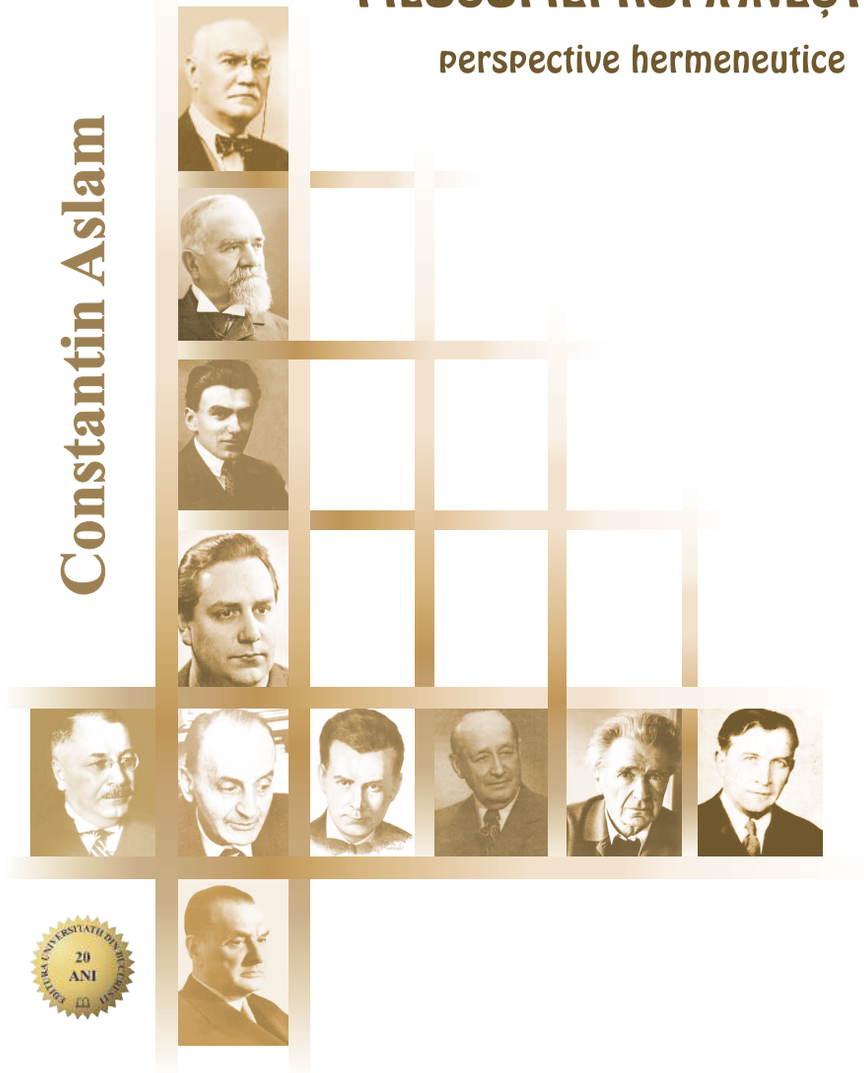
Editura Universității din București

1864-2014 UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI VIRTUTE ET SAPIENTIA 150 DE ANI

INCURSIUNI ÎN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

perspective hermeneutice

Constantin Aslam



20 ANI EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI

Incursiuni în istoria filosofiei românești.
Perspective hermeneutice

CONSTANTIN ASLAM

Reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea prin orice mijloace şi sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

CONSTANTIN ASLAM

Incursiuni în istoria filosofiei românești. Perspective hermeneutice

editura universității din bucurești®
2014

Referenţi ştiinţifici:
Conf. univ. dr. VIOREL VIZUREANU
Universitatea din București
Conf. univ. dr. ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU
Academia de Studii Economice București
Dr. DRAGOȘ POPESCU, c.s. II
Institutul de Filosofie – Academia Română

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
ASLAM, CONSTANTIN
Incursiuni în istoria filosofiei românești: perspective hermeneutice / Constantin Aslam. – Bucureşti:
Editura Universităţii din Bucureşti, 2014
ISBN 978-606-16-0560-6
14(498)

© editura universității din bucurești®
Şos. Panduri nr. 90-92,
050663 Bucureşti
ROMÂNIA

Tel./Fax: +40 214102384
E-mail: editura.unibuc@gmail.com
editura@g.unibuc.ro
Internet: http://editura.unibuc.ro

Librărie online: http://librarie-unibuc.ro
Centru de vânzare: Bd. Regina Elisabeta nr. 4-12,
030018 Bucureşti – ROMÂNIA
Tel. +40 213053703

DTP, machetarea şi concepţia grafică a coperţii:
Emeline-Daniela Avram

Cuprins

Precizări introductive 9

Capitolul 1 13

Către o nouă comunitate epistemică. Reflecții asupra cercetării profesionalizate a filosofiei românești 15

a) Filosofia românească în raportări preparadigmatice 17

b) Filosofia românească în contextul unor cercetări profesionalizate 29

Capitolul 2 37

Programul studiilor culturale în opera lui Constantin Rădulescu-Motru 39

a) Date de context. Filosofia românească în dominante interpretative 39

b) Bariere conceptuale în înțelegerea mesajului gândirii lui Constantin Rădulescu-Motru 46

c) Lecția filosofică a lui Constantin Rădulescu-Motru 58

Capitolul 3 73

Ion Zamfirescu: ultimul maiorescian din gândirea românească a secolului al XX-lea 75

a) Biografie. Itinerar intelectual și formativ. Perioade de creație 79

b) Conceptul filosofiei 90

Capitolul 4 119

Perspectiva filosofică asupra culturii în scrierile noiciene timpurii 121
a) Precondiții ale interpretării 121
b) Orizonturi precomprehensive 126
1. Înțelegerea în termeni proprii 126
2. „Tânăra generație" – univers hermeneutic 128
3. Cele două picioare ale culturii româneşti 133
4. Cele două Românii 138
c) Filosofia identitată în perioada de tinerețe a lui Noica. Exerciții interpretative 143
1. Spiritualitate – sensuri filosofice 143
2. Gândirea dialetheistă 152
3. Filosofie identitară categorială 155
d) Pagini despre sufletul românesc – o interpretare 158
1. Două tipuri de raționalitate 158
2. Gramatica conceptului de „filosofie românească" 164

Capitolul 5 177

Mircea Florian în contextul filosofiei interbelice 179
a) Preliminarii 179
b) Înțelesuri ale conceptului „experiență". Scurtă istorie europeană 202

c) „Exprienţa" în contextul rivalităţii dintre maiorescieni şi naeionescieni 218
d) În loc ce concluzii 229

Capitolul 6 235

Critica criticismului maiorescian în gândirea interbelică 237
a) Cadre ale receptării 237
b) Scrută cronică a criticii criticismului 249
c) Consecinţe interpretative 264

Capitolul 7 267

Philosophia perennis vs. ingenium perenne. Schiţa unei tematizări în gândirea românească interbelică 269
a) Date de context 269
b) Metafizica în atitudini duale 279
c) Lucian Blaga – un răspuns metafizic la criza ştiinţei 285
d) Filosofie ştiinţifică *vs.* filosofie beletristică 292

Capitolul 8 301

Emil Cioran – hermeneutica emoţiilor şi modelarea estetică a filosofiei 303
a) Nae Ionescu şi cotitura subiectivistă a metafizicii 303
b) De la metafizica iubirii la hermeneutica de sine 313
c) Gândirea vie şi modelarea estetică a filosofiei 325

d) Filosofarea ca hermeneutică a emoţiilor ... 332
e) Între metafizică și estetică. Singularitatea gândrii cioraniene 342

Capitolul 9 347

Între realism și constructivism. Ontologia operei de artă în filosofia lui Tudor Vianu 349
a) Preliminarii 349
b) Opera – unul în multiplul culturii 353
c) Teze în *„Tezele unei filosofii a operei"* 358
d) Opera de artă – către o ontologie hermeneutică 367
e) Tudor Vianu – contemporanul nostru 381

Capitolul 10 387

Mircea Vulcănescu – actualitatea unui model ontologic de gândire identitară românească ... 389
a) Investigația filosofică a identității românești 389
b) Ispita – între teologie și filosofie 399

Capitolul 11 407

Dimitrie Gusti – fundamente filosofice ale sistemului sociologic 409
a) Dimitrie Gusti – filosof? 409
b) O viziune ontologică asupra lumii sociale 420

Precizări introductive

Volumul de față reprezintă o culegere de articole apărute de-a lungul anilor în paginile unor prestigioase reviste academice și universitare cu profil filosofic și umanist: „Studii de istorie a filosofiei româneşti", publicaţie ştiinţifică a Institutului de filosofie şi psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" al Academiei Române, editată de Editura Academiei Române, „Revista Română de Sociologie", Seria Nouă, publicaţie ştiinţifică a Institutului de sociologie al Academiei Române, editată de Editura Academiei Române și Revista „Analele Universităţii din Bucureşti, Seria Filosofie", publicație științifică a Universității din București, editată de Editura Universității din București.

Succesiunea de articolele prezente în volum sunt rezultatul unor intuiții și observații personale survenite din frecventarea, timp de mai bine de două decenii și jumătate, a scrierilor unor filosofi reprezentativi pentru gândirea românească, cât și al bibliografiilor complexe și contradictorii, mai vechi și mai noi, care au tematizat, în multiple contexte, particularitatea și universalitatea fenomenului filosofic românesc.

În ciuda faptului că textele de față au fost produse în perioade diferite de timp, iar reflecția exegetică se exercită pe diverse configurații de

gândire, teme ori subiecte, mesajul transmis de acest volum este unitar în privința asumării de către autor a unor teze filosofice explicite și omogenizate de o metodologie practicată critic și reflexiv.

Astfel, volumul relevă că filosofia românească tradițională și actuală este o specie a gândirii reflexive europene și că agenda sa cognitivă și valorică este de natură interculturală. Mai precis, gândirea românească, încă de la începuturile ei sistematice, s-a aşezat la confluenţa dialogului între culturile europene semnificative preluându-le starea lor de deschidere concomitentă către sine şi către celălalt. În acest sens, textele filosofice din acest volum radiografiază contribuția reflexivă a unor filosofi români care, prin construcțiile și expunerile lor conceptuale, au consolidat tradiţia filosofică europeană în gândirea românească.

Pe de altă parte, volumul propune o serie de reflecții asupra unor texte filosofice reprezentative care au avut o contribuție esențială în definirea conceptelor „filozofie românească" și „istoria filosofiei românești", asupra cărora se poartă, mai ales în ultimul deceniu și jumătate, ample dezbaterii publice ce au captat nu doar interesul filosofilor, ci a altor categorii de intelectuali umaniști. Pe această linie de tematizări, unele texte din acest volum argumentează că limba, în calitatea ei de forma a unei culturi, reprezintă o componentă esențială în procesul definirii „filosofiei românești" și a „istoriei filosofiei românești". Argumentele aduse în sprijinul acestei teze constă în asumarea ideii că limbajul nu este doar instrumentul descrierii obiective a lumii, ci și o formă de construcție conceptuală și asumare valorică a acesteia, în

interiorul unor practici de viață, în perimetrul cărora practicile intelectuale și creative ocupă cu loc proeminent. Prin urmare, limba română decupează o varietatea istorică de practici de viață, iar filosofia cultivată în cuprinderea „etosului românesc" poartă atât un mesaj universal, cât și expresii particulare ale modului românesc de a fi în lume. De pe această platformă de convingeri, fundate pe ideea hermeneutică a „jocurilor de limbaj", textele filosofice din acest volum pot fi văzute ca o replică la abordările anistorice, ideologice, esențialiste și abstracte ale înțelegerii și definirii conceptelor „filozofie românească" și „istoria filosofiei românești".

În sfârșit, volumul semnalează în multiple contexte, faptul că în ultimul deceniu asistăm la un proces de constituire a unei comunități epistemice de cercetare, specializată și profesionalizată în investigații sistematice asupra fenomenului filosofic românesc, în interiorul căreia au loc ample tematizări și dezbateri de natură metodologică. În acest context de dezbateri trebuie plasat și volumul de față care propune, în ordine metodologică, o hermeneutică de interpretare a textelor filosofice românești. Convingerea autorului, exprimată și cu alte prilejuri, constă în ideea că actul de interpretare (filosofică) înseamnă mai multe lucruri deodată: a) alinierea la un punct de vedere autocritic a unei serii interdependente de fapte complexe de conştiinţă obiectivate în texte; b) aducerea la lumină a ceea ce este prezent implicit în text, inclusiv a ambianței situaționale, istorice și culturale, menite să developeze „pre-judecățile" care propun texte *deja* interpetate; c) inițierea de către interpret (exeget),

preliminar actului de interpretare, a unei analize critice asupra propriilor supoziţii tacite pe care trebuie să și le asume explicit, astfel încât evaluatorul să fie el însuşi evaluat cu interpretarea sa cu tot.

Pentru a apela la o imagine sugestivă, dacă exegetul este asemenea celui care intenţionează să cureţe o oglindă de impurităţi cu scopul ca el însuşi şi ceilalţi să se vadă mai bine în ea, atunci trebuie să-şi adapteze mijloacele la scop. Cu alte cuvinte, acelaşi procedeu de curățare trebuie să-l aplice şi sieşi, dacă este conştient de faptul că orice act de interpretare „încarcă" semantic textul vizat cu propriile perspective ale interpretului. Nu poţi să devii un interpret al altora, dacă nu-ţi poţi aplica ție însuși aceleaşi exigenţe.

Volumul se deschide cu un text inedit care radiografiază starea actuală și agenda de lucru a recentei comunității epistemice specializată în analize asupra istoriei gândiri românești. Toate celelalte texte au apărut în revistele de specialitate deja semnalate, pe care le specific, la finalul fiecărui text, cu date tehnice de apariție.

Nadăjduim ca acest volum să devină, pentru intelectualul umanist, o sursă de informare asupra contribuțiilor unor gânditori români la punerea și rezolvarea de probleme filosofice universale și, deopotrivă, pentru profesioniștii filosofiei românești, un bun instrument de lucru pentru dezvoltări exegetice viitoare.

Capitolul 1

Către o nouă comunitate epistemică. Reflecții asupra cercetării profesionalizate a filosofiei românești

Teză pe care o avansăm și pe care o susținem cu argumente este că cercetarea filosofică românească se află actualmente într-o etapă preparadigmatică în sens kuhnian, dar că putem detecta, în ambianța actuală de investigații sistematice în domeniu, semnele constituirii unei comunități epistemice[1], „paradigmatice", aptă să producă „știință normală", adică o continuitate de investigații centrată nu pe dezbateri destructurante asupra fundamentelor, cât mai degrabă pe rezolvări de probleme de tip *puzzle*.

Această comunitatea epistemică de cercetare, profesionalizată în cercetări ale fenomenului filosofic românesc, aflată încă în plină constituire, *in statu nascendi*, poate fi văzută ca un răspuns la asimetria dintre dinamica remarcabilă a practicilor filosofice vii

---

[1] Folosim expresia „comunitate epistemică" în sensul lui Kuhn, respectiv de „grupuri în care comunicarea este relativ deplină, iar judecata profesională relativ unanimă", în Thomas Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, Traducere din engleză de Radu J. Bogdan, Studiu introductiv de Mircea Flonta, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, p. 54.

din cultura noastră, din ultimele două decenii, concretizate în traduceri filosofice, cărți, studii și articole originale de filozofie și sistemele de reprezentări asupra sensului și înțelesului expresiilor „filozofie românească" și „istoria filosofiei românești". Starea actuală a comunității epistemice specializată în analize întreprinse asupra corpusului de lucrări din spațiul filosofic românesc, ca realitate *sui generis*, e încă difuză și poate fi văzută ca o „pagină web", în plină construcție, despre care încă nu știm *cum* și *dacă* va fi finalizată și funcțională pentru utilizatori.

Legat de prima teză vom identifica apoi o serie de teme asupra cărora comunitatea epistemică, „în construcție", formată din cercetători profesionalizați în investigații asupra filozofiei românești, va trebui să-și concentreze atenția, astfel încât celelalte comunități epistemice, care structurează din interior gândirea românească, să beneficieze de achiziții de cunoaștere apte să impună un sens „normal" faptelor reflexive ce dau conținut expresiilor „filozofie românească"[2], respectiv, „istoria filosofiei românești".

[2] Expresia „filozofie românească" pare a fi suspectă chiar și în ochii unor profesioniștii ai filosofiei care produc analize competente prin eseuri, recenzii, articole etc. asupra dinamicii extrem de bogate a vieții filosofice românești. De pildă, Alexander Baumgarten, preferă expresia „filosofia în limba română" în subtitlul recentului volum apărut în 2013. A se vedea, Alexander Baumgarten, *Vânătorul cu o singură săgeată. Reflecții asupra filosofiei în limba română*, Editura Ratio et Revelatio, Oradea, 2013.

a) Filosofia românească în raportări preparadigmatice

Practicile filosofice pe care le putem detecta în cultura reflexivă românească actuală se desfășoară în cuprinderea unor comunități epistemice care se orientează și definesc în raport cu filosofia străină, europeană și americană. Din acest punct de vedere există o remarcabilă continuitate istorică semnalată încă de Mircea Vulcănescu în 1930, în studiul *Filosofia românească contimporană*[3], cu diferența că astăzi diviziunea muncii filosofice s-a adâncit, iar metodele de analiză s-au diversificat mai ales după producerea, în prima jumătatea a secolului trecut, a celor două mari cotituri filosofice: fenomenologia și analitismul.

Aceste comunități epistemice sunt integrate, într-un fel sau altul, învățământului universitar ori cercetării academice, sunt organizate pe grupuri, pe colective ori centre de cercetare, în funcție de diverse specializări ori de opțiunea pentru utilizarea preferențială a anumitor metode filosofice, editează reviste de specialitate, organizează diverse tipuri de întruniri profesionale la care participă reprezentanți ai altor grupuri epistemice din străinătate etc. Practicile

[3] A se vedea: Mircea Vulcănescu, *Filosofia românească contimporană*, în *Opere*, vol. I, Ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Prefaţă de Eugen Simion, Bucureşti, Editura Fundaţiei Naţionale pentru Ştiinţă şi Artă, 2005, pp. 271-306, şi, deopotrivă, notele şi precizările lui Marin Diaconu de la pp. 1142–1143.

filosofice din *interiorul* acestor comunității epistemice produc o solidaritate profesională transnațională și transculturală, generată de desfășurarea de cercetări în comun pentru atingerea unor diverse obiective liber asumate și considerate dezirabile.

Nu vom insista în descrierea acestor comunității epistemice pentru că ele sunt practici profesionale internalizate, apte să susțină într-un ritm susținut și continuu diverse investigații filosofice. Ceea ce e important de reținut este asimetria dintre *dialogul intracomunitar*, care se adâncește permanent pe măsura ce activitățile de cercetare se multiplică în interiorul unei comunități epistemice, în vreme ce *dialogul intercomunitar* devine din ce în mai slab, chiar dacă unele activității de cercetare se desfășoară sub semnul interdisciplinarității. Micile comunități epistemice seamănă cu acei vecinii dintr-o localitate care schimbă între ei amabilități, dar care nu se întâlnesc și nu se vizitează reciproc niciodată.

În ciuda acestei lipse de dialog intercomunitar există totuși două locuri de întâlnire ale acestor comunității epistemice: unul *fundamental*, legat de resursele de expresie filosofică a limbii române și unul *ocazional*, legat de raportările la istoria gândirii românești și la tradiția internă de filosofare din cultura noastră. Ambele raportări, conștientizate de membrii grupurilor epistemice, sunt considerate ca fiind irelevante în raport cu succesul profesional pentru că rezultatele cercetărilor acestora sunt, deseori, comunicate în limbi de circulație și în reviste de specialitate consacrate și indexate în diverse baze de date internaționale ce folosesc engleză ca limbă de comunicare.

În cele ce urmează ne vom concentra asupra *tipului comun* de raportare la istoria filosofiei românești și, firește, asupra *sistemelor de reprezentări metafilosofice* produse de aceste comunități epistemice. Vom propune o tipologie a lor și apoi o serie de evaluări.

Păstrând limbajul kunian vom numi cu termenul de *preparadigmatice* aceste sisteme de reprezentări metafilosofice, întrucât acestea repun în discuție, în diverse contexte *atitudinale* [4], anumite fundamente existențiale și valorice ale culturii și istoriei filosofice românești. Aceste atitudini *preîncarcă cu înțeles opiniile și judecățile formulate* în legătură cu ceea ce ar putea însemna expresiile „filozofie românească" ori „istoria filosofiei românești".

Paradoxal, cu toate că aceste sistemele de reprezentări își au izvorul în centre genice diferite,

[4] Folosesc termenul „atitudine" în sens fenomenologic, de tip de orientare a minții predeterminată de modul de configurare a subiectivității transcendentale. Orientarea minţii constituie elementul a priori, „cadrul general" în cuprinderea căruia al loc diverse sale operații cognitive. Atitudinile produc valori, acte de exprimare a preferinţelor noastre faţă de lume, ce direcţionează şi susţin energetic întregul comportament omenesc. Prin urmare, când vorbim despre atitudini nu ne referim la obiecte, ci la modul în care noi ne raportăm noi la obiecte ca lucruri *deja* interpretate („lucrul" este obiectul unificat cu semnificația sa cu tot). A se vedea, Lester Embree, *Analiza reflexivă. O prima introducere în investigația fenomenologică*, Traducere de Ioana Blaj și Nicoleta Szabo, Ediția îngrijită de Ion Copoeru, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2007, Capitolul IV, *A voi, A evalua, A crede*, pp. 95-121.

puteam detecta anumite convergențe de *opinii, valori, atitudini și abordări* ce propun înțelesuri relativ comune expresiilor „filozofie românească" ori „istoria filosofiei românești". Pe scurt, putem spune că avem de-a face chiar cu o *clasă de reprezentări* asupra „filozofiei românești" ori a „istoriei filosofiei românești", reprezentări emanate și prezente în cuprinderea practicile filosofice circumscrise actualelor comunități epistemice din cultura noastră reflexivă.

Convergențele despre care vorbeam pot fi tipologizate după anumite trăsături de familie recognoscibile în textele ce apar, aleatoriu, în anumite publicații și pe care le putem ordona în câteva puncte distincte:

- În primul rând, multiplele considerații asupra înțelesului „filozofie românească" ori, „istoria filosofiei românești" vin în prelungirea încercării profesioniștilor în diversele domenii și teme ale filosofiei contemporane de a se defini pe ei înșiși din punct de vedere cultural și profesional. În acest caz, „filosofia românească" este înțeleasă plecând de la datele propriilor specializări filosofice, mai mult sau mai puțin recente, iar grila de lectură a istoriei filosofiei românești este intens restrictivă. Istoria filosofiei românești este în acest caz distribuită mecanic în două genuri: unul „relevant", de actualitate, corespunzătoare sistemelor de convingeri metafilosofice ale cercetătorului în cauză, și un gen „datat", învechit, tradițional, conservator etc. fără relevanță valorică. O astfel de istorie a filosofiei românești ordonată în lumina datelor propriei specializări filosofice poate sărăci bogația culturii noastre reflexive până într-atât, încât opinia atât de

frecvent întâlnită conform căreia „filosofia românească nu există" pare a fi de la sine-înțeleasă[5].

• În al doilea rând, unele dintre aceste abordări sunt dogmatice și esențialiste în sensul în care formularea de opinii despre ceea ce înseamnă „filozofie românească" ori „istoria filosofiei românești" nu sunt puse la rândul lor unor examinări critice. Există situația paradoxală în care unii cercetători critică de pe poziții esențialiste pretenția, imaginată de ei înșiși, cum că filosofia românească s-ar confunda cu o anumită substanță misterioasă de natura etnică. „Într-un sens tare, „filozofia românească" se referă la existența, în scrierile autorilor români de filozofie, a unui ceva ireductibil și iremediabil românesc (ceva pur, asemenea unui element chimic), peste care dai atunci când ți se întâmplă să deschizi cartea unui filozof din România și pe care nu ai să-l găsești niciunde în alta parte. Cu alte cuvinte, ar exista o esența românească, o componentă absolută, la care cei ce nu sunt români nu au acces (și nici nu pot s-o înțeleagă) dar care dă substanță scrierilor filozofice semnate de inși cu cetățenie româna. Personal, nu sunt de acord cu așa ceva, din

[5] O radiografie fidelă a bibliografiei şi a tematicii dezbaterilor legate de existenţa/nonexistenţa filosofiei şi istoriei filosofiei româneşti o propune Titus Lates, *Istoria filosofiei româneşti. Un concept controversat*, în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. III, pp. 75-83. Tot în acest volum, Viorel Cernica propune o analiză critică a acestei tensiuni, existenţa/nonexistenţa filosofiei şi istoriei filosofiei. A se vedea: Viorel Cernica, *Note metodologice asupra istoriei filosofiei româneşti*, pp. 46–62.

cel puțin doua motive. Mai întâi, pentru ca filozofia, acolo unde apare, e ceva serios, universal si peren, care nu cunoaște diviziunile provizorii și aproximative pe care le facem noi între țări, națiuni, state. Filozofia e, după mine, un efort – nu românesc sau unguresc, ci pur si simplu omenesc – de a înțelege cât de cât ce e cu noi în aceasta lume[6]. Criticii presupusului esențialism mascat în expresia „filosofie românească" recomandă să folosim expresia „filosofia din România" care elimină orice fel de conotație etnică, fiind totodată în acord și cu practicile multiculturaliste ale corectitudinii politice.

• În al treilea rând, unele abordări sunt intens ideologizate, în sensul în care anumite texte ale filosofilor români, dar și străini, nu sunt interpretări, în sens hermeneutic, cât mai degrabă *utilizări* ale acestora, în alte scopuri decât aflarea adevărului[7]. În

---

[6] Costică Brădățan, *În ciuda instituțiilor*, în „Observatorul cultural", nr. 190, din 14 octombrie 2003, ancheta publicată de Adrian Niță sub titlul „Filosofia românească azi".

[7] Un caz interesant îl prezintă lucrarea despre angajamentele ideologice care s-au răsfrânt decisiv în ontologia lui Noica, aparținând cercetătoarei franceze Alexandra Laignel-Lavastine, și răspunsul pe care-l formulează Mircea Flonta la această teză a identității dintre opțiunile ideologice și contrucția conceptual-filozofică. A se vedea, *Filosofie şi naţionalism. Paradoxul Noica*, Traducere din franceză de Emanoil Marcu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998, în mod special capitolul *Sentimentul românesc al fiinţei şi destinul Europei dincolo de nihilism*, pp. 328-358 și Mircea Flonta, *Este ontologia devenirii întru fiinţă aservită unui crez naţionalist? Filosofia şi politică la Constantin Noica*, în vol. „Studii de istorie a filosofiei româneşti", vol. V, Centenar Constantin Noica (1909-2009)",

acest caz, nu avem de-a face cu cercetări ale sensului textelor filosofice, ci cu atribuirea unei sens prestabilit anterior, prin proceduri retorice, textului original.

Aglutinarea unor analize de text cu fragmente extrase din viața unor filosofi ține de o procedură obișnuită a unei abordări de tip ideologic. „Elementul ce stă la baza unei interpretări ideologice nu-şi primeşte legitimitatea nici dinspre intenţiile autorului nici dinspre intenţiile textului interpretat. Când utilizăm şi, implicit, când interpretăm ideologic un text nu ne mai punem problema compatibilităţii enunţurilor astfel produse cu intenţiile autorului sau ale textului… Orice interpretare ideologică a unui text este o trădare sau o deformare a acestuia, în virtutea faptului că nici o utilizare nu este legitimă, nefiind făcută posibilă de către elementele constitutive, din punct de vedere formal ale acelui text”[8].

coordonatori: acad. Alexandru Surdu, Viorel Cernica, Titus Lateş, Ediţie îngrijită de Mona Mamulea, Bucureşti, Editura Academei, 2009. Mircea Flonta argumentează că pentru a-l înţelege pe Noica trebuie să plecăm de la două supoziţii: „prima este că identitatea fundamentală a lui Noica, cel puţin începând din anii deplinei sale maturităţi, a fost cea de gânditor speculativ, de *animal metafizic*, şi nu de *animal politic.* A doua este că Noica, ca persoană, este un caz cu totul rar. Este cel al omului stăpânit pe deplin de demonul teoriei, al omului care a trăit, cel puţin de la despărţirea de prima sa soţie şi de copiii lui, doar în lumea ideilor şi pentru idei”, pp. 128-138.

[8] Gerard Stan, *Adevăr, reprezentare şi interpretare*, în George Bondor, Corneliu Bîlbă (coord.), *Adevăr hermeneutic şi locuri obscure*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, 2008, p. 326-327. Autorul propune, între altele,

Am putea spune că într-o atitudine ideologică avem de-a face mai degrabă cu exerciţii subtile de retorică şi nu cu acte interpretative interesate de urmărirea şi developarea adevărului.

• În al patrulea rând, istoria filosofiei românești este gândită, de această clasă de reprezentări, exclusiv cumulaționist prin accentuarea elementelor de continuitate și perenitate specifice unei viziuni metafilosofice de tipul *philosophia perennis*, eliminând *ab initio* tradiția metafilosofică a ideilor de discontinuitate și ruptură specifică abordărilor de tip *ingenium perenne*. „Contribuţiile româneşti la istoria filosofiei nu formează un sistem ordonat şi continuu, nici nu sunt indispensabile cercetătorului serios (sic!) al celor mai importante reflecţii şi căutări ale adevărului din istoria omenirii…filosofia românească poate fi justificat considerată ca exemplară în efortul ei intens de a transpune valori şi concepte occidentale într-un limbaj inteligibil şi acceptabil pentru cititori non-occidentali şi tradiţionali…”[9]. În această optică filosofia românească este doar un mediu de rezonanţă al adevărurilor produse în exteriorul mediului ei intern

un comentariu al principalelor instanţe de care trebuie să ţină seama într-o interpretare, folosind sugestiile implicate în teoria intenţiilor decelabile într-un text, *intentio operis, intentio auctoris, intenţiones lectoris*, despre care Umberto Eco vorbeşte în lucrarea *Limitele interpretării.*

[9] A se vedea, Virgil Nemoianu, *Postfață, Mihai Șora şi tradiţiile filosofiei româneşti*, în Mihai Șora, *Despre dialogul interior,* Traducere din franceză de Mona Antohi și Sorin Antohi, Bucureşti, Editura Hmanitas, 1999, pp. 219-220.

de gândire și creație și prin urmare, ea e o preocupare imitativă și secundară sub aspect valoric.

• În al cincilea rând, filosofia românească este intens devalorizată pentru caracterul său local și regional. De vreme ce limba română nu este o limbă de circulație internațională, firește că nici filosofia nu ar putea avea alt statut. Lipsa de audiență internațională a cercetărilor filosofice românești stimulează, în comunitățile epistemice românești recordate la agende internaționale de cercetare, producerea de evaluări negative asupra *conținutului* întreprinderilor reflexive autohtone temeinice, confundându-se astfel valoarea intrinsecă a mesajului filosofic al textelor cu elemente de valoare publică aparținând sociologiei succesului ori a strategiilor de tip marketing.

• În al șaselea rând, în contextul de față, putem detecta o reprezentare adânc înrădăcinată și în *medii culturale nefilosofice* conform căreia filosofia românească este creația unor oameni mari, a unor personalități-instituții, de formație enciclopedică, care apar miraculos în anumite epoci culturale și care produc sisteme filosofice personalizate similare cu marile propuneri filosofice existente în culturile occidentale. Într-o astfel de perspectivă filosofia românească este terenul în care se produc diverse clasamente de filosofi „mari". Cel mai mare filosof român este fie Blaga, fie Rădulescu-Motru, Nae Ionescu ori C. Noica și, mai de curând, Alexandru Dragomir. Apoi, unii dintre acești filosofi mari sunt importanți doar cu o parte a operei lor. Există opinii care susțin că Rădulescu Motru este un filosof mare în *Personalismul energetic*, în vreme ce în scrierile de genul *Românismul – catehismul unei noi*

spiritualități sau *Timp și destin* sunt rătăciri și ratări filosofice. Același lucru se opinează despre Noica, filosoful care ar fi produs, în propria sa operă, o tensiune dintre idiomatic și universal. Adepții acestui mod de a vedea istoria filosofiei românești sunt în așteptarea unui filosof mare, menit să producă un reviriment creativ de proporții așa cum s-a întâmplat de atâtea ori în trecutul nostru cultural[10].

Consecințele pe care le putem extrage din aceste tipuri de abordări caracteristice reprezentărilor preparadigmatice asupra înțelesului „filosofiei românești" și a „istoriei filosofiei românești" sunt multiple. Vom trece în revistă doar câteva dintre ele.

În primul rând, aceste sisteme de reprezentări pe care le-am numit preparadigmatice fac parte din ceea ce am putea numi cu expresia *ethos filosofic*,

[10] Astfel de opinii pot fi întâlnite curent în publicistica culturală românească, în lucrările de critică literară, dar și în recente istorii ale literaturii care alocă un important spațiu „filosofiilor-scriitori". A se vedea, Eugen Simion, Fragmente critice: Cioran, Noica, Eliade, Mircea Vulcănescu, București, Editura Univers Encilopedic, 2000, Eugen Simion *Scriitori română de azi*, vol. 1, Editura Litera Internațional, București-Chișinău, 2002, care rezervă ample spații de analiză „scriitorilor" Blaga, Camil Petrescu, Mircea Eliade și Noica; Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române*. *5 secole de literatură*, Pitești, Editura Litera, cap. *Generația '27. Ideologi, eseiști și romancieri,* pp. 854-880; Alex Ștefănescu, *Istoria literaturii române contemporane*, 1941-2000, Editura Mașina de Scris, 2000, care propune în multiple pagini considerații valorice asupra majorității „scriitorilor filosofi" care au publicat în a doua jumătatea a secolului XX.

sisteme publice de reacții și emoții modelate cultural-reflexiv. Pentru o întreaga clasă de profesioniști ai filosofiei expresia „filosofia românească" este mai degrabă un *concept evaluativ*, ce funcționează într-un registru valoric-emoțional, decât unul *cognitiv, operațional și clasificator*. Luările de poziție publice în legătură cu înțelesul expresiei „filosofie românească" îndeplinește mai degrabă funcții psihologice, de echilibru existențial sau de situare și autodefinire profesională, decât de rosturi alethice legate de cunoaștere, de produce și numire a adevărului. Pentru a folosi o analogie preluată din lumea artei, cadrele culturii filosofice românești sunt precum o lucrare de artă, un tablou de pildă, în care fiecare dintre noi se regăsește sau nu. După acest prim act, de factură emoțională generator de atracție sau respingere, urmează evaluările cognitive, argumentele care justifică, într-un fel sau altul, prima opțiune. Cu alte cuvinte, atitudinea valorizatoare, ca stare de fundal a conștiinței, are o precedență față de operațiile logic-cognitive ce o însoțesc și justifică o opțiunea valorică deja constituită[11].

A te regăsi sau nu în tabloul desenat de cadrele culturii filosofice românești ține de identitatea profesională conferită de grupul epistemic din care faci parte. Dacă cineva este, de pildă, integrat

[11] Distincția dintre aspectul clasificator și cel evaluativ în *aceiași* judecată este realizată de G. Dickie, plecând de la judecățile despre obiectul artistic. A se vedea, George Dikie, *Introduction to Aesthetics. An Analytic Approach*, NewYork, Oxford Universty Press, 1997, *Chapter 5*, *What Is a Theory of Art?* , pp. 50-51.

comunității epistemice specializată în analiza filosofică a științelor naturii, o parte a tradiției filosofiei românești devine relevantă pentru că există în acest domeniu o bogată bibliografie de reflecție românească și o serie de propuneri metodologice semnificative ce aparțin filosofilor români. Același lucru se întâmplă cu profesioniștii filosofiei care fac investigații în domeniile clasice, tradiționale ale filosofiei: metafizică, ontologie, logică, filosofia culturii, istoria filosofiei[12]. Nu același lucru poate fi spus despre altcineva care este membru al micilor comunități epistemice specializate în diversele teme ale filosofiei politice, ale etici aplicate și feminismului filosofic, ale filosofiei minții și ale diverselor abordări din domeniul logicii matematice ori ale studiilor postcoloniale etc. aflate azi pe agenda de cercetare a marilor universități americane și europene. Ce să mai vorbim despre comunitatea epistemică a fenomenologilor din România care au ales ca *Studia Phenomenologica*, principala revistă de specialitate a comunității, să cuprindă doar articole redactate în limbi străine. Tendința de a valoriza negativ tradiția internă de filosofare ce pare a fi provincială, vetustă și conservatoare în aceste domenii, prin raportare la tradiția și dinamica accelerată de cercetare și de producere a noului conceptual în aceste domenii în străinătate, pare a fi atât de îndreptățită, încât ea este asumată dogmatic fără ulterioare examinări critice și autocritice.

[12] A se vedea, Ilie Pârvu, „Tradiții ale filosofiei analitice în România", în *Revista de Filosofie Analitică*, vol. I, iul.-dec. 2007, pp. 1-17

b) Filosofia românească în contextul unor cercetări profesionalizate

Cum arătam, în ambianța actuală de cercetări putem detecta semnele constituirii unei noi comunități epistemice focalizată în analize profesionalizate, critice, cu scop de cunoaștere, întreprinse asupra culturii și istoriei filosofiei românești. Starea actuală a acestei comunități epistemice *in statu nascendi* e încă difuză, fiind prinsă într-un proces dinamic de contrucție și solidaritate științifică. Ea este o comunitate încă *informală*, dar în plin proces de dobândire a unei conștiințe de sine profesionale, fiind formată, în principal, din universitari și cercetători angajați în structurile academice de cercetare, din studenți ori membrii ai altor comunități epistemice, pasionați de cunoșterea fenomenului reflexiv românesc. Membrii acestei comunități informale, între care există încă slabe legături interpersonale, sunt prezenți în toate marile centre universitare din România, București, Iași, Cluj, Craiova, Timișoara, Suceava, Baia Mare, și sunt activi implicați în cercetări filosofice personale circumscrise de acesta realitate culturală numită „filozofie românească". De cele mai multe ori acești cercetători sunt semnatarii unor articole apărute în revistele de specialitate ale Academiei Române și gravitând în mod special în jurul revistei *Studii de istoria a filosofiei românești*, coordonată de Viorel Cernica și Mona Mamulea.

În apariția și coagularea identității de sine a acestei comunități un rol hotărâtor l-au avut spectaculoasele reeditări de lucrări filozofice românești care nu erau în circulație publică în perioada comunistă și care, în marea lor majoritate, nu au fost cunoscute de generațiile care au absolvit filosofia înainte de 1989. În acest sens, un merit cu totul remarcabil îl au profesorii și editorii Marin Diaconu și Constantin Schifirneț. Apoi, un alt imbold l-au constituit lucrările și articolele unor importanți profesori universitari care au atras atenția asupra bogăției și diversității filosofiei românești. Seria de doctorate susține în tematici ale filosofiei românești, monografiile și biografiile unor filozofi reprezentativi cum sunt Blaga, C. Rădulescu-Motru, Nae Ionescu, C. Noica au contribuit de asemenea la trezirea interesului asupra unui domeniu de cercetări care nu-ți poate aduce, încă, succese profesionale, recunoașterea și prestigiu în rândul celorlalte comunități epistemice care urmăresc consacrări internaționale ale propriilor cercetări.

Observatorul atent al acestei comunități epistemice în plină constituire trebuie să consemneze, într-un fel sau altul, anumite rezultate concrete ale acestor cercetări profesionalizate, dar să și traseze o serie de sarcini de cercetare ce va trebuie să fie asumate în momentul consolidării și maturizării epistemice a acestei comunități.

Vom face pentru început câteva scurte remarci asupra *spiritului* cercetărilor produse *în interiorul* acestei comunități epistemice, cercetări care au fost publicate, în principal, în revista *Studii de istoria a filosofiei românești*.

În primul rând vom remarca că în *interiorul* acestei comunități epistemice înțelesul expresiei „filosofie românească" ori „istoria filosofiei românești" funcționează într-un registru *preponderent cognitiv și clasificatoriu*. Faptul acesta este stimulativ în producerea de noi concepte menite să se înțeleagă mai bine felul în care filosofia este cultivată *pretutindeni* local, fiind legată de indivizi profesionalizați și de nenumăratele contexte socio-culturale și mentale ce compun ambianța în care au loc procesele creative de producere a noului în domeniu.

Apoi, trebuie spus că cercetătorii profesionalizați în acest domeniu de specializare, numit generic „filosofia românească", produc alături de o serie de distincții conceptuale de mare rafinament explicativ și o *cultură argumentativă* generată de complexitatea abordărilor metodologice în cuprinderea cărora fenomenologia, analizele existențiale ori hermeneutica se împletesc cu proceduri aparținând abordărilor analitice de tipul analizelor conceptuale și logice. Ne vom limita doar la două exemple, alese la întâmplare, pentru a arăta în ce ar constă diferența dintre abordările strict evaluative ale istoriei filosofiei românești generate de unii membrii ai comunităților epistemice actuale și abordările cognitiviste practicate în interiorul cercetărilor *profesionalizate* ale filosofiei românești.

Primul exemplu aduce în prim plan ceea ce Viorel Cernica numește „concepte perspectiviste ale filosofiei românești" prin intermediul cărora putem înțelege dinamica internă a gândirii românești ca fapt viu care unește trecutul cu prezentul aflate permanent într-o desfășurare istorică non-liniară și non-progresivistă,

deci sinuoasă și contradictorie. Trei dintre aceste concepte perspectiviste, conceptul de *topos cultural*, cel de *model normativ nelămurit conceptual* și cel de *model normativ lămurit conceptual ca instrument hermeneutic* ne dă posibilitatea să înțelegem dinamica diversele modalități de reconstrucție filosofică menite să explice atât cumulaționismul filosofic în cultura noastră – faptul că filosofi diferiți din perioade diferite trebuie gândiți solidar în funcție de anumite angajamente comune, tematice, metodologice, metafilosofice etc. – cât și momentele de fractură și chiar de negare a relevanței ideii de filozofie românească. În mod paradoxal, prin intermediul acestei rețele de concepte, chiar și accentele negativiste semnalate deja sunt subsumabile modalităților proiective ale filosofiei românești, întrucât și acestea fac parte dintr-un *orizont posibil* de interpretare a unei filosofii locale[13].

Cel de-al doilea exemplu de cercetări profesionalizate, ales și acesta la întâmplare, ni-l livrează cercetătoarea Mona Mamulea. De pildă, acolo unde diverși cercetători respectabili în domeniul lor de competență susțin că este problematic să vorbim

[13] A se vedea, A se vedea, în principal, Viorel Cernica, *Filosofie românească interbelică. Perspectivă fenomenologică* (Ediţia a II-a), Iaşi, Editura Institutul European, 2006, Viorel Cernica, „Note metodologice asupra istoriei filosofiei româneşti", în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. III, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2008, Viorel Cernica, „Metode de filosofare şi proiecte culturale. Maiorescianismul astăzi", în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. VII, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2011.

despre o istorie a filosofiei românești pentru că nu există un principiu unificator din care aceasta ar trebuie derivată ori că nu există școli filosofice care să lege sub aspect ideatic, tematic și metodologic generații întregi etc. Mona Mamulea, deosebește la nivelul *studiilor de istorie* a filosofiei românești numai puțin de cinci paradigme metodologice: „Paradigma reprezentaționistă. Istoria filosofiei ca muzeificare", „Paradigma explicativă. Istoria filosofiei ca arheologie a ideilor și modelelor de gândire", „Paradigma constructivistă. Istoria filosofiei ca proiect", „Paradigma reconstructivă. Istoria filosofiei ca puzzle", „Paradigma deconstructivistă sau istoria filosofiei ca palimpsest"[14]. Exemplele de scrieri românești și străine, la care face referință Mona Mamulea, ce ilustrează și susțin din interior această armătură teoretică, argumentează că „filosofia românească" trebuie gândită în acord cu amplasamentul ei ontologic de specie a filosofiei europene. În fond, „filosofia europeană" este rezultanta unor multiple intersecții de filosofii naționale care trăiesc într-o simbioză valorică generată continuu din permanentul schimb de idei și creații culturale.

În fața acestei comunități epistemice stau sarcini și provocări filosofice atât de multe și complexe, încât vorba lui Cioran, „în România totul este de făcut", se aplică *ne varietur* asupra acestei realități în plină constituire.

Iată doar câteva dintre aceste sarcini: dezambiguizarea conceptului „filozofie românească" mai ales că astăzi

[14] Mona Mamulea, *Paradigme metodologice în istoria filosofiei româneşti*, în „Studii de istorie a filosofiei româneşti", vol. III, ed. cit., pp. 27–45.

vechea alianță dintre cultură și națiunea s-a relaxat în mod semnificativ, trecerea de la abordarea generaționistă a istoriei filosofiei românești ori de la înțelegerea pe „școli" la abordări tematice, comparativiste și conceptual-analitice. Un proiect gândit de profesorul și editorul Marin Diaconu, împreună cu o serie de colaboratori ai domniei sale, din păcate nefinalizat, propune chiar un inventar de concepte reprezentative pentru filosofia românească, cât și concepte asumate ca principii de construcție filosofică sistematică. Lista întocmită atunci cuprindea următoarele concepte menite să „deseneze" un profil al filosofiei românești: adamism; adâncime filosofică; adevăr; antropologie filosofică; apriorism românesc; axiologie; bine; bun-simţ; categorie; condiţie umană; conştiinţă de sine; conştiinţă filosofică; cultură majoră – minoră; cunoaştere; dat; demnitate; destin; devenire; dogmă; dor; dreptate; Dumnezeu; ethos; epistemologie; estetică; eu şi tu; existenţă; experienţă; fenomenologie; fericire; filosofare; filosofie; frumos; geniu; ideal; identitate şi diferenţă; întru; libertate; lume; Marele Anonim; metafizică; mirare; mister; moarte; muncă; naţiune; neant; om; om nou; omenie; ontologie regională; ordine şi dezordine; om european; om universal; om românesc; Orient – Occident; posibilitate; progres; proverb; raţional şi iraţional; ritm; sens al vieţii; singurătate; spiritualitate; spațiu; structură; tehnică; timp; trăire; trăirism; umanitate; undă etc.

La această listă de „profil" filosofic se poate adăuga și un inventar, desigur, incomplet, al *conceptelor dominante asumate ca principii de construcţie filosofică*: D. Cantemir – corp–suflet; *T. Maiorescu – forme fără fond;*

N. Basarab – *înţelepciune (virtute)*; V. Conta – *ondulaţiune (fatalism)*; C. *Rădulescu-Motru – personalitate; destin (timp);* A.D. Xenopol – *serie istorică;* P.P. Negulescu – *progres*; Petrovici – *filosofie europeană*; A. Frenkian – *filosofie universală* ; N. Ionescu – *echilibru spiritual (filosofare, fiinţă)*; M. Florian – *datul, recesivitatea*; *M. Vulcănescu – ispita, firea;* C. Noica – *devenire, fiinţă, hermeneutică*; E. Cioran – *trăire*; *L. Blaga – antinomie transfigurată, spaţiu mioritic; T. Vianu – valoare; M. Eliade – omul religios (sacrul);* N. Bagdasar – *filosofie românească*; *V. Băncilă – sărbătorescul (etnic, providenţialism*); I. Brucăr – *neantul*; A. Dumitriu – *homo universalis*; *T. Herseni – ontologie regională; N. Iorga – libertate;* A. Joja – *particular – intermediar între individual şi general*; *P. Andrei – valoarea;* C. Dimitrescu-Iaşi – *idealul* ; *S. Mehedinţi – cultură şi civilizaţie;* Moisil, Onicescu – *determinism*; *E. Papu – protocronie (v. şi sincronie); D.D. Roşca – tragic;* V. Pârvan – *formă istorică*; M. Ralea, T. Vianu, C. Rădulescu-Motru – *idealul de „om" („om nou");* I. Zamfirescu – *spiritualităţi*; Şora – *dialog interior* etc.

Conchidem, în final, că una dintre cele mai urgente sarcini ale acestei comunități epistemice constă în producerea unei istorii a filosofiei românești pentru străini, în genul celei publicate de Peter Kampits [15] pe cazul filosofiei austriece, fără morgă și pretenții exclusiviste de originalitate.

Vom încheia amintind că dincolo de aspectele strict particulare, legate de limbă, de istorie și, în

[15] Peter Kampits, *Între aparență și realitate. O istorie filosofiei austriece*, Traducere din germană de Radu Gabriel Sârbu, București, Editura Humanitas, 1999.

general, de contextul cultural și geopolitic, problematicile filosofiei românești sunt comune, în mare măsură, cu a tuturor culturilor care au în spate o tradiția non-occidentală și care au intrat, odată cu modernitatea, în contact cu valorile culturii și civilizației occidentale. Ilustrativ în acest sens este și cazul reflecției filosofice japoneze, de extracție occidentală, care încearcă să înțeleagă cultura spirituală tradițională cu ajutorul conceptelor și metodelor filosofiei occidentale actuale. De pildă, filosoful Shigeru Taguchi aplică un set complex de reducții fenomenologice asupra doctrinei budiste a Tărâmului Pur aflată în căutarea mântuirii pe calea „inimii meditative" precum augustianismul ori isihasmul în cultura europeană [16].

„Morala" pe care o putem extrage din acest exemplu este simplă: tensiunea dintre cultura tradițională și cea occidentală modernă ține de o problematică generalistă, ceea ce înseamnă că profesioniștii angajați în investigații asupra gândirii românești deschid teme de cercetare care pot fi întâlnite în multiple alte culturii ce reflectă la sine și la destinul lor în lume.

[16] Shigeru Taguchi, *De la reducția henologică la o fenomenologie a „numelui". O reiterpretare a doctrinei japoneze a Tărâmului* Pur, în vol. *Filosofia japoneză azi*, Volum coordonat de Shunzo Majima și Emanuel-Mihail Socaciu, București, Editura Universității din București, 2013.

Capitolul 2

Programul studiilor culturale româneşti în opera lui Constantin Rădulescu-Motru

a) Date de context. Filosofia românească în dominante interpretative

Istoricul filosofiei româneşti nu poate să nu constatate faptul că în ultimii ani filosofia românească este reinvestigată din perspectiva a două atitudini[17] interpretative distincte pe care le-am putea numi metaforic *perspectiva ochiului interior* şi *perspectiva ochiului exterior*. Cele două linii atitudinale decupează din integralitatea faptelor filosofice româneşti – idei,

[17] Vorbim despre atitudini, adică despre credinţe, convingeri adânci care generează traseul pe care se înscrie înţelegerea şi analiza specifice argumentării. Ca elemente anterioare, atitudinile orientează „regulativ" actul argumentării. „Pasiunea şi sentimentul vin întâi şi se exprimă la început, fie şi într-o formă indecisă şi confuză. Ele generează teoretizările, exploatează o pasiune şi o relaţie pre-existente şi le legitimează... câştigând ulterior o remarcabilă autonomie. A se vedea, Andrei Cornea, *Turnirul Cazar*, Bucureşti, Editura Nemira, 1997, cap. *Turnirul credinţelor*, p. 46-49.

lucrări, programe de cercetare şi personalităţi – anumite segmente care sunt în acord cu propriile sensibilităţi şi supoziţii hermeneutice[18].

Cu toate că aceste atitudini fundează interpretări concurente privitoare la obiectul aflat în litigiu – ansamblul filosofiei româneşti – în interiorul fiecăreia întâlnim o diversitate de poziţii interpretative, fapt care obligă la o firească prudenţă metodologică

[18] Atitudinile în cauză pot fi întâlnite şi reperate cu uşurinţă de oricine a deschis vreodată o discuţie despre contribuţia românilor în materie de filosofie. Ele sunt difuze şi prezente în toate mediile intelectuale româneşti şi, cu precădere, în comunitatea filosofilor, fără a fi exprimate explicit în scrieri programatice. Prezenţa lor poate fi detectată cu uşurinţă la nivelul unor judecăţi globale de valoare privind cultura reflexivă românească. De pildă, judecata de valoare: „contribuţiile româneşti la istoria filosofiei nu formează un sistem ordonat şi continuu, nici nu sunt indispensabile cercetătorului serios al celor mai importate reflecţii şi căutări ale adevărului din istoria omenirii" (Virgil Nemoianu, *Mihai Şora şi tradiţiile filosofiei româneşti*, în vol. Mihai Şora, *Despre dialogul interior*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 219) dezvăluie o atitudine subsumată privirii „ochiului exterior". Complementar, judecata de valoare: „dacă pe pământul românesc ar creşte o plantă hrănitoare ce nu se găseşte în alte părţi, ar trebui să dăm socoteală de ea. Dacă în vorbirea noastră s-au ivit cuvinte şi înţelesuri ce pot îmbogăţi gândul omului, dar nu au apărut în vorbirea şi gândul altora, suntem de asemenea datori să dăm socoteală de ele" (Constantin Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, p. 5) dezvăluie celălalt pol al atitudinii numite metaforic a „ochiului interior".

impusă de schematismul rezultat din operarea cu dihotomii conceptuale. Cele două perspective interpretative – *ochiul interior versus ochiul exterior* – sunt atitudini globale care permit existența diversității punctelor de vedere şi, prin urmare, nu avem de-a face cu două echipe care se înfruntă într-o dispută ce presupune miză şi câştig. Mai degrabă aceste atitudini pot fi văzute ca două tendinţe interpretative de care luăm act atunci când ne interogăm asupra felului în care gândirea românească se reprezintă pe sine în raport cu filosofia europeană. Simplu spus, atitudinile în cauză structurează dihotomic şi concurenţial diversitatea punctelor de vedere ce compun orizontul autocunoaşterii şi autoevaluării noastre filosofice. De unde survin aceste polarităţi atitudinale, care este rădăcina lor?

Răspunsul îl găsim în felul în care cele două atitudini valorizează şi înţeleg distinct *performanţele gândirii româneşti* de ieri şi de azi, în condiţiile în care, oricât de paradoxal ar părea, criteriul evaluării nu se află în dispută. Dimpotrivă! Cultura filosofică europeană, cu omologările şi ierarhiile ei deja stabilite de istorii consacrate, este luată şi de unii, şi de alţii drept un criteriu indubitabil de evaluare a propriilor noastre performanţe filosofice. Mai mult decât atât, ambele perspective privilegiază aceeaşi metodă de analiză: comparativismul. Gândirea românească este raportată continuu la curentele de gândire europene printr-un sistem de relaţii logice şi temporale ce aminteşte de raporturile de biunivocitate din matematică.

Atitudinea interpretativă subsumată *ochiului interior* este preocupată să deceleze performanţele

culturii noastre reflexive făcând abstracţie de contextul sociologic al prezenţei gândirii româneşti în plan internaţional, în vreme ce atitudinea contrară, cea specifică *ochiul exterior*, consideră că perspectiva sociologică este hotărâtoare în determinarea valorii performanţelor filosofice autohtone. Am putea spune că tema ascunsă din care se nutresc cele două atitudini contrarii este legată de afirmarea sau negarea valorii internaţionale a gândirii româneşti, având drept criteriu de evaluare canonul filosofic occidental[19].

Privind din perspectivă istorică, aceste două atitudini nu s-au conturat arbitrar, prin deciziile preferenţiale ale adepţilor sau prin solidarizări de natură ideologică, cât mai degrabă acestea sunt fundate în natura dual a corpusului de lucrări ce dau conţinut gândirii româneşti.

Astfel, cu foarte puţine excepţii, filosofii consideraţi reprezentativi pentru gândirea noastră şi-au exercitat dual puterile creative. Pe de o parte, filosofii români au iniţiat investigaţii personale în jurul unor teme filosofice considerate canonice în Europa. De cealaltă parte, aceiaşi filosofi au fost înclinaţi să deschidă şi să abordeze teme necanonice, impuse de

[19] Folosim termenul de canon în analogie cu ideea de „canon occidental", aşa cum este gândită de Harold Bloom, şi anume ca *normă de selecţie şi de impunere* a unui model, rezultantă a unei opţiunii dintr-o diversitate de oferte. A se vedea Harold Bloom, *Canonul occidental*, Bucureşti, Editura Univers, 1998. În legătură cu discuţiile şi polemicele generate de „canonul literar românesc", a se vedea vol. *Canon şi canonizare* îngrijit de Marin Mincu, Constanţa, Editura Pontica, 2003.

particularităţile modernităţii româneşti. Cu alte cuvinte, gânditorii români au produs opere de reflecţie duale survenite din presiunea simultană a două agende filosofice: una universală, sincronă cu mersul gândirii vest-europene şi o alta, locală, românească, regională[20]. Privind lucrurile din această perspectivă, filosofii români au produs concomitent un corpus de scrieri identitare, lucrări ce mobilizează resursele filosofice de analiză pentru înţelegerea culturii româneşti şi un altul, de alte scrieri corespunzătoare marilor domenii ale filosofiei europene.

Din aceste motive receptarea filosofiei româneşti se dovedeşte a fi paradoxală întrucât corpusul identitar de lucrări poate fi opus corpusului canonic în interiorul aceleiaşi opere. O astfel de scizură este semnalată, de pildă, invocând opera lui Noica, de Gabriel Liiceanu în *Jurnalul de la Păltiniş*[21]. Dacă în

[20] Situaţia aceasta este mai generală, aparţinând spaţiului cultural eteroclit din estul Europei. Prin comparaţie cu lumea vestică a continentului, dominată de alianţa dintre filosofie şi ştiinţă, în această parte a lumii este cultivată reflexia filosofică din interiorul meditaţiei religioase şi teologice. A se vedea, Stefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Iaşi, Editura Polirom, 1997, în mod special, cap. *Răzbunarea stoicilor*, p. 19–21.

[21] În capitolul *O tensiune nerezolvată: idiomatic şi universal*, Gabriel Liiceanu semnala: „Noica a încercat să evite această tensiune, afirmând că este important să lucrezi în şi pentru cultura română cu mijloacele şi valorile culturii universale. Nu este mai puţin adevărat că cele două laturi au rămas în opera sa într-o stranie exterioritate, lucrările ce le alcătuiesc rânduindu-se în două orizonturi distincte şi autonome; pe de o parte, lucrări din istoria

filosofia europeană vorbim despre doi Socrate, despre doi Wittgenstein sau despre doi Heidegger, într-o încercare de a pune în acord interpretările cu mersul real al unor gândiri constructive, în filosofia românească ar trebui să vorbim, spre pildă, despre doi Noica pentru a sublinia mai degrabă aspecte de patologie filosofică şi de rătăcire conceptuală.

Pe scurt, în conformitate cu percepţiile actuale ale istoriei filosofiei româneşti, spre deosebire de gânditorii europeni care au produs opere filosofice sistematice şi coerente argumentativ, unificate de un gând puternic, operele filosofilor români sunt scindate în două corpusuri de lucrări: unele esenţiale, cu valoare europeană, demne de a fi înfăţişate lumi, exportate ca bunuri simbolice, şi celelalte marginale, locale, simple rebuturi posedând doar o îndoielnică valoare locală[22].

---

filosofiei europene, de metafizică, hermeneutică şi logică, ce vădesc un adevărat cult pentru filosofia elină şi filosofia clasică germană… pe de altă parte, lucrări ancorate în exclusivitate în fenomenul autohton şi având toate în titlu cuvântul „românesc"; Cf. Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, pp. 276-277.

22 În acest sens sunt relevante răspunsurile formulate de Mircea Flonta, Ştefan Afloroaei, Costică Brădăţan, Ion Dur şi Adrian Niţă, la următoarele întrebări puse de o anchetă realizată în paginile revistei „Observatorul cultural": 1. Cum apreciaţi filosofia românească astăzi? 2. Cum apreciaţi filosofia românească în contextul filosofiei europene sau mondiale? Există lucrări, articole sau contribuţii, idei etc. care se pot considera de valoare europeană? 3. Sunt instituţiile din România adecvate

Ei bine, în acest context actual de atitudine şi de percepţie a filosofiei româneşti, trebuie să plasăm şi opera de gândire a lui Constantin Rădulescu-Motru, o operă dual ce conţine în sine, din perspectiva valorizărilor de azi, două corpusuri eterogene de scrieri aflate într-o relaţie reciprocă de exterioritate tematică şi valorică. De o parte, există un corpus „european", canonic de scrieri, în care meditaţia este centrată asupra unor teme aflate în agenda gândirii germane sau franceze din vremea sa. De cealaltă parte, există o serie de scrieri ce analizează fenomenul românesc, scrieri datate istoric întrucât ele utilizează concepte ideologice cărora evoluţia politică a Europei le-a infirmat valabilitatea.

Această convingere larg răspândită în critica filosofică actual produce o serie de dificultăţi de înţelegere, veritabile bariere conceptuale, a mesajului global pe care ni-l transmite C. Rădulescu-Motru în integralitatea operei sale. Cercetătorul de astăzi al filosofiei româneşti trebuie să treacă dincolo de aceste barierele conceptuale pentru a recepta mesajul viu al unei gândiri fertile pentru provocările de astăzi ale conştiinţei.

realizării de performanţe in domeniul filosofiei? A se vedea „Observatorul cultural", nr. 190, din 14 octombrie 2003.

b) Bariere conceptuale în înțelegerea mesajului gândirii lui Constantin Rădulescu-Motru

Din perspectiva corpusului identitar de scrieri filosofice – şi avem în vedere lucrări sau capitole scrise de C. Rădulescu-Motru sub impactul presiunii agendei culturale romaneşti, *Cultura română şi politicianismul*, apoi studiile privind profilul psihologic şi caracterial al poporului român apărute în revistele „Noua Revistă Română" şi „Ideea europeană", studii antologate de profesorul Constantin Schifirneţ în volumul *Psihologia poporului român*, conferinţele radiofonice antologate de Marin Diaconu, sub titlul *Caracter şi destin*, apoi, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi* şi *Etnicul românesc. Comunitatea de origine, limbă şi destin*, *Naţionalismul. Cum se înţelege. Cum trebuie să se înţeleagă*; totodată, *Vocaţia. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, desigur, şi unele capitole cu referinţă la cultura română, cum ar fi, de pildă, Partea a V-a, capitolul I, *Puterile sociale*, *Cultura*, din lucrarea *Puterea sufletească* şi, fireşte, unele referiri la profilul culturii româneşti din lucrarea postumă apărută în opt volume, *Revizuiri şi adăugiri* – prin urmare, din această perspectivă observatorul actual format în paradigma gândirii filosofice a ultimilor decenii, dar interesat de înţelegerea mecanismelor gândirii lui C. Rădulescu-Motru, va întâmpina o serie de bariere atitutudinale şi conceptuale descurajante[23].

[23] Subliniem că studiul de faţă este unul de atitudine. Concluziile sale nu survin dintr-o cercetare exhaustivă a

Unele dintre acestea îşi au originea în chiar limbajul filosofic folosit de Constantin Rădulescu-Motru. În multe privinţe acesta pare a fi vetust şi fără corespondenţă cu limbajul actual al filosofării. O altă serie de dificultăţi se află în exteriorul gândirii lui C. Rădulescu-Motru şi se referă la schimbările de structură care au reconfigurat stilistica filosofiei europene, dar şi americane în ultimii cincizeci de ani.

întregii problematici filosofice cuprinse în corpusul identitar de scrieri semnate de C. Rădulescu-Motru. De altfel, o astfel de întreprindere teoretică este extrem de dificilă în absenţa unei ediţii de opere complete C. Rădulescu-Motru. Acesta este şi motivul pentru care semnalăm de la bun început ediţiile la care vom face referinţă pe parcursul argumentaţiei: C. Rădulescu-Motru, *Cultura română şi politicianismul*, în vol. C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic şi alte scrieri*, studiu, antologie şi note de Gh. Al. Cazan, Bucureşti, Editura Eminescu, 1984; C. Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român*, antologie, studiu introductiv, îngrijire de ed. şi note de Constantin Schifirneţ, Bucureşti, Editura Albatros, 1999; C. Rădulescu-Motru, *Caracter şi destin. Conferinţa la Radio*, 1930–1943, ed. îngrijită şi note de Marin Diaconu, C. Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi*, ed. îngrijită de Gh. Al. Cazan, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1992; C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc. Comunitatea de origine, limbă şi destin, Naţionalismul. Cum se înţelege. Cum trebuie să se înţeleagă*, ed. îngrijită şi note de Constantin Schifirneţ, Bucureşti, Editura Albatros, 1996; C. Rădulescu-Motru, *Vocaţia. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, ed. îngrijită, studiu introductiv şi note de Constantin Schifirneţ, C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească*, în vol. *Personalismul energetic şi alte scrieri*, ed. de Gh. Al. Cazan.

Dificultăţile de înţelegere sunt sporite şi de clivajele interpretative generate de literatura secundară a interpreţilor şi exegeţilor filosofiei lui Constantin Rădulescu-Motru. Le vom trece pe scurt în revistă într-o încercare prezumtivă de tipologie.

Desigur că opera lui Rădulescu-Motru are, ca toate lucrările produse în istoria culturii româneşti, şi o parte de inactualitate. Unele dintre ideile sale sunt datate istoric. Chiar C. Rădulescu-Motru însuşi constata acest lucru în cuvintele „Dacă examinăm, în parte, operele datorate spiritelor creatoare, constatăm că, fără excepţie, ele se îmbină în ordinea istorică a vieţii culturale. Nu este operă care să poată fi mutată, de la un popor la altul, sau de la un secol la altul, fără să-şi piardă valoarea. Fiecare are o valoare, întrucât s-a produs în momentul istoric, în care ea a fost aşteptată”[24]. Dar nu despre aceasta e vorba.

Cum spuneam, în multe privinţe limbajul folosit de C. Rădulescu-Motru pentru a exprima idei şi concepte pare a fi datat istoric şi ideologic. De pildă, fără a avea la îndemână o statistică a ocurenţelor, intuitiv doar, unul dintre cuvintele care apar cu o frecvenţă dominantă, cel puţin în opera de tinereţe a lui Constantin Rădulescu-Motru – în *Cultura română şi politicianismul*, dar mai ales în *Puterea sufletească* –, este cuvântul „suflet”. Ambiguitatea acestui termen este majoră, în ciuda eforturilor lui C. Rădulescu-Motru de a-l operaţionaliza ori de a-i preciza contextual

[24] C. Rădulescu-Motru, *Vocaţii...*, ed. cit. p. 100.

înţelesul[25]. Pentru profesionistul de azi al filosofiei crescut la şcoala rigorii logice, „sufletul" pare a fi un cuvânt bun la toate şi la nimic. Nici în psihologie lucrurile nu stau altfel. De pildă, în psihologia cognitivă de azi folosirea cuvântului „suflet" tinde asimptotic către zero. Ambiguă este şi folosirea conceptului „conştiinţă", de cele mai multe ori C. Rădulescu-Motru considerând-l ca pe ceva de la sine înţeles. Şi exemplele ar putea continua.

Exegetul care priveşte din interiorul filosofiei lui C. Rădulescu-Motru ar putea replica, fireşte, că aceste cuvinte îşi dezvăluie înţelesul dacă sunt plasate în interiorul reţelei conceptuale ce formează nucleul de gândire al lui Constantin Rădulescu-Motru. Într-adevăr! Încă de la Vasile Băncilă, primul exeget al gândirii lui C. Rădulescu-Motru, şi până la cele mai recente studii, ideea că opera de gândire a lui C. Rădulescu-Motru este unitară pare a fi unanim împărtăşită. Chiar şi cercetătorii care au exhaustivat în

[25] A se vedea critica pe care o face C. Rădulescu-Motru concepţiilor tradiţionale substanţialiste despre suflet în *Cultura română şi politicianismul* şi încercările sale de a fixa intensiunea sufletului într-o perspectivă funcţionalistă prin ideea „corelaţiunilor persistente" între actele sufleteşti, *Ibidem*, ed. cit, pp. 28-36, şi Partea a II-a, *Legea conservării unităţii sufleteşti*, din *Puterea sufletească*, ed. cit, pp. 192-222. În ambele lucrări, C. Rădulescu-Motru este preocupat să justifice faptul că sufletul, în unitatea lui funcţională, este apt să explice ştiinţific atât constituţia interioară a omului, cât şi fenomenele culturii, văzute ca forme de manifestare a unităţii funcţiilor sufleteşti.

investigaţia lor anumite laturi ale operei lui Rădulescu-Motru au subliniat caracterul sistematic al gândirii sale, unitatea de construcţie ce derivă dintr-un principiu unic, cel al energiei[26].

Observaţia este corectă, dar dificultatea semnalată nu este rezolvată. Motivul? Conceptele teoretice sunt învecinate şi împletite cu alte concepte pe care însuşi Nicolae Bagdasar le numeşte ideologice[27]. De pildă,

---

[26] A se vedea, Viorel Cernica, *C. Rădulescu-Motru şi proiectul antropologic kantian*, Bucureşti, Mihai Dascal Editor, 2000, în mod special cap. II, *Ordinea de finalitate în personalismul energetic; sensurile ei privind teoria personalităţii*, p. 94–183.

[27] „C. Rădulescu-Motru a afirmat odată că nu i-a relevat nimeni vreo contradicţie în sistemul său de gândire, că adică sistemul său s-ar fi dezvoltat organic şi consecvent. Adevărul este că nu i-a relevat nimeni vreo contradicţie nu fiindcă asemenea contradicţii nu ar fi existat, ci fiindcă nimeni nu a făcut un examen critic al operelor sale. În realitate, nu este nici o continuitate logică între, să zicem, *Elemente de metafizică* (1912), aparţinând primei faze a gândirii sale, şi lucrările sistematice din ultima fază, *Vocaţia* (1932), *Românismul* (1936), *Timp şi destin* (1940). În vreme de prima lucrare e construită filosofic... cele din urmă au fost elaborate sub influenţa unei ideologii politice. După cel de-al doilea război mondial, îi sugerasem într-o scrisoare să revadă aceste lucrări, să le cureţe de zgura politică, să le păstreze numai fondul strict filosofic. Dar el a preferat să nu-mi răspundă nimic în legătură cu această sugestie". Cf. Nicolae Bagdasar, *Opere II, Portrete*, ed. îngrijită de Rodica Pandele şi Gheorghe Vlăduţescu, Bucureşti, Editura Academiei, 2006, p. 22. Semnalăm în treacăt diferenţa de interpretare pe care o propune Nicolae Bagdasar, în *Istoria filosofiei*

termenii de „etnic", „naţionalism" ori cel de „românism" creează impresia unei filosofii revolute, rupte de stringenţele actuale ale gândirii sistematice. Aceste concepte sunt percepute astăzi, după experienţele politice interbelice, cu conotaţii negative şi sunt trecute în registrul negativ al rătăcirilor istorice. Ele creează senzaţia unei bariere de comunicare şi produc inhibiţii chiar cercetătorilor experimentaţi. Aşa se explică de ce relevanţa corpusului identitar de lucrări filosofice al lui C. Rădulescu-Motru este în cel mai bun caz minimalizată, dacă nu chiar negată în bloc. Căci cum mai poţi arăta că românismul este un concept fertil şi apt să explice condiţia actuală a culturii şi omului românesc în contextul unei generalizări a cetăţeniei europene?

Spuneam că în clasa a doua de dificultăţi de înţelegere, cele aflate în exteriorul gândirii lui C. Rădulescu-Motru, trebuie să includem, în primul rând, prefacerile interioare prin care a trecut filosofia euroatlantică în ultimii 70 de ani. Şi când spunem acest lucru nu ne referim la modele filosofice care au venit şi s-au dus, ci la cele două mari cotituri care au schimbat

româneşti, gândirii lui Rădulescu-Motru în frazele: „Chiar în primele lui scrieri mai cuprinzătoare în tinereţe, întâlnim la el două noţiuni, ce cu fiecare lucrare sistematică de mai târziu vor căpăta tot mai multă adâncime şi amploare, rotunjindu-se într-o *concepţie unitară* [s. n.] despre lume şi viaţă". Cf. Nicolae Bagdasar, *Istoria filosofiei româneşti*, în vol. *Scrieri*, ed. îngrijită, introducere şi note de Gh. Vlăduţescu, Bucureşti, Editura Eminescu, 1988, cap. *C. Rădulescu-Motru*, p. 68.

faţa gândirii filosofice, anume cotitura lingvistică şi cea fenomenologică şi hermeneutică.

Mai mult decât atât, agenda filosofică europeană s-a schimbat chiar în ordine conceptuală. În spaţiul german atât de familiar lui C. Rădulescu-Motru, timp de trei decenii „critica culturii" este tema epocii. La începutul secolului al XX-lea, conceptul de cultură „apare dintr-o dată ca un concept universal aproape magic şi stă pe buzele tuturor. Critica culturii este tema epocii, şi la ea participă toate fracţiunile filosofice; expresia *ştiinţe ale culturii* (*Kulturwissenschaften*) se pregăteşte să pună în pericol monopolul de până atunci al ştiinţelor spiritului (*Geisteswissenschaften*), iar pentru filosofia culturii se ridică în mod explicit o pretenţie de universalitate în sensul că întreaga filosofie ar fi filosofie a culturii. În anii '30, euforia ca atare se domoleşte în mod simţitor prin naşterea antropologiei filosofice care, deşi se orientează cu precădere după modelul ştiinţelor naturii, e privită ca disciplină filosofică de bază"[28]. Ritmurile acestor schimbări de accent sunt resimţite în gândirea lui C. Rădulescu-Motru, chiar dacă filosofia sa are o evidentă sursă kantiană de inspiraţie. Or, cum arată acelaşi Schnädelbach, după al doilea război mondial cuvântul magic universal este acum *societate* pentru că instrumentalizarea politică a culturalului de către cel de-al treilea Reich a făcut ca în jurul conceptului de

[28] A se vedea, Herbert Schnädelbach, *Cultura*, în vol. Ekkehard Martens, Herbert Schnädelbach, *Filosofie. Curs de bază*, trad. din limba germană coordonată de Mircea Flonta, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1999, p. 405.

cultură să se păstreze tăcerea. „Cultura burgheziei germane instruite de care se făcuse atât de mult caz nu constituise un obstacol în calea lui Hitler, aşa încât Adorno e cu totul convingător pentru contemporanii săi atunci când califică, după Auschwitz, întreaga cultură gunoi. Chiar şi celor mai puţin radicali conceptul de cultură le apare învechit din punct de vedere ştiinţific, iar din punct de vedere politic drept un indiciu al unor convingeri conservatoare”[29].

Revenirea conceptului de cultură în dezbaterile filosofice din zilele noastre se face dintr-o perspectivă contrară lumii interbelice. Fără să insistăm, actualul termen de cultură nu mai este ataşat valorilor naţionale. Prin urmare, toată speculaţiile filosofice care au împărtăşit marea supoziţie romantică de factură germană a sufletului popoarelor este privită cu suspiciune, fiind considerată o opţiune ideologică, şi nu explicativ-ştiinţifică. Schimbarea actuală de ideal în viaţa popoarelor europene şi conceptul de cultură ataşat acestui ideal creează o tensiune majoră în universul vechii alianţe cultură–naţiune[30]. Iată de ce

[29] *Ibidem*, p. 406.

[30] Minimal, în această chestiune se poate consulta: Anthony D. Smith, *Towards a global culture?*, în Mike Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London, Sage Publications, 1990; Anthony D. Smith, *Nationalism*, Oxford University Press, 1994; John Erich Hobsbawm, *Nation and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality*, Cambridge, 1999; Claude Gilbert Dubois, *Qu'est-ce que nation? Conscience d'identité et respect de l'alterité*, în *L'Imaginaire (1792-1992), colloque européen de Bordeaux*, 1992; Ernest Gellner,

filosofia culturii, centrală în gândirea lui C. Rădulescu-Motru mai ales când vorbim despre corpusul identitar de lucrări ce-i aparţin, pare a nu mai corespunde actualei agende şi sensibilităţi filosofice europene. Conceptul central al filosofiei culturii româneşti, „noţiunea de cultură", elaborată de Maiorescu şi preluată de toţi maiorescienii, inclusiv de Eugen Lovinescu, pare a veni în conflict cu dezvoltări filosofice actuale ce nu mai acceptă vechea alianţă dintre naţiune şi cultură. Şi pentru că a venit vorba despre sensibilităţi, prin comparaţie cu un Heidegger sau un Wittgenstein, autori extrem de prizaţi astăzi, o lectură din C. Rădulescu-Motru lasă impresia cititorului că este transportat într-o arhivă filosofică. C. Rădulescu-Motru pare a vorbi despre probleme străine de frământările şi de provocările actuale ale conştiinţei.

Tot în această a doua clasă de dificultăţi de înţelegere şi receptare a scrierilor subsumate corpusului identitar de lucrări trebuie să includem şi diferenţele radicale de percepţie a interpreţilor gândirii lui C. Rădulescu-Motru. Există în această privinţă două extremităţi. Una este dată de interpretarea lui Vasile Băncilă, care consideră că odată cu *Personalismul energetic* începe filosofia

Naţiuni şi naţionalism, *Noi perspective asupra trecutului*, Bucureşti, Editura Antet, 1997; Guy Hermet, *Istoria naţiunilor şi naţionalismului în Europa*, Iaşi, Editura Institutul European, 1997; Grigore Georgiu, *Naţiune, Cultură, Identitate*, Bucureşti, Editura Diogene, 1997; Grigore Georgiu, *Identitate şi integrare. De la disjuncţie la conjuncţie*, Bucureşti, Editura Institutului de Teorie Socială, 2001.

românească realizată după standardele europene ale domeniului[31]. Aceeaşi optică este împărtăşită şi de Ion Zamfirescu, care face din conceptul de „spiritualitate", aşa cum apare el în scrierea lui C. Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi*, un instrument de înţelegere a întregii culturi savante româneşti[32]. La cealaltă extremitate se află Lucreţiu Pătrăşcanu, cel care a pus şaua marxismului pe filosofia lui C. Rădulescu-Motru şi care a creat modelul aşa-zisei preluări selective[33].

---

[31] Cf. Vasile Băncilă, *Doctrina personalismului energetic a d-lui Rădulescu-Motru*, în *Opere*, vol. III, *Eseistica edită* (*1921; 1924–1932*), pp. 344–345 „... d-l Rădulescu-Motru ne dă o doctrină. Viguroasă şi elaborată în timpul şi în solul nostru... filosofia românească are acum întâia şi cea mai însemnată anticipare... D-l Rădulescu-Motru izbuteşte cel dintâi să toarne un conţinut local caracterizat în forma cugetării filosofice şi cunoscând materialul filosofic apusean. După un şir de încercări, producţia filosofică în sens autohton îşi leagă în sfârşit gura pânzei. De aceea, cu sinteza d-lui Rădulescu-Motru, începe propriu-zis filosofia românească".

[32] A se vedea Ion Zamfirescu, *Spiritualităţi româneşti*, ed. îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Vivaldi, 2001. Lucrarea ordonează faptele culturii româneşti în dimensiunea istorică a modernităţii plecând de la ideea de spiritualitate, concepută, pe urmele lui Constantin Rădulescu-Motru, ca un ferment generator de cultură.

[33] Cf. Lucreţiu Pătrăşcanu, *Curente şi tendinţe în filosofia românească*, Bucureşti, Editura Socec & CO., S.A.R. 1946, Ediţia a II-a: „Cum poate fi caracterizată concepţia filosofică a lui Rădulescu-Motru?... Prin introducerea finalismului, ca mijloc de explicare a vieţii şi a lumii înconjurătoare, concepţia sa a luat, a trebuit să ia o

Paradoxal, acest model al preluării selective continuă şi astăzi, dar nu de pe platforma marxismului, ci din perspectiva unor idei politice dominate de eclectism. Oricum, şi într-un caz, şi în altul, corpusul identitar de lucrări este considerat fără relevanţă. Doar etichetele ideologice s-au schimbat. Pentru perspectiva marxistă cosmopolită, C. Rădulescu-Motru este un conservator burghez. Pentru perspectiva eclectică de astăzi, C. Rădulescu-Motru este un antidemocrat, un etnicist şi un naţionalist. Prin urmare, după măsura criteriilor ideologice, şi azi, ca şi ieri, aflate în prim-planul prejudecăţilor intelectuale, gândirea identitară a lui Constantin Rădulescu-Motru, chiar întreaga sa filosofie, este lipsită de valoare europeană, vetustă şi poate prezenta cel mult un interes istoric local.

Este posibil ca un exeget familiarizat cu subtilităţile de gândire ale lui C. Rădulescu-Motru să susţină, din interiorul filosofiei lui, în replică la lista de dificultăţi semnalate, următorul punct de vedere. Cu foarte puţine excepţii, cultura reflexivă românească a fost şi este dominată de filosofi profesionişti, şi nu de filosofi de vocaţie[34].

---

coloratură teologică. Aici este şi atingerea acestei concepţii cu misticismul. Afirmarea rolului ideii de Dumnezeu – indiferent dacă această idee are înţelesul unei finalităţi cerute de raţiune şi nu este postulată de dorinţele mistice ale sufletului omenesc – înseamnă totuşi un sprijin adus fideismului, cu toate consecinţele lui"; pp. 86-87.

[34] A se vedea C. Rădulescu-Motru, *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, ed. cit., cap. I, *Vocaţia şi munca profesională*, pp. 63-76.

Or, cum se ştie, în viziunea lui C. Rădulescu-Motru, profesionistul munceşte din interes şi ordonează datele muncii sale în raport de formula sa subiectivă de personalitate. Filosoful profesionist îşi îndreaptă gândirea în funcţie de felul în care interesele rezonează în sufletul lui, optează pentru ceea ce este în acord cu acel interes şi justifică cu argumente impersonale o alegere subiectivă prin excelenţă. Filosoful de vocaţie lucrează dezinteresat şi instinctiv, iar înclinaţiile lui sufleteşti nu privesc interesul individual, ci interesul colectiv al poporului din care acesta provine. Răspunderea faţă de viitorime îl motivează pe filosoful de vocaţie să reflecteze, şi nu un interes personal sau altul. Prin urmare, numai un filosof de vocaţie ar avea acces la mesajul autentic al gândirii lui C. Rădulescu-Motru.

În contrareplică însă, se poate răspunde că nu avem criterii puternice, explicite, şi nu intuitive, după cum nici C. Rădulescu-Motru nu are, pentru a deosebi pe filosoful profesionist de filosoful de vocaţie. Aici sunt implicate opţiuni şi decizii preferenţiale ce nu pot fi argumentate raţional fără rest. Oricum, în lumea comunităţilor filosofice specializate de astăzi şi a lipsei dialogului dintre ele, nu e posibil să lucrezi cu această dihotomie. Despre filosofi şi filosofie se poate vorbi în mai multe feluri, şi acest fapt transcende dihotomia rigidă *filosof profesionist* versus *filosof de vocaţie*.

c) Lecția filosofică a lui Constantin Rădulescu-Motru

În ciuda celor două atitudini interpretative concurente pe care le-am numit metaforic „*ochiul interior* versus *ochiul exterior*", care simplifică şi sărăcesc un mesaj de gândire fertil pentru agenda filosofică actuală şi, de asemenea, în ciuda dificultăţilor de receptare inventariate care explică de ce filosofia lui Constantin Rădulescu-Motru este în parte marginalizată odată cu întreaga filosofie produsă de gânditorii români, ei bine, în ciuda celor semnalate, indubitabil Constantin Rădulescu-Motru ne propune un model de gândire ce poate fi luat şi astăzi ca reper al conduitei noastre intelectuale. Şi când susţinem acest punct de vedere avem în vedere un C. Rădulescu-Motru abordat în integralitatea personalităţii sale filosofice şi cu întreaga sa operă. Inclusiv, aşadar, cu scrierile aparţinând corpusului identitar de lucrări.

Trebuie spus clar că lecţia lui C. Rădulescu-Motru este lecţia europenităţii culturii româneşti. Europa este criteriul fundamental după care C. Rădulescu-Motru s-a judecat pe sine, i-a evaluat pe români şi performanţele lor culturale şi filosofice. În filosofia sa găsim modelul lucid al autoanalizei naţionale, iar felul în care a filosofat trebuie să îndrume şi căutările noastre filosofice. Dintr-o asemenea perspectivă, acest model ar trebui descompus în părţi instrumentale şi predat de la catedră studenţilor.

Care sunt argumentele care susţin această poziţie? De ce modul în care Rădulescu-Motru face filosofie poate fi luat ca reper şi îndrumar de gândire pentru noi, cei care trăim într-o cu totul altă lume?

În primul rând, metoda „critici culturale" pe care o mobilizează Constantin Rădulescu-Motru în corpusul identitar de lucrări poate fi luată ca sursă de inspiraţie pentru a întocmi un necesar program de studii culturale româneşti. De ceva vreme, în universităţile noastre se fac studii culturale europene, studii culturale iudaice, studii culturale franceze, britanice şi americane. Din programa noastră universitară lipsesc, însă, fără să îngrijoreze pe nimeni, studiile culturale româneşti. Cu siguranţă că sub presiunea generalizării acestor studii în lume, şi în România îşi va face loc atât în cercetarea ştiinţifică, cât şi în mediile universitare un important sector de studii culturale româneşti ce va contopi, după modelul actual din ştiinţele cognitive, mai multe discipline, între care astăzi există slabe canale de comunicare[35].

[35] Dintr-o bibliografie minimală privitoare la ţintele, temele şi metodele acestei noi abordări a diversităţii fenomenelor culturale, a stilului de viaţă şi a „subculturilor" în spaţiul britanic şi american, nu ar trebui să lipsească următoarele titluri: *Crossing Cultures. British Cultural Studies for Romanian Students*, The British Council, Cavallioti Publishers, 2001; Lawerence Grossberg, Cary Nelson & Paula A. Treichler, *Cultural studies*, Routledge, 1992; David McDowal, *Britain in Close-Up*, Longman, 1993; Hansen Fiedler, R. Norman-Rich, *America in Close-Up*, Longman, 1994; A. Room, *An*

Ei bine, plecând de la corpusul identitar de lucrări al lui C. Rădulescu-Motru, putem afirma că programul studiilor culturale româneşti, la nivelul cel mai exigent de investigaţii ştiinţifice, este deja trasat cel puţin în două dintre aliniamentele sale. Primul aliniament se referă la conceptul de cultură cu care operează Constantin Rădulescu-Motru şi, derivat din acesta, la modelul interdisciplinar de analiză ce traversează întreaga sa operă. Astfel, când în întreaga Europă interbelică se discuta acerb despre criza culturii şi valorilor şi, ca un corolar, despre conflictul dintre cultură şi civilizaţie, la noi C. Rădulescu-Motru vorbea despre unitatea dintre cultură şi civilizaţie. În mod intuitiv, C. Rădulescu-Motru lucra cu înţelesul conceptului actual de cultură, care într-un fel sau altul mobilizează resursele semantice ale englezescului *culture*, şi anume „mod de viaţă al unui popor, care include: atitudinile, valorile, credinţele, artele, ştiinţele, modurile de percepere a realităţii, obiceiurile de gândire şi de acţiune ale acestuia. Trăsăturile culturale sau formele de viaţă sunt învăţate, însă cel mai adesea suntem marcaţi de ele atât de profund, încât ne este dificil să le sesizăm din interior”[36].

Aşa se explică de ce C. Rădulescu-Motru mobilizează în investigarea culturii noastre un

A to Z of British Life, Oxford University Press, 1994; John Fiske, *Reading the Popular*, Unwing Hyman, 1989.

[36] Cf. Simon Blackburn, *Oxford. Dicţionar de filosofie*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1999, p. 90; a se vedea şi *Longman Dictionary. English Language and Culture*, New Edition, Pearson Education Limited, 2005, p. 336.

instrumentar metodologic interdisciplinar de o stringentă actualitate: etnografie, etnologie, antropologie, psihologie socială şi chiar imagologie, discipline ştiinţifice topite în creuzetul unui program de cercetare coerent dirijat de filosofie. Acest program de cercetare aparţine fără îndoială, prin intenţii, obiective şi metode, corpusului interdisciplinar de studii culturale, chiar dacă în interbelic nu exista sintagma „studii culturale".

În ciuda datărilor istorice de toate felurile – nivelul ştiinţific al epocii, prejudecăţile culturale pe care noi nu le mai împărtăşim, naivitatea unor concepte[37] de tipul „cultura desăvârşită", „pseudocultura" ori „semicultura", pentru a nu lungi lista exemplelor, identitatea dintre valorile culturii şi naţionalitate, identitate pe care noi astăzi nu o mai împărtăşim, supremaţia valorilor colectivităţii asupra valorilor individului ş.a.m.d., ei bine, în ciuda acestor datări ce pot fi inventariate, mesajul intelectual şi sufletesc pe care ni-l transmite C. Rădulescu-Motru este viu şi trebuie luat în seamă.

[37] „Popoarele sălbatice de astăzi par să fie într-o stare de veşnică copilărie, când sunt comparate cu popoarele europene. În ce consistă copilăria lor? Cum se explică că fiecare sălbatic, luat în parte, se bucură de o copilărie scurtă şi totuşi sălbaticii luaţi cu toţii, ca societate, prezintă caracterele unei veşnice copilării? Sune ei copii adevăraţi, sau bătrâni căzuţi în copilărie? Din nefericire, ei sunt bătrâni căzuţi în copilărie. Credinţa unor filosofi optimişti, că ei vor forma rezerva culturii de mâine, este o simplă iluzie. Sălbaticii de astăzi constituie resturile istovite şi îmbătrânite ale popoarelor". Cf. C. Rădulescu-Motru, *Vocaţia. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, ed. cit., p. 137.

Dacă trecem dincolo de o ceartă în care sunt implicate cuvintele şi avem în vedere conceptele, atunci putem găsi în opera lui C. Rădulescu-Motru o serie de sugestii cum rar întâlnim în gândirea românească. De pildă, pentru a ne limita la un exemplu doar, conceptul de spiritualitate, aşa cum apare el în *Românismul...*, este, pentru a utiliza expresia lui Noica, un concept deschis. Fertilitatea lui derivă din inversarea unui raport dogmatizat în toate cercetările inspirate, într-un fel sau altul, din paradigma teoretică a marxismului. Astfel, termenii centrali ai dogmei cunoscute – baza *determină* suprastructura, iar suprastructura *influenţează* baza – sunt inversaţi de C. Rădulescu-Motru[38], iar această inversiune face posibilă introducerea conceptului de spiritualitate ca principiu cultural explicativ. „Noi avem nevoie de o spiritualitate care să scoată la lumină virtuţile sufletului românesc printr-o muncă de întrecere şi printr-o cunoaştere mai adâncă de noi înşine”[39]. Prin urmare, spiritualitatea, printre altele, este un concept menit să conducă investigaţia identitară şi procedurile de autocunoaştere colectivă,

[38] „Teoriile superficiale ale psihologiei asociaţioniste engleze, unite cu metafizica materialismului şi cu socialismul marxist... acreditează părerea că viaţa sufletească a unui popor este un simplu reflex al tehnicii sale de producţiune; că instrumentul de muncă hotărăşte cum să fie sufletul aceluia care munceşte, iar nu că sufletul aceluia care munceşte hotărăşte cum să fie instrumentul de muncă”; cf. C. Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi*, ed. cit., p. 7.

[39] *Ibidem*, p. 12.

iar funcţia instrumentală poate fi dedusă din chiar definiţia lui. „Spiritualitatea este complexul de idei şi sentimente, în special complexul de interpretări simbolice prin care societatea unei epoci îşi justifică credinţa într-o ordine perfectă şi eternă pe care este sortită a o realiza în decursul timpului viaţa pe pământ. Fără o credinţă într-o ordine perfectă şi eternă, care să dea înţelesul vieţii pe pământ, nu există spiritualitate”[40].

Definiţia dată de către C. Rădulescu-Motru spiritualităţii ne indică faptul că acest concept are şi o pregnantă funcţie metodologică şi instrumentală, că el îndreaptă şi dirijează mintea cercetătoare către o procedură de analiză ce poate fi subsumată unui itinerar de gândire ce prescrie regula: *de la ideal către real*. Este un drum prospectiv, evaluativ şi corectiv al practicării vieţii noastre în comun, o formă de introspecţie ce raportează mereu realul la ideal, la ţintele spre care avem continuu ochii îndreptaţi.

Astfel, conceptul „spiritualitate” îndeplineşte o funcţie integrativă, unificând, prin recurs la ideal, sistemele autonome ce compun o cultură ca întreg. „Credinţa într-o ordine perfectă şi eternă poate lua diferite forme... o formă pur religioasă... o formă pur morală sau o formă estetică şi atunci ea se justifică prin o spiritualitate susţinută pe fapte morale şi invenţii artistice. Chiar pe latura ştiinţei, credinţa într-o ordine perfectă şi eternă îşi poate găsi o formă... Ordinea perfectă şi eternă din lumea ideilor lui Platon, atomilor lui Democrit, monadele lui Leibniz, evoluţia lui Herbert Spencer, dialectica lui Hegel etc. poate servi,

[40] *Ibidem*, p. 17.

în această privinţă, de exemplu... De câte ori se organizează ceva pe pământ din punct de vedere social politic, se are întotdeauna în vedere o ordine perfectă şi eternă... Toate sistemele mari de gândire în materie de viaţă socială şi politică sunt de fapt spiritualităţi, adică justificări pentru anumite credinţe"[41].

În acest înţeles, asimilarea spiritualităţii cu idealul poate îndeplini o puternică funcţie explicativă pentru a înţelege felul în care oamenii trăiesc în suflet şi unifică într-o conştiinţă întregul lumii dat într-o cultură determinată. Forţa teoretică a acestui concept a fost pusă la probă chiar în interbelicul românesc, în teza de doctorat a lui Ion Zamfirescu, apărută în 1941, prima sinteză filosofică a „spiritualităţilor" româneşti. Din păcate, lucrarea a fost reeditată după exact 70 de ani, în 2001, iar ilustrarea tăriei conceptului de spiritualitate nu a fost receptată în mediul nostru filosofic[42]. Apoi, chiar o lectură a filosofiei româneşti

---

41 *Ibidem*, pp. 17-18.

42 „Studiul spiritualităţilor româneşti, aşa cum a fost înfăţişat în paginile acestei lucrări ne poate duce la o seamă de concluzii interesând... diferite ramuri ale activităţii şi ale creaţiei noastre româneşti în genere... Este de remarcat că între spiritualităţi... domneşte un acord deplin, integrant, lămuritor... faptul rămâne interesant de discutat. El dovedeşte că în viaţa spirituală a poporului român există unitate, armonie, continuitate... E cert că aceste spiritualităţi au dat poporului român o viaţă sufletească bogată, completă legată de formele de preţ ale existenţei. Aproape că nu există resort sufletesc sau resort intelectual pe care aceste spiritualităţi româneşti să nu-l fi pus în mişcare şi de la care să nu fi cerut participări adânci, fecunde. Înăuntrul

plecând de la conceptul de ideal, aşa cum a realizat-o profesorul Marin Diaconu, poate releva o serie de aspecte privind configuraţia internă a gândirii noastre, condusă „regulativ" de credinţe şi aspiraţii[43].

Fără a încerca să trasăm un program al studiilor culturale, termenul de „spiritualitate" şi-ar vădi utilitatea pentru că este operaţional în încercarea de a surprinde unitatea în diversitate a stilului de viaţă românesc. Când vom cerceta, de pildă, cultura tradiţională pentru a releva tipul de diversitate europeană cultivat de populaţia vorbitoare de limbă română, atunci ar fi mai relevant să plecăm de la „spiritualitatea" interioară acestei forme de asumare simbolică a lumii decât de la categoria economică a interesului. Or, spre a ne raporta la un alt exemplu, dacă am cerceta, din perspectiva studiilor culturale, universul educaţional românesc, atunci investigaţia concretă ar trebui precedată de desluşirea tipului de spiritualitate care a fixat ţintele educaţionale de atins de-a lungul axei timpului şi idealului de umanitate intim asociat activităţilor de influenţare şi transformare lăuntrică a oamenilor. Putem înţelege zbaterile culturale ale generaţiei anilor '30 fără conceptul de spiritualitate în înţelesul lui Rădulescu-Motru, fără ideea unui mesianism cultural asumat ca

fiecărei din aceste spiritualităţi există posibilităţi de desfăşurare pentru toată gama de valori şi de atitudini ale sufletului omenesc." A se vedea, Ion Zamfirescu, *Lucr. cit.*, pp. 504-505.

[43] Marin Diaconu, *Conceptul de ideal în filosofia românească interbelică*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1998.

program de creaţia intelectuală[44]? Şi, pentru a încheia exemplele, oare ideea că politicianismul românesc, ca produs cultural determinat, nu a fost analizat de Rădulescu-Motru sub supoziţia abaterii de la postularea implicită a unei „spiritualităţii politice"?

În al doilea rând, un program de studii culturale româneşti îşi poate găsi o sursă de inspiraţie în corpusul identitar de scrieri amintit, întrucât Rădulescu-Motru propune un model de autoanaliză plecând de la datele culturii româneşti către Europa. Dacă modelul obişnuit de înţelegere a culturi noastre a fost prin tradiţie unul difuzionist, dinspre cultura occidentală către cultura română (un model activat şi astăzi de toate categoriile de intelectuali), C. Rădulescu-Motru produce o inversiune a termenilor – cultura occidentală este privită dinspre datele culturii române. Altfel spus, în această inversiune metodologică cultura noastră este transformată într-o grilă de lectură a culturii europene, fapt ce-i permite lui C. Rădulescu-Motru ample incursiunii în universul resurselor originare ale culturii noastre.

[44] „Destinul nostru era exclusiv cultural. Aveam de răspuns la o singură întrebare: suntem sau nu suntem capabili de o cultură majoră, sau suntem condamnaţi ca să producem ca până la 1916, o cultură de tip provincial traversată meteoric, la răstimpuri, de geniuri solitare ca Eminescu, Hajdeu, Iorga? Apariţia lui Vasile Pârvan, L. Blaga, I. Barbu, Nae Ionescu… îmi confirmase încrederea în posibilităţile creatoare ale neamului românesc"; cf. Mircea Eliade, *Memorii*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, vol. I, p. 45.

Cum mai spuneam, performanţele europene reprezintă criteriul după care Constantin Rădulescu-Motru judecă faptele culturii româneşti, numai că perspectiva sa nu este simplist difuzionistă. Împrumuturile culturale şi instituţionale europene sunt judecate din perspectiva *diferenţei* noaste, a analizei datelor originare ale culturii româneşti, respectiv de la datele culturii tradiţionale. Constantin Rădulescu-Motru ne-a propus în aceste scrieri identitare un model teoretic al confruntării cu fundamentele tradiţionale ale culturii savante româneşti. Aceste fundamente trebuie asumate, şi nu negate, aşa cum se întâmplă astăzi. Fără să ne dăm seama, spune Rădulescu-Motru, ele lucrează în noi, prin chiar modul nostru de a fi în lume. În primul rând, prin limba în care vorbim, reflectăm şi visăm. Noi nu putem trăi, ca intelectuali români, chiar dacă am dori, viaţa altora. Decupajele ontologice pe care le-a realizat limba română, marile cadre de gândire sunt produse ale culturii tradiţionale, iar analizele filosofice nu le pot neglija.

Iată, aşadar, tema temelor studiilor culturale româneşti – cercetarea filosofică a celor două universuri simbolice care alcătuiesc substanţa intimă a culturii noastre, universuri ce par a sta şi astăzi într-o reciprocă exterioritate. Nici până astăzi nu am lămurit definitiv dacă este sau nu îndreptăţit să vorbim despre ceea ce Vulcănescu numea problema celor două Românii[45]. Cultura română se exprimă şi astăzi în

[45] A se vedea, Mircea Vulcănescu, *Prolegomene sociologice la satul românesc*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1997, articolele:

universuri valorice reciproc contradictorii? Încă o întrebare pe care trebuie să ne-o punem şi noi astăzi.

Rădulescu-Motru a fost convins că genul acesta de studii nu poate fi importat şi s-a ostenit singur cu conştiinţa faptului că face ceea ce este imperios necesar culturii noastre: confruntarea cu tradiţia. Privind dinspre acest program de investigaţie a unităţii şi diversităţii formelor de manifestare a omului în lume, studiile culturale unifică într-un tot individualul cu universalul şi particularul cu generalul. Fiecare cultură adăposteşte în felul ei universalul, iar Rădulescu-Motru a încercat să-l identifice şi să-l numească. N-a reuşit, dar ne-a transmis nouă lecţia căutărilor sale. În fond, acesta este şi mesajul studiilor culturale ce-şi fundează investigaţiile pe credinţa că fiecare cultură reprezintă un capital unic şi irepetabil de bogăţie umană, că popoarele au inventat moduri originale şi diferite de a fi om şi că, pentru ansamblul omenirii, fiecare popor aduce cu sine o experienţă de viaţă de neînlocuit.

Din perspectiva actuală, decelarea unei ordini româneşti de valori în lume, pentru a folosi o fericită expresie ce-i aparţine lui Vulcănescu, pare a fi, în contextul studiilor culturale, o prioritate intelectuală. C. Rădulescu-Motru a resimţit în conştiinţa sa această sarcină şi a iniţiat cercetări filosofice pe cont propriu, care s-au împlinit în corpusul identitar al lucrărilor sale. Putea ajunge un excelent comentator al filosofiei

În ceasul al unsprezecelea, pp. 115-119, *Cele două Românii*, pp. 120-123; *Puţină sociologie*, pp. 124-130; *Şi puţină axiologie antropologică*, pp. 136-147.

europene, ca Iosif Brucăr[46]. N-a făcut-o, deşi avea toate datele. L-a citit pe Nietzsche şi l-a comentat chiar în perioada în care îl descoperise şi cultura germană. Articolele sale publicate în România la sfârşitul secolului al XIX-lea pot fi citite şi astăzi cu profit teoretic real[47]. L-a citit pe Freud, dar nu a cedat modei şi şi-a continuat studiile sale de antropologie, caracteriologie şi psihologie socială, interesat fiind de ameliorarea condiţiei omului românesc în acord cu standardele europene de viaţă şi cultură. Era la curent cu marxismul, dar conceptul de muncă, central în antropologia sa culturală, nu este un calc după *Capitalul* lui Marx, ci un elaborat propriu. Din perspectiva studiilor culturale şi acest concept e fertil, pentru că este asociat cu întregul univers, prin conceptul finalităţii, dar şi cu propriul condiţiei umane care este vocaţia. În fond, distincţia dintre profesionist şi omul de vocaţie are

[46] Din păcate, astăzi nu se mai vorbeşte despre Iosif Brucăr în ciuda faptului că a fost unul dintre cei mai informaţi şi competenţi istorici ai filosofiei din interbelicul românesc. Metodologia sa de interpretare a istoriei gândirii europene este rodnică şi astăzi. A se vedea descrierea pe care o dă conceptului de interpretare a filosofiei în vol. I. Brucăr, *Filosofi şi sisteme*, Bucureşti, Societatea Română de Filosofie, 1933, *Introducere. Discurs asupra interpretării filosofiei*, pp. 3-63.

[47] Vezi, C. Rădulescu-Motru, *Nietzsche*, Cluj, Editura ETA, 1990. Despre contextul întâlnirii cu filosofia lui Nietzsche, a se vedea, C. Rădulescu-Motru, *Mărturisiri*, ed. de Valeriu Râpeanu şi Sanda Râpeanu, Bucureşti, Editura Minerva, 1990, cap. *Filosofia lui Friedrich Nietzsche în România*, pp. 121-126.

drept criteriu calitatea şi scopul muncii, un capitol extrem de important în studiile culturale.

Oricât ar părea de paradoxal, şi conceptul de „suflet", care sună pentru unii învechit, poate deveni, dacă urmăm sugestiile lui C. Rădulescu-Motru, un concept extrem de fertil. În fond, sufletul este pentru C. Rădulescu-Motru numele condiţiei noastre omeneşti care se reconstruieşte continuu pe sine fără a urma un plan natural sau divin prestabilit. „Sufletul" denumeşte ceea ce posedă omul în actualitate, dar, mai ales, în posibilitate. Cu alte cuvinte, sufletul desemnează ansamblul posibilităţilor de a deveni al omului şi, prin urmare, scrutarea virtualităţilor lui trebuie percepută ca o sarcină filosofică de prin ordin. Căci, pentru C. Rădulescu-Motru, cultura română este un ansamblu de virtualităţi care se vor realiza în funcţie de ceea ce vom face noi înşine din ea, dacă nu vom părăsi modelul apusean de cultură. Şi din acest punct de vedere, în paranteză fie spus, intuiţiile lui C. Rădulescu-Motru din primele volume din *Revizuiri şi adăugi* au fost profetice. Părăsirea acestui model ne-a îndepărtat de la propriile noastre resurse creative şi a pervertit tradiţia intelectuală românească nutrită din marile provocări ale culturii europene.

Lecţia de gândire a lui C. Rădulescu-Motru transcende, aşadar, propria sa construcţie filosofică. Aceasta e, cum spuneam, lecţia europenităţii noastre. Textele sale propun nu atât o construcţie filosofică cu care suntem sau nu de acord, ci un program de reflecţie metodică de întrebuinţare corectă a minţii în cercetarea fenomenului românesc. Din acest punct de vedere, concentrarea noastră exclusivă pe ideea

performanţelor filosofice româneşti, care ar trebui să egaleze, să concureze şi chiar să le depăşească pe cele europene, este neproductivă. Asta nu înseamnă că exegeza filosofică românească nu trebuie să fie preocupată de permanente raportări la contextul, problemele şi personalităţile filosofiei euroatlantice. Nicidecum! Pentru că o exegeză trăieşte din procedurile comparative. Doi filosofi comparaţi spun mai mult împreună decât fiecare în parte.

În concluzie, C. Rădulescu-Motru este un model despre cum trebuie să filosofeze la el acasă un gânditor român, şi din această perspectivă credem să mesajul corpusului identitar de lucrări ar putea fi rezumat în cuvintele: nimeni nu se poate realiza ca filosof în România în afara unui dialog cu propria sa cultură.

(Articolul: *Programul studiilor culturale în opera lui Constantin Rădulescu-Motru* a apărut în Revista „Studii de istorie a filosofiei româneşti", vol. III, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2008)

Capitolul 3

Ion Zamfirescu: ultimul maiorescian din gândirea românească a secolului al XX-lea

În ultima zi a anului 2001, la vârsta de 94 de ani, Ion Zamfirescu pleca, discret, dintre cei vii. Se stingea, astfel, ultimul reprezentant al gândirii maioresciene din cultura filosofică a secolului trecut, o personalitate ce s-a afirmat, în buna tradiţie a acestei şcolii care a construit o paradigmă a asimilării şi interpretării universalităţii culturii, în mai multe domenii deodată: psihologie, sociologie şi etică, filosofia culturii şi valorilor, istoria filosofiei, istoria culturii şi teatrului.

La plecarea sa în cealaltă lume, Ion Zamfirescu a lăsat culturii noastre o operă de gândire cu deschidere enciclopedică şi un model de umanitate care întregeşte galeria personalităţilor fondatoare de cultură românească în secolul al XX-lea. În acelaşi timp, Ion Zamfirescu a făcut parte din lumea acelor puţini intelectuali care au asigurat continuitatea muncii de creaţie reflexivă în lumea românească a marii fracturi istorice comuniste. Totodată, personalitatea sa se constituie şi într-un exemplu viu privind felul în care filosofia românească poate rodi, din humusul propriei tradiţii, noi configurări şi viziuni conceptuale. Căci Ion Zamfirescu şi-a găsit, plecând de la conceptul de spiritualitate al lui Constantin Rădulescu-Motru,

propria sa cale de înaintare în filosofia culturii, care s-a împlinit într-o viziune amelioristă asupra condiţiei umane şi, în particular, asupra omului românesc.

Puţini sunt filosofii români care ar putea ilustra mai bine ca Ion Zamfirescu deplinul acord între om şi operă. Stilul său de viaţă a fost, lucru rar întâlnit, stilul operei sale. Personalitatea sa impunea prin clasicitate, simplitate şi măreţie, iar lucrările sale poartă pecetea acestor însemne.

Ca mai toţi maiorescienii, Ion Zamfirescu a practicat o specialitate dincolo de orice specialitate: cărturăria. Valorile clasice sunt cele care i-au condus atât viaţa, cât şi opera. Măsura, claritatea şi armonia, dublate de sobrietate şi echilibru, de seninătate şi calm, de aspiraţie către perfecţiune sunt deopotrivă caracteristici ale vieţii şi operei sale.

Pe scurt, pentru a-l înţelege pe Ion Zamfirescu trebuie să-i vedem într-un întreg destinal atât viaţa, cât şi opera[48].

[48] Târziu, către sfârşitul vieţii, fiind printre puţinii supravieţuitori ai lumii interbelice, Ion Zamfirescu a fost continuu solicitat de cercetătorii ori gazetarii interesaţi de această perioadă să rememoreze faptele şi întâmplările pe care le-a trăit, să descrie personalităţile pe care le-a cunoscut ori să facă referiri la propria sa persoană. Faptul acesta l-a determinat pe Ion Zamfirescu, printre altele, să-şi privească retrospectiv viaţa în pagini memorialistice ilustrând valorile spiritului clasic pe care le-a încorporat personalitatea sa. „Deţin, cred, un mănunchi de calităţi... Mă ştiu în lumina acestor calităţi, drept un om posibil. Mi-am construit o disciplină conştiincioasă a muncii... Nu-mi pierd capul de fericire, când reuşesc în ceea ce întreprind; şi nici nu

Ion Zamfirescu a fost, iarăşi, ca toţii maiorescienii, un om de catedră, pentru care profesoratul nu este o meserie, ci un mod de a fi în lume, o chemare lăuntrică, o vocaţie şi un destin. Cei care l-au cunoscut nu-l numeau Ion Zamfirescu, ci... *Profesorul*. De altminteri, s-a perceput pe sine toată viaţa ca profesor[49], chiar şi atunci când a fost

alunec în deznădejde, dacă se întâmplă contrariul. Vreau, indiferent în ce împrejurare m-aş afla, să îndeplinesc o utilitate... Mi-am impus, şi continui să-mi impun, ca în activitatea mea intelectuală, să procedez cu metodă şi măsură. Cu alte cuvinte, să fiu precaut faţă de sofisticăriile, de preţiozităţile, de avangardismele vremii; să ajut ca dreptul la cunoaştere să nu fie rechiziţionat de către privilegiaţi şi abili, ci să devină un drept şi o posibilitate pentru toţi... Nu mi-am atribuit vocaţia de creator. Am ales, atunci, să fiu purtător de cuvânt şi mesager. Mai precis să vorbesc cu bună-cuviinţă despre creaţie şi creatori; să pledez pentru valorile inteligenţei şi ale sensibilităţii umane; să ajut oamenilor de a se cunoaşte pe ei înşişi. Am pus în această străduinţă, credinţă şi dragoste." *Întrebări şi răspunsuri*, în vol. Ion Zamfirescu, *Pagini memorialistice*, Craiova, Editura AIUS, 1995, p. 228.

[49] *Ibidem*, p. 229: „Mă socotesc om de catedră. Mă simt recunoscător tuturor acelor împrejurări care m-au îndrumat şi care mi-au ajutat să stăruiesc pe această cale în viaţă. Este o convingere, aceasta, pe care mi-am construit-o cu timpul, şi prin ceea ce am parcurs ca iniţiere teoretică, dar mai cu seamă prin ceea ce mi-a pus în faţă contactul viu cu realitatea lucrurilor... De-a lungul a şase decenii de activitate didactică, am avut sub ochi mii de tineri... Nu-mi amintesc ca în tot acest răstimp vreunul dintre aceştia să-mi fi procurat dezamăgiri sau stări de amărăciune... O spun, cu adâncă mulţumire: este o fericire să-ţi împlinească destinul, să simţi că te poţi face util şi ascultat, într-o

eliminat de autorităţile comuniste din învăţământ ori când a părăsit, la împlinirea vârstei de pensionare, învăţământul. Ca profesor, Ion Zamfirescu a dorit continuu să se învețe pe sine, să-şi desăvârşească potenţialul şi, în egală măsură, plecând de la sine, să-i învețe şi pe alţii. Instrumentul reconstrucţiei de sine şi, prin exemplul său, al celorlalţi, a fost filosofia. În mâinile sale, filosofia a dobândit forţa genuină de altădată, cea cuprinsă în mirificul cuvânt grecesc ce aduna, în acelaşi nucleu de înţeles, atât cultura, cât şi educaţia: *paideia*. În alte cuvinte, filosofia, dincolo de specialităţi şi specializări instituţionale (academice şi universitare), a redevenit, prin Ion Zamfirescu, instrument de reconstrucţie lăuntrică şi operă de educaţie publică. Toate datele sale interioare l-au stimulat, încă din perioada formării intelectuale, către această menire de cultivare a filosofiei ca paideia. Desigur, modelul filosofiei sale nu e nou. Îl întâlnim pretutindeni în cultura veche greacă şi în cea romană, cu precădere la stoici. Numai că problematica, maniera, stilul de cugetare poartă pecetea inconfundabilă a lui Ion Zamfirescu. Această atitudine stoică, sinteză a vieţii şi operei, pare a-l particulariza, printre altele, pe Ion Zamfirescu în cultura noastră filosofică.

Ce valoare are astăzi, în lumea practicării hiperspecializate a filosofiei, gândirea lui Ion Zamfirescu, orientată enciclopedic şi paideic? Dar, mai întâi, Ion Zamfirescu a fost filosof, în condiţiile în care majoritatea intelectualilor români îl percep astăzi ca pe un istoric şi teoretician al teatrului? Prezentul studiu formulează un răspuns la aceste întrebări, într-o încercare de reconstituire şi restituire a imaginii lui Ion Zamfirescu ca filosof.

societate în care poţi avea, din partea forţelor şi speranţelor ei tinere, înţelegere şi ajutor sufletesc".

a) Biografie. Itinerar intelectual și formativ. Perioade de creație

De aceeaşi vârstă cu Dan Botta şi Mircea Eliade, mai tânăr cu trei ani faţă de Mircea Vulcănescu, dar mai vârstnic cu doi ani decât Constantin Noica şi cu patru ani faţă de Emil Cioran, Ion Zamfirescu s-a format într-un mediu intelectual privilegiat din întreaga istorie şcolară românească[50]. Este perioada în care majoritatea profesorilor de liceu din marile oraşe ale ţării erau doctori în specialităţile lor, autori de cărţi şi creatori, prin cercetări personale sprijinite de statul român proaspăt reîntregit, de canon cultural românesc[51]. Chiar Ion Zamfirescu însuşi va ilustra,

[50] Datorez mulţumiri profesorului Marin Diaconu care mi-a mijlocit întâlnirea cu Ion Zamfirescu în perioada 1999-2001. Totodată, subliniez că prezentul capitol de biografie intelectuală nu putea fi redactat fără ajutorul nemijlocit al domniei sale, care mi-a pus la dispoziţie fişele bibliografice în baza cărora a redactat volumul ce urmează, în viitorul apropiat, să vadă lumina tiparului: *Ion Zamfirescu – Biobibliografie*.

[51] Ion Zamfirescu, *Pagini memorialistice*, ed. cit. „Mă îndoiesc ca a existat vreun cercetător de vocaţie, cu pregătire şi cu voinţă în consecinţă, care să nu fi găsit în instituţiile de cultură ale societăţii româneşti de atunci înţelegere, încurajare, porţi deschise, posibilităţi de împlinire. Nimănui – sau aproape nimănui – nu-i trecea prin minte să-şi mute cortul pe alt meridian al lumii. Atmosfera de aici avea în calitatea ei psihologică puterea de a capta, a stimula, de a pune în mişcare, deopotrivă,

cum vom remarca, fenomenul. Totodată, perioada formativă a întregi generaţii căreia i-a aparţinut şi Ion Zamfirescu este modelată în cultul valorilor naţionale – de altminteri, valoarea dominantă a noii Europe rezultată după sfârşitul Primului Război Mondial, în care a învins, într-o nouă aşezare statal-teritorială, principiul naţionalităţilor –, cult ce a produs paradigma alianţei dintre cultură, naţiune şi stat. „Împlinirea visului milenar, România Mare, continua să fie prezentă în cugetele româneşti. Faptul se reflecta multiplu în conştiinţa noastră: atât ca satisfacţie generală pe raţiunii istorice, cât şi ca datorie imediată pe planurile sufleteşti ale fiecăruia dintre noi. Trebuia să justificăm şi să consolidăm, şi prin creaţie spirituală, ceea ce dobândisem sub raport militar, diplomatic şi politic. Era un comandament, acesta, pe care epoca despre care vorbim s-a străduit a-l onora”[52].

Succint, reperele biografice ale lui Ion Zamfirescu cuprind următoarele date[53]. S-a născut la Craiova în

---

şi aspiraţia superioară, şi dreptul nostru elementar la puţină fericire”; *Ibidem*, p. 232.

[52] *Ibidem*.

[53] Marin Diaconu, *In Memoriam Ion Zamfirescu*, în „Revista de filosofie”, tomul LII, 5-6, septembrie-decembrie, 2005, pp. 993-1005. Aici sunt prezentate pe larg datele biografice, lista principalelor lucrări publicate de Ion Zamfirescu, studiile şi articolele apărute între 1932 şi 1999, precum şi comunicarea *Conceptul european de universalitate*, rostită de către acesta la Institutul de Istorie Universală „N. Iorga”, în ziua de 11 mai 1946. Datele biografice, traseul formativ şi etapele creaţiei lui Ion Zamfirescu pot fi găsite, de asemenea, în Marin

7 august 1907. A absolvit şcoala primară şi apoi Liceul „Fraţii Buzeşti", promoţia 1926. Între 1926 şi 1929, Ion Zamfirescu a urmat cursurile Facultăţii de Litere şi Filosofie din Bucureşti. În verile anilor 1928, 1929, 1931, a participat la campaniile monografice iniţiate de către Dimitrie Gusti, la Fundul Moldovei, Drăguş şi Cornova. După absolvirea facultăţii, la recomandarea lui Tudor Vianu, a fost bursier al Grupării Universitare pentru Societatea Naţiunilor de la Geneva. Este, succesiv, profesor la Liceul „Gheorghe Lazăr" din Bucureşti, apoi la „Mihai Viteazul" şi „Sfântul Sava". A predat în toţi aceşti ani, uneori concomitent, limba română, filosofia şi dreptul. În anii şcolari 1938-1939 şi 1939-1940 este profesor pentru disciplinele filosofice în clasa specială creată pentru viitorul rege Mihai I. În 1943, câştigă prin concurs (contracandidat fiindu-i Constantin Noica), conferinţa de Filosofie a culturii şi Filosofie a istoriei la Universitatea din Bucureşti.

La 1 decembrie 1948, ca urmare a cunoscutei reforme a învăţământului, iniţiată de comunişti, este îndepărtat de la catedră şi rămâne şomer. Cu greu este încadrat ca suplinitor la o şcoală de la marginea Bucureştiului. După mai mulţi ani de lipsuri şi umilinţe este numit profesor de limba şi literatura română la liceul „Zoia Kosmodemianskaia" (Şcoala Centrală). Din 1960, prin concurs, obţine o catedră la Institutul Pedagogic din Bucureşti şi ţine, totodată, cursuri de literatură

Diaconu, *O personalitate raţionalistă şi umanistă*, în „Mozaicul" (Revistă de cultură fondată la Craiova, în 1838, de Constantin Lecca), Serie Nouă, Anul V, nr. 1-2 (3940), 2002, pp. 3-4.

universală la Institutul Pedagogic din Craiova. Parcurge toate treptele universitare atingând gradul de profesor universitar, doctor docent. Se pensionează de la Universitatea din Bucureşti, instituţie în care a predat ani de-a rândul istorie universală şi comparată.

În ciuda marii fracturi istorice care i-a marcat destinul şi a tăcerii publicistice de după 1948 – primul articol de revistă a apărut în „Ramuri", în mai 1965, cu titlul *Tudor Vianu* –, Ion Zamfirescu a fost un autor prolific. Utilizând sistematica propusă de către profesorul Marin Diaconu, lucrările lui Ion Zamfirescu pot fi tipologizate, cronologic şi oarecum tematic, în trei perioade distincte. Prima perioadă, de tinereţe, subîntinde anii 1929-1948. În ordine didactică, este profesor de liceu, apoi conferenţiar universitar. Totodată, este invitat să ţină cursuri de istorie şi civilizaţie românească la Institutul Regal de Ştiinţe Administrative, cât şi la Universitatea Muncitorească. Este perioada în care Ion Zamfirescu se afirmă ca filosof în conştiinţa intelectuală românească – tipăreşte trei cărţi de filosofie sistematică, două manuale de liceu şi ţine cursul de filosofie a culturii la Facultatea de Litere şi Filosofie din Bucureşti (curs aflat în manuscris, în arhiva familiei). Îşi susţine doctoratul în filosofie cu Dimitrie Gusti. Publică studii, articole şi ţine conferinţe (la Ateneu şi Radio) pe teme filosofice. În ordinea publicaţiilor, explicit filosofice, această perioadă e cea mai semnificativă din viaţa sa. Ion Zamfirescu dovedeşte înclinaţii, dar şi aptitudini enciclopedice în disciplinele spiritului. Solicitările de colaborare vin şi din partea comunităţii filosofilor. Colaborează la volumele de *Istorie a filosofiei moderne* (Omagiu profesorului Ion Petrovici); în volumul I (1937)

semnează studiul *Iluminismul francez*, iar în volumul al IV-lea (1939) redactează capitolul *Neospiritualismul determinist: Alfred Fouillée şi Jean-Marie Guyau*. „În anii '30-'40, profesorul Ion Zamfirescu a fost unul dintre cei mai harnici publicişti într-ale filosofiei şi învăţământului, ale culturii în genere, cu vreo cinci sute de studii, articole, eseuri, cronici, recenzii în presă şi cu încă vreo sută de conferinţe radiofonice"[54]. Lucrări principale: *Monografia Liceului „Gheorghe Lazăr", din Bucureşti. Cu prilejul împlinirii a 75 de ani de existenţă ai liceului (1860-1935)*, 1935; *Elemente de etică. Pentru clasa a VIII secundară*, redactat împreună cu Dimitrie Gusti, 1936; *Spiritualităţi româneşti* (teza de doctorat), 1941; *Orizonturi filosofice. Idei, oameni, probleme de cultură*, 1942; *Destinul personalităţii. Contribuţii la cunoaşterea omului şi a culturii contemporane*, 1942; *Breviar de psihologie*, 1947. Prin grija profesorului Marin Diaconu, sunt reeditate cele trei volume de filosofie: *Spiritualităţi româneşti*, Bucureşti, Editura Vivaldi, 2001, *Orizonturi filosofice* şi *Destinul personalităţii*. Ultimele două lucrări au fost reeditate cu titlul *Scrieri filosofice I* şi *Scrieri filosofice II*, ambele apărute la Editura Alma din Craiova, în 2007. În acest an, 2007, tot prin grija lui Marin Diaconu, au fost adunate în volumul *Altitudini şi atitudini filosofice* o serie de articole apărute din presa vremii, precum şi studiile, citate mai sus, din *Istoria filosofiei moderne*.

În această perioadă se definitivează profilul creativ al lui Ion Zamfirescu în cuprinderea căruia

[54] Marin Diaconu *O personalitate raţionalistă şi umanistă*, loc. cit., p. 3.

preocupările enciclopedice – de sociologie, filosofie, psihologie, logică, literatură română şi universală – sunt permanent dublate de dominanta minţii sale: înclinaţia sa către sinteză intelectuală şi unitate spirituală. Tot acum se cristalizează definitiv viziunea sa asupra omului şi culturii universale şi româneşti, ţesută în jurul conceptelor de raţionalitate şi tradiţie, personalitate creatoare şi sentimentul datoriei.

A doua perioadă din creaţia lui Ion Zamfirescu (194-1980), perioada de maturitate, începe odată cu marea fractură istorică generată de instaurarea comunismului sovietic în România şi se încheie în jurul anilor '80. Din fericire, datorită simţului istoric înnăscut şi al echilibrului personalităţii sale, Ion Zamfirescu supravieţuieşte catastrofei prin care au trecut, în primele două decenii de după Război, cultura şi elita intelectuală românească[55].

[55] Interogându-se în anii din urmă cum a reuşit să supravieţuiască şocului eliminării totale din viaţa intelectuală şi culturală a ţării, Ion Zamfirescu scria: „Mi-au ajutat, în acest sens, mai mulţi factori. În primul rând, natura mea optimistă, încrezătoare în imanenţe, în logica lucrurilor, în armonii virtuale; apoi o anumită siguranţă interioară pe care mi-o comunica, cu discreţie, dar şi cu tot atâta adâncime, simpatia multora dintre semenii mei; în egală măsură, şi deprinderile mele sufleteşti ca om de şcoală, cu nota acestora de echilibru, cu omenescul lor intrinsec, cu punctul lor de sprijin în valorile curente ale vieţii. Omul este dator să-şi construiască atâta forţă interioară, încât circumstanţele pe care i le-ar pune în faţă viaţa să nu-l zdruncine în integritatea sa morală. Este posibil ca acest percept teoretic să-mi fi fost insuflat de lectura şi de meditaţiile

Cum se ştie, marile epurări din învăţământul superior, din Academie şi din celelalte instituţii de cultură au însemnat o pierdere aproape letală pentru corpul cultural şi spiritual românesc. „Programatic, sub raport cultural, înstăpânirea comunistă se anunţa catastrofic. În biblioteci: mulţimi de cărţi puse la index, scoase din cataloage, sigilate sub regim de « autorizări » speciale pe motiv că ar include sau ar sugera critici la adresa Uniunii Sovietice şi a tezelor marxist-leniniste. În istorie: răstălmăcirile fanatice pe măsura gândirii de energumen a lui Mihai Roller. În literatură: demolări masive, sub sigla ideologică a realismului socialist. În învăţământ: înlocuirea tradiţiilor noastre datând de la Spiru Haret încoace cu poncife ale ideologiei sovietice. În multe alte activităţi, interesând psihologii şi comportamente omeneşti: simplificări brutale, sloganuri, schematisme materialist-ateiste, nu arareori însoţite combinatoriu cu avertizări şi chiar interziceri în regulă”[56].

Ca mai toţi intelectualii care au scăpat de puşcărie politică şi nu s-au situat în rândul colaboraţioniştilor şi apologeţilor regimului comunist, Ion Zamfirescu face cu greu faţă greutăţilor vieţii. Timp de mai bine de zece ani se retrage în starea de „diaspora” (cuvântul îi aparţine) sufletească. „Mă simţeam moralmente în rând cu cei mulţi, împărţind

mele kantiene. Tot pe atâta, însă, vedeam în el şi un produs al propriei mele înţelepciuni, acea dobândită ca dascăl prin contactul meu viu, neîntrerupt, cu materialuri, esenţe şi înţelesuri umane”; Ion Zamfirescu, *Pagini memorialistice*, ed. cit., p. 244.

[56] *Ibidem*, p. 260.

cu ei vitregiile ori încercările soartei, nu în tabere satelitice şi mercenare, înotând cu importanţă ori infatuare în belşuguri şi privilegii"[57]. Acum Ion Zamfirescu probează concepţia sa cu privire la forţa poporului român, şi a intelectualităţii ataşate de acesta, de a supravieţui istoric. Înţelepciunea ancestrală, centrată nu de puţine ori pe supravieţuire colectivă, va face posibilă, gândea atunci Ion Zamfirescu, şi de această dată, continuitatea tradiţiei, capacitatea de a rămâne noi înşine.

Recluziunea aceasta în lumea interioară nu a însemnat abandon intelectual. Ion Zamfirescu a fost condus în viaţa sa, ca atâţia alţi cărturari români de primă mărime, de sentimentul datoriei faţă de poporul căruia i-a aparţinut şi, în ciuda nedreptăţilor pe care le-a îndurat cu stoicism, a continuat să lucreze în acord cu propriile sale convingeri filosofice. Fiind un adânc cunoscător al istoriei lumii europene şi, deopotrivă, având o foarte bună reprezentare geopolitică a lumii postbelice – nu a împărtăşit iluzia „vin americanii!" –, Ion Zamfirescu a fost conştient că singura cale de rezistenţă împotriva deznaţionalizării şi pentru conservarea noastră ca popor este păstrarea legăturii de creaţie cu tradiţia internă şi europeană a culturii româneşti. Când nu puţini intelectuali români se îmbulzeau pentru a deveni agenţii electorali ai noii puteri comuniste şi abjurau zgomotos „rătăcirile" tinereţii prin articole de fidelitate în presa comunistă, Ion Zamfirescu, în fond un om al stângii democrate, a preferat tăcerea şi marginalitatea publică vreme de

[57] *Ibidem*, p. 247.

mai mult de un deceniu. Pentru el a devenit limpede că în noul context politic ştiinţele umaniste, pe care le-a cultivat şi le-a iubit, nu se vor putea rupe niciodată de ideologie şi, totodată, că acestea nu vor mai putea fi predate liber, în acord cu logica lor internă, în învăţământ. Or, textura morală a lui Ion Zamfirescu, care a făcut din libertatea de exprimare hrană zilnică şi din cultul valorilor clasice raţiunea sa de a fi, nu putea accepta ideea compromisului cu sine. Trebuia să se îndrepte către altceva, către un domeniu în care propaganda de partid nu avea un interes atât de manifest ca în domeniul socio-umanului. Intuind slăbiciunile regimului[58], Ion Zamfirescu şi-a găsit o nişă de supravieţuire intelectuală, şi aceasta a fost istoria culturii şi literaturii universale, în mod particular istoria universală a teatrului, domenii pe care le-a cultivat ca un veritabil profesionist dar, la nivel de viziune culturală integratoare şi interpretativă,

[58] *Ibidem*, p. 259: „Regimul comunist, deşi atât de voluntar şi atât de stăpân pe sine, este totuşi pândit şi de inerente slăbiciuni. Închistat într-un dogmatism de sistem, pe nesimţite, acest regim devine opac faţă de fapte, de situaţii şi de înţelesuri sensibile. Stăpânit de prezumţii, de orgolii, de prestigii exterioare, raza lui de percepţie se îngustează; anume valori şi esenţe ale interiorităţii, mai cu seamă acestea, îi rămân în ceaţă, dacă nu şi străine de-a binelea. Deprinzându-se mereu să mintă, pe planuri locale ca şi universale, puterea comunistă începe să se mintă şi pe ea însăşi, şi să se lase minţită. În situaţia de apăsare în care ne aflam, trebuind deci ca în noi şi prin noi să găsim rezerve morale şi căi de salvare, aceste vulnerabilităţi ale regimului comunist ne-au venit în ajutor".

şi ca filosof al culturii. Aşa se explică de ce în titlurile lucrărilor sale de maturitate nu vom găsi cuvântul „filosofie", ci pe acela de „teatru" sau „literatură". *Istoria universală a teatrului*: Vol. I, *Antichitatea*, (1958), Vol. II, *Evul mediu şi Renaşterea I* (1966), Vol. III, *Renaşterea II*, *Reforma*, *Barocul*, *Clasicismul* (1968). Urmează, apoi, *Panorama dramaturgiei universale* (1973), *Probleme de viaţă, teorie şi istorie teatrală* (1974), *Drama istorică universală şi naţională* (1976), *Teatru şi umanitare* (1979), *Teatrul european în secolul luminilor* (1981), *Teatrul romantic european* (1984), *O antologie a dramei istorice româneşti. Perioada contemporană* (1986). Începând cu anii 2001 şi până în 2004, sub îngrijirea unor devotaţi discipoli, Rodica Firescu şi Alexandru Firescu, *Istoria teatrului universal* este reeditată în patru volume.

Fără să fie în graţiile puterii şi fără s-o justifice ideologic – în paranteză fie spus, personalitatea sa ar putea furniza modelul intelectual şi uman de supravieţuire prin cultură, despre care s-a făcut atâta caz după anii '90 –, Ion Zamfirescu devine, din deceniul al optulea al secolului trecut, o personalitate recunoscută de întreaga conştiinţă culturală românească. A reparcurs gradele didactice universitare cu demnitate şi fără compromisuri[59]. Redevine profesor

[59] *Ibidem*, p. 230: „În statutul meu ca profesor, tot ce mi s-a recunoscut – titluri, numiri, distincţii – a fost pe bază de legi în vigoare, în temeiul examenelor şi al concursurilor la care m-am prezentat, precum şi al ţinutei mele cetăţeneşti. Nu a trebuit să fac anticameră; să mă înscriu într-un partid politic; să-mi găsesc un patron sau un protector; şi, în genere, să recurg la împrumuturi din arsenale şi metodologii carieriste. Faptul mi-a procurat

universitar, i se acordă titlul de docent, este îndrumător de doctorate şi formator de elită intelectuală. Numele lui Ion Zamfirescu poate fi acum deseori întâlnit în revistele de specialitate şi de cultură, este invitat să conferenţieze pe teme de cultură, devine un comentator al vieţii teatrale şi-şi începe activitatea de memorialist prin portrete şi evocări.

În etapa deplinei maturităţi (1980-2001), Ion Zamfirescu este preocupat mai ales de memorialistică. Astfel, în *Oameni pe care i-am cunoscut* (1987, ed. a II-a, 1989), *Întâlniri cu oameni, întâlniri cu viaţa* (1990), *Pagini memorialistice* (1995), Ion Zamfirescu rememorează pentru generaţiile tinere cea mai importantă epocă de cultură din istoria poporului român ilustrată de profesorii, colegii şi prietenii săi. Aici vom găsi şi pagini dintr-o savuroasă istorie a culturii umaniste româneşti prin portrete şi evocări. În ultimii ani ai vieţii, Ion Zamfirescu arată că este şi un poet plin de sensibilitate prin volumul de poezie *Carte pentru nepoţi*. Au rămas în manuscris: un breviar de logică, lecţii de filosofie a culturii, numeroase conferinţe, comunicări sau referate pentru doctorat. În presa anilor '30-'40 şi '60-'80, precum şi în Arhiva Radiodifuziunii Române, se află risipite câteva sute de articole, eseuri, cronici, recenzii, însemnări etc[60].

linişte, încredere, echilibru; cred că şi o anumită robusteţe intimă, ceea ce mi-a ajutat să nu mă despart vreodată de mine însumi".

[60] Marin Diaconu, *O personalitate raţionalistă şi umanistă*, în loc. cit., p. 3.

b) Conceptul filosofiei

În ciuda faptului că majoritatea covârşitoare a gânditorilor români au delimitat cu scrupulozitate, uneori în veritabile construcţii metafilosofice explicite, obiectul filosofiei şi metodele ei proprii de investigaţie de celelalte domenii ale exerciţiului intelectual, Ion Zamfirescu foloseşte termenul „filosofie" în contexte variate, fără să-l fundeze metafilosofic. Mai mult chiar, gânditorul atribuie filosofiei înţelesuri greu de unificat cu mijloacele logice ale definiţiilor (nominale, operaţionale ori constructive), ce precizează şi fixează înţelesul logic al noţiunilor cu care operăm. Ion Zamfirescu are o preferinţă pentru definiţii enumerative şi, mai ales, contextuale. „Filosofia nu este o disciplină haotică, una care să se înscrie dincolo de raza faptelor necesare vieţii... Filosofia este o metodă de gândire, o necesitate sintetică pe care o reclamă sistemul analitic al ştiinţelor, este disciplina proprie care conduce spiritul spre înţelegerea proceselor sufleteşti prin care ne realizăm viaţa conştientă, este puntea organică de contopire a postulatului religios cu cel ştiinţific; În fine, filosofia este atitudinea în care se încadrează, în forma comprehensivă a unei imagini unitare, participarea noastră la marea realitate a culturii"[61]. O altă definiţie

[61] Ion Zamfirescu, *Referat ţinut la Primul Congres al Profesorilor de Filosofie*, organizat la Bucureşti în zile de 2-4 februarie, 1934, în vol. *Scrieri filosofice I, Orizonturi filosofice. Idei,*

enumerativă indică o serie de înţelesuri relativ diferite de cele atribuite în contextul anterior citat: „Filosofia nu este o specialitate cu obiect limitat şi cu metode riguros fixate; a învăţa filosofie, de asemeni, nu înseamnă o îndoctrinare mecanică în cuprinsul unei discipline, ci căpătarea unei perspective înlănţuitoare a fenomenelor, sistematizarea activă a cunoştinţelor printr-o metodă de gândire cuprinzătoare şi îndemnul moral către o apreciere integrală a faptelor de viaţă. Filosofia nu este un obiect, ci o atitudine, prin care ne integrăm viaţa conştientă, în mijlocul tuturor datelor – naturale, sociale, sufleteşti – care intră în raza puterilor noastre de cunoaştere”[62].

Pe fondul unei interogaţii privitoare la posibilitatea de a scrie o istorie a gândirii româneşti, Ion Zamfirescu face şi referiri la înţelesul conceptului „gândire filosofică”. „Până astăzi, istoria gândirii româneşti n-a fost scrisă. Ar fi însă nedrept să dăm aceasta pe seama faptului că nu s-a găsit încă omul şi cărturarul care să-şi ia răspunderea ei. Adevărul e altul! Până acum, o asemenea istorie nici nu putea fi scrisă. Ne-ar fi lipsit pentru aceasta multe dintre datele şi înţelegerile necesare. În complexele vieţii spirituale, gândirea filosofică constituie o realizare sintetică şi finală. Până a ne ridica la caracterizarea ei, trebuie să

oameni, Probleme de cultură, ed. îngrijită de Marin Diaconu, Craiova, Editura Alma, 2007, p. 104.

62 Ion Zamfirescu, *Note pe marginea Primului Congres Român de Filosofie*, articol tipărit în „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială”, an XII, nr. 1-2 (ianuarie-iunie), 1943, în vol. *Scrieri filosofice I*, ed. cit., p. 108.

facem, mai întâi, ucenicie intelectuală şi să strângem, înainte de toate, materialul documentar de care avem nevoie. Astfel, trebuie să lămurim problema evoluţiei noastre politice, să fixăm pe aceea a limbii, să pătrundem în conţinutul scrierilor noastre vechi, să cunoaştem toate ramurile creaţiei noastre autohtone, să înţelegem chipul în care s-au născut şi s-au dezvoltat clasele noastre sociale, să interpretăm caracterele vieţii noastre etnice şi, în general, să stabilim coordonatele mari pe care s-a întemeiat aşezarea noastră istorică... Astăzi, mai mult ca oricând, avem nevoie de o doctrină a vieţii româneşti şi, mai ales, avem nevoie de cugetul pe care ar trebui să ni-l formeze şi să ni-l întreţină o asemenea preocupare"[63].

O altă referire la obiectul şi menirea filosofiei o găsim într-o conferinţă ce omagia apariţia cunoscutei *Istorii a filosofiei moderne*, „Omagiu Profesorului Ion Petrovici": „Filosofia, prin natura ei, este o disciplină sintetică. Menirea ei este, propriu-zis, nu să înceapă elaborarea cărturărească ci s-o încununeze, s-o încadreze în limitele esenţiale, să lumineze perspectivele ei mari sau, în orice caz, să măsoare la un moment dat, înainte de a porni spre o nouă etapă de lucru, întinderea şi valoarea realizărilor ei de până atunci. Istoria filosofiei, cu atât mai mult, este o disciplină care, pe lângă faptul că trebuie să cuprindă toate acestea, e datoare să aibă vederi clare asupra întregului lor lanţ evolutiv, trebuie să facă legături critice între toate

[63] Ion Zamfirescu, *Se poate scrie o istorie a gândirii româneşti*, Conferinţă rostită la Radio, 22 octombrie, 1938, în vol. *Scrieri filosofice I*, ed. cit., pp. 93-94.

domeniile de manifestare ale minţii omeneşti şi este ţinută să aibă o conştiinţă limpede a tot ce se petrece pe planul inefabil al marilor năzuinţe spirituale”[64].

În sfârşit, „Rolul filosofiei nu este de a pune înţelepciunea în formule, ci de a da îndemnuri pentru căutarea ei”[65]. Prin urmare, atunci când vorbeşte despre filosofie, Ion Zamfirescu are în vedere înţelesuri sincretice, aparent reciproc contradictorii – filosofia este, în acelaşi timp, văzută ca o parte a culturii, în calitatea ei de domeniu specializat, fie este identificată cu totalitatea manifestărilor culturii –, ceea ce poate crea stări de nedumerire, dacă nu chiar de perplexitate teoretică. Cum se face că un gânditor ce cultivă valorile raţiunii discursive, claritatea şi distincţia, precizia şi corectitudinea, foloseşte un concept ambiguu al filosofiei?

Înainte de toate, trebuie spus că această ambiguitate este, pentru Ion Zamfirescu, una sistematică şi, paradoxal, chiar o metodă de construcţie conceptuală. Apoi, că această ambiguitate sistematică în privinţa poziţionării filosofice a minţii particularizează, totodată, şi gândirea lui Ion Zamfirescu în cultura noastră reflexivă.

[64] Ion Zamfirescu, *O importantă operă filosofică românească*, Conferinţă rostită la Radio, 1 septembrie 1941, în vol. *Scrieri filosofice I*, ed. cit., p. 96.

[65] Ion Zamfirescu, *O sută cincizeci de ani de la naşterea lui Schopenhauer*, Conferinţă rostită la Radio, 14 martie, 1938, în vol. *Scrieri filosofice I*, ed. cit., p. 68.

Pentru a înţelege mai bine acest paradox, o scurtă incursiune în lumea filosofică europeană contemporană lui Ion Zamfirescu este lămuritoare.

De la bun început, trebuie remarcat faptul că filosofia europeană contemporană anilor formării lui Ion Zamfirescu a fost dominată de conflictul teoretic între paradigma modernă de gândire, ce-şi prelungea valorile reflexivităţii în principal prin şcolile postkantiene şi posthegeliene, şi încercările de schimbare radicală a valorilor tradiţiei filosofice, realizate printr-o serie de lucrări ce au produs aşa-zisele „cotituri" în filosofia europeană.

Cele mai recente istorii ale filosofiei consemnează că, în perioada dintre cele două războaie mondiale, filosofia trece printr-o proces de primenire interioară datorită unor lucrări fondatoare[66] de noi tradiţii de investigaţie, inexistente ca atare în istoria domeniului.

[66] „A fonda – act ireductibil la simpla apariţie în timp – constă în a structura cu ajutorul anumitor forme, în a depăşi fărâmiţarea primară, pentru a ajunge la principiile unificatoare, acelea care conferă fiinţă şi spirit caracterului cotidian şi inform al vieţii empirice. Orice fondare este salvatoare, căci ea actualizează categorii spirituale inedite. *A fonda* înseamnă totodată a inaugura, a începe şi a transforma în dreaptă şi justă naştere – cu adevărat legitimă – simplul debut temporal. Orice fondare presupune, deci, o trecere de la o stare de fapt la o stare de drept, aducerea la lumină a unui principiu sau a unui fundament, menite organizării unei culturi, a unei gândiri sau a unei civilizaţii"[66]. *Jacqueline Russ* (coord.) *Istoria filosofiei*, vol. I, *Gândirile fondatoare*, trad. de Alexandru Valentin, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 2000, pp. 7-8.

De pildă, Ekkehard Martens şi Herbert Schnädelbach[67] susţin că lucrările fondatoare de filosofie contemporană sunt: *Tractatus logico-philosophicus* (1921), de Ludwig Wittgenstein, *Istorie şi conştiinţă de clasă* (1923), de Georg Lukács, şi *Fiinţă şi timp* (1927), de Martin Heidegger. „Toate trei au acţionat revoluţionar, în moduri diferite, şi au întemeiat tradiţii teoretic noi. Prin raportare la Frege, Bertrand Russell, G.E. Moore şi alţii, *Tractatus*-ul înfăptuieşte cotitura filosofiei de la conştiinţă la limbaj şi devine, astfel, actul de instituire al filosofiei analitice... Cartea lui Georg Lukács, *Istorie şi conştiinţă de clasă*, reprezintă fundamentul neomarxismului filosofic (Max Horkheimer, Th.W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse şi alţii)... Lucrarea *Fiinţă şi timp* a lui Heidegger părea să pună în umbră fenomenologia husserliană şi s-o aşeze pe un nou fundament. Şcoala lui Heidegger a devenit... şcoala conducătoare în mediul academic, poziţie păstrată până în anii '60"[68].

Datorită acestui fapt, practica filosofică devine tot mai specializată, iar comunitatea filosofică, relativ unitară altădată, se fărâmiţează în mici grupuri specializate, un fel de „confrerii" care împărtăşesc în comun valorile şi stilistica gândirii fondatoare, modul de a înţelege şi practica filosofia.

Tot acum, în perioada interbelică, apar şi primele semne ale constituirii celor două stiluri de

[67] Ekkehard Martens & Herbert Schnädelbach (coordonatori), *Filosofie. Curs de bază*, trad. din limba germană coordonată de Mircea Flonta, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1999.

[68] Ekkehard Martens & Herbert Schnädelbach, ed. cit., p. 13.

filosofare, continental şi analitic, situaţie ce va conduce, după cel de-al doilea război mondial, la o veritabilă ruptură în câmpul culturii reflexive mondiale. Aşa se face că astăzi, pretutindeni în lume, în universităţi mai mari sau mai mici, unele discipline filosofice sunt gândite şi predate plecând de la această dihotomie, stil de gândire continental *versus* stil de gândire anglo-saxon, analitic (există programe universitare, lucrări şi manuale ori antologii de texte etc. care au în titlu cuvântul „continental" sau „analitic"), în ciuda faptului că ruptura este criticată în numele *unităţii* actului de filosofare (filosofia ca act de poziţionare critică a minţii, aflată în căutarea propriilor sale temeiuri, şi ca formă a culturii este pretutindeni aceeaşi), al *complementarităţii* diverselor programe de reflecţie (există şcoli filosofice care au sensibilităţi şi preferinţe pentru anumite teme filosofice şi, prin urmare, trebuie să vorbim nu de rupturi, ci de diversitate şi complementaritate) ori în numele *originii comune*[69] a celor două stiluri filosofice.

[69] „Timp de mai multe decenii, în urma unei separări greşite, s-a creat o mare prăpastie între cele două tradiţii ale filosofiei occidentale; cea analitică şi cea care pe nedrept a fost numită «continentală»... Dar şi originile acestei tradiţii sunt cât se poate de « continentale ». «Bunicul» a fost marele filosof şi matematician Bernard Bozano, iar «tatăl» ei filosoful şi logicianul german Gottlob Frege... Separarea geografică a celor două tradiţii s-a produs din cauza regimului nazist, cu persecuţiile asupra evreilor, cărora cultura europeană le datorează totuşi atât de mult. Aşa se face că aproape toţi care îşi desfăşurau atunci activitatea în tradiţia analitică,

Astfel, s-au constituit ceea ce astăzi istoricii domeniului numesc „tradiţii de filosofare", care sunt văzute ca universuri închise de sine stătătoare. Ele par a fi paradigme în sens kuhnian şi, ca atare, sunt incomensurabile între ele, întrucât nu există un limbaj intraparadigmatic şi, prin urmare, neutral. Investigaţia filosofică are loc întotdeauna, aşadar, în perimetrul unei tradiţii de gândire pe care o putem vedea ca pe un cadru general al reflecţiei având curioasa însuşire de fi ceva de la sine înţeles[70].

în Austria, Polonia ori Germania, s-au refugiat în SUA sau Marea Britanie". Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, London, Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1993. A se vedea traducerea românească realizată de Ioan Biriş, *Originile filosofiei analitice*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2004, p. 5.

[70] Astfel, Herbert Schnädelbach deosebeşte în istoria filosofiei europene trei tradiţii de gândire, trei paradigme în sens kuhnian, care posedă cadre metafilosofice proprii ce fundează, la rândul lor, practici filosofice incomensurabile: paradigma ontologică, paradigma mentalistă şi paradigma lingvistică. Corespunzător unor criterii discriminatorii precum domeniul de aplicaţie, obiectul de exerciţiu intelectual, începutului actului de filosofare şi întrebarea iniţială care pune în mişcare acest act, Schnädelbach propune următoarea schemă pentru fiecare paradigmă. Paradigma ontologică are ca domeniu *fiinţa*, ca obiect, *ceea ce există*, începutul se află în *mirare*, iar întrebarea iniţială constă în *ce este*? Paradigma mentalistă are ca domeniu *conştiinţa*, ca obiect, *reprezentările*, începutul se află în *îndoială*, iar întrebarea iniţială constă în *ce pot să ştiu*? Paradigma lingvistică are ca domeniu *limbajul*, ca obiect, *propoziţii/exprimări*, începutul se află în *confuzie*, iar

Acest fapt, practicarea filosofiei în universuri conceptuale închise, a condus la o reevaluare a întregii istorii a filosofiei. De pildă, Mircea Flonta vorbeşte chiar despre faptul că există mai multe tradiţii de filosofare incomensurabile între ele:

1) tradiţia metafizicii clasice (de la Platon la Hegel);
   1. a) proiectul transcendental de reformă a metafizicii clasice (Kant, Husserl);
2) tradiţia antimetafizică modernă:
   2. a) Filosofia ca viziune personală despre lume (Dilthey, Blaga);
   2. b) Filosofia ca analiză (Carnap, Quine);
   2. c) Filosofia ca reflecţie liberă (Nietzsche, Cioran). Aceste tradiţii, în interiorul cărora se practică un anumit tip de filosofie şi de criterii care stabilesc din interior ce este filosofie prin raportare la celelalte domenii ale culturii, sunt incomensurabile. „Nici consideraţii de principiu, nici experienţele de până acum nu ne oferă un punct de spijin pentru supoziţia că această diversitate ar putea fi suprimată prin descoperirea sau inventarea *filosofiei majore, autentice, adevărate*."[71].

întrebarea iniţială constă în *ce pot să înțeleg*? A se vedea Ekkehard Martens & Herbert Schnädelbach, *op. cit.*, p. 55.

[71] Mircea Flonta, *Stiluri de filosofare şi tradiţii filosofice*, în *Cum recunoaştem Pasărea Minervei? Reflecţii asupra percepţiei filosofiei în cultura românească*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1998, pp. 29-30.

Desigur, reacţiile la această stare de noncomunicare generalizată nu puteau să lipsească. Astfel, Karl Jaspers făcea următoarea remarcă, devenită cu timpul celebră. „Ce sarcină are filosofia astăzi? Se poate auzi acest răspuns: nici una, deoarece filosofia este lipsită de consistenţă, ea fiind o treabă lăturalnică a unui anumit grup de specialişti. Filosofii de catedră, a căror existenţă vine din Evul Mediu, se întâlnesc fără rost la diferite congrese care nu sunt altceva decât forma modernă de a te face preţuit de alţii. O literatură vastă, martoră a monologurilor filosofice, este puţin citită şi mai puţin cumpărată, dacă facem abstracţie de manifestările la modă şi snobism… Pe scurt, filosofia este superfluă, o rămăşită pietrificată a trecutului, aflată pe punctul de a dispărea: ea nu mai are nici o sarcină. Împotriva unei astfel de respingeri, noi trebuie, mai întâi, să spunem: nu tot ce poartă numele de filosofie trebuie să fie confundat cu filosofia propriu-zisă. Filosofia se află pretutindeni unde, prin gândire, omul devine conştient de sine. Ea este prezentă peste tot fără a fi numită ca atare, căci de îndată ce gândeşte, omul filosofează, fie că o face bine sau rău, superficial sau profund, în fugă sau încet şi temeinic. Acolo unde există o lume a omului, acolo unde sunt acceptate anumite norme de conduită, unde oamenii deliberează, acolo se află şi filosofia”[72].

[72] Cf. Karl Jasper, *Sarcina filosofiei în prezent*, trad. de Alexandru Valentin, în vol. *Filosoful – Rege*? *Filosofie, morală şi viaţă publică*, ed. de Mircea Flonta, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, pp. 78-79.

Ideea că filosofia este pretutindeni prezentă acolo unde mintea omenească se interoghează asupra rosturilor lumii şi sensurilor vieţii nu-i aparţine numai lui Jaspers, ci, cum vom remarca, şi lui Ion Zamfirescu. Trebuie spus, totodată, că şi dezvoltările actuale ale filosofiei, în postmodernitatea recentă, întăresc această înţelegere mai slabă a gândirii reflexive. Astfel, realităţile intelectuale actuale permit chiar să vorbim despre existenţa a două miezuri existente concomitent în actul de reflecţie, *miezul tare* şi *miezul moale* al filosofiei[73], similar, pentru a apela la o imagine intuitivă, cu fructul numit de botanişti „drupă"[74].

[73] Cuplul conceptual „miez tare"–„miez moale" este folosit de Abdur Rahman, savant indian, doctor în ştiinţe biochimice şi specialist în istoria ştiinţei, pentru a cerceta modul în care logica internă a ştiinţei este influenţată de factori extraştiinţifici. Miezul tare al ştiinţei desemnează în viziunea sa „fondul de observaţii şi de verificări experimentale ale teoriilor... trei factori par să joace un rol dominant în acest proces: instrumentele de observaţie şi experimentare, cadrul conceptual şi limbajul", în vreme ce miezul moale al ştiinţei se referă la elementele extraştiinţifice, printre care Rahman introduce „cadrul conceptual al oamenilor de ştiinţă, concepţia lor despre teorie, ideile filosofice predominante într-o epocă, factorii personali". A se vedea, Abdur Rahmn, *Anatomia ştiinţei*, Cuvânt înainte de Ioniţă Olteanu, Selecţie şi controlul traducerii de Ileana Ionescu-Siseşti, trad. din limba engleză de Ioana Dragomirescu, Mihaela Anghelescu-Irimia, Bucureşti, Editura Politică, 1987, pp. 23-31. A se vedea şi referinţele la lucrarea *History of Indian Science, Technology and Culture, A.D. 1000-1800* by A. Rahman & David Arnold,

Simplu spus, miezul tare al filosofiei se referă la filosofia profesioniştilor, la practica filosofică a experţilor, şi trebuie văzut ca „sâmburele filosofiei". Miezul slab al filosofiei se referă la dispoziţia naturală a omului, ca fiinţă raţională, de a produce sisteme de reprezentări despre sine şi lume în ansamblu, reprezentări ce luminează sensul vieţii fiecăruia şi îndeplinesc roluri de orientare şi coordonare a valorilor.

Miezul moale, „fructul cărnos" al filosofiei în care este ascuns „sâmburele", miezul tare al filosofiei, corespunde cuplului conceptual pe care Ekkehard Martens şi Herbert Schnädelbach îl numesc, pe urmele lui Theodor Adorno, „esoteric" şi „exoteric" în filosofie, ca rezultat al distincţiei dintre *interesul pentru filosofie*, ce se referă la înclinaţia naturală a omului de a produce reprezentări despre întregul lumii şi *interesul filosofic*, ce vizează ţintele, generate de reflecţia metodică şi sistematică, pe care filosoful vrea să le atingă. Capacitatea naturală a omului de a gândi, practica vieţii lui generatoare de cultură şi societate devin surse ale filosofării specializate, mai ales în situaţii de criză a conştiinţei, când aceasta se interoghează metodic asupra ceea ce, mai înainte, părea a fi ceva de la sine înţeles. De aceea trebuie admis că, spre deosebire de problemele ştiinţifice, „problemele nu sunt descoperite de filosofi... filosofia îşi primeşte problemele din *afară*. Din această situaţie,

în *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 63, no. 2. (2000), pp. 303-304.

[74] Tip de fruct cărnos si zemos cu un singur sâmbure (ca vişina, piersica, pruna etc.); Fr. „drupe" (lat. lit. drupa).

filosofii au tras întotdeauna concluzia că filosofia ar fi o aptitudine naturală a oamenilor şi ar reprezenta satisfacerea unor nevoi metafizice fundamentate antropologic şi care, din această cauză, este de neînlăturat; dar chiar şi atunci când nu împărtăşim acest punct de vedere, trebuie să acceptăm că filosofia este o modalitate de a reacţiona la neliniştile adânci legate de orientarea noastră cotidiană în lume şi de a le prelucra. Cu ajutorul exemplelor istorice se poate arăta că, înainte de toate, rupturile cu tradiţiile culturale au fost cele care au pus în mişcare procesul de filosofare şi l-au constrâns să meargă înainte"[75].

În miezul tare al filosofiei putem introduce sistemele de interogaţii produse de practica filosofică a profesioniştilor, sistemele de metode şi tehnicile de cercetare, procedurile argumentative şi evaluative, sistemele de limbaje şi terminologii specializate şi toate celelalte tehnici de producere a „noului", pe scurt, totalitatea elementelor care fac parte din ceea ce se numeşte „logica internă a ştiinţei", în vreme ce din miezul moale al filosofiei face parte totalitatea reprezentărilor numite, cu un termen foarte general şi ambiguu, „mentalităţi". „O mentalitate, ca dat colectiv, implică o tramă, o ţesătură de referinţe implicite, chiar un fel de nebuloasă, mai degrabă decât un sistem... Mentalităţile presupun deci un domeniu mai vast şi mai puţin structurat decât ideile, doctrinele şi istoria lor. În ultimă instanţă, mentalitatea operează cu un succedaneu popular a ceea ce germanii definesc ca *Weltanschauung*. Mentalitatea se modifică foarte

[75] Ekkehard Martens & Herbert Schnädelbach, *Lucr. cit.*, p. 19.

lent. Notabil de stabilit se reliefează ceea ce adesea se defineşte ca *utilaj mental* sau ca mănunchi de *obiecte nodale* mentale, în care se încorporează esenţa modalităţilor de gândire şi a cadrelor logice, a elementelor cheie de viziune asupra lumii, ilustrate de către vocabularul şi sintaxa limbii, de percepţia spaţiului şi timpului, a naturii, societăţii, divinităţii, nevoii oamenilor, de miturile şi clişeele de gândire, de imaginarea vieţii, a morţii şi a dragostei... Mentalităţile se exprimă în conglomerate de valori, îndeosebi în valori-cheie... ca metavalori"[76].

De subliniat că miezul moale al filosofiei (mentalităţile sau *Weltanschauung*-ul) aparţine tot filosofiei în sensul în care însuşi Kant vorbea, în *Metodologia transcendentală*, de „filosofie empirică". „Orice filosofie este însă sau o cunoaştere din raţiune pură, sau o cunoaştere raţională din principii empirice. Cea dintâi se numeşte filosofie pură, cea de-a doua, filosofie empirică"[77].

Prin urmare, miezul moale al filosofiei este produs, în termeni kantieni, din folosirea empirică a raţiunii, producătoare de „metafizică populară": „... raţiunea omenească, din momentul în care a început a gândi sau mai curând a reflecta, nu s-a putut lipsi niciodată de o metafizică, deşi n-a putut s-o expună suficient de purificată de orice element străin. Ideea unei astfel de ştiinţe este tot atât de veche

[76] A se vedea Eugen Cizek, *Istoria Romei*, Bucureşti, Editura Paideia, 2002, cap. *Roma eternă*, p. 15.

[77] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, trad. de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Bucureşti, Editura IRI, 1994, p. 594.

ca şi raţiunea speculativă a omului; şi care raţiune nu speculează fie în mod scolastic, fie în mod popular?"[78].

Miezul tare şi miezul moale al filosofiei coexistă spaţial şi temporal în acele arii culturale care se nutresc în comun din tradiţia greacă de filosofare. Desigur că, la rândul ei, această tradiţie este structurată dihotomic şi concurenţial, odată cu desprinderea iubirii de înţelepciune de metafizica populară şi cu cultivarea metodică în funcţie de scopurile interioare ei. „Tensiunea dintre interesul filosofic al *laicilor* şi interesul filosofic al *experţilor* însoţeşte filosofia, ca problemă internă, de la începuturile ei din antichitatea greacă. Filosofia nu s-a ocupat şi nu a intrat în controversă critică, mai mult sau mai puţin de bunăvoie şi mai mult sau mai puţin eficient, doar cu provocările venite *din afară* (exoterice), ci ea şi-a conceput propria menire şi ca o controversă cu sine însăşi, cu ceea ce venea *dinăuntru* (esoteric). Rolul dublu al filosofiei ca nonspecialitate şi ca specialitate, aşa cum este făcută această distincţie de către Adorno, poate fi urmărit de la începuturile diferenţierii ei în discipline separate şi de la fixarea ei terminologică în Academia platonică deja şi, încă mai pregnant, în *Lyceum*-ul lui Aristotel"[79].

În acest context hermeneutic european care a modelat şi direcţiile de cugetare din filosofia românească interbelică (şi actuală, desigur) trebuie plasată gândirea lui Ion Zamfirescu. Referinţele bibliografice, trimiterile implicite şi explicite la filosofii

[78] *Ibidem*, p. 594.

[79] Ekkehard Martens & Herbert Schnädelbach, *op. cit.*, p. 23.

europeni contemporani lui, lucrările din bogata sa bibliotecă personală etc. ne indică faptul că Ion Zamfirescu era la curent cu marile prefaceri din filosofia europeană. Numai că înclinaţiile sale naturale şi convingerile sale intelectuale şi cultural-valorice nu l-au îndrumat către nici una dintre şcolile filosofice europene aflate în căutarea unor noi drumuri în gândire. Acest fapt însă nu l-a împiedicat să se specializeze în cel mai nou domeniu filosofic apărut atunci în Europa: filosofia culturii şi istoriei. Totodată, Ion Zamfirescu nu s-a identificat nici cu şcolile care continuau atunci tradiţia modernă de gândire (în mod special prin cele două şcoli neokantiene, de la Marburg şi Baden), cum a făcut, de pildă, maestrul său Mircea Florian ori unii dintre colegii săi de generaţie[80]. El şi-a găsit propria sa cale de înaintare în filosofie fără să se confrunte, aşa cum au făcut toţi filosofii români semnificativi, cu gândirea lui Kant[81].

[80] De pildă, Ion Zamfirescu a fost în raporturi de prietenie intelectuală cu Alice Voinescu, prima femeie doctor în filosofie din cultura noastră, formată în medii neokantiene şi ferventă admiratoare a ideilor Şcolii de la Marburg. A se vedea *Alice Voinescu*, în vol. Ion Zamfirescu, *Oameni pe care i-am cunoscut*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1987, pp. 62-72.

[81] A se vedea Mircea Flonta, *Kant în cultura filosofică românească*, în vol. cit., 201-238, şi Ionuţ Isac, *Două paradigme filosofice în cultura românească: Kant şi Wittgenstein*, Institutul de Istorie „George Bariţ", Departamentul de Cercetări Socio-Umane, Studii şi cercetări din domeniul ştiinţelor socio-umane, vol. 10, 2002.

Sensibilitatea sa reflexivă a intrat, în schimb, în rezonanţă cu valorile clasice ale filosofiei, cu ceea ce se numeşte, desigur, ambiguu, *philosophia perenis*, valori care-şi au izvorul în conceptul „înţelepciune", de sorginte grecească şi romană[82]. Ilustrările vii ale

[82] Înţelepciunea, în lumea vechilor greci, desemna o stare interioară extrem de complexă din moment ce era numită cu mai multe vocabule, în principal cu termenii: *sophia, sophrosyne* şi *phronesis*. Semnificaţia originară a cuvântului *sophia* (tradusă de romani prin *sapientia*) este legată de meşteşug, măiestrie. Solon, unul dintre cei şapte înţelepţi, folosea cuvântul pentru a desemna activitatea poetică; începând cu sec. VI î.H., *sophia* va însemna şi priceperea în domeniul ştiinţei. Mai târziu, pentru sofişti, *sophia* semnifica priceperea în viaţa politică. *Sophrosyne* (tradus de romani cu *prudentia* sau *virtutem*), în schimb, desemna iniţial o trăsătură interioară numită de vechii greci „sănătate a cugetului", sens utilizat şi de Platon în dialogul *Cratylos* (413 e). Cuvântul se mai referea, totodată, la cumpătare şi la cunoscuta linie de mijloc. Dar întreaga bogăţie de sensuri a cuvântului este surprinsă în dialogul *Charmides* (sau despre înţelepciune) în nu mai puţin de opt sensuri: îndeplinirea a toate cu măsură şi linişte (159b); faptul de a fi deopotrivă cu smerenia (160e); a săvârşi ce-i al tău (161b); săvârşirea celor bune (163e); a se cunoaşte pe sine (164d); cunoaşterea altor ştiinţe şi în acelaşi timp a ei însăşi (166c); să ştii ce ştii şi ce nu ştii (167a); a şti că ştii şi că nu ştii (170d). (A se vedea Platon, C*harmides*, în *Dialoguri*, Bucureşti, Editura Pentru Literatură Universală, 1968). *Phronesis* focaliza, în schimb, gândul vechiului grec spre valorile morale, întrucât cuvântul se referea la înţelepciunea practică, la prudenţă şi virtute. Acest colorit etic va domina înţelesul lui *phronesis* chiar dacă Platon îl va asimila, de pildă, contemplării intelectuale a

prezenţei acestor valori în viaţă, cu o influenţă modelatoare decisivă asupra personalităţii lui Ion Zamfirescu, au fost profesorii pe care i-a cunoscut şi venerat. „Am avut mentori spirituali profesori de la vechea Facultate de Litere şi filosofie a Universităţii din Bucureşti. Recapitulez, în mod sumar: N. Iorga ne demonstra cu fervoare că istoria noastră naţională deţine în ea nuclee de universalitate. În cercetările sale monografice asupra satului românesc, D. Gusti deschidea drumuri înspre o mare ştiinţă de sinteză: ştiinţa naţiunii. C. Rădulescu-Motru, acest autentic patron de gândire filosofică românească, ţinea să precizeze: românismul există de când existăm noi ca popor; N. Cartojan rostea răspicat: scrierile noastre vechi nu sunt doar, cum spun unii esteticieni, un simplu material documentar, deci, mai mult un capitol de istorie culturală, ci au în ele şi relevante conţinuturi de simţire emoţională. În această atmosferă de preocupări, încărcată de idei şi sentimente, plutea şi vocaţia lui Ovid Densuşianu, cu descoperirile sale sensibile, în tradiţia şi mişcările păstoritului românesc. Trebuie, în acest context de cercetători în domenii de fenomenologie românească, să-l amintesc pe Lucian Blaga, doctrinar al aşa-numitului *apriorism românesc.* Este important de ştiut că aceste teme iniţiatice nu se izolau în zone proprii, ci întrau într-o întrepătrundere

ideilor. A se vedea Francis E. Peters, *Termenii filosofiei greceşti*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, articolele: *sophia, sophrosyne* şi *phronesis*; Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Bucureşti, Editura Paideia, 2001, articolele: *înţelepciune*, *înţelept*, *filosofia*.

reciprocă, sub tutela unui climat spiritual îmbietor la studiu, ca şi la contemplaţie"[83].

Personalitatea lui Ion Zamfirescu, formată de cărturari cu vocaţii enciclopedice, s-a îndreptat către înţelesurile genuine ale filosofiei ca înţelepciune, ca orientare în lume, menită să redescopere sensurile vieţii într-o lume dominată de ştiinţă şi tehnică[84]. Este, în fond, o reiterare a poziţiei socratice, care vedea în filosofie nu o ştiinţă, o cunoaştere a experţilor, ci o atitudine şi un îndreptar în viaţă. Sunt sensurile pe care le folosea Socrate în disputele sale cu Hippias[85], sofistul neîntrecut de nimeni în concursurile de cunoştinţe organizate cu ocazia Jocurilor Olimpice, cel care poseda enciclopedist cunoştinţele şi tehnicile vremii. „Hippias ştie totul şi se pricepe să facă orice, dar el ignoră esenţialul, căci puterea tehnicilor este foarte ambiguă şi nici o aptitudine practică din lume

---

[83] Ion Zamfirescu, *Cuvânt de început*, în *Spiritualităţi româneşti*, ed. a II-a, Bucureşti, Editura Vivaldi, 2001, p. 5.

[84] A se vedea Ion Zamfirescu, *Spre un nou cult al abstracţiei*, Comunicare susţinută în ziua de 7 iunie 1942, în cadrul Adunării generale a Academiei de Ştiinţe din România: „Tehnica, dexteritatea profesională, randamentul economic... pot desigur să furnizeze cariere mai repezi, pot asigura, în condiţiile lumii de azi, succese şi întâietăţi sociale vizibile, dar, fără îndoială, nu pot însă determina deprinderi creatoare, nu pot adăuga calităţii omeneşti caracterele preţioase ale unor noi adâncimi şi nu pot impune în spirite acea convingere superioară că ştiinţa nu este numai un instrument de cunoaştere, dar şi de morală"; în vol. *Scrieri filosofice I*, ed. cit., p. 15.

[85] Platon, *Hippias Minor*, 366 a, în *Opere*, vol. I, Bucureşti, Editura Humanitas, 2005.

nu ne spune în ce direcţie trebuie utilizate ştiinţa şi puterea acesteia, nici una dintre ele nu ne spune care sunt limitele domeniului de aplicabilitate; toate aceste cunoştinţe se etalează la suprafaţă, dar nu se organizează în profunzime întrucât le lipseşte cunoaşterea tuturor cunoaşterilor: cunoaşterea subiectului care cunoaşte"[86].

Identificând facultatea generală de a gândi cu filosofia, aşa cum a făcut-o de altminteri şi Jaspers, Ion Zamfirescu îşi creează posibilitatea de a folosi termenul de filosofie în contexte de ambiguitate sistematică. Prin filosofie înţelege deopotrivă ceea ce fac profesioniştii domeniului, filosofia ca o cultură a experţilor, zona de filosofare cuprinsă în ceea ce am numit „miezul tare al filosofiei", şi, totodată, întreaga activitate de gândire, deliberare şi evaluare a omului, zona cuprinsă în ceea ce am numit „miezul moale al filosofiei". Prin urmare, putem accepta acum că pentru Ion Zamfirescu filosofia este concomitent: metodă de gândire; atitudine faţă de totalitatea culturii; disciplină de sinteză între domeniile culturii; imagine totalizatoare asupra lumii; disciplină care cercetează unitatea conştientă a proceselor sufleteşti; mijloc de căutare a înţelepciunii; doctrină a conştiinţei de sine a unui popor; parte specializată a culturii, dar şi conştiinţă de sine culturală.

Precum Jaspers (asemănarea de convingeri este uimitoare), Ion Zamfirescu susţine că filosofia nu este o activitate care se autodetermină prescriindu-şi singură normele de funcţionare, ci ea este, deopotrivă,

[86] Jean Brun, *Socrate*, trad. din franceză de Walter Fotescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, p. 67.

produs şi rezultat final al culturii. Programul lui Ion Zamfirescu în filosofie seamănă din nou cu cel al lui Jaspers, care susţinea că sarcina filosofiei didactice este „aceea de a ajuta această filosofie (filosofia prezentă în gândirea omului ca dispoziţie naturală, n.n.) de care nu ne putem feri, care se află pretutindeni, să devină lucidă, mai ales prin prezentarea marilor figuri istorice ale filosofiei”[87].

Ca un bun cunoscător al istoriei filosofiei, ca un veritabil profesionist al domeniului filosofiei, Ion Zamfirescu a devenit conştient, aşa cum susţinea şi Jaspers, de prăpastia uriaşă creată între filosofia ca dispoziţie naturală şi filosofia ca o cultură a experţilor, cum am spune astăzi, dintre cele două miezuri ale filosofiei. Performanţele conceptuale şi ale ultraspecializărilor tematice, care fac din filosofie o întreprindere riguroasă similară cercetării ştiinţifice, conduc la o atitudine metafilosofică narcisistă: filosofia este gândită ca o activitate ce-şi are raţiunea de a fi în ea însăşi, omiţând, în această uitare de sine, să mai distingă între mijloace şi scopuri. Or, în viziunea lui Ion Zamfirescu, scopul filosofării este, în ultimă instanţă, ameliorarea fiinţei umane prin deşteptarea în fiecare individ a umanităţii din el, a „comorii lăuntrice”, ţinută în captivitate de ignoranţă. Prin urmare, practicile filosofice trebuie legate de formele de viaţă, de modul nostru omenesc de a trăi, a spera şi a muri. Oricât de subtile, de depărtate şi de tehnice au devenit practicile filosofice prin raport cu bunul simţ

[87] Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 79.

ori conştiinţa comună nereflexivă, atât de hulite, ele nu-şi află scopul în ele însele.

Ion Zamfirescu a gândit că această frângere în două a gândirii şi culturii filosofiei reprezintă o stare patologică a gândirii şi de aceea s-a angajat cu toată fiinţa sa să recupereze unitatea conştiinţei reflexive omeneşti prin apel la sensurile originare ale filosofiei ca înţelepciune. Filosofia nu este „un limbaj bine-făcut". Ea nu se reduce doar la analize conceptuale ori la elaborarea de tehnici interpretative. După opinia sa, filosofia trebuie să coordoneze şi să unifice valorile superioare ale culturii într-o fiinţă omenească înzestrată cu conştiinţă de sine individuală şi colectivă (patriotică şi civică). Filosofia trebuie să-şi recupereze rolul ei originar, paideic, prin faptul că profesionistul filosofiei, după ce şi-a asumat standardele de excelenţă ştiinţifică ale domeniului, trebuie să parcurgă şi următorul pas: acela de a fi formator de conştiinţe şi caractere. Este o reafirmare a programului maiorescian de cărturărie, cum spuneam, acela de asimilare şi interpretare a universalităţii culturii, dar de această dată făcut sistematic, de o conştiinţă care şi-a asumat ca ideal de viaţă stabilirea unor punţi de comunicare între filosofia ca o cultură a experţilor şi înclinaţia naturală a minţii omeneşti către filosofare. „Ca om de catedră sunt adept şi slujitor al culturii sistematice. Cred cu putere în câteva din modalităţile ei: în fundamentarea teoretică a cunoaşterii, în disciplina severă a metodei, în rigoarea academică, în puterea aplicaţiei de a-şi da mâna cu pasiunea abstractă. Dar nu mai puţin, tot ca om de catedră, cred şi în rosturile fecunde ale culturii populare. Mai precis, în formele şi

mijloacele de popularizare a culturii. Popularizarea nu înseamnă – cum poate s-ar părea – o abatere de la demnitatea severă a cunoaşterii. Prin ea, dimpotrivă, cunoaşterea se întregeşte, îşi atinge o ţintă, dobândeşte aproape o încununare. Trebuie să cunoaştem, în fond, nu pentru urcări solemne în turnuri de fildeş, ci pentru pătrunderi limpezi şi active în viaţă. Prin chiar esenţa lui, ca prin destinaţia lui elementară, actul de cultură trebuie să fie un act generos. Îl datorăm semenilor noştri, condiţiei noastre de făpturi sensibile, ideii de umanitate în genere. În afara acestei condiţii, totul ar putea să se transforme într-o imensă prezumţie, de natură să încercuiască realitatea în constrângeri formale şi să transforme în privilegii sentenţioase drepturile suverane ale gândirii comune... Sufleteşte, mi-am impus ca între aceste două valenţe să nu aşez ierarhii sau discriminări factice. Mi-ar plăcea să ştiu că măcar în parte am reuşit."[88]

Excerptul ne pune în faţa idealurilor filosofice care l-au animat pe Ion Zamfirescu: o egală îndreptăţire a esotericului şi exotericului în filosofie. Filosofia experţilor, a profesioniştilor, nu poate elimina „drepturile suverane ale minţii comune", care-i luminează sensurile şi scopurile; dar tot atât de adevărat este şi faptul că mintea comună este structurată, ordonată şi orientată de cultura profesioniştilor. Filosofia, ca

[88] *Ateneul Român. Capitol de istorie culturală românească de Ion Zamfirescu, profesor la Universitatea din Bucureşti*, în vol. *Ateneul Român. Monografie întocmită de Virgil Cândea, Ion Zamfirescu, Vasile Moga*, sub îngrijirea lui Vasile Moga, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, p. 14.

întreprindere intelectuală cu înţeles cultural, pentru a utiliza o metaforă sugerată de Ion Zamfirescu, nu poate sta doar „într-un singur picior", ca filosofie a experţilor. În acest caz, prezenţa ei culturală ar fi patologică pentru că nu şi-ar îndeplini menirea ei de a face, printre altele, „legături critice între toate domeniile de manifestare ale minţii omeneşti".

Este limpede acum de ce Ion Zamfirescu a cultivat cu metodă, explicit şi sistematic o filosofie a intervalului, a interstiţialului. Acest ideal filosofic îl particularizează pe Ion Zamfirescu în cultura noastră reflexivă, fiind primul gânditor de la noi care a încercat să găsească o cale de comunicare între partea esoterică şi cea exoterică a filosofiei.

Locul de întâlnire şi comunicare a celor două miezuri ale filosofiei este plasat de Ion Zamfirescu în umanitatea omului, identificată, clasic, cu gândirea şi valorile raţionalităţii umane. În această încercare de reunificare a dihotomiei culturii reflexive îl găsim angrenat sufleteşte pe Ion Zamfirescu în lunga sa viaţa de cărturar filosof. Ion Zamfirescu a luat în stăpânire spirituală cele două continente filosofice pe care le-a unificat în propria sa conştiinţă cugetătoare. S-a distribuit fără să se împartă. A fost deopotrivă un profesionist al domeniului filosofiei, producând, în această calitate, dezvoltări teoretice semnificative tipice pentru ceea ce înseamnă cultura experţilor şi, în acelaşi timp, convins de „drepturile suverane ale minţii comune", a încercat să producă o filosofie complementară rezultată din crearea unui limbaj de traducere a abstracţiilor filosofice în experienţele de viaţă şi de gândire ale conştiinţei comune. Elementul

de unitate al gândirii sale îl găsim în convingerea că adevărul nu are doar o dimensiune intelectuală, gnoseologică, o valoare aletică a judecăţilor noastre, cât mai degrabă o valoare existenţială din care se nutreşte fiinţa umană în integralitatea sa. În prima ipostază, Ion Zamfirescu ilustrează prin opera sa forţa de creaţie filosofică a românilor, care pot duce mai departe tradiţiile interne de cugetare. În cea de-a doua ipostază, îl vedem pe Ion Zamfirescu ca pe un gânditor care a transformat filosofia în operă de educaţie publică.

Aşa se explică de ce Ion Zamfirescu plasează în inima întregii sale opere, esoterică şi exoterică, categoria conceptuală a „vechiului", concepută ca *raţionalitate deja exprimată în cultură*, adică partea de umanitate a omului la care noi avem acces. Universalul uman exprimat în cultură, valorile eterne ale tradiţiei, „suveranitatea gândirii comune" sunt obiect predilect de exerciţiu intelectual şi ideal filosofic explicit asumat. Pe scurt, Ion Zamfirescu este deopotrivă teoreticianul raţionalităţii clasice şi al semnificaţiei universale a tradiţiei, cât şi practicianul acestor valori. Într-o lume europeană şi românească dominată de cultul noutăţii, al inovării şi originalităţii absolute, cult care îi avea ca promotori „în literatură, pe avangardişti; în viaţa socială, pe reformatorii şi pe campionii diferitelor mode; în etică şi filosofie, pe doctrinarii omului nou; în politică pe revoluţionari şi extremişti; în general, în oricare din domeniile vieţii, pe răsturnătorii unei tradiţii", Ion Zamfirescu reafirmă

valorile universale ale tradiţiei şi spiritul raţionalităţii în numele „vechiului”[89], identificat cu raţionalitatea

[89] Stilistica gândirii lui Ion Zamfirescu şi angajamentele sale intelectuale şi morale sunt recognoscibile în memoriile sale, dar mai ales în două „articole-program” în care asumările sunt explicite. Astfel, în două dintre conferinţele susţinute la Radio, *Morala muncii intelectuale* şi *Curajul de a rămâne puţin vechi* (articole de program intelectual), Ion Zamfirescu face distincţia dintre *munca de creaţie* şi *munca de păstrare a culturii*. Pledoaria lui este pentru munca de păstrare a culturii, singura care se află sub control uman. Creaţia e ceva neprogramabil, similar cu un fenomen al naturii: ea nu se află sub controlul nostru şi, pe cale de consecinţă, nu poate fi teoretizată fără rest. Ea este o prelungire a vieţii şi, deci, un mister ca şi viaţa însăşi. Oricum, creatori cu adevărat sunt doar cei puţini. În schimb, putem vorbi cu sens despre munca de păstrare a culturii, de conservare a valorilor raţionalităţii omeneşti deja exprimate în cultură. Acesta e „vechiul” asupra căruia trebuie să se aplece intelectualul pentru a-l cerceta şi a-l conserva. Prin scoaterea explicită la lumină a „vechiului”, intelectualul are o relaţie nemijlocită cu raţionalitatea omului producătoare de cultură deja exprimată. „Intelectualul adevărat trebuie să consimtă a nu fi niciodată prea modern. Nu numai într-o direcţie sau alta a vieţii, ci în toate direcţiile posibile... Poziţia clasică a intelectualului adevărat e poziţia de centru. Mersul lui printre evenimentele lumii este un mers de broască ţestoasă: în aparenţă, static, fără iniţiative; în fond, un mers activ, însă construit din timpuri egale şi monoton-perseverente... Marile noutăţi, acelea care au revoluţionat cu adevărat cultura omenească, sunt doar câteva. Corpul masiv ale acestei culturi nu este clădit din noutăţi suprapuse, ci din prelucrări necontenit reluate şi adâncite a celor câteva teme care alcătuiesc baza simţirii şi cugetării

omului, cum spuneam, şi, totodată, cu *valorile care ocrotesc şi întreţin viaţa*[90].

În viziunea lui Ion Zamfirescu, valorile „vechiului" sunt valorile scop ale umanităţii, pentru că ele sunt valorile conservării şi perpetuării misterului vieţii. Viaţa este un miracol, un mister care, în ciuda faptului că trece dincolo de posibilităţile noastre de înţelegere definitivă, îşi dezvăluie progresiv secretele în raţionalitatea universală a omului, cel care creează cultură şi civilizaţie. Toate culturile lumii sunt expresii unice ale acestei raţionalităţi universale. În alte cuvinte, toate culturile trebuie văzute ca practici ale raţionalităţii universale a omului şi, din această perspectivă, ele adăpostesc, ontologic vorbind, nuclee unice de raţionalitate. Nu există o ierarhie a culturilor, ci moduri diferite de expresie a universalului uman. De aceea, sarcina intelectualului, a „omului-personalitate", este să repereze şi să aducă în faţa conştiinţei cunoscătoare valorile universale adăpostite în propria lui cultură. Este ceea ce va face, într-un deplin acord cu sine, şi Ion Zamfirescu pe cazul culturii româneşti, în lucrarea sa fundamentală

omeneşti". A se vedea: Ion Zamfirescu, *Scrieri filosofice*, *I*, ed. cit., pp. 33-34.

[90] În ciuda faptului că Ion Zamfirescu este un laic, iar valorile despre care vorbeşte el sunt ale raţionalităţii, specii ale valorii de adevăr – înţelepciunea, măsura, temperanţa, ordinea, armonia, perfecţiunea etc., nu se sfieşte să invoce, pretutindeni în operă, ca valori ale aceleaşi raţionalităţi, şi valorile care au un puternic filon creştin: dreptatea, bărbăţia, cumpătarea, smerenia, mila, iertarea, pacea, bunătatea, blândeţea etc.

Spiritualităţi româneşti, una dintre cele mai importante lucrări de reconstrucţie conceptuală din domeniul filosofiei culturii româneşti. Pe de altă parte, valorile „vechiului" trebuie să constituie şi materialul activităţii de popularizator al filosofiei, misiune pe care şi-a asumat-o metodic, elaborând o veritabilă pedagogie a comunicării între cele două părţi, esoterică şi exoterică, ale filosofiei: „*învăţătură* dar nu în notă savantă şi cu alunecări pedante; *formă atrăgătoare*, aşa încât să poată stimula resorturi ale inteligenţei şi să întreţină porniri ale inimii; *ştiinţă* înţeleasă atât ca putere de cunoaştere cât şi ca putere de înnobilare a sufletelor; *cultură*, întrucât aceasta intră adânc în rosturile istorice şi morale ale comunităţii noastre omeneşti; *instrucţie* şi pentru ceea ce aceasta reprezintă în ea însăşi, şi pentru câte mijloace de a cuceri lumea ne poate pune la îndemână"[91].

Exegeza gândirii lui Ion Zamfirescu este abia la început. Contribuţiile sale filosofice, atât ca profesionist al filosofiei, cât şi ca popularizator, sunt complexe şi necesită analize aplicate, de context şi de detaliu. Este ceea ce vom întreprinde cu un alt prilej.

(Articolul: *Ion Zamfirescu – ultimul maiorescian din gândirea românească a secolului al XX-lea*, a apărut în Revista „Studii de istorie a filosofiei româneşti", vol. IV, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2008)

[91] Ion Zamfirescu, *Întâlniri cu oameni, Întâlniri cu viaţa*, ed. cit., p. 11.

Capitolul 4

Perspectiva filosofică asupra culturii în scrierile noiciene timpurii

a) Precondiții ale interpretăr**ii**

Filosofia identitară a lui Constantin Noica poate fi interpretată şi evaluată într-o dublă raportare. Pe de o parte, ea poate fi raportată la întregul din care face parte, operaţie intelectuală ce stimulează deschiderea unei investigaţii *internaliste* („sintactice") a viziunii lui Noica, de tipul analizelor de clarificare conceptuală ori de evaluare a consistenţei şi coerenţei construcţiei sale filosofice în ansamblul ei. Pe de altă parte, gândirea identitară a lui Noica poate fi raportată la întregul culturii filosofice româneşti şi la dominantele reflexive ale acesteia, operaţie intelectuală ce deschide calea unor investigaţii *externaliste* („semantice") ce permit evaluări în termeni de „viziune" „contribuţii", „noutăţi" „propuneri teoretice şi metodologice" etc.

Prezentul articol se centrează pe ceea ce am numit, convenţional, analiza externalistă a gândirii, mai precis, *doar* pe segmentul de gândire identitară pe care Noica l-a elaborat în tinereţea sa, între 1929 şi 1947,

segment pe care-l raportează, fireşte, pentru a-i desprinde *specificitatea*, la întregul gândirii identitare noiciene[92].

Dacă avem în vedere modul în care se practică filosofia în lumea comunităţilor actuale a profesionişţilor gândirii de pretutindeni, lucrările identitare ale lui Noica sunt neconvenţionale. Repertoarul actual al tematicii filosofice profesionalizate nu cuprinde programe de investigaţii centrate pe „sentimente ale fiinţei" ori pe „rostiri filosofice" în sensul în care Noica foloseşte aceste sintagme. Mai mult decât atât, problematica lor poate fi cu

[92] Opera de scrutare a identităţii şi sensului filosofiei româneşti, constantă a gândirii lui Noica din tinereţe până la moarte, este exprimată sistematic în lucrările: *Pagini despre sufletul românesc* (1944), *Rostirea filosofică românească* (1970), *Creaţie şi frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii române* (1975), *Sentimentul românesc al fiinţei* (1978), apărute în timpul vieţii sale şi într-o serie de studii, articole, eseuri şi conferinţe risipite în presa culturală interbelică şi adunate, de la începutul anilor '90, în volume distincte, îngrijite de filosoful şi editorul Marin Diaconu: *Semnele Minervei*. *Publicistică, I, 1927-1929* (1994), *Între suflet şi spirit. Publicistică, II, 1930 – iunie 1934* (1996), *Moartea omului de mâine. Publicistică, III iulie 1934 – iunie 1937* (2004), *Echilibru spiritual. Studii şi eseuri, 1929-1947* (1998). În repertoriul de investigaţii pe tema înţelegerii de sine româneşti trebuie introdusă şi lucrarea inedită *Manuscrisele de la Câmpulung. Reflecţii despre ţărănime şi burghezie* (1997) şi, totodată, în acelaşi orizont de preocupări identitare, trebuie plasate şi reeditările cu *adăugiri* de genul: *Istoricitate şi eternitate. Repere pentru o istorie a culturii româneşti* (1989), *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru* (1992), *21 de conferinţe radiofonice, 1936-1943* (2000), *Introducere la miracolul eminescian* (2003).

greu reperată şi în istoria tematicii filosofice europene[93]. Simplu spus, marile culturi europene ce impun canonul filosofiei (universitare) nu produc, din multiple motive, astfel de investigaţii. De aceea, pentru a avea acces la filosofia identitară a lui C. Noica şi respectiv, la universul ei de înţelesuri, cercetătorul trebuie să îndeplinească două precondiţii: una de ordin subiectiv, ce ţine de poziţionarea minţii interpretative, şi o alta, de ordin obiectiv, ce ţine de profesionalizarea acestuia în domeniul analizelor filosofice româneşti[94].

Prima precondiţie este îndeplinită dacă cercetătorul împărtăşeşte, într-un fel sau altul, o parte dintre *supoziţiile* de bază ale gândirii identitare noiciene, respectiv convingerile, intenţiile şi credinţele sale filosofice. În astfel de situaţii „planul afectiv primează şi argumentul nu e decât un auxiliar al acestei credinţe

[93] Prin „filosofia europeană", înţelegem modul de a se înţelege şi practica filosofia (universitară) atât în Europa continentală, cât şi în SUA, Canada, Australia etc., opţiune justificată prin faptul că paradigma de gândire împărtăşită pretutindeni e cea grecească. Disputele actuale dintre „continental" şi „analitic" au loc în interiorul aceleiaşi paradigme de gândire, ce rescrie şi reinterpretează continuu datele originare ale iubirii de înţelepciune.

[94] Ambele precondiţii amintesc de observaţia pe care o făcea Wittgenstein în fraza de început a *Tractatus*-ului: „Această carte va fi poate înţeleasă doar de acela care a gândit el însuşi odată gândurile ce sunt exprimate în ea, sau cel puţin gânduri asemănătoare". Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere, cuvânt înainte şi note de Alexandru Surdu, Bucureşti, Editura Humanitas, p. 35.

intime"[95]. În esenţă, *înţelegerea* scrierilor identitare ale lui Noica este legată de admiterea prealabilă a existenţei unui *interes filosofic* pentru ceea ce Noica numeşte „materialul românesc de reflecţie" sedimentat, pe de o parte, în toate formele de expresie a culturii tradiţionale, ţărăneşti (aşa cum procedează istoricii literari, folcloriştii, etnografii, sociologii etc. ce iniţiază investigaţii *nemijlocite* asupra lui), dar şi în formele culte de exprimare a acestui „material" (de la primele scrieri cu conţinut teologic şi de la cronicari, la Neagoe Basarab, Cantemir etc., până la construcţiile filosofice autohtone). „… Mai are cercetătorul filosofic drept să *ocolească* materialul românesc? Dacă materialul acesta românesc se cere luminat din toate unghiurile, e timpul să recunoaştem, în el, partea care revine filosofiei. Poate că ne vom deprinde mai bine a învăţa filosofia Apusului în clipa în care vom sta în faţa *sarcinii de a limpezi gândirea românească* […]; filosofia românească trebuie să-şi reţină dreptul ei de explorare"[96].

Prin urmare, precondiţia subiectivă necesară înţelegerii gândirii identitare a lui Noica are în vedere, în primul rând, adeziunea la idealul de cunoaştere filosofică formulat în termenii: „sarcina de a limpezi gândirea românească", o opţiune ce îndreaptă investigaţiile reflexive către un itinerar contrar filosofiei oficiale, în principal celei universitare.

---

[95] Constantin Noica, *Semnele Minervei. Publicistică, I, 1927-1929*, ed. îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 69.

[96] Constantin Noica, *Pentru o altă istorie a gândirii româneşti. În marginea Învăţăturilor lui Neagoe Basarab*, în *Pagini despre sufletul românesc*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, p. 47.

Cea de-a doua precondiţie, de ordin obiectiv, se referă la competenţa interpretului de a produce comentarii relevante teoretic pe marginea gândirii identitare a lui Noica, obţinută, aşa cum se obţin toate competenţele, prin profesionalizare. Asistăm în orizontul acestei precondiţii, mai ales în ultimul deceniu, la un fapt cu adevărat paradoxal. Cu cât comunitatea filosofilor români devine mai specializată în teme ale comunităţilor internaţionale actuale, cu atât gândirea românească este tot mai superficial analizată, iar idealul „limpezimii" despre care vorbea Noica este treptat abandonat. Paradoxul sporeşte atunci când filosofi competenţi în anumite domenii de specialitate, dar fără lecturi aplicate şi reflexive în domeniul filosofiei româneşti, se cred îndreptăţiţi să scrie şi să facă comentarii despre filosofia românească.

În acest fel, este ratată şansa dobândirii de *cunoştinţe istorice*, despre care Richard Rorty, expert şi teoretician în analize istorico-filosofice, spunea fraze memorabile: „există cunoştinţe – cunoştinţe istorice – care nu pot fi dobândite decât punând între paranteză propriile cunoştinţe mai bune […]. Principalul motiv pentru care ne dorim cunoştinţe istorice despre ceea ce primitivi nereeducaţi, sau filosofii şi oamenii de ştiinţă trecuţi în nefiinţă, şi-ar fi spun unii altora, este acela că ele ne ajută să ne dăm seama că au existat forme de viaţă intelectuală diferite de ale noastre. Aşa cum bine spune Skinner, *valoarea indispensabilă a studierii istoriei este aceea de a învăţa distincţia dintre ceea ce este necesar şi ceea ce e produsul aranjamentelor noastre contingente*. Aceasta din urmă este, într-adevăr [...], *cheia spre însăşi conştiinţa de sine*[97].

[97] A se vedea, Richard Rorty, *Istoriografia filosofiei: Patru genuri*, în *Adevăr şi Progres. Eseuri filosofice 3*, traducere de

În concluzie, dacă cea de-a două condiţie a interpretării – condiţia competenţei şi a profesionalizării, a cunoaşterii domeniului specific analizelor filosofice a istoriei filosofiei româneşti – nu este îndeplinită, atunci nu poate fi înţeleasă gândirea identitară a lui Noica.

b) Orizonturi precomprehensive

1) Înţelegerea în termeni proprii

Precondiţiile ce se impun pentru deschiderea unui itinerar relevant de investigaţii asupra gândirii identitare noiciene pot fi văzute, la rândul lor, şi ca rezultante ale unei opţiuni metodologice iniţiale ce formulează cerinţa de a aborda, înainte de toate, gândirea identitară a lui C. Noica în termenii ei proprii. Metodologia în cauză asigură coerenţă cercetării, întrucât autorul interpretat nu este luat ca *pretext* pentru diverse aventuri hermeneutice ale interpretului doritor să găsească în textul de interpretat propriile sale idei. Pe urmele lui Richard Rorty, trebuie făcută, mai întâi, distincţia dintre *înţeles* şi *semnificaţie*: „... să limităm cel dintâi termen la ceea ce se armonizează cu intenţiile autorului în jurul momentului compoziţiei, folosind *semnificaţie* pentru locul textului în alt context". După Rorty, descoperirea

Mihaela Căbulea, Bucureşti, Editura Univers, 2003, cap. *Reconstrucţia raţională şi istorică*, pp. 186-188.

„înțelesului" tradiției, adică raportarea la intenţiile proprii ale textelor filosofice cade în sarcina „istoricilor", în vreme ce desluşirea „semnificaţiei" şi, în cele din urmă, a adevărului cade în sarcina „filosofului". Acesta din urmă, „filosoful" care se raportează la tradiţie, gândeşte împreună cu filosofii trecuţi în nefiinţă, „conversează" cu ei, le corectează tezele şi argumentele sau îi acceptă în funcţie de problemele pe care le deschide în vederea rezolvării. Astfel, tradiţia filosofică poate fi şi este efectiv făcută a noastră, rescrisă de noi, prin trei modalităţi încrucişate, „genuri" de reconstrucţie teoretică. Prima formă de reconstrucţie este *istorică* şi pune în acţiune *înțelegerea* tradiției în propriii ei termeni. A doua formă de reconstrucţie („gen filosofic") este *raţională* şi vizează *semnificația*, adică plasarea vechilor texte filosofice în noi contexte problematice ce aparţin contemporaneităţii. Apoi, a treia formă de reconstrucţie este *canonică*, fiind reprezentată de marile construcţii filosofice sistematice, „povestiri cuprinzătoare". Acest gen vizează filosofia ca întreg şi este, spune Rorty, ceva ce ţine de *istoria spiritului* (*Geistesgeschichte*), de filosofie în ansamblul ei[98].

Prin urmare, recursul la „momentul compoziţiei", pentru a utiliza expresia lui Rorty, trebuie să premeargă oricăror intenţii hermeneutice, şi, în acest caz, gândirea identitară a lui Noica trebuie raportată la sursele şi motivaţiile ei *istorice*, care trebuie descifrate şi văzute ca orizonturi prealabile ale comprehensiunii. Recursul la istorie, aşadar, se

[98] *Ibidem*, pp. 192-196.

impune ca primă etapă a actului de interpretare pentru a degaja *pre-judecăţile*, în sensul hermeneuticii lui Gadamer, ce au constituit „substanţa" gândirii identitare noiciene. Căci, aşa cum remarca Gadamer, „istoria nu ne aparţine, ci noi îi aparţinem acesteia. Cu mult înainte de a ne înţelege pe noi înşine printr-o reflecţie retrospectivă, facem acest lucru în mod firesc în cadrul familiei, societăţii şi statului în care trăim. Focarul subiectivităţii este o oglindă ce deformează. Reflecţia de sine a individului e doar o pâlpâire în circuitul închis al vieţii istorice. *De aceea, prejudecăţile individului sunt realitatea istorică a fiinţei sale într-o măsură mai mare decât judecăţile sale*[99].

Care au fost, prin urmare, *pre-judecăţile* sau, în expresie gadameriană, condiţiile comprehensiunii care au făcut posibilă gândirea identitară de tinereţe a lui Noica?

Răspunsul poate fi dat după o incursiune de analiză istoric-filosofică a perioadei de cultură românească cuprinsă între cele două războaie mondiale.

2) „Tânăra generaţie" – univers hermeneutic

Textele filosofice identitare din perioada tinereţii lui Noica sunt străbătute continuu de idealurile generaţiei intelectuale din rândul căruia Noica a făcut parte şi, deopotrivă, de raportări la generaţiile anterioare de

[99] Hans-Georg Gadamer, *Adevăr şi metodă*, traducere de Gabriel Cercel şi Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, Bucureşti, Editura Teora, 2001, p. 212; subl. în text.

filosofi români, polemic îndreptate, mai ales, către generaţia formată la şcoala lui Titu Maiorescu[100]. Fără îndoială, rădăcina gândirii identitare din tinereţea lui Noica trebuie plasată în „centrul" cercul hermeneutic trasat de idealurile cărturăreşti ale „tinerei generaţii", o unitate de forţe intelectuale, scriitoriceşti şi creative solidarizate în jurul valorii-scop de modelare şi transformare a *culturii noastre de supravieţuire* într-o *cultură competitivă valoric*, cu evoluţie *voluntară*, în acord cu modelul imprimat întregii lumi de către marile culturi occidentale moderne, care au inventat, cum specifică deseori Noica, *istoria, libertatea şi democraţia, ştiinţa şi maşina, bunăstarea oraşului*. Noica se identifică cu idealurile „mesianice", în ordine culturală, ale acestei generaţii, contribuind el însuşi, din plin, la modelarea ei filosofică.

Conceptele de „generaţie" şi de „tânără generaţie" au fost precizate şi conceptualizate de către Mircea Vulcănescu. Chiar şi astăzi aceste concepte sunt operaţionale întrucât permit, din interiorul culturii române moderne, o abordare analitică şi o evaluare a eforturilor de gândire filosofică românească[101].

[100] A se vedea: *Rânduri pentru elevii lui Titu Maiorescu*, în *Moartea omului de mâine*, Publicistică, III, iulie 1934 – iunie 1937, ed. îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Humanitas, 2004, p. 221–224; *Titu Maiorescu. Tip universalist, în faţa tineretului de azi*, în Constantin Noica, *Echilibru spiritual. Studii şi eseuri, 1929–1947*, ed. îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998, pp. 103-114.

[101] Perspectiva generaţionistă în ordonarea istoriei filosofiei româneşti exercită şi astăzi o puternică seducţie. A se

„Problematica « tinerei generaţii » a fost centrală în viaţă spirituală a momentului interbelic. Ea a fost obiect al meditării, al elaborării şi al tensiunii cultural-ideologice, mai ales în deceniul 1927-1937. În hora ei s-au prins toate cele trei generaţii culturale: vârstnică, matură şi tânără. Cel ce şi-a asumat însă legitimarea teoretică a aspiraţiei şi a idealului noii generaţii – cu fundamente filosofice, cu generalizări sociologice, economice şi general culturale – a fost Mircea Vulcănescu"[102]. Amintim doar în treacăt că, în conceptul „generaţie", Vulcănescu distinge şapte sensuri distincte: sens biologic, sens sociologic, sens statistic, sens istoric, sens psihologic, sens cultural, sens economic[103], şi că valoarea ei, în ordine metodologică, nu trebuie supralicitată. „Există, aşadar, unii oameni, unele evenimente şi unele vremi explicabile prin acţiuni de generaţie. Dar există şi altele, în care generaţia nu aduce

vedea, Gheorghe Vlăduţescu, *Neconvenţional, despre filosofia românească*, Bucureşti, Editura Paideia, 2002; Vasile Muscă, *Încercare asupra gândirii româneşti. Schiţa unui profil istoric*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2002.

[102] Marin Diaconu, *Notă asupra ediţiei* la volumul Mircea Vulcănescu, *Tânăra generaţie. Crize vechi în haine noi. Cine sunt şi ce vor tinerii români?*, Cuvânt înainte de Dorin Liviu-Bîtfoi, ed. îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Compania, 2004, p. 15. A se vedea şi Emil Stan, *Dimensiunea paideică a filosofiei româneşti*, Bucureşti, Editura Paideia, 1999, în mod special capitolele, *Dimensiunea paideică şi spiritul generaţiei* şi *Dimensiunea paideică. Relaţia magistru/discipol,* în care propune o interesantă perspectivă filosofică, pe linia însoţirii paideic-formative, asupra „tinerei generaţii", pp. 61-160.

[103] Mircea Vulcănescu, *Tânăra generaţie*…, ed. cit. pp. 40-41.

nici o explicaţie. Lucrurile nu pot fi spuse apriori, ci trebuie examinate caz cu caz”[104].

Noica a cunoscut foarte bine această lucrare şi a operat continuu cu diviziunea celor şapte generaţii pe care le teoretizează Vulcănescu: *generaţia premergătorilor* (cea cu care începe modernitatea românească propriu-zisă, situată în jurul anilor 1821 şi influenţată de Şcoala Ardeleană), *generaţia paşoptistă*, *generaţia junimistă*, *generaţia socială* (cea situată în preajma anului 1907), *generaţia de foc* (cea din prejma Primului Război şi a Marii Uniri) şi *tânăra generaţie*[105], cu convingerea că lucrurile sunt cunoscute de toată lumea.

În planul gândirii reflexive, „tânăra generaţie” a produs şi o agendă filosofică proprie, menită să justifice *de jure* (cu mijloace conceptuale proprii gândirii filosofice) temeiul *de facto* al unităţii şi unicităţii culturii româneşti, interes filosofic exprimat de Mircea Vulcănescu în expresia: „simţământul existenţei unei ordine româneşti de valori”[106].

---

[104] *Ibidem*, p. 54.

[105] *Ibidem*, pp. 63-65.

[106] „Dincolo de noi, un singur lucru: simţământul *existenţei unei ordine româneşti de valori*. A unei ordine absolute, care, deşi, nemărturisită şi poate dispreţuită, dăinuieşte dintotdeauna în noi, chiar împotrivă-ne, ordine pentru care fiecare din noi e martor şi instrument chemat s-o strălucească în faţa universului întreg, ca pe o justificare proprie.” Mircea Vulcănescu, *XIII Gemina*, în *Opere*, I, *Dimensiunea românească a existenţei*, ed. îngrijită de Marin Diaconu, Prefaţă de Eugen Simion, Bucureşti, Editura Fundaţiei Naţionale Univers Enciclopedic pentru Ştiinţă şi Artă, 2005, pp. 913-914.

Gândirea identitară a lui Noica a fost modelată de un set de *credinţe* aparţinând generaţiei sale, printre care şi aceea că între *naţiune şi cultură este o relaţie de identitate formală* (recognoscibilă în expresia „naţiune de cultură" ce venea încă de la Maiorescu)[107], că această identitate specifică spiritualitatea românească în lume şi că prin acest fapt ea posedă un destin propriu, o menire proprie în lumea umanităţii noastre globale, pe care nu o poate nimeni suplini: „… noi, românii, am putea îndeplini un anumit rol în apropierea şi dialogul între două sau trei lumi: Occidentul; Asia şi populaţiile de tip arhaic"[108]. Cultura română poseda, în *posibilitate*, în viziunea „tinerei generaţii", aceeaşi demnitate ontologică pe

[107] În perioada dintre cele două războaie mondiale, într-o nouă Europă dominată de state naţionale apărute ca urmare a aplicării principiului naţionalităţilor şi al autodeterminării popoarelor, ideea că *între naţiune şi cultură există o relaţie de identitate* făcea parte din categoria lucrurilor de la sine înţelese şi, prin urmare, în acest orizont pre-comprehensiv trebuie să plasăm actele noastre evaluative. Dacă nu luăm în considerare acest fapt elementar de *autopercepţie general europeană* şi dacă transferăm convingerile noastre actuale ce relaxează alianţa identitară naţiune-cultură până la opoziţia dintre aceşti termeni („cultura globală" e astăzi opusă naţiunilor văzute ca fenomene localiste în curs de desfiinţare), atunci riscăm să ne vedem *doar* pe noi înşine în istorie, să afirmăm sau să negăm fapte ce ţin de arbitrariul interpretărilor noastre şi nu de „logica internă" a unor fapte care au posedat, în ele însele, o semnificaţie proprie.

[108] Mircea Eliade, *Destinul culturii româneşti*, în *Profetism românesc*, 2, Bucureşti, Editura Roza Vânturilor, 1990, p. 128.

care o posedau marile culturi ale lumii, *credinţă* fundată, paradoxal, nu pe realizările dobândite în formele culte de expresie (performanţe individuale), ci pe tradiţia spirituală specifică formei răsăritene de creştinism şi pe cultura ţărănească, tradiţională.

3) Cele două picioare ale culturii româneşti

Noul model de autopercepţie românească, rezultat din proiecţiile cultural-identitare ale „tinerei generaţii", a încercat o recuperare *filosofică* a tradiţiei creştine răsăritene, mai ales prin unele scrieri ale lui Nae Ionescu[109] (tradiţie denunţată de Şcoala ardeleană şi de Maiorescu însuşi ca „barbară"), dimpreună cu o accentuare a caracteristicilor universale ale culturii noastre *originare*, ţărăneşti. Faptul acesta a produs o *revoluţie epistemologică* în modul în care românii s-au

[109] A se vedea, în mod special, Nae Ionescu, *Curs de filosofie a religiei*, *1924-1925*, în Nae Ionescu, *Opere I*, *Cursuri de metafizică*, *I*, Studiu introductiv de Florica Diaconu şi Marin Diaconu, ed. îngrijită de Marin Diaconu şi Dora Mezdrea, Bucureşti, Editura Crater, 2008, pp. 101-220; Nae Ionescu, *Curs de metafizică. Teoria cunoştinţei metafizice*, 1. *Cunoaşterea imediată*, *1928-1929*, în special capitolele XIII-XXII, pp. 88-143, în vol. Nae Ionescu, *Opere I*, *Cursuri de metafizică*, *II*, ed. îngrijită de Marin Diaconu şi Dora Mezdrea, Bucureşti, Editura Roza Vânturilor, 2005. Articolele cu conţinut teologic răsăritean ale lui Nae Ionescu pot fi citite în vol. *Predania şi cu Îndreptar ortodox*, *cu*, *de şi despre Nae Ionescu teolog*, antologie prefaţată şi realizată de diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Editura Deisis, 2001.

văzut pe înşişi prin răsturnarea termenilor primi de construcţie identitară. Dacă generaţiile anterioare de intelectuali, începând cu reprezentanţii Şcolii ardelene, au construit scenarii identitare luând ca termen prim cultura apuseană şi, în acest caz, cultura română era văzută ca specie *subdezvoltată* a lumii vest-europene, sarcina ei fiind aceea de a recupera *decalajele*, „tânăra generaţie" inversează datele prime de construcţie, plecând de la principul *anteriorităţii culturii tradiţionale* şi, pe această bază, de la formularea unei noi sarcini intelectuale, *critica culturii savante româneşti de import occidental*.

Se încerca, astfel, recuperarea *tradiţiei-lest*[110], într-o perspectivă *unificatoare* a culturii savante româneşti, care şi-a produs, sub impactul modernizării, propria sa *alteritate*, cultura tradiţională pe care a respins-o cu fiindu-i potrivnică. Se ştie, procesul de modernizare a Românei şi a culturii savante proprii acesteia s-a realizat accelerat, începând din secolul al XVIII-lea, prin importul decisiv al *formelor* instituţionale şi culturale ale lumii occidentale, dar şi al *tradiţiei* acestor forme. Or, tradiţia culturală românească (cultura ţărănească, dar şi formele ei culte fundate pe valorile ortodoxiei) *nu a produs prin sine* cultura modernă românească, în care se să recunoască şi să se legitimeze

[110] Vezi Constantin Aslam, *Palimpsestul identităţii româneşti. Reflecţii asupra fundamentelor culturale ale filosofiei*, Bucureşti, Editura Crater, 2000, cap. *Despre tradiţie – precizări conceptuale. Tradiţia palimpsestică – propriul culturii române*, pp. 176-180.

pe sine, aşa cum s-a întâmplat în Apus[111]. Această tradiţie, *de facto* extrem de vie şi dominată în viaţa reală românească, este percepută, desigur, cu excepţii, la începuturile modernităţii româneşti, *de jure*, ca pe ceva muzeal, pe cale de dispariţie, ca pe un „apendice" ce trebuie extirpat treptat prin ştiinţă, educaţie şi civilizaţie de inspiraţie occidentală. Începuturile modernităţii româneşti coincide, paradoxal, cu *naşterea unei tradiţii a respingerii tradiţiei* româneşti şi, pe cale de consecinţă, cu apariţia unei conştiinţe de sine româneşti pusă în faţa armonizării unei dualităţi produse chiar de ea însăşi.

România în modernitate a fost permanent în conflict cu sine pentru că, în ordine culturală şi, metaforic vorbind, *stătea într-un picior.* Ea se identifica, la nivelul conştiinţei de sine, cu ceea ce-i era *străin*, cu formele culturii savante de import occidental, şi respingea ceea ce-i era *specific*, lumea satului românesc, cultura tradiţională şi valorile imemoriale ataşate ei. Această dualitate exprimată sintetic în binomul „barbarie–civilizaţie" ori „Orient–Occident", cuvintele cheie ale modernităţii româneşti, contraria regulile elementare ale gândirii sănătoase nevoită să formuleze despre aceeaşi entitate colectivă, cultura

[111] A se vedea Constantin Schifirneţ, *Formele fără fond, un brand românesc*, Bucureşti, Editura Comunicare.ro, 2007, o excelentă analiză multidisciplinară, istorică şi critică a dezbaterilor generate de fenomenele contradictorii ale modernizării şi tranziţiei în care se află, pare-se, perpetuu societatea românească din secolul al XVIII-lea şi până azi.

românească, predicate contradictorii. La nivelul identificărilor de sine românii era constrânşi, *de jure*, să aleagă între predicate reciproc contradictorii –, când, *de facto*, la nivelul sensibilităţii identitare, lumea românească se înfăţişa ca unitară. În consecinţă, perioada de început a modernităţii româneşti (ce debutează cu reprezentanţii Şcolii Ardelene şi se încheie, convenţional vorbind, cu sfârşitul primului Război Mondial), a produs, la nivelul identificărilor de sine româneşti, un climat intelectual dominat de disonanţe cognitive. Cu cine să se identifice românii? Cu ţărănescul, cu valorile *atemporale*, *colective*, ale satului românesc, dominante, de altfel, *de facto* în lumea *reală* românească, sau cu valorile *istorice*, *individuale* de civilizaţie, progres tehnologic şi instituţional, propagate de cultura savantă, fundată pe forma modernă de conştiinţă occidentală, dominante *de iure*, dar fără extensie în viaţa reală românească? Este limpede că afirmarea unui predicat însemna negarea celuilalt, fapt care producea, cum arătam, evidente disonanţe cognitive.

„Tânăra generaţie" a vrut să reaşeze, printr-o *reinterpretare a tradiţiei*, cultura românească „pe ambele picioare" şi să-i pună pe români, la nivelul conştiinţei de sine colective, în acord cu ei înşişi, într-o reconcilieze cu propria lor cultură. Pe scurt, „tânăra generaţie" a încercat să gândească într-un tot unitar şi necontradictoriu ceea ce se înfăţişa conştiinţei identitare româneşti moderne ca fiind în contradicţie.

Dar cum se poate gândi acceptând contradicţia? Aici se află provocarea filosofică a „materialului românesc" şi „sarcina de a limpezi gândirea românească", în fond, programul filosofic identitar al lui Noica de

conciliere a românilor cu propria lor cultură. Ideea e afirmată, în alţi termeni, şi de Tudor Vianu: „Cultura română se găseşte într-un proces de adaptare la propria sa logică internă. Cultura română a început să se cugete pe sine, să se interogheze asupra ei şi a ţintelor ei. Toţi gânditorii de seamă şi-au pus această problemă”[112].

Revenind, pe baza principiului *anteriorităţii culturii tradiţionale*, „tânăra generaţie” a propus o nouă proiecţie identitară, un nou model al conştiinţei de sine, menit să specifice românitatea în lume prin *creaţie* – tema obsesivă a scrierilor de tinereţe a „şefului” „tinerei generaţii”, Mircea Eliade[113] –, dar şi o nouă

[112] Tudor Vianu, *Înţelesul integral al activismului. Problema românească*, în *Studii de filosofia culturii*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1982, p. 120.

[113] „Sensul vieţii şi datoria fiecărui om este creaţia […]; singura datorie a statului este a îngădui şi a ajuta pe orice om să creeze[…]. Naţionalismul nu poate face nici el excepţie, *creaţia* şi, deci, *eternitatea* sunt axele şi premisele sale […]. Există o sete de eternitate în fiecare om, sete pentru neamul şi ţara lui […], un salt dincolo de istorie, prin care o ţară şi un neam intră şi rămân în eternitate. Un salt pe care l-a făcut vechea Grecie, Italia, Franţa, Anglia, Germania, Rusia.” Mircea Eliade, *România în eternitate*, în *vol. cit*. 2, Bucureşti, Editura Roza Vânturilor, 1990, pp. 127-128; „Destinul nostru era exclusiv cultural. Aveam de răspuns la o singură întrebare: suntem sau nu suntem capabili de o cultură majoră, sau suntem condamnaţi ca să producem ca până la 1916, o cultură de tip provincial traversată meteoric, la răstimpuri, de geniuri solitare ca Eminescu, Hajdeu, Iorga? Apariţia lui Vasile Pârvan, L. Blaga, I. Barbu, Nae Ionescu […] îmi confirmase încrederea în posibilităţile

agendă filosofică proprie[114], trasată de filosoful „tinerei generaţii" Mircea Vulcănescu, cel care „aducea universalitatea în gândul românesc, ori aşeza gândul românesc în universalitate"[115]. Aşa se explică de ce „tânăra generaţie" a fost obsedată de *istorie*, pentru Noica şi pentru întreaga lui generaţie *numele modernităţii* europene, văzută ca un fenomen natural, *irepresibil*. Convingerea lui Noica şi a colegilor lui de generaţie era că popoarele mici, care nu-şi găsesc locul în lumea modernităţii, un loc pe care-l cuceresc ele însele prin desfăşurarea propriilor energii încarnate în creaţii culturale *specifice*, dispar din istorie. De aici şi *urgenţa* acţiunii româneşti conştiente, centrată pe creaţie *proprie* în *spiritul* european modern.

4) Cele două Românii

Obsesia originarului şi aplicarea consecventă a principiului anteriorităţii culturii tradiţionale în raport cu formele savante ale culturii româneşti de extracţie occidentală au produs binomul celor *două Românii*, o

creatoare ale neamului românesc"; Mircea Eliade, *Memorii*, vol. I, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991, p. 45.

[114] „Practic, gânditorii români au pendulat între filosofia de comentariu, ca modalitate de raportare la marile curente de idei din Apusul european, şi abordarea neconvenţională a unor teme nevalidate de tradiţia disciplinei." Emil Stan, *Vocaţia paideică a filosofiei româneşti*, Bucureşti, Editura Paideia, 1999, p. 218.

[115] Ştefan J. Fay, *Sokrateion. Mărturii despre Mircea Vulcănescu*, Bucureşti, Editura Humanitas, Ediţia a II-a cu adăugiri, p. 56.

construcţie teoretică fertilă sub aspectul provocărilor intelectual-filosofice, în fapt, sinteza pluralelor paradoxuri ale modernităţii româneşti: economie sătească *versus* economie capitalistă, cultură tradiţională *versus* cultură savantă, boierime *versus* burghezie, sat *versus* oraş, tradiţionalism *versus* progresism, naţionalism *versus* cosmopolitism, barbarie *versus* civilizaţie, răsăritean *versus* apusean, tradiţie *versus* inovaţie, naţionalism *versus* cosmopolitism, individ *versus* societate, agrar *versus* industrial etc. Fiind vorba despre sinteză, conceptul „două Românii" conţine, în intensiunea sa, mai mult decât pluralitatea de paradoxuri semnalate: „E o problemă de alegere nu între forme de administraţie, nici chiar între forme de societate, ci între *două idei despre om*, între două inserţii ale omului în cosmos, între două civilizaţii […]. Aici, în jurul problemei celor două Românii, stă miezul esenţial al întrebării despre viitorul nostru ca neam…"[116].

[116] Mircea Vulcănescu, *Cele două Românii*, în *Opere II, Chipuri spirituale. Sociologie*, ed. cit., pp. 685-687; subl. n. Problema celor „două Românii" s-a născut ca urmare a cercetărilor monografice întreprinse de Dimitrie Gusti, program teoretic care a deplasat interesul pentru cercetarea fenomenului cultural românesc de la paradigma germană şi franceză a psihologiei popoarelor, ilustrată de Dimitrie Drăghicescu şi C. Rădulescu-Motru, la o perspectiva sociologică de investigaţie a „cadrelor" şi „manifestărilor" practicării *vii* a vieţii rurale. Institutul Social Român a început să organizeze din 1927 ciclul de conferinţe „Sat şi oraş", pretextul unor multiple şi controversate dezbateri. Problema celor două Românii a

În jurul acestei dileme a modernităţii româneşti – „românii, popor între două lumii”[117] – va rezona sufleteşte Noica şi, totodată, în acest orizont vom regăsi atât angajamentele sale *existenţiale*, cât şi rădăcinile filosofiei lui identitare ce au aprins scânteia poziţionării *ontologice* a minţii sale ce izvora, probabil, dintr-o lăuntrică nevoie de unificare interioară. Opinia comună, care susţine ideea că impulsul spre filosofare este la Noica *doar* de natură livrescă, survenit prin lecturi şi meditaţii permanente exercitate asupra unora dintre clasicii gândirii greceşti şi germane, este acum greu de acceptat. Rădăcinile gândirii ontologice noiciene, trebuie spus clar, sunt de natură existenţială şi ele sunt produse de asumarea condiţiei de român, o condiţie umană sfâşiată de existenţa a două lumi interioare, a „două idei de om” ce se exclud reciproc şi care-şi împart dihotomic întregul culturii române: prima, ideea fundată pe *anistoric şi etern*, pe cultura tradiţională românească, pe oralitate şi folclor, pe valorile Răsăritului legate de tradiţia greacă, de slavonism, pe valorile ortodoxe de contemplare

fost reluată recent şi de Adrian Dinu Rachieru pe fondul transformărilor survenite în primii ani după revoluţia din decembrie 1989. O bibliografie asupra dezbaterilor generate de tema în cauză poate fi găsită în bogatele note şi comentarii ale lui Marin Diaconu ce însoţesc cap. IV, *Prolegomene sociologice la satul românesc*, în mod special pp. 1335-1337. A se vedea Adrian Dinu Rachieru, *Cele două Românii*, Timişoara, Editura Helicon, 1993, în mod special cap. *Poporul mioritic*, p. 31–50.

[117] Mircea Vulcănescu, *Despre spiritul românesc*, în vol. *Opere I*, ed. cit. p. 975.

interioară etc., iar cealaltă idee fundată, contrar, pe *istorie şi progres*, pe tradiţia latină a culturii europene, a ştiinţei, libertăţii şi drepturilor individuale, pe acţiune şi faptă protestantă etc., modelul exclusiv de inspiraţie a culturii savante româneşti. Cum se pot armoniza cele două lumii, cele „două idei de om"?

În datele acestui paradox se fundează programul intelectual-filosofic al „tinerei generaţii" de reconciliere a românilor cu propria lor cultură. Programul a generat, cum spunea, printre altele, şi o agendă filosofică proprie, care fixa anumite *priorităţi de cercetare specifice comunităţii filosofice româneşti* (izvorâte din materialul românesc de reflecţie), şi *numai prin aceste priorităţi* diferită de agenda canonică europeană.

Această *stare de fapt trebuie înţeleasă, şi nu opusă mecanic filosofiei europene, care îşi avea ritmul propriu de cercetare cu extensie internaţională ce cuprindea inclusiv România.* Niciun filosof român semnificativ nu a susţinut vreodată că filosofia pe care o practică nu e europeană; cu atât mai puţin au susţinut aşa ceva filosofii „tinerei generaţii", în fond cei mai „europeni" filosofi ai noştri.

Problematica extrem de contradictorie a modernităţii româneşti *impunea o intervenţie a mijloacelor filosofice de analiză,* a metafizicii şi ontologiei, a filosofiei culturii şi istoriei, a filosofiei cunoaşterii şi epistemologiei, a axiologiei etc., domenii ilustrate în România, aşa cum ne indică *Istoria filosofiei româneşti a lui* Nicolae

Bagdasar, la nivel european, chiar cu performanţe şi priorităţi în anumite domenii cum ar fi logica[118].

Ideea de filosofie românească, aşa cum s-a conturat în interbelicul românesc, nu are nimic misterios în ea, nu cercetează o presupusă „esenţă românească imuabilă" – invenţie a celor care „ştiu" mai mult decât au citit, a amatorilor cu diplome universitare şi doctorate ce posedă ei înşişi o misterioasă cunoaştere apriori asupra istoriei culturii filosofice româneşti.

În rezumat, am insistat asupra acestor date contextuale (momentul compoziţiei filosofiei identitare noiciene) pentru a ilustra că ideea *singularităţii* lui Noica în cultura noastră filosofică este *doar* o prejudecată, după cum o prejudecată e şi ideea că *doar* odată cu gândirea lui Noica, fondatoare de şcoală filosofică, putem vorbi despre începutul unei filosofii româneşti.

În realitate, Noica însuşi continuă *spiritul* unei şcoli filosofice, a cărui membru fondator a fost Nae Ionescu[119], iar în materie de gândire identitară,

[118] A se vedea, Alexandru Surdu, *Contribuţii româneşti în domeniul logicii în secolul XX*, Bucureşti, Editura Fundaţiei România de Mâine, 2001.

[119] Influenţa lui Nae Ionescu asupra gândirii identitare noiciene nu e relevantă. Dar, aşa cum argumentează cercetătoarea şi editoarea Dora Mezdrea, în ciuda unor retractări publice de circumstanţă, Noica este, pare-se, cel mai fidel discipol al lui Nae Ionescu, urmându-şi maestrul în *spirit*, şi nu în literă. Mitul şcolii, ideea că istoria nu trebuie considerată serial, ci tipologic, ideea creştinismului ortodox de neopunere la rău etc. sunt doar câteva dintre ideile pe care Noica le-a preluat de la

continuă *la maturitate*, cu multiple inovaţii conceptuale noi, *spiritul* gândirii lui Mircea Vulcănescu. Dar asupra acestei chestiuni vom reveni într-un viitor articol dedicat gândirii identitare a lui Noica din perioada maturităţii şi bătrâneţii.

b) Filosofia identitată în perioada de tinerețe a lui Noica. Exerciții interpretative

1) Spiritualitate – sensuri filosofice

Conceptul-cheie a gândirii identitare din tinereţea lui Noica este „spiritualitate românească". Noica nu-l defineşte explicit, ci contextual, cu convingerea că operaţia ar fi redundantă din moment ce „noua spiritualitate" era unul dintre conceptele prin care „tânăra generaţie" se autodefinea prin raportare la celelalte generaţii intelectuale româneşti. În optica lui Mircea Vulcănescu, „spiritualitatea" era una dintre cele patru caracteristici, alături de „setea de experienţă", „autenticitatea", „tensiunea dramatică" („tragismul", „criza") care defineau „tânăra generaţie". „Al treilea caracter e *spiritualitatea*, voinţa de a te depăşi, nevoia

Nae Ionescu şi le-a continuat în contextul propriului lui mod de gândire. A se vedea Dora Mezdrea, *Nae Ionescu*, *Biografia*, Vol. IV, Brăila, Editura Istros, Muzeul Brăilei, 2005, pp. 531-551.

de absolut, pe care tânărul autentic o găseşte în sufletul său, cerinţa de veşnicie."[120]

Termenul „spiritualitate" este central în dezbaterile complexe ale interbelicului. El e adus în prim-planul publicisticii, printre altele, de revista „Gândirea" şi de către „gândirişti", fiind discutat dincolo de abordările strict teologice. Prin acest termen, se desemnau îndeosebi valorile creştinismului ortodox, învestit cu funcţia etnică de conservare a identităţii româneşti[121]. „Tânăra generaţie", în schimb, urmând lecţia lui Nae Ionescu, îşi propunea să recupereze valorile creştinismului Răsăritean în ordinea gândirii filosofice, prin elaborarea conceptului de „noua spiritualitate", urmând chiar exemplul Apusului, care a dezvoltat o direcţie onto-teologică în metafizică încă de la Thoma d'Aquino. Apoi, exista şi exemplul gânditorilor ruşi, în mod special al lui Berdiaev, care făcea filosofie din interiorul creştinismului ortodox şi, deopotrivă, al lui Kierkegaard, care propunea o filosofie saturată de accentele dramatice ale întâlnirii omului cu Dumnezeu, din poziţia credinciosului protestant, gânditorii favoriţi ai „tinerei generaţii". Amploarea dezbaterilor în jurul conceptului „noua spiritualitate" poate fi pusă în lumină prin iniţiativă lui Petru Comarnescu, cel care a

[120] Mircea Vulcănescu, *Tânăra generaţie*, ed. cit. p. 70.

[121] A se vedea, Mona Mamulea, *Dialectica închiderii şi deschiderii în cultura română modernă*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2007, cap. *Ortodoxie şi identitate etnică*, pp. 233-240, şi cap. *De la discursul cultural la discursul politic*, pp. 240-244.

deschis o amplă anchetă în paginile ziarului „Tiparniţa Literară (1928)", prin întrebarea: „Observaţi, în cadrul preocupărilor d-voastră, sau ale întregii culturi, deosebiri care ar întemeia încrederea într-o nouă spiritualitate de adâncă şi generală semnificaţie?"[122].

În contextul unei ample diversităţi de păreri formulate de reprezentanţii celor „trei generaţii", Mircea Vulcănescu introduce rigoare prin subtile distincţii conceptuale cu relevanţă pentru înţelegerea dezbaterilor identitare din interbelic, cum arătam, genul proxim de evaluare a filosofiei de tinereţe a lui Noica. „Spiritualitate e un termen mult întrebuinţat în cultura românească de după război, mai ales de către publiciştii din generaţia tânără, în perioada anilor 1925-1929. Termenul e echivoc. El înseamnă exact *stare de spirit*. Echivocitatea lui se datoreşte diversităţii înţelesurilor cuvântului *spirit* din care derivă"[123]. Vulcănescu distinge trei înţelesuri tipologice ale cuvântului „spiritual", nucleul de înţeles al „spiritualităţii". „Spiritual" este, în primul rând, *omul viu*, *nou*, *autentic*, iar spiritualitatea înseamnă: „trăire intensă a clipei, indiferent de valoarea calitativă a conţinutului sufletesc". În al doilea rând, „spiritual" e *omul de geniu*, creatorul şi înfăptuitorul de valori, iar spiritualitate înseamnă „trăire cu sens, trăire pentru un ideal, trăire pentru o valoare". În al treilea rând, spiritual e *omul sfânt*, cel care trăieşte în comuniune cu Dumnezeu şi, din această perspectivă, „spiritualitate

[122] Marin Diaconu, *Note, comentarii, variante*, cap. *Noua spiritualitate*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Opere I*, ed. cit. p. 1068.

[123] *Ibidem*, p. 15.

înseamnă viaţă veşnică, trăire în universalitatea absolută, în Duhul Sfânt; asceză şi viaţă mistică"[124].

Revenind la firul argumentaţiei, Noica îşi desemnează propriul înţeles al conceptului „spiritualitate românească", plecând, fireşte, de la înţelesurile cuvântului „spirit". Am putea spune că scrierile de tinereţe ale lui Noica pot fi descifrate dacă avem în vedere *gramatica cuvântului* „spirit", în înţelesul în care Wittgenstein foloseşte termenul de gramatică[125], operaţie intelectuală extrem de complexă

[124] *Ibidem*, pp. 15-16.

[125] Avem în vedere stabilirea înţelesului unui concept plecând de la contextele lui de utilizare, de la „jocurile de limbaj" ce lămuresc modul de folosire a cuvintelor ce se luminează unele pe altele, şi nu de la compararea cuvântului „spirit" sau „spiritualitatea românească" cu o „esenţă" exterioară. În această perspectivă, programul gândirii sale identitare *nu este* esenţialist. Noica nu caută esenţe, după „modelul augustinian al semnificaţiei", criticat de Wittgenstein, adică nu stabileşte *înţelesul unui cuvânt prin ceva exterior* lui – un anumit obiect, sau gând (idee, noţiune) ce ar corespunde cuvântului, ci prin cuprinderea înţelesului folosind raportări la alte cuvinte şi contexte în care ele apar. Noica îşi scoate înţelesurile conceptelor specifice filosofiei sale din *alte* contextele de folosire – limba română veche sau nouă, cultura română tradiţională, înţelesurile greceşti şi germane etc. –, ceea ce indică faptul că poziţionarea minţii sale este *hermeneutică*, şi nu *esenţialistă*. Pentru înţelesurile sintagmei „gramatică a conceptului" ca modalitate de stabilire a înţelesului noţiunilor cu un înalt grad de abstractizare, filosofice, vezi, Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul Iliescu, Notă introductivă de Mircea

care nu poate fi, desigur, întreprinsă în acest studiu. Ne vom limita doar la câteva contexte, pentru a descifra perspectiva lui Noica.

Ceea ce îl particularizează pe Noica în problema înţelesurilor pe care le atribuie cuvântului „spirit", în raport cu Vulcănescu, dar şi cu generaţia sa, trebuie subliniat, este *perspectiva filosofică* în care el se plasează. Mai mult decât atât, afirmaţia poate părea riscantă, ideea de „spirit" este *termenul prim* în jurul căruia îşi construieşte Noica nu numai filosofia identitară din tinereţe, ci întreaga sa filosofie. Prin raportare la întregul gândirii culte româneşti, Noica poate fi văzut ca un *filosof al spiritului.* Argumente? În jurul conceptului „spirit" este elaborat, într-o clară şi asumată perspectivă metafilosofică[126], chiar conceptul

Flota, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, în mod special paginile dedicate de Wittgenstein analizei gramaticii cuvintelor „a dori", „a gândi", „a înţelege", „a crede", pp. 55-78. De asemenea, a se vedea, Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, traducere din germană de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta în colaborare cu Adrian Paul Iliescu. Notă istorică de Mircea Flota. Studiu introductiv de Adrian Paul Iliescu, în mod special *fragmentele* numerotate cu: 29, 150, 182, 187, 199, 304, 353, 371, 373, 392, 492, 496, 497.

[126] În gândirea românească, Noica este, alături de Lucian Blaga, filosoful cu cea mai viguroasă „conştiinţă filosofică". Atât în tinereţe, cât şi la maturitate, reflecţii filosofice sunt în toate scrierile, însoţite permanent de reflecţii metafilosofice. În mod explicit, metafilosofia lui Noica poate fi extrasă din cele douăsprezece puncte prin care acesta argumentează că gândirea lui Goethe nu este filosofie. „Despărţirea de Goethe" este, în fapt, o *regăsire*

filosofiei şi, pe cale de consecinţă, celelalte *distincţii conceptuale fundamentale* ce permit *înţelegerea din interior* a sistemului de gândire noician. „Constantin Noica apela, pentru testarea cunoştinţelor filosofice, la trei întrebări, referitoare la distincţia dintre intelect şi raţiune, dintre suflet şi spirit şi dintre transcendent şi transcendental. Toate aceste distincţii erau operante în filosofia modernă, dar care nu se reducea însă numai la aceasta[127]".

Ce este „spiritul" pentru Noica? Plecând de la sugestiile lui Hegel[128], pentru Noica termenul de „spirit" se referă la *capacitatea universală* a minţii noastre de a fi *creativă*, adică de a „produce" noul, prin

---

de sine, operaţie de autolămurire în care conceptele de „spirit" şi „raţiune", opuse „sufletului" şi „intelectului", joacă un rol de primă mărime. A se vedea Constantin Noica, *Despărţirea de Goethe*, Ediţia a II-a revăzută după manuscrise, cu două capitole inedite, ed. îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Humanitas, 2000, cap. *Filosofie şi nefilosofie*, pp. 159-170.

[127] Alexandru Surdu, *Filosofia modernă. Orientări fundamentale*, îngrijirea ediţiei, prefaţa şi antologia textelor filosofice: Viorel Vizureanu, Bucureşti, Editura Paideia, 2002, p. 8.

[128] Noica atribuie înţelesuri noţiunii de „spirit" urmând, în principal, paradigma hegeliană a termenului şi distincţiile pe care aceasta le propune. În mica notă, *Sugestii de lecturi filosofice pentru un om de ştiinţă*, la secţiunea *Suflet şi spirit*, Noica indică lucrarea lui Aristotel *De anima*, din Hegel, *Filosofia spiritului* (partea a III-a din *Enciclopedie*), Cap. I, despre Spirit, din *Fenomenologie*, L. Klages, *Spiritul ca tăgăduitor al sufletului*. Cf. Constantin Noica, *Douăzeci şi şapte trepte ale realului*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1999, p. 148.

exteriorizări de sine, plecând de la structura sa lăuntrică. Spirit însemnă *facultatea productivă, autotelică şi conştientă de sine*; cea care posedă, în resursele ei interne, principiul mişcării şi devenirii, a *istoriei*, a creaţiei prin propria sa exteriorizare; este facultatea gândirii ajunsă la conştiinţa de sine, care-şi întrebuinţează cu *metodă* resursele interne pentru a atinge scopurile pe care ea însăşi şi le fixează.

„Spiritul" este nucleul care „donează" sens celorlalte „categorii" ce asigură înţelegerea *din interior* a gândirii noiciene din tinereţea sa, în ansamblul ei, desigur, nu în sensul unei deducţii trancendentale kantiene, ci în sensul „originarităţii". Căci „spiritul" (substituit al categoriei „spiritualului" la care se refereau reprezentanţii „noii generaţii") poate fi văzut ca *nume* al *omului trezit*, la viaţă şi la sine, la un alt *tip* de om decât *omul viu* (nou, autentic), *omul de geniu* ori *omul sfânt*, despre care vorbea Vulcănescu. Pe scurt, Noica restrânge sensul cuvântului „spirit" pentru a-l desemna pe omul neîmpăcat cu sine şi, de aceea, deschis reflecţiei, într-un cuvânt, pe filosof. În alte cuvinte, „spiritul", într-o anumită accepţie, e un nume al omenescului care se defineşte în raport cu o faptă ce-i este proprie *numai lui*: creaţia.

În acest caz, spiritualitatea desemnează, pentru Noica, *numele facultăţilor creative* (în esenţă, unitatea conştiinţei de sine şi a voinţei de a face) ce *specifică* (ceea ce pune în identitate cu sine şi conferă unicitate) individul, culturile şi omul însuşi, în lumea universalului, a Unului ontologic. Spiritualitatea e un produs al spiritului, un *salt* de *dincolo* şi de *dincoace* al *sufletului* omului, rezultatul *creaţiei conştiente*, al

efortului cognitiv direcţionat de *spirit*, „centrul" şi „suportul energetic" al formulării şi împlinirii idealurilor noastre. „Spiritul" este universalul fiinţei umane, într-o întrebuinţare a ei, cea filosofică. Numai în el ne recunoaştem cu toţi, în ciuda faptului că *sufletul* individual şi al culturilor sunt totdeauna contextualizări de viaţă. „Am reuşit astfel trecerea de la local la universal; saltul sufletesc de la locul unic la locul comun. *Marile locuri comune ale spiritului*. Toată cultura, cu teoremele ei de geometrie, cu legile ei naturale, cu febra ei estetică şi înnobilarea religioasă, ce sunt lucrurile acestea decât locuri comune pentru toate structurile individuale, întâlnirile cu sine ale spiritului divizat în lume?"[129]. De unde şi concluzia: „Noi suntem, poate, spirit"[130]. În paranteză fie spus, în filosofia de maturitate dubitaţiile de genul „suntem poate spirit" dispar întru totul. După lecturi extrem de aplicate din Hegel, Noica păşeşte cu o mare siguranţă în filosofia spiritului şi în universul distincţiilor gândirii hegeliene, pe care le preia şi le internalizează pentru propriile sale scopuri constructive. Dar, cum precizam, exerciţiul interpretativ pe care-l propunem aici se circumscrie gândiri identitare de tinereţe, când Noica se află el însuşi într-un proces de autolămurire filosofică[131].

[129] Constantin Noica, *Mathesis…*, ed cit. p. 21.

[130] *Ibidem*, p. 22.

[131] Distincţia dintre intelect şi raţiune pe care Noica o face încă din tinereţea sa – nu atât de explicit ca la maturitate, este inspirată de lecturile hegeliene, în mod special din lucrarea de docenţă a lui Hegel. A se vedea, G. W. Fr. Hegel, *Deosebirea dintre sistemul filosofic al lui Fichte şi sistemul filosofic al lui Scheling*, în vol. *Studii filosofice*,

Revenind, în consecinţă, scopul unei filosofii identitare – cunoaşterea sinelui (individual şi lărgit) şi, complementar, cunoaşterea *Celuilalt* (deopotrivă în ipostaza sa individuală sau lărgită) este posibilă numai prin spirit. Temeiul filosofia culturii şi al antropologiei se află, prin urmare, în ontologie. Iată o lecţie care nu şi-a epuizat nici astăzi potenţialul metodologic şi de cunoaştere. „Degeaba vorbim de pace şi de apropierea între popoare. Ceea ce ne roade şi ne separă e

---

Traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1967, în mod special, cap. *Diverse forme care pot fi întâlnite în filosofia actuală*. *Tratarea istorică a sistemelor filosofice*, p. 133-160. Ideea că ruptura este izvorul nevoii de filosofie şi că raţiunea are menirea de a suprima opoziţiile rigide formulate de intelect, ca prelucrări contradictorii ale formelor de viaţă, sunt idei de bază ale acestei lucrări ce i-au condus lui Noica paşii către dibuirea unei itinerar propriu de reflecţie. Cu timpul, distincţiile capitale pentru înţelegerea gândirii lui Noica, suflet-spirit, intelect-raţiune, sunt precizate urmând *îndeaproape*, sensurile hegeliene din *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, *Prima parte, Logica* şi *Partea a treia. Filosofia spiritului*, în vreme ce metoda dialectică hegeliană din *Fenomenologia spiritului*, este transpusă, pas cu pas, în *Povestiri despre om.* Sursele hegeliene, uneori mascate sub alte formulări terminologice, responsabile pentru „fertilizarea" gândirii lui Noica au fost puse în lumină recent de Laura Pamfil într-o lucrare de analiză a „nucleului dur" al filosofiei sale: gândirea ontologică. A se vedea, Laura Pamfil, *Noica necunoscut*. *De la uitarea fiinţei la reamintirea ei*, Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, Casa Cărţii de Ştiinţă, 2007, în mod special, cap. III, *Din critica hegelianismului. Liniaritate şi gândire neutră*, pp. 87-106.

ignoranţa unora despre alţii. Ne duşmănim pentru câte o bucată de pământ şi, în privinţa aceasta avem să ne mai duşmănim mult şi bine. Căci numai spiritul uneşte – spunea un cărturar. Spiritul, cunoaşterea, mersul sufletelor unele lângă altele"[132].

Ce a adus nou, în universul sufletesc românesc, trezirea spiritului? Simplificând lucrurile: o schimbare de *atitudine* faţă de sine şi de ceilalţi. Am putea spune, urmându-l pe Hegel din *Fenomenologia spiritului* şi punându-l în conjuncţie cu *obsesia* „tinerei generaţii", că *dorinţa de a fi recunoscut*, lupta pentru recunoaşterea culturii române de către culturile europene, respectul de sine, demnitatea, în alte cuvinte, lucrarea „facultăţii îndrăznelii", a *thymos*-ului grecesc, a produs o *reorientare* a sufletului românesc care a traversat veacurile într-o identitate indiferentă şi pasivă cu sine.

2) Gândirea dialetheistă

Gândirea identitară a lui Noica din tinereţea sa este dominată, în ordinea metodei, de ideea *echilibrului* între cele „două idei despre om", considerate ca fiind *ambele* adevărate şi, pe această bază, filosofia sa identitară se înscrie în ceea ce Graham Priest numeşte astăzi gândire *dialetheistă*, o gândire care consideră, simplu spus, că *unele contradicţii sunt adevărate*[133]. În

[132] Constantin Noica, *Popoare care nu se cunosc*, în vol. *Între suflet şi spirit*, *Ed. cit*, p. 349.

[133] A se vedea Graham Priest, *Dincolo de limitele gândirii*, traducere din limba engleză de Dumitru Gheorghiu,

ciuda acceptării unanime a „Exploziei" (a principiului non-contradicţiei) ca principiu care asigură corectitudinea şi validitatea, în anumite situaţii gândirea trebuie să accepte şi să raţionalizeze contradictoriul, pentru că însăşi existenţa, faptul de a fi în lume, se înfăţişează dihotomic.

„Dialetheismul", gândirea prin *dialethei*, este o caracteristică generală a gândirii lui Noica în tinereţea sa, încă de la cartea sa de debut, *Mathesis sau bucuriile simple*, din 1934, construită pe opoziţia dintre cultura de tip geometric şi cultura de tip istoric („Cultura de tip geometric face parte din ordinea spiritului, cea de tip istoric face parte din ordinea naturii"[134]) şi, deopotrivă pe întrebări tipice disjuncţiei exclusive: „Să

Bucureşti, Editura Paralela 45, 2007, o lucrare de istorie a gândirii *dialetheiste*, adică a acelor demersuri filosofice care au încercat să-şi asume contradicţia în structura intimă a argumentării; pe această bază, ele au „scurtcircuitat" principiul clasic al non-contradicţiei (numit principiul „Exploziei"), prin încercarea de elaborare a unor logici paraconsistente, cu mai multe valori, opuse logicii clasice aristotelice şi principiilor sale de validitate. În acest fel, gândirea se plasează la limitele ei şi încearcă să gândească *natura* acestor limite, plecând de la premisa că termenii unei contradicţii logice, *dialethei*, pot fi acceptaţi ca adevăraţi. Succesiunea acestor propuneri, numite logici non-explozive, sunt analizate prin recurs la istoria exemplară a gândirii filosofice europene: Platon, Aristotel, Augustin, Kant şi Hegel, Berkeley, Wittgenstein, Heidegger, Quine, Davidson, Ramsey, etc., dar şi prin aplicaţii la şcoala indiana Nāgārjuna. În treacă fie spus, lucrarea lui Noica *Scrisori despre logica lui Hermes* este, cu siguranţă, un proiect *dialetheist*.

[134] Constantin Noica, *Mathesis…*, ed cit., p. 19.

fii o dată sau să fii de mai multe ori? Ceea ce este astăzi să nu mai fie niciodată, sau să fie încă o dată, încă de două ori? Ziua de azi şi cu ziua de mâine să fie ceva şi altceva, sau să fie unul şi unu, unu plus unu? Vreau să întreb: să fii în istorie sau să fii în adevăr?[135]

Gândirea identitară a lui Noica din această perioadă acceptă existenţa dihotomiei şi încearcă să lucreze cu ea, pe motiv că materialul românesc, în natura lui lăuntrică, impunea, cum arătam, o astfel de strategie de gândire. Care e *sensul* spiritualităţii româneşti în condiţiile în care, în limbajul lui Priest, *dialethei*, contradicţiile, se înfăţişează cu aceeaşi tărie existenţială gândirii? La această întrebare va încerca Noica să găsească treptat variante de răspuns, deschizându-se către marile expuneri filosofice, în căutare de instrumente conceptuale de analiză, repetăm, pentru a răspunde la provocări *existenţiale* ale culturii româneşti.

Interesant de ştiut e că, încă din această perioadă, gândirea filosofică a lui Noica se desfăşoară *concomitent pe trei registre reflexive* complementare ce rezultă, aşa cum vom remarca, din opţiunea sa pentru o filosofie categorială aptă să unifice, în cercul noţiunilor prime, diversitatea *registrelor* lumii: ea este identitară prin tematica ei – subiectul logic purtător de determinaţii e cultura română în ansamblul ei; apoi, gândirea lui Noica se situează în antropologia şi filosofia culturii în măsura în care raportează materialul românesc la o generalitate mai mare, cultura europeană, şi, pe această bază, la omenescul fiinţei omeneşti „trezite la filosofie", la ceea ce Noica

[135] *Ibidem*, p. 29.

numeşte „spiritualitate", ipostază a universalităţii; în sfârşit, gândirea lui Noica e ontologică întrucât se îndreaptă către temeiurile gândirii filosofice înseşi: către solidaritatea lui „a fi" cu „a gândi", către Unu-Multiplu şi, corelativ, către dualitatea Fiinţă-Devenire.

Conceptul central al gândirii identitare noiciene din această perioadă este „spiritualitatea românească", întregul *dialetheilor*: *eternitate vs. istorie*. Simplu spus, şi părăsind limbajul lui Priest, gândirea identitară noiciană din această perioadă caută echilibrul, simetria şi armonia între conceptele polare ale spiritualităţii româneşti. Noica nu construieşte, trebuie admis fără echivoc, o „teorie" identitară, adică un ansamblu coerent de enunţuri derivate dintr-un principiu unitar, cât mai degrabă dă anumite sugestii despre felul în care *am putea gândi* spiritualitatea românească constituită, în chiar sinea ei, din dihotomii ireconciliabile. Noica e în căutare de *sensuri* ale spiritualităţii româneşti, el urmăreşte elaborarea unor strategii de gândire paraconsistente apte să treacă dincolo de principiile strâmte ale logicii clasice aristotelice. Prin urmare, ceea ce propune Noica sunt anumite *distincţii* conceptuale şi o anumită *strategie de gândire* în analiza materialului românesc, urmărind cu consecvenţă *sarcina limpezirii.*

3) Filosofie identitară categorială

Gândirea identitară a lui Noica, saturată de concepte polare, este *categorială* şi, desigur, trebuie plasată în universul problematic al *termenilor primi*. Prezenţa dualităţii în actele de gândire deschide, se ştie, traseul

unei filosofii categoriale ce implică distincţii la nivelul *facultăţilor* gândirii şi, concomitent, deschiderea unui itinerar reflexiv legat de *metodă*, de întrebuinţarea gândirii în actele ei de cunoaştere (predicare). Fiind vorba de termeni primi (categorii), referirea (aplicarea, predicarea) acestora la un subiect logic determinat nu poate fi nici realizată simultan, şi nici respinsă simultan. Nu putem enunţa, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport, că A este A (*unul este unul*; *unul este unitate*; *ceva este ceva*) şi, totodată, că A este B (*unul este altul*; *unul este multiplu*; *acel ceva este altceva*), cu toate că *suntem constrânşi de fapte* – întreaga cunoaştere pleacă de la premisa că *ceva este ceva* şi, totodată, că *acel ceva este altceva* – să producem simultan astfel de enunţuri contradictorii. Toţi aceşti termeni sunt coprezenţi cu aceeaşi tărie în actele de gândire, în dualitatea lor şi, din acest unghi de vedere, sunt corelativi. Ei nu pot fi gândiţi împreună decât sub supoziţia suspendării actelor gândirii înseşi, întrucât gândirea nu poate accepta enunţarea de predicate contradictorii despre acelaşi subiect logic. În cazul nostru, operaţiile logice aplicate pe cazul dualităţii eternitate vs. istoricitate sunt reciproc contradictorii: de o parte stau operaţiile care elimină (suprimă logic) deosebirile pentru a reţine unitatea, uniformitatea şi identitatea, „statul pe loc"; de cealaltă parte sunt operaţiile care constată şi reţin diferenţele, deosebirile, curgerea, mişcarea şi devenirea, pentru a le contrapune unităţii şi identităţii permanente cu sine.

Prin urmare, în viziunea lui Noica, *spiritualitatea (identitatea) românească e un cuplu de dualităţi*. Ea înseamnă mai multe lucruri deodată, unele dintre ele reciproc contradictorii şi, din acest motiv, pentru a

extrage *înţelesurile* asociate ei, *sufletul românesc* (aflat în căutarea acordului cu sine) *se trezeşte la spirit* trebuind să *activeze în sine* (să şi le aproprie) marile experienţe ontologice ale *gândirii universale*, structurate, şi ele, pe polarităţi spirituale. Or, exemplare pentru Noica sunt *doar* două mari experienţe ontologice de gândire: cea grecească, centrată pe fiinţă, şi cea germană, centrată pe devenire, care, la rândul lor, se exclud reciproc.

Aşadar, Noica pleacă de la dualităţile identităţii româneşti şi deschide dualităţile gândirii filosofice înseşi. Prin urmare, nu contează locul cultural din care filosofezi pentru că *filosofezi cu loc cu tot*. Gândirea filosofică este pretutindeni acasă, şi deci ea poate fi deschisă locuind în cultura şi în limba română. Gândeşti filosofic, adică te raportezi la universal, cu datele culturii române cu tot. Desigur că a trăi într-o cultură majoră, cum sunt cultura germană, engleză (americană) sau franceză, constituie un avantaj sociologic şi de civilizaţie. Dar poţi gândi şi din locul unei culturi minore, pentru că universalul e prezent pretutindeni; el se distribuie fără să se împartă. Mai mult decât atât, ceea ce pare un dezavantaj uneori poate fi transformat într-o şansă nebănuită înainte de trezirea spiritului şi de încercarea filosofică a limbii. La maturitate, în 1978, în lucrarea *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Şase maladii ale spiritului contemporan*, Noica argumentează ideea acestei şanse nebănuite ce ar putea propulsa limba română în lumea limbilor filosofice europene[136].

[136] Constantin Noica, *Şase maladii ale spiritului contemporan*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, cap. *Cumpătul vremii şi spiritul românesc*, în contextul în care Noica

d) Pagini despre sufletul românesc – o interpretare

1) Două tipuri de raţionalitate

În lucrarea *Pagini despre sufletul românesc* (1944), cum arătam, găsim nucleul de semnificaţie al gândirii identitare din tinereţea lui Noica, ce aplică, *în înţeles propriu*, ceea ce Vulcănescu constata ca procedură metodologică comună aplicabilă „tinerei generaţi": *primatul spiritualului* în analizele culturii româneşti.

Lucrarea, conţine, se ştie, şapte articole diferite ca întindere şi obiect. Întreaga analiză este comparativă: de o parte, stau românii cu trecutul şi cultura lor; de cealaltă parte, sunt prezente cultura occidentală, în special, cea germană şi, în subsidiar, gândirea greacă. Criteriul comparaţiei: *raţionalitatea* şi tipurile de raţionalitate. Ceea ce pare a fi la prima vedere eterogen este, privind în detaliu, unitar într-un triplu sens: tematic, metodologic şi argumentativ. Lucrarea este un simptom al propriilor căutări identitate noiciene, un moment de autoclarificare, dar şi de limpezire a drumului filosofic pe care-l va străbate în anii maturităţii. Doar trei dintre aceste articole au o semnificaţie reprezentativă pentru gândirea identitară de tinereţe a lui Noica, în calitatea lor de exerciţii filosofice intim conectate între ele. Le

vorbeşte despre vicisitudinile universalului în cultura europeană şi despre învestirea prepoziţiei *întru*, cu expresia: „miracolul limbii române", pp. 156-174.

vom descrie succint, pe rând, le vom analiza în conjuncţie şi, apoi, vom propune evaluări.

Primul articol, *Ce e etern şi ce e istoric în cultura românească* (a se remarca lipsa interogaţiei, ceea ce înseamnă că Noica pleca de la premisa că *descrie* o stare de fapt) deschide problematica *dialetheilor*, eternitate vs. istoricitate, tensiune pe care Noica o stinge folosind metoda mijlocirilor în spiritul celor trei paşi hegelieni. Personajele articolului sunt, cu învăţăturile sale centrate pe eternitate, Neagoe Basarab, apoi Cantemir, opusul atitudinii lui Neagoe, cel care creează „primul fenomen de criză din spiritualitatea românească", în calitatea lui de român europenizat ce-şi întoarce privirile către România din dorinţa de face istorie şi cultură majoră, şi apoi Lucian Blaga, momentul de sinteză, prin discursul de recepţie din 1937 de la Academia Română, *Elogiu satului românesc* şi, desigur, prin filosofia culturi şi filosofia stilului. În vreme ce Neagoe judecă totul prin raportare la Dumnezeu şi la eternitate cu convingerea că *toate* întreprinderile pământeşti sunt deşertăciuni, zădărnicie, „Cantemir judecă după setea de cunoaştere şi adevăr a apuseanului, sete care iarăşi nu însufleţea neamul românesc. Am întâlnit în *Învăţăturile* lui Neagoe o viziune călcată pe planul eternităţii. Într-un spirit care râvneşte să atingă, prin contemplaţie, o lume a statorniciei, era cu neputinţă să-şi facă loc curiozitatea ştiinţifică, setea de împlinire morală pe nivel omenesc, gustul faptei şi al triumfului lumesc. Într-o asemenea perspectivă, am văzut că lipseşte categoria personalităţii. Lipseşte spiritul aşezat autonom în faţa lumii şi capabil să se ridice chiar

împotriva ei”[137]. Prin Lucian Blaga, spiritualitatea românească îşi reduce din tensiunea *dialetheilor* etern vs. istorie, pentru că „Cel mai personal dintre creatorii români de azi face elogiul a tot ce e impersonal, anonim, anistoric în sufletul românesc. Primul elan valabil către realizări de cultură majoră este înfrăţit la noi cu recunoaşterea caldă a culturii minore româneşti. Conflictul dintre etern şi istorie pare a-şi găsi o soluţie, cel puţin academică”[138].

Celelalte două articole reprezentative sunt, în odinea dispusă de Noica în lucrare, *Pentru o altă istorie a gândirii româneşti. În marginea Învăţăturilor lui Neagoe Basarab* şi, respectiv, *Cum gândeşte poporul român*. Prin referenţialul comun implicat la care trimite cercetarea lui Noica – *sensul* unei filosofii româneşti în contextul spiritualităţii româneşti, traversată, cum arătam, de tensiuni ireconciliabile, de *dialethei* ce-şi au originea în binomul etern vs. istoric –, articolele sunt intim corelate. Deosebirea este însă de accent şi de perspectivă interpretativă.

În studiul *Pentru o altă istorie a gândirii româneşti* Noica aplică exigenţele spiritului filosofic european, prin comparaţie, la spiritualitatea tradiţională românească. Comparaţiile puse în acţiune de Noica pentru cultura reflexivă veche şi spiritul asociat ei sunt ruinătoare, în ordine filosofică, pentru spiritualitatea românească. Atitudinea de zădărnicie şi raportarea la Dumnezeu doar pe linia ascetismului şi a misticii, „dialogul cu îngerii” ori centrarea meditaţiei *doar* pe

[137] *Ibidem*, pp. 26-27.
[138] *Ibidem*, p. 28.

dobândirea de tehnici monahale de viaţă dusă în „duh" etc. au produs o spiritualitate *fără* filosofie. Astfel, în cultura română veche, la Neagoe Basarab în speţă, nu există o problematică a cunoaşterii. „Orice demon al cunoaşterii, orice criză a spiritului, tot ce ţine de omul *faustic* occidental, lipseşte aici"[139]. De asemenea, lipseşte şi o problematică a eticii, pentru că românii au optat, punându-i o pecete românească chiar, pentru un „creştinism fără cunoaştere". În sfârşit, ca un corolar al lipsurilor, pornind de la Neagoe, românii nu au o filosofie a conştiinţei pentru că împăcarea cu lumea, starea de echilibru dintre om şi lume se face prin rugăciune şi pocăinţă. „Nu spiritul ca factor de statornicie în faţa lumii nestatornice, va duce echilibru. Nu o filosofie a conştiinţei […] e cea care echilibrează"[140].

Desigur, în aceste condiţii planează întrebarea: mai putem vorbi despre o istorie a gândirii româneşti din moment ce lipsesc „ingredientele" spiritului european? Noica se exprimă fără rezerve: atât timp cât avem de-a face cu o *conştiinţă trăitoare* ce şi-a găsit un echilibru şi, prin urmare, nu cu un spiritul răzvrătit, noi trebuie să ne interogăm mai întâi asupra acestei chestiuni: „Este poate prima dintre problemele unei istorii ale gândirii româneşti[141]".

Vom reveni asupra problemei deschise, după o scurtă prezentare a problematicii celui de-al doilea text semnificativ, *Cum gândeşte poporul român*. Noica

[139] Constantin Noica, *Pagini…*, p. 59.
[140] *Ibidem*, p. 62.
[141] *Ibidem*, p. 72.

foloseşte şi în acest studiu – remarcăm şi aici lipsa interogaţiei şi opţiunea lui Noica de a *descrie* şi *justifica* subiectul enunţat – metoda comparativă, punând în corelaţie unele dintre categoriile filosofiei apusene cu categoriile de gândire ale ţăranului român. Rezultatul analizei se împlineşte în două concluzii (constatări) pe care le vom analiza separat.

Prima constatare: viziunea tradiţională, ţărănească, asupra lumii, „înţelepciunea populară" se desfăşoară în *cercul unei raţionalităţii specifice*, *continuitatea om-lume*, diferită şi opusă raţionalităţii europene moderne, fundamentată pe ruptură şi conflict, pe concurenţă, libertate, istorie şi progres, raţionalitate care a fundat filosofia, desigur, împreună cu conceptul ei, conştiinţa filosofică.

A doua constatare: filosofia cultă românească, atâta cât exista până în momentul scrierii *Paginilor…*, este în consonanţă cu modul de gândire ţărănesc, cu tipul de raţionalitate fundat pe continuitate. Cele două constatări probează ideea că în spaţiul românesc de reflecţie nu există filosofie, ci doar înţelepciune, şi, plecând de la această constatare, Noica se interoghează asupra sensului unei filosofii româneşti.

Cum gândeşte poporul român? Dacă aplicăm grila de lectură a raţionalităţii occidentale, cea care „a aşezat conştiinţa omului în *faţa* lumii şi a fundat configuraţia filosofiei sub forma rupturii om-lume, constatăm că ţesătura conceptuală *vie* a poporului român este structurată după un alt principiu de raţionalitate, al continuităţii om-lume, deci după o stare a gândirii ce a *premers* apariţiei filosofiei. Noica probează această teză descriind, printre altele, înţelesurile *româneşti* ale cuvintelor: „măsură", „noimă", „rost"

„tâlc", sensurile surprinzătorului verb „o fi", teoretizat de Vulcănescu, care nu deschid şi nici nu pot forja gândul filosofic în retorta propriilor determinaţii. În ciuda acestui fapt, al configuraţiei de înţelepciune a culturii ţărăneşti, care nu poate produce din sine filosofie, cultura savantă românească a produs *filosofie* în marginile raţionalităţii filosofice a rupturii om-lume. Cum se explică această „ciudăţenie"? După ce trece în revistă, în caracterizări sumare, filosofiile lui Hasdeu, Conta, Xenopol, Pârvan şi Rădulescu-Motru, Noica ajunge la concluzia că „întreaga filosofie cultă este în consonanţă cu ţărănescul […], cu orientarea adâncă a culturii noastre populare […], continuitatea dulce între fire şi spirit; prelungirea firii în spirit […]. Sensibilitatea filosofică pe care se susţine această viziune e una de armonie, de acord fundamental"[142].

Prin urmare, există o *coincidenţă de viziune asupra lumii* între gândirea ţărănească anonimă şi gândirea filosofică individuală. Ambele sunt integrate într-un *sentiment, într-o trăire a lumii*, din perspectiva cărora putem vorbi, aşa cum o face Vasile Băncilă, pe care Noica îl citează, despre „cosmicism", respectiv despre o „intuiţie a armoniei cosmice" şi „un sentiment al participării la cosmos"[143]. Este aici, în acest sentiment, ceva din spiritul păgânismului păstrat şi după creştinarea românilor, care explică, după cum arăta Noica, lipsa unei filosofii a spiritului sau a unei eticii.

Aceasta e doar o latură, cea care cultivă tipul de raţionalitate al filosofiei româneşti culte, fundat pe

[142] *Ibidem*, p. 92.
[143] *Ibidem*, pp. 90-91.

continuitate. Există însă şi un alt gen de filosofie, fundat pe ruptura dintre om şi lume şi pe încercarea acestuia de a reface unitatea pierdută. Pe de o parte, îl aflăm pe Blaga, a cărui filosofie produce o ruptură în ortodoxie, pe care o opune unui sentiment păgân funciar, ambele existente în gândirea poporului român. Prin această opţiune filosofică, Blaga contrazice ideea că axul identităţii româneşti s-ar coagula în jurul ortodoxiei. Pe de altă parte, avem filosofia lui Nae Ionescu, de inspiraţie ortodoxă, dar care valorifică teologicul în genere – prin dogmele creştinismului, în mod special, a Sfintei Treimi – şi ruptura dintre om şi lume, putând fi văzută ca filosofie în sens apusean.

Concluzia lui Noica este categorică. Cu excepţia lui Blaga şi a lui Nae Ionescu, „pe linia sensibilităţii noastre filosofice obişnuite ajungem la o înfundătură filosofică: [...] cugetul românesc nu are, pe linia lui firească, vocaţia filosofiei[144]". Aceasta era *starea de fapt* a spiritualităţii româneşti, credea Noica, rezultată din analiza istorică şi comparativă a gândirii româneşti tradiţionale şi savante, pe care orice spirit lucid trebuie s-o accepte.

2) Gramatica conceptului de „filosofie românească"

În ce sens putem vorbi despre o filosofie *românească*?

Cercetătorul filosofiei de tinereţe poate constata cu uşurinţă faptul că expresia „filosofie românească"

[144] *Ibidem*, p. 97.

este folosită de Noica în mai multe contexte. De regulă, aceste contexte sunt comparative, iar modelul la care Noica raportează permanent ideea de filosofie românească este modelul ontologiei greceşti şi germane. Filosofii favoriţi sunt Platon şi Hegel, dar trimiterile sale vizează, de regulă, şi alte mari nume ale gândirii europene: Aristotel, Descartes, Leibniz, Kant etc. Prin urmare, Noica lucrează cu modelul „tare" de raţionalitate a gândirii filosofice europene şi, deopotrivă, cu domeniile „speculative" ale ei, în mod special ontologia şi metafizica. Cele mai dese referinţe sunt însă la Hegel şi la filosofia spiritului, „nucleul dur" al gândirii noiciene, dacă avem în vedere distincţiile sale favorite: suflet–spirit, intelect–raţiune etc.

Un prin înţeles al gramaticii conceptului de „filosofie românească" este fixat de Noica în *Pagini*…, şi el ne trimite cu gândul la spiritul critic şi la conştiinţa de sine a culturii româneşti, la instrumentul *autoanalizei* sale. Naşterea „spiritului românesc" este *simultană* cu naşterea culturii „istorice" româneşti şi, în mod necesar, cu apariţia conştiinţei de sine critice, exprimată în filosofie în calitatea ei de disciplină a spiritului, cu obiect, metode şi sarcini proprii.

Filosofia românească este, în această accepţie, un *instrument de autoanaliză* a „materialului românesc", rezultat din întâlnirea celor două tipuri de raţionalitate reciproc contradictorii, raţionalitatea prin continuitate şi raţionalitatea prin ruptură, ce coexistă în substanţa spiritualităţii româneşti. Evident că şi sarcinile de cercetare ale filosofiei româneşti sunt în consonanţă cu structura dihotomică intimă a spiritualităţii româneşti. Căci, pentru

Noica, ideea „spiritualităţii româneşti" se intersectează până la congruenţă cu ideea de filosofie românească.

Dacă privim sarcinile filosofiei româneşti din punctul de vedere al tipului de raţionalitate fundat pe continuitate, atunci sarcinile sale, deducem din spusele lui Noica, ar putea fi circumscrise la *cercetarea filosofică a materialului nefilosofic românesc*. O opţiune discutabilă, desigur, dacă avem în vedere că filosofia, în conceptul ei european, este o poziţionare a minţii ce-şi exercită analizele în interiorul unei reţele proprii de concepte, deci asupra unui „material" pe care filosofia însăşi l-a elaborat de la greci încoace. Prin urmare, filosofia, în calitatea ei de întrebuinţare universală a minţii, ce-şi produce atât forma, cât şi conţinutul gândirii, nu poate fi circumstanţiată de la o cultură sau alta fără să-şi piardă statutul său de formă autonomă a spiritului. Căci, riguros vorbind, ce ar putea însemna „românesc" din expresia „filosofie românească"?

Noica vorbeşte despre o nouă *metodă de cercetare* a acestui tip de raţionalitate fundat pe continuitate, sugerând că am avea de-a face cu ceea ce Gadamer numeşte cerc hermeneutic[145]. „Istoria noastră începe cu

[145] „Cel care vrea să înţeleagă un text este mai curând dispus să asculte ce are acesta de zis. De aceea, o conştiinţă formată hermeneutic trebuie să fie receptivă din capul locului faţă de alteritatea textului. O astfel de receptare nu presupune nici un fel de *neutralitate* obiectivă şi nici o autosuprimare, ci include aproprierea detaşatoare a propriilor preconcepţii şi prejudecăţi. E nevoie de conştientizarea propriei tendenţiozităţi pentru ca textul însuşi să se înfăţişeze în alteritatea sa, să ajungă la posibilitatea de a arunca în joc propriul adevăr

ciudăţenia că se face în cerc. Cine nu se dezvaţă de occidentalism nu are acces la ea […]. Mai mult nu se poate cere, înainte de a fi îndreptăţit cum trebuie o nouă metodă de cercetare în istoria gândirii. Iar ceea ce e interesant e că metoda aceasta ne-o va impune tocmai natura specială a materialului românesc"[146]. Prin urmare, tipului de raţionalitate fundat pe continuitatea om–lume, ar trebui să-i asociem, ca un fel de „determinaţii" ale lui, o „conştiinţă trăitoare", generatoare de *atitudine* şi *sensibilitate* filosofică ce îndeplineşte, oarecum, funcţiile conştiinţei filosofice de împăcare cu lumea.

Soluţia pe care o întrevede Noica este cuprinsă în fraza: „nu există filosofie a conştiinţei în gândirea românească, dar ar putea exista una a existenţei…"[147].

Ce-ar însemna acest lucru? *Paginile*… dau câteva sugestii. Prin filosofie românească am înţelege, în prelungirea tipului de raţionalitate fundat pe unitatea om–lume, o filosofie a existenţei, o reflecţie metodică asupra *faptului de a fi ceva* („român", în cazul de faţă) ca modalitate *unică* de realizare a *faptului de a fi*.

La acest nivel, reflecţia este îndreptată spre *expresivitatea gândirii*, respectiv spre ceea ce e trăit şi exprimat, de gândire, în cuvinte şi simboluri (artistice), spre ceea ce e *autoproiecţie a unei gândiri vii*. Reflecţia este îndreptată, aşadar, către *conţinuturile nefilosofice ale gândirii*, către acele elemente de gândire (de concepţie

obiectiv împotriva preconcepţiei noastre". Cf. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 207.

146 Constantin Noica, *Pagini…*, p. 53.

147 *Ibidem*, p. 63.

a lumii) care apar împreună cu (şi impregnate de) partea sensibilă a sufletului omenesc (în configuraţia lui românească).

Noica sugerează că această „conştiinţa trăitoare" e faptul de a fi al omului ca *fiinţă totală*, care se raportează la sine şi la lume pe linia trăirii vieţii şi a sensibilităţii. Această conştiinţă este o *gândire vie*, trăitoare, care reface în sine, în orice împrejurare semnificativă a vieţii, unitatea om–lume, într-o relaţie *nemijlocită* cu sine. Cunoaşterea şi cultura pe care o produce „conştiinţa trăitoare" nu e o „înstrăinare a spiritului", ca la Hegel, ci o realitate sufletească trăită ce se exprimă nemijlocit în practici de viaţă, în diverse simboluri şi în limbă. În acest caz, limba este chiar faptul de a fi al conştiinţei trăitoare, este expresia ei nemijlocită, modul ei de a fi *în act*, şi nu „realitatea înstrăinării" hegeliene. „Conştiinţa trăitoare" (cu expresiile ei cu tot) îşi este sieşi suficientă. Cu toate că dă seamă de felul în care omul este în lume – supoziţia că există mai multe moduri de a fi om în lume este fundamentală aici –, ea nu e treaptă inferioară la ceva superior ei. În alte cuvinte, cunoaşterea pe care o produce această conştiinţă e valabilă *în genul său*, fiind venită dintr-o lume suficientă sieşi, o lume închisă în propria sa raţionalitate.

În acest sens, sugerează Noica în *Pagini…*, ar trebui să interpretăm posibilitatea unei filosofii a existenţei ca *expresie* a culturii tradiţionale româneşti, deopotrivă, să *înţelegem* tipul de raţionalitate fundat pe continuitatea om–lume, operaţii de cunoaştere ce nu pot fi întreprinse în absenţa cercului hermeneutic, ca

metodă interioară de relevare a unei forme vii de conştiinţă omenească.

Ingeniozitatea filosofică a lui Noica este cu adevărat remarcabilă. Concluzia sa de la finalul studiului *Cum gândeşte poporul român* – „Pe linia sensibilităţii noastre filosofice obişnuite, ajungem la o înfundătură filosofică: înţelepciunea"[148], aparent negativă, este recuperată filosofic într-o „estetică a gândirii", adică într-o analiză a *contextelor de apariţie a gândirii*. Analiza materialului românesc produs de conştiinţa trăitoare care nu se exprimă în concepte filosofice posedă nebănuite şi necercetate valenţe de expresivitate a gândirii, ce pot fi aduse la lumină. Lucrările mai vechi şi mai noi de filosofie românească, scrise în prelungirea ţărănescului, a raţionalităţii fundate pe continuitatea om–lume, devoalează o experienţă a *gândirii expresive*, demnă de a fi cercetată, pentru că, în modul ei propriu, produce armonizări între om şi lume. O armonie mediată de sentimente, de trăiri şi rostiri. În încercarea sa de armonizare cu lumea, sufletul românesc nu s-a exprimat, în sensul occidental al termenilor, nici etic, nici filosofic, şi nici spiritual. Exprimările sale sunt „estetice". Pe linie tradiţională, sugerează Noica, sufletul românesc a produs înţelepciune, adică o armonie om–lume trăită sufleteşte, adică estetic. Istoria filosofiei româneşti este, din această perspectivă, a istorie a cristalizării frumosului (spectacolul unei gândiri expresive, „frumoase"), o trecere de la o expresie a gândirii la altă expresie a ei. Fără evoluţie şi fără progres. Variaţii pe

[148] *Ibidem*, p. 97.

aceeaşi temă a eternităţii. Cheia cunoaşterii acestei lumi este condiţionată de cunoaşterea limbii române pentru că, în fond, toată înţelepciunea şi frumuseţea este a limbii care *ne* vorbeşte *pe* noi. Limba exprimă profunzimile sufletul românesc şi, de cele mai multe ori, partea netraductibilă a unei culturii.

Conceptul „filosofie românească" primeşte alte înţelesuri şi funcţii dacă privim spiritualitatea românească din perspectiva tipului de raţionalitate fundat pe ruptură şi, desigur, din unghiul de vedere al unităţii dialectice dintre ambele tipuri de raţionalitate. Putem deosebi, în ordinea gramaticii conceptului de „filosofie românească", cel puţin trei contexte de folosire. Ele sunt de alt ordin, diferit de cel al „înţelepciunii" despre care am vorbit, în contextul în care Noica cercetează *şansele viitoare* ale unei filosofii româneşti având în minte modelul tare de filosofie occidentală. Fiinţa noastră spirituală poate produce o filosofie mare? Deşi nu este formulată în aceşti termeni, aceasta e una dintre întrebările majore pe care le pune Noica în *Pagini de sufletul românesc*.

În primul rând, Noica constantă că odată cu trezirea la istorie a sufletului românesc, „filosofia este disciplina cea mai reprezentativă pentru spiritualitatea românească…[149]", pentru că prin ea spiritul românesc detectează rupturile provocate în sine, chiar de sine însuşi, odată ce şi-a descoperit vocaţia istoriei. Rezultatul acestei rupturi implică, pe de o parte, o reevaluare a trecutului din perspectiva prezentului, adică o încercare de detectare a existenţei unor rupturi

[149] Constantin Noica, *Pagini...*, p. 95.

chiar în condiţiile de dominaţie a „eternităţii", a raţionalităţii prin continuitate[150]. Pe de altă parte, Noica invocă două filosofii româneşti fundate pe tipul de raţionalitate occidentală, pe ruptură, ca modele pentru ceea ce ar trebui să însemne filosofia românească în viitor. Este vorba despre gândirea lui Nae Ionescu, care face din contradicţiile interne ale teologicului motiv de creaţie filosofică în sens occidental. „Chiar dacă filosofia lui Nae Ionescu e de inspiraţie ortodoxă, ea e *filosofie* în sensul european. Nae Ionescu, oricât de realist ar părea, regăseşte, fără s-o spună, spiritul. Regăseşte tensiunea dintre om şi

[150] Celelalte patru articole din *Pagini…* valorifică ideea de ruptură în interiorul supremaţiei modelului tradiţional de raţionalitate. Astfel, în *Suflet agrar sau suflet pastoral?*, Noica susţine că „intrarea noastră ca popor în istorie, europenizarea noastră ca popor viu şi creator de valori politice sau culturale proprii" este compatibilă cu tradiţia pastorală a românilor, care pot fi văzuţi ca „marinari ai uscatului"; în articolul *Bisericuţele noastre*, Noica critică perspectiva semănătorist-idilică, susţinând că picturile murale sunt creaţii conştiente, artă în sens propriu, chiar mai mult, bisericile noastră indică voinţă de a face istorie, pentru că ele aveau şi funcţii strategice, nu numai spirituale. În articolul *Sufletul românesc şi muzica*, Noica surprinde interesul major al românilor pentru muzica occidentală, ceea ce e un semn că *deja* trăiesc pe viu spiritul occidental de ruptură. În sfârşit, în *Ardealul în spiritualitatea românească*, Noica, accentuează ideea rupturii invocând fenomenul greco-catolicismului. „Funcţia spirituală a Ardealului e *de a nu se împăca*, de a nu consimţi, de a nu se aşterne somnului aceluia care acoperă atât de multe etape din istoria noastră."

lume; regăseşte *ruptura* acea fecundă, care singură a dat până acum o filosofie mare în Apus"[151]. Apoi, Noica îl invocă pe Blaga, de această dată ca reprezentantul filosofic al tipului de raţionalitate prin ruptură, ce valorifică conceptual conflictul păgânism *vs.* creştinism. „Blaga e personalitatea noastră filosofică cea mai bogată, în sensul că angajează amândouă modurile filosofării româneşti posibile. Şi, dacă ne pare fecund, e numai prin cel de-al doilea mod…"[152].

Consideraţiile lui Noica în legătură cu filosofia lui Blaga şi a lui Nae Ionescu sunt relativ sumare. Ele au scopul de a consemna *direcţia* către care trebuie să se îndrepte cercetarea reflexivă românească. Ea este, desigur, una singură: marile izbânzi filosofice ale modelului occidental de gândire.

Există şi alte două sensuri ale conceptului „filosofie românească", conexate între ele, pe care le putem detecta în *Pagini....* Ambele se referă la *potenţialul* filosofic românesc şi, deopotrivă, la *idealul* de cunoaştere filosofică promovat de Noica în scrierile sale. Noica a fost, printre atâtea altele, o fire optimistă şi tenace. Când vorbea despre filosofia românească, privirile sale erau îndreptate către viitor, convins fiind că, în *posibilitate*, spiritualitatea românească poate sta alături de marile culturi europene. Noica era în căutarea acelor *semne* care indică potenţialul nostru filosofic şi itinerarul ce urmează să fie parcurs pentru producerea de performanţe de valoare europeană. Noica însuşi, oricât de greu de înţeles pare astăzi, voia

[151] Constantin Noica, *Pagini...*, p. 96.
[152] *Ibidem*, p. 97.

să se afirme *ca român* în filosofie. Idealul filosofic al lui Noica, fundat pe voinţa de a face, pe spirit constructiv şi creaţie, pe ceea ce greci numeau *thymos* (îndrăzneală, curaj), Hegel, în *Fenomenologia spiritului*, „voinţă de recunoaştere", şi, mai de curând, Francis Fukuyama, „respect de sine"[153], era intim corelat cu *faptul de a fi român*. Acest ideal filosofic, formulat *din interiorul culturii române moderne*[154], este genul proxim al înţelegerii celorlalte două sensuri, *implicite*, ale conceptului de „filosofie românească".

Astfel, într-o primă ipostază, „filosofie românească" este un „concept semnal" care atrage atenţia asupra

[153] „Fiinţele omeneşti caută recunoaşterea propriilor lor valori, sau a celei a oamenilor, lucrurilor sau principiilor pe care ei le investesc cu valoare. Tendinţa de a-şi acorda o anumită valoare şi de a cere recunoaşterea acelei valori se regăseşte în ziua de azi în ceea ce am putea numi, în limbaj obişnuit, *respect de sine*". A se vedea, Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, traducere de Mihaela Eftimiu, Bucureşti, Editura Paideia, 1992, p. 10. Lucrarea îşi propune să completeze istoriile economice şi sociologice ale lumii contemporane cu o perspectivă psihologică fundată în preţuirea propriilor valorii şi a ideii că, prin sine, omul este o valoare. Istoria contemporană, susţine Fukuyama, nu se explică doar prin mecanismele „oarbe" ale bursei ori plecând doar de la categoria economică de interes, ci şi de la valorile demnităţii umane şi a recunoaşterii de sine: simţământul oamenilor de pretutindeni pentru dreptate şi libertate, curajul, generozitatea, spiritul civic, bravura, opoziţia faţă de rău, dorinţa de a trăi în respect şi preţuire etc.

[154] Noica foloseşte termenul *vrednicie şi învrednicire românească* în contextul contribuţiei spirituale ale Ardealului. A se vedea *Pagini...*, p. 109.

felului în care ar trebui să *regândim* filosofia în genere. Noica ne sugerează, plecând de la acest concept, *să privim* în alt mod filosofia şi sarcinile ei, în mod special, să readucem în actualitate *sensul existenţial originar* al iubirii de înţelepciune. Cu alte cuvinte, prin „filosofie românească", Noica deconstruieşte conceptul oficial al filosofiei impersonale universitare, cultivat de maiorescieni, pentru a-l reorienta de la comentariul abstract şi steril asupra unor lucrări produse de *alţii*, la investigaţii efective pe materialul românesc. În acest înţeles, „filosofia românească" are un *înţeles metodologic*, întrucât se referă la elaborarea unor instrumente de analiză specifice materialului românesc. Simplu spus, „filosofia românească" vizează acum producerea de instrumente conceptuale de studiu al materialului nefilosofic românesc. Noica remarcă continuu, cum am arătat, dificultăţile acestui demers de început care trebuie să înceapă cu *dezvăţul* (categoriile filosofice occidentale nu pot fi aplicate pe materialul românesc) şi apoi cu o *creaţie* de instrumente conceptuale de analiză: prelucrarea materialului românesc brut, crearea de metode adecvate (gândirea în cerc), dar şi de erudiţie şi cunoaştere a marilor momente care au produs „filosofia mare" în gândirea europeană etc. Dacă sintetizăm toate aceste date, constatăm că Noica prin acest concept de „filosofie românească" dorea să forjeze o nouă *conştiinţă filosofică*, clădită pe alte date decât cele de natură europocentrică. Activitatea aceasta de pionierat filosofic va fi întregită în filosofia sa de maturitate. Elaborarea unei noi logici, din lucrarea *Scrisori despre logica lui Hermes*, îşi află aici, probabil, izvorul, în configuraţia acestui ideal de factură metodologică.

Cel din urmă înţeles al conceptului „filosofie românească" este doar prefigurat de Noica în expresia, nelămurită conceptual, ci doar exemplificată, de „filosofie mare". Atunci când o foloseşte, Noica invocă permanent filosofia greacă a fiinţei şi filosofia germană a spiritului, modele incontestabile de excelenţă filosofică. Toate celelalte popoare, nici chiar cel francez sau cel englez, nu se ridică la înălţimea aşteptărilor filosofice ale lui Noica. Plecând de la aceste premise, ideea de „filosofie românească" este pentru Noica o *aspiraţie* către Filosofia cu majusculă, către modelul grecesc şi/sau german. Dacă sensul metodologic al „filosofiei româneşti" are în vedere voinţa individuală de a crea filosofie – de pe poziţia condiţiei ontologice de român –, acest din urmă sens se referă la *resursele impersonale* ale spiritualităţii româneşti. Aici nu mai sunt interogaţi indivizii, purtătorii creaţiei istorice româneşti, dorinţa şi putinţa lor de a se afirma, ca români, în filosofie, ci *posibilitatea* întregii culturi româneşti de a produce filosofie mare. Parafrazând o cunoscută formulă atribuită lui André Marlaux, în viziunea lui Noica „filosofia românească va fi mare sau nu va fi deloc".

Este spiritualitatea românească capabilă de o mare filosofie?

La această întrebare, ce sondează puterile filosofice ale culturii reflexive româneşti, va încerca să răspundă Noica la maturitate, cu modestia şi orgoliul celui care s-a identificat cu idealurile identitare ale propriei sale culturi: „Sunt un biet scripcar filosofic care n-are decât

un merit: acela de a nu se sfii de a intra în taraful celor mari, prefăcându-se că şi el cântă în orchestră"[155].

(Articolul: *Perspectiva filosofică asupra culturii în scrierile noiciene timpurii*, a apărut în Revista „Studii de istorie a filosofiei româneşti", vol. V, Bucureşti, Editura Academiei Romane, 2009)

[155] Sanda Stolojan, *Sub semnul depărtării. Corespondența Constantin Noica – Sanda Stolojan*, Prefaţă de Matei Cazacu, Bucureşti, Editura Humanitas, 2006, p. 137.

Capitolul 5

Mircea Florian în contextul filosofiei interbelice

a) Preliminarii

Cercetarea gândirii lui Mircea Florian cu mijloace profesionalizate este abia la început. În ordine metodologică, investigaţia acesteia ar trebui orientată, ca şi în cazul altor construcţii filosofice sistematice din spaţiul nostru de cugetare, în două direcţii principale: internalistă şi externalistă. Prima direcţie ar viza cu precădere o analiză „sintactică", în care prevalează înţelegerea, prin mobilizarea unor operaţii de clarificare conceptuală ori de evaluare a consistenţei şi coerenţei propunerilor filosofice ale lui Mircea Florian prin raportare la propriile sale intenţii. Cealaltă direcţie, *externalistă* sau „semantică", ar trebui să plaseze gândirea lui Mircea Florian în cele două contexte sau medii filosofice, cel european şi cel românesc, cu accent pe înţelegerea surselor sale de gândire, dar şi a contribuţiilor conceptuale proprii în raport de tematizările iniţiate sub influenţa agendei filosofice a momentului istoric în care a trăit, dar şi a problemelor filosofiei însăşi.

Prezentul articol propune o abordare externalistă, în sensul în care gândirea lui Mircea Florian este raportată la contextul mediului filosofic interbelic,

dominat de rivalitatea dintre stilurile de gândire ale celor două şcoli filosofice: „maiorescienii" şi „naeionescienii". De ce nu a existat un dialog public între cele două şcoli filosofice? În ce a constat dezacordul *filosofic* dintre oameni care interacţionau cotidian şi care, nu de puţine ori, s-au preţuit ori erau prinşi în cercul obligaţiilor reciproce? Ce se ascunde în spatele aleatoriului şi arbitrarului unor comportamente care mai degrabă maschează motivaţiile şi credinţele ce le animă, decât le devoalează?

Considerăm că dincolo de latura umană şi socială implicată în această rivalitate, reprezentanţii Şcolii lui Titu Maiorescu, cu precădere Mircea Florian, şi reprezentanţii Şcolii lui Nae Ionescu, în ordine *strict filosofică*, s-au respins reciproc, întrucât gândirea lor s-a situat în paradigme filosofice concurente, fundate pe înţelesuri distincte ale conceptului „experienţă". Plecând de la această stare de fapt şi de la consecinţele ce decurg din înţelegerea reciproc contradictorie a „experienţei", în chiar actul definirii şi practicării filosofiei înseşi, exerciţiul interpretativ pe care-l propunem încearcă să răspundă la vechea şi mereu noua întrebarea: de ce nu se înţeleg filosofii?

Înainte de a ataca frontal problema, se impun câteva observaţii preliminare de ordin exegetic şi metodologic.

1. Să remarcăm în primul rând că ideea de „filosofie interbelică" este o reconstrucţie a exegezei filosofice actuale care, de cele mai multe ori, confundă planul judecăţilor de existenţă, al înţelegerii şi „expunerii", cu cel al interpretării şi valorizării. Cu toate că există multiple puncte de contact între aceste planuri – orice act de judecare activează implicit acte valorizatoare şi preinterpretări din orizontul unui *deja* ştiut –, exegetul

profesionalizat trebuie să-şi sondeze continuu, la nivelul conştiinţei reflexive, propriile sale opţiuni valorice, să şi le asume explicit pe măsură ce avansează în actele de interpretare şi, pe această bază, să-şi relativizeze propriul punct de vedere. Din păcate, actualmente suntem încă departe de atingerea acestui firesc standard interpretativ, întrucât conceptul „filosofie interbelică" este parazitat de perspective ideologice, de scheme conceptuale, chiar de sisteme de reprezentări şi norme implicite de interpretare ce orientează investigaţia fenomenului românesc către simplificare şi amalgamare conceptuală. Interpretul ideolog nu-şi asumă, prin devoalarea propriilor opţiunii hermeneutice, distincţii intelectuale explicite, propunând o *preinterpretare* a faptelor cu convingerea că există valori de la sine înţelese ce pot fi transformate în criterii de judecare şi evaluare a textelor filosofice. Urmându-l pe Umberto Eco, astfel de enunţuri nu sunt, propriu-zis, interpretări de text, în sens hermeneutic, cât mai degrabă *utilizări* ale acestora în alte scopuri decât scrutarea înţelesurilor şi relevarea sensurilor. Astfel de abordări nu caută *sensuri* în istoria filosofiei româneşti, cât mai degrabă aplică mecanic *un sens gata făcut* de interpretul însuşi Prin urmare, cel care invocă ideea de „filosofie interbelică" este pus în faţa sarcinii pe care Gianni Vattimo o exprimă în cuvintele: „de a întreprinde o muncă de criticare neîncetată a capacităţii noastre de a ne înşela pe noi înşine"[156].

[156] John D. Caputo şi Gianni Vattimo, *După moartea lui Dumnezeu*, traducere din limba engleză de Cristian Cercel, Bucureşti, Editura Curtea Veche, 2008, p. 161.

2. A doua observaţie, în strânsă legătură cu prima, poate fi tratată analitic din două perspective:

a) Prima dintre acestea se referă la faptul că, în odinea clarităţii termenilor folosiţi, se impune redefinirea expresiilor „luptă de idei", „confruntare de idei" sau „confruntări ideologice", precum şi a altor sintagme belicoase de acest gen, folosite frecvent în abordările ideologice care au dominat decenii interpretarea filosofiei româneşti interbelice. În viziune ideologică, cele două şcoli filosofice, „maiorescienii" şi „naeionescienii", văzute ca fenomen global fără diferenţieri şi nuanţări de la un gânditor sau altul, sunt într-o relaţie de opoziţie ireductibilă pentru că se fundează pe orientări politice diferite. De o parte stau adepţii stângii democratice, apărătorii valorilor parlamentarismului, în vreme ce orientarea către extrema dreaptă i-ar caracteriza pe ceilalţi. Or, starea de fapt a filosofiei interbelice nu poate fi înţeleasă plecând de la aceste clişee de limbaj vidate de conţinut cognitiv şi instrumental. Mai mult decât atât, practica filosofică efectivă şi conştiinţa filosofică asociată ei, modelate la rândul lor de practicile de viaţă comunitară şi intelectuală, nu pot fi cuprinse de câteva scheme lingvistice preluate din recuzita „luptei de clasă". Lumea interbelică este o lume civilizată în care dezacordul de idei nu este o luptă lipsită total de comunicare şi de recunoaşteri valorice reciproce. De pildă, când Mircea Florian a publicat, în 1923, *Îndrumare în filosofie*, Nae Ionescu îi face o recenzie laudativă tipărită în „Ideea europeană": „cartea dovedeşte pe lângă cea rară *amoare* a înţelepciunii, solide cunoştinţe de istoria filosofiei, un vioi dar al

scrisului şi o frumoasă încredere în sine… Credem că *Rostul şi utilitatea filosofiei* e un bun tovarăş de ceasuri de meditaţie”[157]. Tot în acest sens, pentru a ne limita la două exemple, depune mărturie şi atitudinea lui Mircea Vulcănescu, cel care a scris admirativ despre filosofia datului, pe care Mircea Florian o preda la orele de curs, într-o perioadă în care preferinţa acestuia pentru gândirea lui Nae Ionescu era incontestabilă[158].

Trebuie spus clar că, în ordinea practicii filosofice efective, cele două şcoli s-au ignorat reciproc. Desigur, au existat şi momente de polemică, dar ele au rămas fără efecte în planul *tipului* de creaţie filosofică ce a individualizat stilurile de gândire ale celor două şcoli rivale. Conflictul dintre „maiorescieni” şi „naeionescieni” ar putea fi caracterizat prin analogie cu metafora geopolitică „război rece”, în sensul că acesta nu a luat forma unei dezbateri publice generalizate şi nu a trecut, în această ordine, dincolo de spaţiul universitar bucureştean. Riguros vorbind, dezacordul de idei dintre „maiorescieni” şi naeionescieni” nu poate fi evaluat, în detaliile fireşti, de către cercetătorul filosofiei româneşti de azi, întrucât acesta nu are la dispoziţie toate elementele unei analize de conţinut. Să luăm, de pildă, aşa-zisa polemică dintre Mircea Florian şi Nae Ionescu. Sunt

[157] Nae Ionescu, *Rostul şi utilitatea filosofiei*, în *Opere*, vol. VI, *Publicistică*, 1, 1909-1923, ed. îngrijită de Marin Diaconu şi Dora Mezdrea, Bucureşti, Editura Crater, 1999, p. 399.

[158] A se vedea Mircea Vulcănescu, *Critica teoriei datelor pure*, în vol. I, vol. *Opere*, 1. *Dimensiunea românească a existenţei*, ed. îngrijită de Marin Diaconu, prefaţă de Eugen Simion, Bucureşti, Editura Fundaţiei Naţionale pentru Ştiinţă şi Artă, Editura Univers Enciclopedic, 2005, pp. 336-350.

cunoscute, în principal din relatările lui Mircea Vulcănescu, rivalităţile dintre Nae Ionescu şi Mircea Florian, la catedră, în primii ani de profesorat. Rivalităţile priveau în special statutul şi metodele filosofiei, cu referinţă strictă la istoria filosofiei, fiind exprimate judecăţi şi evaluări contradictorii în faţa aceloraşi studenţi care le frecventau succesiv cursurile.

Astfel, ambii profesori făceau ample referiri la istoria filosofiei, dar modul lor de valorizare era diferit. Mircea Florian pleca de la premisa că practicarea filosofiei se poate realiza doar sub precondiţia asumării istoriei ei, invocând ca argument ideea că materialul de reflecţie al filosofiei este chiar istoria gândirii filosofice. Orice problemă filosofică se deschide şi se rezolvă, conceptual şi metodologic, în interiorul istoriei filosofiei înseşi: „Pe scurt, stă în chiar natura obiectului filosofiei de a se schimba, aşa că *filosofia* este însăşi *istoria filosofiei*. Dar oare istoria filosofiei ne dezvăluie o ordine progresivă, un fir conducător? Nu ne înşelăm dacă răspundem da!”[159]. În vreme ce Florian susţinea că filosofia se practică cu istoria ei cu tot, Nae Ionescu contesta orice drept de existenţă istoriei filosofiei, arătând că „fiecare om e singur cu gândul lui, că filosofarea e o activitate strict personală şi că filosofii îşi împrumută numai vocabularul, de cele mai multe ori răstălmăcind-l şi pe acesta”[160].

[159] Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, ed. îngrijită, note, postfaţă de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991, p. 17.

[160] Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu aşa cum l-am cunoscut*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 25.

Ambii profesori erau interesaţi de iniţierea unei reforme în filosofie în acord cu spiritul filosofic european contemporan lor, în atmosfera căruia dezbaterile aprinse anunţau deja producerea celor două mari cotituri, fenomenologică şi, respectiv, cotitura analitică. Mircea Florian îşi propunea o reformare a gândirii filosofice în ansamblul ei, printr-o lectură ontologică a cunoaşterii, predând primele elemente ale filosofiei datului ca răspuns la întrebările ce frământau atunci conştiinţa filosofică europeană: „o problemă imperioasă în filosofia contemporană e lămurirea raportului între dat şi gândire. Are gândirea facultatea de a depăşi datul, de a-l transfigura, de a-i adăugi elemente străine lui, dar proprii gândirii? Sau dimpotrivă, gândirea este doar determinarea, explicitarea, actualizarea unui dat individual sau mai puţin general printr-un *dat* mai general, aşadar, un proces imanent datului? Căci, pare-se, nimeni nu poate determina un dat prin nedat, ci totdeauna numai un dat prin alt dat. Nici o forţă nu poate scoate gândirea din sfera datului… o gândire peste dat şi fără el, o gândire ce se desfăşoară în *nedat*, este un non-sens”[161].

În acelaşi timp, Nae Ionescu interpreta modelul fenomenologic de gândire propunând o reconstrucţie a datelor unei posibile metafizici (creştine) plecând de la premisa că „filosofia nu este un meşteşug, ci o chemare. Ea are, fără îndoială, o anumită tehnică, un aparat de lucru mai mult sau mai puţin determinat, care se poate învăţa şi care trebuie învăţat. Dar partea de creaţiune

[161] Mircea Florian, *Problema datului*, în *Reconstrucţie filosofică*, Bucureşti, Editura Casa Şcoalelor, 1943, p. 89.

personală – aceasta stă în afară de orice metode. Ea atârnă de bogăţia sufletească a fiecăruia din noi; de inspiraţia care se coboară de sus asupra noastră…"[162].

Ideea lui Florian că se poate depăşi opoziţia dintre subiect şi obiect cu ajutorul datelor pure este contestată de Nae Ionescu pe temeiul unei filosofii a limbajului, susţinând că „datul" este, gramatical vorbind, un cuvânt ambiguu, al cărui înţeles într-un enunţ implică postularea unui subiect: „Dat! Păi, dat *cui*? Nu trebuie ca orice lucru dat să fie dat cuiva? Astfel, ce înţeles deosebit mai are vorba asta: *dat*? Nu răspunde dativul tocmai la această întrebare? Vedeţi ce de întâmplă în filosofie, când uiţi gramatica..."[163]. Motivat de această situaţie, Nae Ionescu ţine în anul universitar următor, 1921-1922, un curs de filosofie a gramaticii, menţionat şi de Mircea Vulcănescu, dar despre al cărui conţinut nu ştim nimic: „În *Condica de prezenţă a profesorilor*, începând din 22 noiembrie 1922, între orele 17-18, când îşi deschide cursul, Nae Ionescu specifică de fiecare dată titlul cursului, *Gramatică generală*, ceea ce nu lasă loc nici unei speculaţii; cursul se desfăşoară pe durata întregului an, atât pe semestrul I, cât şi pe semestrul al doilea... Cursul n-a fost stenografiat şi nu se păstrează mărturii asupra lui"[164].

---

[162] Nae Ionescu, *Funcţia epistemologică a iubirii*, în *Neliniştea metafizică*, ed. şi note de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, p. 76.

[163] Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu...*, p. 26.

[164] Dora Mezdrea, *Nae Ionescu. Biografia*, vol. II, Bucureşti, Editura Acvila, 2002, p. 43.

În condiţiile în care nu cunoaştem obiecţiile de conţinut ale lui Nae Ionescu, referitoare la ambiguitatea conceptului „dat", cum procedăm? Cum evaluăm această situaţie în absenţa pieselor existe la dosar? Desigur, printr-o interpretare ce ţine de puterea exegetului de a-şi imagina un scenariu explicativ similar cu încercarea unui paleontolog de a reconstitui un organism ca întreg, având la dispoziţie doar unele fragmente disparate ale acestuia. Pare-se că obiecţia lui Nae Ionescu era atât lingvistică – formulată în îndemnul: „ceea ce trebuie, este să gândiţi autentic. Adică să gândiţi la înţelesul vorbelor pe care le folosiţi. Cel mai bun curs de logică ar fi un curs de filosofia gramaticii…"[165] –, cât şi filosofică.

„Obiecţia lingvistică" la filosofia datului lui Florian nu era doar o recomandare abstractă, în sensul că fiecare, înainte de a filosofa, trebuie să înţeleagă sensul cuvintelor. Nu! În cazul de faţă, este o recomandare metodică, de folosire corectă şi eficientă a resurselor gândirii, făcută cu greutatea celui care era la curent cu datele „cotiturii analitice" ce ţintea reformarea filosofiei plecând de la o analiză a limbajului şi, corelativ, de la unificarea unei teorii a adevărului cu una a sensului. Ideea că filosofia clarifică şi reconstituie concepte plecând de la o analiză lingvistică şi că filosoful caută sensuri pe care le impune în lume era pentru Nae Ionescu nu numai un crez filosofic, ci şi o conduită diurnă a minţii. După cum tot atât de vie îi era şi credinţa că orice idee trebuie trăită într-o conştiinţă, şi că *doar* de pe această platformă ea poate să cucerească obiectivitatea, adică spaţiul altei minţi care o trăieşte la rândul său.

[165] Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu...*, p. 26.

Nae Ionescu, urmându-l probabil pe Frege, respingea logica în forma ei clasică, fundată pe teoria adevărului corespondenţă, pe ideea că semnificaţia unei propoziţii este ceva dat, de la sine înţeles, şi, deopotrivă, pe indistincţia dintre componenta lingvistică şi logică dintr-o propoziţie enunţiativă. În logica clasică, se ştie, a înţelege o propoziţie enunţiativă de tip predicativ însemna un act neproblematic, subînţelegându-se că adevărul survine pe fondul unui înţeles deja fixat din precondiţia respectării principiilor logice ce fac posibilă relaţia dintre subiect şi predicat. Semnificaţia unei propoziţii era gândită ca o sinteză, unire a unui subiect cu un predicat şi, plecând de la această convingere, logica clasică nu deosebea între componenta lingvistică, gramaticală, şi componenta semantică, de înţeles şi sens, într-o propoziţie enunţiativă. Toate expresiile (propoziţiile enunţiative) erau văzute în calitatea lor de enunţuri predicative, *sinteză* între subiect şi predicat, adevărul fiind considerat, firesc, ca o corespondenţă cu „starea de lucruri". Nu se înţelegea însă cum este posibilă compararea unor entităţi de naturi diferite în această relaţie de corespondenţă. Cum se pune în acord mintea în care se formulează propoziţiile cu ceva ce se află în exteriorul ei, cu „starea de lucruri", cu realitatea? Căci „starea de lucruri", „realitatea" nu sunt date senzoriale, ci cuvinte care au semnificaţii, înţeles. „Realitatea" este chiar înţelesul cuvântului *realitate* ce se stabileşte, *caz după caz*, în funcţie de anumite contexte lingvistice[166].

[166] A se vedea: Michael Dummett, *Originile filosofiei analitice*,

„Obiecţia filosofică" pe care ar fi putut-o formula Nae Ionescu pentru a-şi exprima dezacordul cu filosofia datului lui Florian poate fi surprinsă de cercetător tot prin procedeul reconstrucţiei conceptuale, plecând, de această dată, de la o analiză comparativă a principiilor de articulare şi diferenţiere ale celor două filosofii în cauză. Răspunsul lui Nae Ionescu ar putea fi formulat, desigur, prezumtiv, astfel: chiar dacă admitem că datul originar este pur, în sensul în care relaţia de unitate subiect–obiect din structura datului trece înaintea relatelor, adică a obiectului şi subiectului, cum se poate construi o filosofie în care singurul „dat" este conştiinţa individuală ale cărei „date" sunt „date" ale vieţii înseşi"? Cum poţi să admiţi că există ceva „dat" în afara conştiinţei, care nu este construit de conştiinţa însăşi? Cum poate conştiinţa să construiască ceva, cu elemente care nu-i aparţine şi care-i sunt exterioare ei? Pe scurt, punctul de vedere al conştiinţei nu poate fi eludat; datul trebuie reconstruit el însuşi într-o conştiinţă.

b) Următoarea observaţie preliminară, de această dată cu accent metodologic, aduce în prim-plan distincţia dintre practica filosofică efectivă şi conştiinţa filosofică a acestei practici, simplu spus dintre filosofie şi metafilosofie. În ciuda unor puncte multiple de contact şi de adecvare între filosofie şi conştiinţa filosofică, putem constata o pregnantă asimetrie care a contribuit la actul neînţelegerii dintre „maiorescieni" şi „naeionescieni". De pildă, cu

traducere de Ioan Biriş, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2004, pp. 14-24.

toate că în multe privinţe Nae Ionescu îl continuă în practica filosofică efectivă pe Rădulescu-Motru – ideea că fiinţa umană este constituită dintr-un ansamblu de virtualităţi ce se realizează organic, ideea culturii ca actualizare a dispoziţiilor sufleteşti, ideea unităţii psihofizice a individului uman ori ideea personalităţii de vocaţie etc. la nivelul conştiinţei filosofice –, Nae Ionescu promovează în rândul discipolilor, încă din 1921, convingerea că filosofia românească e o ficţiune în fraze seci: „Filosofia românească în forma ei cultă nu există... Nicăieri mai mult ca la noi nu este în cinste mare filosofia ştiinţifică; adică filosofia ca un corp de doctrină... De aceea noi doar glosăm. Pe ideile altora”[167].

În numele unei viziuni metafilosofice radicale centrate pe singularitatea actului de filosofare, ca act de creaţie individuală ce urmăreşte doar un scop existenţial, putinţa de a trăi, Nae Ionescu a întrerupt, negându-i chiar în principiu posibilitatea ei de a exista, orice formă de dialog cu „filosofia ştiinţifică” concepută ca activitate anonimă de producere a unui adevăr filosofic colectiv ce-i uneşte în rezultat pe gânditorii izolaţi, chiar dacă regula de înaintare în filosofie este de a relua continuu de la capăt actul de filosofare. Ideea de continuitate a gândului filosofic, de colaborare peste veacuri, piesa centrală a „filosofiei ştiinţifice”, este negată explicit de Nae Ionescu în cuvinte fără ambiguităţi: „Filosofia este rezultatul unei operaţii prin care noi ne deosebim de cei din jurul nostru. Este nevoia noastră de a ne defini pe noi, de a

[167] Nae Ionescu, *Filosofia românească*, în vol. *Neliniştea metafizică*, ed. cit., p. 103.

descoperi o unitate specifică şi statornică în univers; de a ne cerceta pe noi; de a ne cunoaşte; de a ne afirma pe noi; peste tot şi toate; până într-atât, încât nu ne căpătăm liniştea adevărată decât atunci când – şi dacă! – izbutim să ne construim universul nostru, al *fiecăruia dintre noi*. Nu există un univers; există atâtea universuri *câţi oameni* există... Colaborare cum? Într-o activitate în care suntem fiecare cu noi înşine. Tu, singur, în proporţii imense, proiectat deasupra totului... E un domeniu în care nu se cunoaşte adopţiunea. Aici nu poate fi vorba decât de zămislire. Proprie... Filosofia românească nu va începe să se constituie decât în clipa în care va pătrunde ideea că *o filosofie* valabilă pentru toţi şi pentru totdeauna nu e bună de nimic... Aici însă încetează puterea doctorilor şi a profesorilor. Diplomele şi decretele trebuie lăsate la garderobă”[168].

Acestui program metafilosofic fundat pe ideea filosofării, a creaţiei şi a discontinuităţii între filosofii, gândit oarecum în analogie cu arta şi cu teoria expresivităţii artistice, i se opunea un alt tip de conştiinţă filosofică, ce orienta practica reflexivă a „maiorescienilor” către *critica izvoarelor filosofiei*, văzută ca operaţie anterioară oricărui act individual de filosofare, urmată apoi de alte operaţii intelectuale metodice similare *spiritului* ştiinţei, care *împreună* constituie actul autentic de gândire filosofică: „Critica filosofiei este ea însăşi o filosofie, care pretinde a avea o valoare de adevăr, independentă de contingenţele istorice. Negarea absolută a filosofiei este lipsită de sens: filosofia e un cuvânt care nu va dispărea

[168] *Ibidem*, p. 104.

niciodată din câmpul culturii. Filosofia este o funcţie teoretică imanentă oricărei culturi. Filosofia nu poate fi negată decât tot prin filosofie sau, mai corect, o *anumită* filosofie este respinsă de alta. Istoriceşte puteam avea nesocotirea, desconsiderarea de fapt a filosofiei – presupunând că aceasta ar fi cu putinţă – nu însă o repudiere justificată a filosofiei îndeobşte"[169]. Ideea că filosofarea, văzută ca act survenit din nevoi interioare de echilibru sufletesc, ar trebui să se substituie actul metodic de gândire filosofică lasă în afară tocmai dorinţa noastră de a determina ceea ce e real şi ce nu: „dacă metafizica este doar o *nevoie subiectivă*, nu putem tolera ca o asemenea trebuinţă sentimentală să decidă ceea ce e real sau nu"[170].

Prin urmare, în numele cercetării teoretice şi metodice a realităţii, Mircea Florian şi, cu siguranţă, toţi „maiorescienii" resping ideea unei filosofii ca pură filosofare realizată cu scopul de a produce *doar* echilibrări spirituale şi acorduri cu sine ale sufletului neliniştit de problemele vieţii şi morţii. Simplificând lucrurile, am putea spune că toţi „maiorescienii", fără excepţie, concep actul de filosofare într-o cadenţă subiacentă, mai mult sau mai puţin riguroasă, inspirată din spiritul ştiinţei, în care sunt incluşi cel puţin patru paşi: a) deschiderea unei probleme şi, plecând de la tematizările ei, iniţierea de cercetări în câmpul tradiţiei filosofice cu scopul înţelegerii şi expunerii înţelesurilor anterioare, demers similar cu

[169] Mircea Florian, *Filosofia ca disciplină teoretică*, în *Reconstrucţie filosofică*, ed. cit., p. 55.

[170] *Ibidem*, p. 57.

ceea ce în cercetarea ştiinţifică se numeşte „stadiul cunoaşterii"; b) examinarea critică a tradiţiei acumulate în cercetarea respectivei teme filosofice, tipologizarea răspunsurilor existente, relevarea părţilor ce trebuie respinse şi a celor care pot fi acceptate; c) formularea, argumentarea şi justificarea raţională a poziţiei proprii prin raportare la date iniţiale ale problemei; d) reiniţierea actului de filosofare prin reinterpretarea tradiţiei în acord cu datele survenite din propria cercetare.

În ordine publică, Rădulescu-Motru fixează cadrele conceptuale în universul cărora asimetria dintre practica filosofică efectivă, actele de filosofare, şi conştiinţa filosofică, respectiv metafilosofia, devine subiect central de analiză. Aceste cadre conceptuale sunt delimitate prin distincţia în corpul filosofiei înseşi a unei duble naturi expresive: „filosofia ştiinţifică" (orientarea ştiinţifică) şi „filosofia beletristică" (orientarea poetică şi/sau mistică), pe care Rădulescu-Motru le gândeşte într-o relaţie de disjuncţie exclusivă în articolele *Învăţământul filosofic în România*, din 1931, şi *Ofensiva contra filosofiei ştiinţifice*, din 1945, articole care au produs reacţii în presă fără să schimbe însă starea de ignorare reciprocă, cum subliniam, în practica filosofiei înseşi[171].

[171] A se vedea: Constantin Schifirneţ, *C. Rădulescu-Motru. Viaţa şi faptele sale*, Bucureşti, Editura Albatros, 2004, cap. IX, *Relaţiile cu Nae Ionescu*, şi Dora Mezdrea, *Nae Ionescu. Biografia*, vol. III, Brăila, Editura Istros, 2003, pp. 5-88. Ambele lucrări relevă, printr-o analiză a documentelor epocii, contextul cultural, intelectual şi universitar al

Aceste articole cu rezonanţă metafilosofică rezumă poziţia comună a „maiorescienilor", desigur şi a lui Mircea Florian, prin faptul că justifică, prin invocarea de argumente istorice şi raţionale, practica „filosofiei ştiinţifice", văzută ca singura legitimă la nivel universitar. Trebuie spus că, în această privinţă, articolul *Învăţământul filosofic în România* este, în esenţă, unul de legitimare oficială a „filosofiei ştiinţifice" şi de respingere a „filosofiei beletristice", incapabilă, după opinia lui Rădulescu-Motru, să facă un serviciu social şi educaţional pozitiv. Rădulescu-Motru îşi exprimă nedumerirea cu privire la jocurile ascunse ale statului, care sprijină, într-un fel sau altul, „filosofia beletristică", acţiuni ce par a veni în dezacord cu propria-i politică de economii bugetare. Articolul are o valoare metafilosofică, precum arătam, întrucât întreaga demonstraţie a lui Rădulescu-Motru se fundează pe ideea de natură dual㠹 a filosofiei, deopotrivă ştiinţă şi poezie, aptă să explice lipsa de continuitate şi progres, atât de dorite în filosofie, dar realizabile în sens deplin doar în ştiinţă: „Filosofia este ştiinţă şi poezie în acelaşi timp. Ca ştiinţă, ea are o dezvoltare liniară şi continuă. Soluţiile găsite marilor probleme, întrucât găsirea lor s-a făcut prin metode de cercetare ştiinţifică, se înşiră, legându-se între ele, într-o ordine unitară. Filosofia, ca ştiinţă, se dezvoltă ca şi

rivalităţii dintre „maiorescieni" şi naeionescieni", inclusiv reacţiile pamfletare ale lui Lucian Blaga din revista „Saeculum", 5/1943, articolul *Automatul doctrinelor*, la textele semnate de Rădulescu-Motru pe tema stilisticii gândirii româneşti.

oricare altă ştiinţă specială. Însă filosofia este şi poezie, prin aceea că ea şi propune să treacă dincolo de datele experienţei şi să-şi aranjeze o lume de simboluri, în care sufletul omenesc se afle concepţii mulţumitoare despre rostul său în lume şi viaţă. Ca ştiinţă, ea este în serviciul dorinţei de a pricepe în chip cât mai obiectiv lumea înconjurătoare; ca poezie, ea este în serviciul dorinţei de a împăca sufletul cu natura"[172].

După opinia lui Rădulescu-Motru, latura ştiinţifică a filosofiei este responsabilă de continuitatea de cunoştinţe de la o generaţie la alta, filosofia fiind, precum ştiinţa, o întreprindere intelectuală ce produce un progres prin acumulare. Discontinuitatea filosofiei ţine de faptul că ea este şi poezie, adică un produs al imaginaţiei individuale care exprimă, prin expresie artistică, *doar* datele interioare, emoţionale, ale poetului, şi nu pe cele ale unei cunoaşteri dobândite prin descentrarea de sine. Filosofia beletristică este condusă de jocul imaginaţiei, este efemeră, dar vie, şi se deosebeşte de filosofia ştiinţifică prin felul în care se raportează la experienţă. În vreme ce „filosofia-ştiinţă" se raportează la experienţă cu scopul de o cunoaşte – o operaţie ce implică un efort colectiv în care ideea de originalitate are mai multe înţelesuri –, „filosofia-poezie", ca un exerciţiu de pură imaginaţie, este apreciată mai ales prin noutatea şi prospeţimea punctului original de vedere.

[172] C. Rădulescu-Motru, *Învăţământul filosofic în România*, în vol. *Filosofie şi naţiune*, ed. îngrijită, studiu introductiv şi note de Constantin Schifirneţ, Bucureşti, Editura Albatros, p. 121.

Cum se explică succesul filosofiei beletristice în lumea culturii şi, deopotrivă, lipsa de audienţă publică a filosofiei ştiinţifice? Rădulescu-Motru consideră că explicaţia trebuie căutată în mentalitatea generală a omului european, care simte, mai ales după atrocităţile de la sfârşitul primului război mondial, o înclinaţie către misticismul religios, către ceea ce ţine de sentimental, iraţional şi antiintelectual. Pentru România există însă şi particularitatea izvorâtă din anarhia „sufletului balcanic", incapabil de a trece dincolo de civilizaţia de „spoială", cât şi din exagerările naţionaliste şi ortodoxiste încurajate tacit de stat. În sinteză, trebuie reţinut că „experienţa" şi diferitele raportări la aceasta constituie criteriul care face ca ceea ce e unic, filosofia, să se manifeste dual în acelaşi timp: ca ştiinţă şi poezie.

Punctul de vedere al „naeionescienilor" a fost exprimat de Mircea Vulcănescu, care răspunde punct cu punct la argumentaţia lui Rădulescu-Motru, după ce sesizează, printr-un atac la premisă, eroarea în care s-a plasat dintru început autorul articolului prin afirmaţia că filosofia posedă *simultan* două însuşiri esenţiale, dar pe care, în argumentaţie, le vede într-o afirmare *alternativă*, opuse una alteia: „În fapt, filosofia e o activitate deosebită, deopotrivă, şi de ştiinţă, şi de poezie. E o activitate care participă *simultan* de la natura uneia şi a alteia, dar care constituie o realitate nouă, calitativ deosebită şi de una, şi de alta. Filosofia e şi « intuiţie originară axiologică a existenţei », şi « căutare raţională a rosturilor ei ». În acelaşi timp. Lipseşte unul din aceste caractere? Avem de-a face cu ştiinţă. Avem de-a face cu literatura. Nu mai avem de-a face

cu filosofia!"[173]. Pe de altă parte, Vulcănescu sesizează şi eroarea confundării practicii filosofice înseşi cu conştiinţa filosofică a acestei practici. Din moment ce admitem că există o natură dual㠹 a filosofiei ce poate fi detectată în toate filosofiile mari, clasice, cele care dau substanţă istoriei filosofiei, a susţine că doar opţiunea „obiectivistă" în practicarea filosofiei este singura îndreptăţită înseamnă a afirma o atitudine *personală*, de ordin metafilosofic, o preferinţă ce poate fi explicată sociologic sau psihologic, dar nu ca o judecată îndreptăţită privind modul în care *trebuie* practicată filosofia în genere.

Un an mai târziu, în 1932, Mircea Vulcănescu revine asupra acestui subiect subliniind că Rădulescu-Motru respinge metafilosofic ceea ce el însuşi practică, în anumite segmente ale operei sale, la nivelul reflecţiei filosofice efective. Pe de o parte, Rădulescu-Motru practică filosofia ştiinţifică în acord cu mediul filosofic din Germania anilor formării sale şi, pe de altă parte, simultan, practică filosofia ca poezie, atunci când atacă problemele generate din „adâncul" mediului românesc. Faptul acesta îl pune pe Rădulescu-Motru în conflict cu sine însuşi, întrucât neagă relevanţa filosofiei ca poezie – adică afirmarea unei atitudini originale valorizatoare în faţa lumii –, pe care o practică el însuşi atunci când acesta scrutează

[173] Mircea Vulcănescu, *Filosofie ştiinţifică, Universitate şi Ortodoxie*, în vol. *Opere*, 1. *Dimensiunea românească a existenţei*, ed. îngrijită de Marin Diaconu, prefaţă de Eugen Simion, Bucureşti, Editura Fundaţiei Naţionale pentru Ştiinţă şi Artă, Editura Univers Enciclopedic, 2005, p. 317.

fenomenul românesc, din moment ce afirmă public că modul autentic de filosofare vine *doar* pe latura ei ştiinţifică. Rezultatul acestei incorecte autoevaluări metafilosofice îl determină pe Rădulescu-Motru să-şi nege cel mai apropiat discipol, adică pe Nae Ionescu, care-i continuă cercetările întreprinse sub presiunea problemelor pe care le ridică realitatea atât de complexă a „fondului" culturii româneşti. În acest context, Vulcănescu deplânge că la sărbătorirea celor treizeci şi cinci de ani de activitate ai profesorului Rădulescu-Motru nu a fost chemat să-şi spună cuvântul şi „glasul cel mai concludent, al celui mai direct şi autentic dintre elevii profesorului Rădulescu-Motru, al singurului care a încercat nu să-i înfăţişeze gândul, ci să i-l împingă mai departe în propria sa direcţie. Vorbesc de profesorul Nae Ionescu. Toţi câţi au ascultat, ca noi, între 1922 şi 1928, cursurile ambilor dascăli, aveau impresia limpede că, pentru întâia oară în istoria culturii româneşti, asistau la naşterea unei şcoli româneşti de filosofie, în care continuitatea de idei trecuse dincolo de obişnuita continuitate de stimă. Într-adevăr, cei care au încă în minte vii tezele din *Cultura română...*, din *Valoarea silogismului*, şi chiar din *Ţărănismul* profesorului Rădulescu-Motru îşi dau seama că toate rădăcinile româneşti ale gândirii lui Nae Ionescu se găsesc în cărţile celui dintâi"[174].

În sfârşit, dosarul asimetriei dintre practica filosofică şi conştiinţa filosofică asociată ei, în contextul dezbaterii „filosofie ştiinţifică *versus* filosofie

[174] Mircea Vulcănescu, *La sărbătorirea profesorului Rădulescu-Motru*, în *Opere*, 1., ed. cit., p. 323.

beletristică", ce devoalează rivalitatea dintre „maiorescieni" şi „naeionescieni", trebuie să cuprindă ca piesă esenţială, cum arătam, şi articolul lui Rădulescu-Motru, *Ofensiva contra filosofiei ştiinţifice* (1943), întrucât are în vedere întregul filosofiei româneşti văzut, de această dată, din perspectivă metodologică. Rădulescu-Motru consideră că rivalitatea metodologică dintre cele două şcoli poate fi rezumată în conflictul ireductibil dintre mijloacele prelogice sau alogice de expresie a gândirii – magicul, miticul şi teologicul, simbolul şi metafora – şi mijloacele gândirii raţionale, deductive şi argumentative. Prima orientare ţine de ceea ce el numeşte spiritul metafizic sau teologic, iar cealaltă orientare de spiritul ştiinţific. Prin urmare, ceea ce se află în conflict nu sunt indivizii, ci orientări contradictorii ale minţii.

În esenţă, articolul *Ofensiva contra filosofiei ştiinţifice* îşi propune să argumenteze necesitatea unei schimbări de direcţie în filosofia românească, fiind similar, cel puţin ca intenţie, cu ceea ce Maiorescu viza în volumul *Critice*. *În contra direcţiei de azi în cultura română* (1874), la nivelul întregii culturi umaniste româneşti. Desigur, există o deosebire esenţială de conţinut între cele două atitudini de schimbare. În vreme ce Maiorescu îşi căuta argumente în noile tipuri de creaţie artistică ce se inspirau din fondul culturii româneşti, Rădulescu-Motru scrie acest articol de pe o platformă iluministă clasică ce evaluează întregul culturii filosofice româneşti plecând de la ştiinţă şi de la spiritul ştiinţific. În numele acestui spirit ştiinţific, Rădulescu-Motru respinge atât filosofia lui Blaga, cât şi pe aceea a lui Nae Ionescu, pe care le consideră ca

fiind în dezacord cu gândirea europeană şi cu interesele naţionale ale poporului român, care are nevoie de o educaţie fundată pe principiile planificării raţionale, aptă să refacă România după distrugerile războiului. Articolul lui Rădulescu-Motru este, în ordine ideatică, complex şi contradictoriu sub aspectul evaluărilor sale metafilosofice, şi de aceea nu vom propune o analiză de conţinut. Simplificând, Rădulescu-Motru compară cele două metodologii de practică filosofică, cea „ştiinţifică" şi cea „mistică", tematizând trei criterii ce i se par esenţiale: originalitatea în filosofie, raportul dintre limbaj şi filosofie, în sfârşit, raportul dintre filosofie şi mentalitatea poporului român. Pe terenul acestor trei criterii, Rădulescu-Motru apără procedurile de gândire ale filosofului ştiinţific, pe care le opune procedurilor filosofului mistic: „Înaintea unei greutăţi ivite în calea sa, filosoful ştiinţific apelează la metode ştiinţifice mai perfecte; deasupra impresiilor stă raţiunea; deasupra unei metode de verificare stau alte metode de verificare – nu îndemnul de a cădea în mister şi în tradiţie"[175]. Filosoful mistic este, dimpotrivă, adeptul folosirii metodelor alogice în actul reflecţiei, în mod special a metaforei, ca instrument al expresivităţii sufleteşti individuale, care se opune, crede Rădulescu-Motru, abstracţiilor şi gândiri logice: „Fiecare ştim doar că o filosofie care nu se bazează pe o gândire logică nu este filosofie. Metafora rămâne să fie folosită de poeţi, fiindcă poeţii nu sunt constrânşi

[175] C. Rădulescu-Motru, *Ofensiva contra filosofiei ştiinţifice*, în vol. *Filosofie şi naţiune*, ed. cit., p. 289.

de metodele de verificare şi control. Un poet îşi poate permite orice metodă, căci el prin metaforă nu vrea să ne convingă de un adevăr obiectiv, comunicabil în acelaşi înţeles tuturor oamenilor”[176]. Cum se poate remarca, şi în acest articol Rădulescu-Motru consideră că spiritul şi modelul experienţei ştiinţifice constituie criteriul fundamental de evaluare pozitivă sau negativă a reflecţiei filosofice. De o parte stă experienţa ştiinţifică, de cealaltă parte se află experienţa mistică sau poetică, iar între cele două există raporturi de excludere reciprocă.

3. A treia observaţie preliminară de ordin exegetic şi metodologic ce se impune în analiza contextului de gândire a lui Mircea Florian – în fond, o consecinţă a primelor două observaţii – se referă la faptul că acesta a practicat *doar* stilul „ştiinţific” de filosofare, în vreme ce interesul pentru temele româneşti de reflecţie este extrem de redus. Mircea Florian nu posedă un corpus de lucrări care să producă reflecţii filosofice asupra ansamblului culturii româneşti şi, prin urmare, orice analiză a disputei dintre cele două şcoli, „maiorescienii” şi „naeionescienii” lasă în afară un important segment de comparaţie. Cu excepţia unor articole ocazionale care tematizează raportul dintre filosofie şi naţiune, Mircea Florian nu a vădit o sensibilitate pentru agenda de analiză a gândirii româneşti pe care au trasat-o „naeionescienii”, mai ales prin Vulcănescu, Noica, Eliade şi Cioran, şi în paradigma cărora gândim şi noi astăzi. Dacă adăugăm

[176] *Ibidem*, p. 295.

la această idee şi faptul că în analiza acestei opoziţii ar trebui inclus şi Lucian Blaga, considerat de către maiorescieni ca un filosof mistic, de aceeaşi factură cu „naeionescienii", ne dăm seama cât de complex şi nuanţat este tabloul filosofiei interbelice.

Dincolo de anecdotică şi de relatările de fapte şi evenimente, dincolo de asimetria dintre practicarea filosofiei şi conştiinţa filosofică a acestei practici, ne întrebăm acum care au fost dezacordurile de natură filosofică ce nu a făcut posibil un dialog real între Mircea Florian şi Nae Ionescu şi, pe un plan mai general, între „maiorescieni" şi „naeionescieni". Până acum am vorbim de partea vizibilă a aisbergului. Partea invizibilă este legată de tematizarea conceptul „experienţă". Teza pe care o argumentăm în continuare este că dezacordurile profunde dintre cele două şcoli îşi au rădăcina în înţelegerea diferită a conceptului „experienţă".

b) Înțelesuri ale coonceptului „experiență". Scurtă istoria europeană

Termenul „experienţă" este complex şi ambiguu, el referindu-se la practicile noastre diferite de viaţă, ce nu pot fi derivate dintr-un principiu raţional unic[177].

[177] A se vedea John Dewey, *Having an Experience*, în vol. *Art as Experience*, The Berkley Publishing Group, New Zork,

„Etimologic, termenul «experienţă» îşi are rădăcinile în cuvântul grec *peira* şi înseamnă «încercare», ceea ce e încercat, în dublul sens al cuvântului. Sens pasiv: am fost încercat, am îndurat, am luat asupra mea o parte a realului care m-a pus la încercare; sens tranzitiv: eu sunt cel care pun la încercare acea parte a realului a cărui experienţă o fac. Prefixul « *ex* » de la cuvântul « experienţă » înseamnă « pornind de la ». Vorbesc plecând de la încercare. A « experia » comportă doi versanţi: cel al percepţiei (interioară şi exterioară) şi cel al conştiinţei... fără conştiinţă, domeniul percepţiei riscă să rămână nu numai orb, inexpresiv, nesemnificativ, ci şi orbitor, în sensul că nu-mi comunică nimic, nu îmi vorbeşte, nu mă luminează."[178]

2005, cap. 3, pp. 36-59. Noţiunea de experienţă este aici inventariată în aproape toate contextele de viaţă, fiind opusă gândirii abstracte noţionale ce grupează caracteristicile obiectelor în clase abstracte (moarte) de obiecte. În sens general, „experienţa" este nume pentru felul în care ne *trăim* viaţa, şi nu pentru felul în care o gândim (aceasta e o experienţă „emfatică"). Ea este o experienţă unitară, întreagă şi nefragmentată, întinzându-se silenţios pe durata întregii noastre vieţi. Experienţa este legată continuu de ceva concret, dar permanent este integrată de întregul personalităţii noastre omeneşti. „O experienţă are o unitate care-i dă numele; acea masă, acea furtună, acea pierdere a prieteniei. Existenţa acestei unităţi este constituită de o singură calitate ce cuprinde întreaga experienţă, în ciuda varietăţii părţilor sale constituente" (p. 38).

[178] Cf. André Scrima. *Experienţa spirituală şi limbajele ei*, Volum îngrijit de Anca Manolescu în colaborare cu Radu Bercea, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, p. 32.

Prin urmare, a vorbi despre „experienţă" înseamnă a stabili punctul de pornire, acel ansamblu precomprehensiv de date iniţiale ce implică, cum sugerează etimologia cuvântului, un plasament „ontologic" decupat de două moduri diferite de raportare existenţială şi de „vedere" a lumii. Experienţa în acest înţeles nu vizează lumea ca atare, ci modul în care ne raportăm noi la ea. În alte cuvinte, universul de discurs este circumscris de ordinea subiectivităţii umane, de tipul ei de raportare la *aceleaşi* obiecte (lucruri), prin experienţă „pasivă" sau experienţă „tranzitivă".

Dacă vom numi metaforic, în ordinea cunoaşterii, aceste două tipuri de experienţă cu expresiile „vederea din afară" şi, respectiv, „vederea dinăuntru", vom avea o intuitivă reprezentare a celor două poziţii contradictorii desenate conceptual de filosofii reprezentativi de la începutul modernităţii. Prin urmare, când invocăm „experienţa" vorbim plecând de la un anumit tip de încercare, de la o anumită configuraţie a „vederii"[179].

[179] Termenul „vedere" este folosit în acest articol cu înţelesul vechi de „cunoaştere", urmând sensurile grecescului *theoria.* Astfel, în înţeles elin, teoria este construită pe baza verbului grecesc *theoréo*, care trimitea gândul la următoarele operaţii: a privi, a contempla, a examina ori a considera. De la aceste înţelesuri s-au obţinut derivatele: *theoréion*, care viza locul din care publicul contempla reprezentaţia actorilor în teatru; *theoréma*, care însemna spectacol, dar şi obiect de observaţie ştiinţifică; *theoretós* – vizibil (la propriu, dar şi cu ochii minţii), respectiv ceea ce este comprehensibil,

Primul tip de experienţă este *preponderent cognitivist* şi pleacă de la obiectele pe care conştiinţa le gândeşte ca fiind existente şi plasate în exterioritatea propriului ei mediu interior. Conştiinţa experimentează „pasiv" ceea ce este „dat" în exteriorul propriilor ei date subiective. Cercetările filosofice sunt concentrate asupra desluşirii ambiguităţii obiectului ce produce experimentări subiective. Acest gen de experienţă a fost teoretizat cu precădere în filosofia cunoaşterii, încă din Antichitate, şi promovează ideea că întreaga cunoaştere derivă din experienţa sensibilă. Ideea că experienţa senzorială este un izvor distinct de cunoaştere prin raportare la raţiune a străbătut istoria gândirii filosofice luând, în perioada modernă, forma empirismului şi, mai radicală, a senzualismului, orientare epistemologică care a făcut din adagiul „în intelect nu e nimic care să nu fi fost mai întâi în simţuri" principiu de evaluare a tuturor judecăţilor de existenţă. Privilegiind existenţa obiectelor văzute ca lucruri individuale şi a faptelor particulare observate ce cad sub simţuri, acest mod de cunoaştere pe care l-am numit „vederea din afară" s-a lovit continuu de problema articulării organizării senzoriale cu funcţiile intelective, raţionale. Cine şi, mai ales, cum se

ceea ce poate fi înţeles în mod nemediat şi instantaneu; *theoreticós*, contemplativ, intelectual. Şi *theologia* este o „vedere" a zeului, o examinare, contemplare, înţelegere, comprehensiune a divinului. A se vedea, Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Bucureşti, Editura Paideia, 2001, pp. 526-528; Francis E. Peters, *Termenii filosofiei greceşti*, traducere de Drăgan Stoianovici, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, p. 272.

organizează fluxul reprezentărilor senzoriale? De unde provine *ordinea* sub care apare continuu *conţinutul* concret al acestor reprezentări, din moment ce aceasta nu poate deriva din simţurile însele? La întrebarea elementară: ce le uneşte şi cine organizează aceste senzaţii, filosofii au răspuns prin postularea unor antecedente universale şi necesare ale cunoaşterii noastre, cum ar fi ideea de „forme inteligibile", de „idei înnăscute" sau de „forme apriori" ale sensibilităţii, aşa cum a procedat Kant. Astfel, ideile platoniciene reprezintă modelele şi sursa de inteligibilitate a lucrurilor sensibile în calitatea lor de copii imperfecte; apoi, ideile înnăscute ale lui Descartes sunt noţiuni primitive care preorganizează întreaga experienţă senzorială; în sfârşit, formele apriori ale sensibilităţii, spaţiul şi timpul, precum şi cele ale intelectului (categorii ale calităţii, cantităţii, relaţiei şi modalităţii) definesc pentru Kant condiţiile în care este posibilă experienţa pentru noi.

În tradiţia filosofică modernă, disputa pe această linie s-a produs între empirism şi raţionalism, o dispută legată de epurarea fundamentelor de erori iniţiale în contextul stabilirii cu certitudine a *izvorului* cunoaşterii, şi, pe această bază, de construcţie teoretică cu valoare de adevăr. Atât empiriştii, cât şi raţionaliştii considerau că a cunoaşte întemeiat înseamnă a găsi premise infailibile, un punct zero de pornire, care să asigure apoi întemeierea cunoaşterii după principiul aristotelic: de la adevăr numai la adevăr. De o parte, se situau adepţii ideilor înnăscute; de cealaltă parte, adepţii aparatului senzorial care asigură nemijlocirea epurată de eroare. Ambele poziţii exclusive, se ştie, au fost

criticate de Kant, filosoful care a şi încercat să le unifice prin cunoscuta sa teorie a facultăţilor, în circumscrierea căreia experienţa, asimilată cu „fenomenul", este un elaborat al întâlnirii între conţinutul senzorial, preordonat de formele intuiţiei pure a priori ale sensibilităţii, spaţiul şi timpul, cu formele apriori ale intelectului[180].

Acest înţeles al experienţei este asumat de întreaga dezvoltare a ştiinţelor experimentale, ale naturii şi socio-umane, care a produs teoria şi tehnica experimentului ce reprezintă, cum arată şi Mircea Vulcănescu, forma tipică a experienţei văzute de această dată „... ca un fapt gândit, verificarea prin fapte a unui raţionament... Realitatea experimentală nu mai dă seamă direct de ea însăşi; ci teoria care o reduce la unitate. Ajungem astfel, cu Einstein, cu Marx şi cu Freud, la o serie de realităţi neexperimentabile, presupuse de nevoia de coerenţă a faptelor experimentale, că ar constitui fondul realităţii înseşi. *În acest fel, conţinutul experienţei se dizolvă în relaţii gândite, între entităţi neexperimentabile*, exprimate prin concepte contrare corelatelor lor experimentale din lumea simţului comun" (spaţiu curb, subconştient, influenţă structurală)[181].

---

[180] A se vedea: Ernst Cassirer, *Filosofia luminilor*, traducere şi tabel cronologic de Adriana Pop, postfaţă de Vasile Muscă, Piteşti, Editura Paralela 45, 2003, în mod special capitolul al doilea: *Natură şi cunoaştere în accepţia luminilor*, pp. 49-96, şi capitolul al treilea, *Psihologie şi teoria cunoaşterii*, pp. 98-132; Pierre Auregan, Guy Palayret, *Zece etape ale gândirii occidentale*, traducere de Mariana Bogdan, Bucureşti, Editura Antet, 1998, cap. *Iluminismul (1685-1789)*, pp. 142-182.

[181] A se vedea: *Despre „experienţă"*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Opere*, 1. *Dimensiunea românească a existenţei*, ed. cit., pp. 33-34.

Al doilea tip de experienţă, „vederea dinăuntru", are, similar primului tip, antecedente istorice comprehensive, fiind tematizat iniţial de Aristotel, în *Poetica*. Această lucrare îi circumscrie în mod clar domeniul de aplicaţie: sensibilitatea omenească, concepută ca un univers interior structurat de anumite înzestrări native aparţinând generic speciei umane: imitaţia, armonia şi ritmul: „Darul imitaţiei fiind prin urmare în firea fiecăruia, la fel şi darul armoniei şi al ritmului... cei dintru început înzestraţi pentru aşa ceva, desăvârşindu-şi puţin câte puţin improvizaţiile, au dat naştere poeziei[182]". În contextul teoriei *cathartice* asupra artei, Aristotel vorbeşte despre plăcere, patimi, milă şi frică etc., trăiri ale conştiinţei individuale care provin din organizarea lăuntrică a sufletului şi care se „descarcă" în el însuşi prin mijlocirea unor „obiecte" care sunt exteriorizări ale conştiinţei înseşi.

În esenţă, creştinismul, cu precădere curentul vieţii spirituale cunoscut sub denumirea de „isihasm", este cel care a adus în mod plenar, în prim-plan, înţelesul tranzitiv al experienţei, în sensul în care creştinul pune la încercare acea parte a obiectului, a realului, a cărui experienţă o face. Obiectul experimentat este, în acest caz, propria conştiinţă, pe care poate s-o exploreze nemijlocit supunând-o unor experimente la care are acces nemijlocit chiar prin actul trăirii conştiinţei. Explorarea aceasta se poate

[182] Aristotel, *Poetica*, Studiu introductiv, traducere şi comentarii de D.M. Pipiddi, ed. a treia îngrijită de Stella Petecel, Bucureşti, Editura Iri, 1998, IV, 1448, b20, p. 69.

face în tăcere, mistic, adică cu gura închisă şi cu ochii închişi[183]. Cadrul acestor explorări este, pentru creştin, timpul. Experimentează prezentul şi posibilitatea dobândirii asistenţei divine prin rugăciune; experimentează viitorul prin starea de aşteptare implicată în nădejdea mântuirii; experimentează trecutul prin renegarea păcatelor; experimentează tăria voinţei de a fi prin ajunare, prin durere şi suferinţă, răbdare şi hotărâre[184].

Acest univers al sensibilităţii omeneşti constituit din experimentări ale conştiinţei, din trăiri subiective – acte şi comportamente mentale – este investigat *filosofic* şi conceput *distinct*, *independent* de universul cunoaşterii prin filosofii moralişti şi esteticieni britanici din secolul al XVIII-lea: Contele de Shaftesbury, Francis Hutcheson, Edmund Burke, David Hume, Archibald Alison etc. Aceştia, în contextul elaborării unei noi teorii asupra frumosului, „tind să subsumeze experienţa frumosului numai facultăţii senzoriale, imaginându-şi-o ca pe un fenomen al gustului. Simţurile externe cognitive, ca văzul şi auzul, nu reprezintă centrul teoretizării lor. Prin analogie cu teoria simţurilor interne (memoria, imaginaţia...)... filosofii britanici şi-au concentrat atenţia asupra noţiunii unui sens intern, reactiv al frumosului... şi astfel, schimbă centrul de focalizare al

[183] A se vedea Alexandru Surdu, *Isihasmul ortodox şi meditaţia transcendentă*, în vol. *Gândirea speculativă*, Bucureşti, Editura Paideia, 2000, pp. 158-162.

[184] Pe larg, în André Scrima, *Renaşterea filosofică în ortodoxia românească*, în româneşte de Miruna Tătaru-Cazaban şi Lucian Petrescu, în volumul îngrijit de Vlad Alexandrescu, *Ortodoxia şi încercarea comunismului*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, pp. 231-324.

teoretizării. Ei încearcă să dezvolte o bază pentru judecăţile obiective ale frumosului, dar fac aceasta concentrându-şi atenţia asupra facultăţilor cu care indivizii reacţionează la anumite trăsături ale lumii obiective. Aparatul gustului este conceput de către unii ca fiind o facultate specială singulară, simţul frumosului; de către alţii, ca fiind alcătuit din câteva facultăţii speciale: simţul frumosului, simţul sublimului; în vreme ce alţi reprezentanţi îl percep, pur şi simplu, ca nişte facultăţi cognitive şi *afective obişnuite ce funcţionează în mod neobişnuit*. Aceşti teoreticieni ai gustului sunt interesaţi de natura umană şi de relaţia ei cu lumea obiectivă... În mâinile acestor gânditori filosofia a fost *subiectivizată*, deoarece aceştia şi-au îndreptat atenţia asupra subiectului (fiinţa umană) şi au analizat stările minţii subiectului şi facultăţile mentale ale subiectului"[185].

Trebuie remarcat, totodată, că prin postularea existenţei unui „simţ intern" filosofii britanici din acel secol voiau să întemeieze deopotrivă şi etica, plasând-o în natura şi structura fiinţei umane, ceea ce a condus la „descoperirea omului moral prin firea lui, nu după porunca divină"[186]. Prin urmare, pentru a descoperi cauzele mentale ale comportamentului artistic cât şi, totodată, ale celui moral este necesar, susţin aceşti filosofi, să studiem natura fiinţei umane, simţurile sensibile interioare ei, partea naturală şi emoţională,

[185] George Dikie, *Introduction to Aesthetics. An Analytic Approch*, Ney York, Oxford University Press, 1997, pp. 10-11.

[186] Mircea Vulcănescu, *Filosofia morală engleză în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea*, în vol. *Opere*, I, ed. cit., p. 155.

facultăţile care aparţin zestrei mentale native şi care „acţionează fără reflecţie", cum se exprimă Hume într-un articol celebru, *Standardul gustului*, antologat în toate compendiile de estetică. Atât Hutcheson, cât şi Hume promovează ideea că noi nu am putea vedea obiectele ca fiind frumoase, dacă n-ar exista un „spirit" înzestrat cu astfel de calităţi, şi că predicatele estetice, în calitatea lor de predicate valorice, aparţin în întregime sentimentului nostru interior, şi nu obiectelor înseşi. Prin urmare, nu obiectele au calităţi estetice, ci trăirile noastre subiective donează şi înzestrează cu astfel de calităţi valorice obiectele[187].

Există, susţin aceşti filosofi, o simpatie inexplicabilă ce uneşte într-un tot nu numai subiectul percepător al lucrurilor plăcute cu lucrul pe care-l percepe, ci şi părţile distincte ale obiectului frumos într-un întreg mintal fără nicio intervenţie a operaţiilor gândirii. Seducţia pe care o exercită un obiect asupra noastră dezvăluie nu proprietăţi ale obiectelor, ci diferitele noastre trepte native de acuitate a sensibilităţii şi a trăirii. Cum am spune noi astăzi, stările emoţionale ce derivă din modul nostru propriu de reacţie afectivă la lume, producătoare de valori, nu sunt o rezultantă a cunoaşterii, cât mai degrabă aceste

[187] A se vedea David Hume, *Of the Standard of Taste: from Four Dissertatiosn*, şi Francis Hutcheson, *An Initial Theorie of Taste: from An Inquiry into the Original of Our Ideas Beauty and Virtue*, în vol. George Dikie, Richard Sclafani, Ronald Roblin, *Aesthetics a Critical Anthology*, Second Edition, New York, Bedford/St. Martin's, Boston, 1989, pp. 223-253.

rezultate îşi au temeiul în trăirile subiective şi în stările interne ale conştiinţei.

Forţa magică a acestui „simţ intern", moral şi estetic, descris în multiple ipostaze de către filosofii englezi din secolul al XVIII-lea, conceput ca o *realitate sui generis*[188], îl va inspira pe Kant în conceperea şi redactarea *Criticii facultăţii de judecare*, respectiv în teoretizarea sentimentului plăcerii şi neplăcerii şi, în contextul argumentaţiei de faţă, a conceptului de *sensus communis*: „Prin *sensus communis* trebuie să înţelegem însă ideea unui simţ comun tuturor oamenilor, adică a unei facultăţi de judecare ce, în reflexia ei, ţine seama gândind (*apriori*) de modul de reprezentare al celorlalţi, pentru ca judecata ei să nu se îndepărteze de întreaga raţiune umană; astfel, ea vrea să evite iluzia care, provenită din condiţiile subiective particulare ce ar putea trece cu uşurinţă drept obiective, ar avea o influenţă dăunătoare asupra judecăţii. Acest rezultat se obţine prin aceea că cel care judecă ne se îndepărtează de judecăţile celorlalţi, nu atât de cele reale, cât de cele posibile, şi se pune în locul celuilalt, făcând abstracţie de limitările care afectează accidental propria noastră judecată"[189]. Se remarcă că interpretarea lui Kant este cognitivistă, cu

[188] A se vedea: Katharine Everett Gilbert şi Helmut Kuhn, *Istoria esteticii*, În româneşte de Sorin Mărculescu, prefaţă de Titus Mocanu, Bucureşti, Editura Meridiane, p. 1972, cap. VIII, *Şcoala britanică din secolul al XVIII-lea*, pp. 216-243.

[189] Imm. Kant, *Critica facultăţii de judecare*, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu şi Alexandru Surdu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 189.

alte cuvinte, „simţul intern" al gânditorilor englezi este văzut din perspectiva primului înţeles al experienţei, cel al „vederii din afară". Prin urmare, Kant propune o justificare raţională a judecăţii de gust, deci tot o abordare congnitivistă a experienţei interioare, părăsind datele iniţiale ale simţului intern, aşa cum a fost el înţeles de filosofia scoţiană.

În ciuda influenţei cognitiviste kantiene, teoria simţului intern a fost preluată în spaţiul gândirii continentale, în varianta sa englezească de *realitate sui generis*, de la William Hamilton (1792-1856), ultimul mare filosof moral scoţian, cel care a utilizat cuvântul *fenomenologie* pentru a desemna ştiinţa care studiază legile gândirii din punct de vedere psihologic[190]. Fenomenologia desemna, prin a doua jumătate a secolului al XIX-lea, analiza psihologică a gândirii, opusă abordărilor logicii, iar nucleul ei teoretic, intenţionalitatea gândirii, a fost pus în circulaţie, urmând şi sugestiile lui Hamilton, de Franz Brentano care distinge net între fenomenele fizice şi cele psihice: „Orice fenomen psihic este caracterizat prin ceea ce scolasticii Evului Mediu numeau inexistenţa intenţională sau poate mentală a unui obiect şi prin ceea ce noi am numi, deşi nu cu expresii complet clare,

[190] A se vedea Philip Tonner, *The Return of the Relative: Hamilton, Bergson, Merleau-Ponty and French Phenomenology*, The University of Glasgow, http://www.janushead.org. Autorul propune o excepţională analiză de filosofie comparată argumentând că orientarea subiectivistă şi fenomenologică a filosofiei continentale datorează enorm conceptului de fenomenologie a minţii a lui Hamilton.

relaţia cu un conţinut, orientarea, către un obiect prin care, aici, nu trebuie înţeleasă o realitate sau obiectualitatea imanentă. Fiecare fenomen psihic conţine în sine ceva ca obiect, în judecată este ceva acceptat sau respins, în iubire, iubit, în ură, urât, în dorinţă este ceva dorit. Această inexistenţă intenţională este caracteristică exclusiv fenomenelor psihice. Nici un fenomen fizic nu prezintă ceva asemănător. Şi astfel putem defini fenomenele psihice spunând că sunt acele fenomene care conţin intenţional în sine un obiect"[191].

Ideea intenţionalităţii faptelor de conştiinţă este preluată apoi de Husserl, care reinterpretează, plecând de la acest principiu, filosofia transcendentală modernă începând cu Descartes, cel care a impus ideea că aptitudinea naturală a omului de a judeca bine şi de a distinge adevărul de fals, *bunul simţ*, alcătuieşte împreună cu sensibilitatea şi gândirea un *tot viu*, indisociabil în trăirea vieţii individuale: „Sunt un lucru care cugetă, adică se îndoieşte, afirmă, neagă, înţelege puţine, nu cunoaşte multe altele, vroieşte, nu vroieşte, imaginează de asemenea şi simte... deşi cele ce simt sau închipui nu sunt nimic în afara mea, totuşi

[191] Franz Brentano, *Psihologia din punct de vedere empiric*, traducere de Alexandru Boboc, în vol. *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică, ontologie*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2006, pp. 33-34. O evaluare exegetică pe această temă propune Ion Tănăsescu, *Problema inexistenţei intenţionale la Brentano. Aspecte tradiţionale şi moderne*, în vol. *Intenționalitatea de la Plotin la Lévinas. Metamorfozele unei idei*, Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti, 2005, pp. 47-62.

despre felurile de a cugeta pe care le numesc simţiri şi închipuiri sunt sigur, în măsura în care ele sunt doar anumite feluri de a cugeta, că se află în mine"[192]. Aceeaşi idee este şi mai bine precizată în *Principiile filosofiei*: „Prin cuvântul *a gândi* înţeleg tot ceea ce se petrece în noi în aşa fel încât intuim aceasta nemijlocit prin noi înşine; iată de ce nu numai a înţelege, a vrea, a imagina, ci şi a simţi este acelaşi lucru, aici, cu a gândi"[193].

Plecând de la Hume, Kant şi Descartes, Husserl va impune interpretarea fenomenologică a experienţei, înfăptuind ceea ce astăzi se numeşte cotitura fenomenologică în filosofie[194]. Experienţa nu vizează acum realul din afara conştiinţei noastre – a fi real însemnă în sens fenomenologic a fi în timp – despre care nu putem face nici un fel de judecăţi sigure, ci *actele conştiinţei* (percepţie, memorie, imaginaţie,

[192] René Descartes, *Meditaţii despre filosofia primă*, Traducere din latină şi monografia *Viaţa şi filosofia lui René Descartes* de Constantin Noica, Bucureşti, Editura Humanitas, 2004, p. 275.

[193] Cf. René Descartes, *Principiile filosofiei*, Traducere, studiu introductiv şi notă biografică de Ioan Deac, Bucureşti, Editura IRI, 2000, p. 82.

[194] A se vedea Viorel Cernica, *Fenomenul şi nimicul I. Proiectul fenomenologic – concept şi aplicaţii*, Bucureşti, Editura Paideia, 2005, lucrare ce propune un înţeles propriu, original, asupra filosofării în context fenomenologic, prilej pentru o serie de incursiuni în înţelesul husserlian al fenomenologiei. În acest context al delimitărilor cu intenţii proprii de construcţie, autorul prezintă termenii esenţiali ai gândiri lui Husserl şi ideile fundamentale ce susţin formula fenomenologică, în subcapitolul 1.4., *Formula fenomenologică husserliană*, pp. 67-79.

amintire, semnificaţie), văzută ca totalitate sincretică în care întregul este dat *în acelaşi timp* în fiecare dintre actele sale. Conştiinţa devine, astfel, forma oricărei realităţi pentru că totul se constituie, prin principiul intenţionalităţii, în interiorul ei. Conştiinţa are de-a face cu fenomene care sunt trăite în chiar actele ei intenţionale şi, prin urmare, a avea experienţă înseamnă a pleca de la conştiinţă pentru a te reîntoarce la ea. Îndemnul imperativ al lui Husserl, „întoarcerea la lucrurile însele", în această cheie a cercului conştiinţei trebuie înţeleasă. Această schimbare de atitudine în înţelegerea experienţei, nevoia unei „resetări" a atitudinii naturale care concepte experienţa într-o relaţie subiect–obiect, a însemnat o împlinire a întregii filosofii moderne: „Raportarea lui Husserl la Kant se face nu doar prin interpretarea idealistă a metodei sale, ci şi prin descrierile care continuă analiza kantiană a simţirii... fenomenologia, pe de altă parte, întâlneşte la nivel profund spiritul lui Hume; prin predilecţia sa pentru *ceea ce este originar*, *plin, prezent*, dincolo de abrevierile şi simbolurile discursului, ea continuă marea tradiţie britanică a criticii limbajului şi îşi extinde regula sa de gândire la toate domeniile experienţei: experienţa semnificaţiilor, a lucrurilor, a valorilor, a persoanelor. În sfârşit, fenomenologia se raportează într-un mod mai radical la Descartes, la îndoiala şi *cogito*-ul carteziene; reducţia falselor evidenţe – a ceea ce e de la sine înţeles – la fenomenul veritabil, la apariţia autentică, se situează pe linia îndoielii carteziene... Astfel, fenomenologia continuă transcendentalismul kantian, originarul lui

Hume, îndoiala şi *cogito*-ul cartezian; ea nu este nicidecum o transformare bruscă a filosofiei"[195].

Istoria subiectivă a experienţei, aşa cum a fost contextualizată de fenomenologia lui Husserl, s-a împlinit în gândirea lui Heidegger, care uneşte, printr-o reinterpretare personală, linia husserliană a fenomenologiei cu datele filosofiei voinţei a lui Nietzsche, a filosofiei vieţii şi a tradiţiei hermeneutice, în ceea ce Heidegger însuşi numeşte hermeneutica facticităţii. „Obiectele trebuie luate aşa cum se arată ele însele, adică aşa cum sunt ele întâlnite de către o *privire anume*. Acest mod de a privi rezultă dintr-o orientare prealabilă asupra chestiunii, adică dintr-o familiarizare prealabilă cu acea fiinţare. Această familiaritate se naşte, cel puţin adesea, ca un sediment al lucrurilor auzite şi învăţate. Iar acel ceva *despre care* auzim sau învăţăm este prezent într-o accepţie tradiţională sau, în orice caz, marcată de tradiţie... Acest lucru nu e posibil astăzi decât printr-o critică de principiu a istoriei."[196]

[195] Paul Ricœur, *La şcoala fenomenologiei*, Traducere de Alina-Daniela Marinescu şi Paul Marinescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 2007, p. 12.

[196] Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutica facticității*, Traducere din germană de Christian Ferencz-Flatz, Bucureşti, Editura Humanitas, p. 131.

c) „Experiența" în contextul rivalității dintre maiorescieni și naeionescieni

Cercetătorul filosofiei româneşti care a investigat cu un interes *filosofic* segmentul gândiri interbelice nu poate să nu remarce faptul că în jurul conceptului „experienţă", disputat de cele două paradigme concurente, „vederea din afară" şi „vederea dinăuntru", s-au aliniat şi cele două şcoli filosofice, „maiorescienii" şi naeionescienii", şi că aceste asumpţii iniţiale i-au plasat pe membrii lor în logica unor practici filosofice diferite. O lectură comparată a lucrărilor produse de membrii acestor şcoli, fără excepţie, scoate la iveală faptul indubitabil că atât practica filosofică, cât şi conştiinţa filosofică asociată ei se fundau pe înţelesuri distincte ale „experienţei". Toate domeniile filosofiei sunt văzute prin raportare la asumpţia de fundal: „vederea din afară" *versus* „vederea dinăuntru".

De pildă, succesiunea de articole adunate în lucrarea *Reconstrucţie filosofică* (1944) este ilustrativă pentru modul în care Mircea Florian practică filosofia, plecând de la asumpţia de fundal „vederea din afară". Întregul volum depune mărturie că Mircea Florian era un desăvârşit cunoscător al dezbaterilor istorice şi contemporane privind conceptul „experienţă" şi, pe de altă parte, că angajamentul său filosofic faţă de sensul „obiectivist" al experienţei este total: „Filosofia are ca punct de plecare *experienţa*, respectul faptului. Nu

fiindcă aşa doreşte cineva, ci fiindcă nu poate avea altul. Acest punct iniţial e dar necesar şi de neocolit... Felul de a înţelege experienţa explică şi felul de orientare în filosofie. Câte înţelesuri ale experienţei, tot atâtea filosofii... Toate marile controverse ale filosofiei apusene decurg din chipurile felurite de a înţelege experienţa"[197]. Cu această diagnoză a poziţiei de centralitate pe care o are experienţa în definirea profilului unei filosofii sau al alteia, cu alte cuvinte, după instituirea experienţei ca un criteriu de evaluare şi tipologizare a tuturor orientărilor filosofice, Mircea Florian îşi propune să ofere o perspectivă de înţelege a diversităţii filosofiei contemporane şi, deopotrivă, a propriilor sale opţiunii: „În ce chip experienţa stă făţiş sau într-ascuns la temelia marilor dispute ce tortură de atâta vreme gândirea? Care e problema cardinală a filosofiei, aşa cum e impusă de experienţă? Care e în experienţă laturea ce explică şi chiar scuză iluzia că putem sări peste experienţă, că aceasta e singura oprelişte a avântului spiritual? Nu cumva gândirea occidentală a trăit şi continuă a trăi dintr-o falsă interpretare a experienţei…"[198].

Analiza filosofică pe care o întreprinde Mircea Florian în această chestiune reproduce oarecum standardul tipului de analiză practicat de maiorescieni şi reiterează, cum arătam, spiritul oricărei analize filosofice inspirate de logica cercetării ştiinţifice: tematizarea şi examinarea tradiţiei, evaluarea critică şi

[197] Mircea Florian, *Pentru a înţelege filosofia contemporană*, în vol. *Reconstrucţie filosofică*, ed. cit., pp. 173-174.

[198] *Ibidem*, p, 175.

tipologizarea ei, argumentarea poziţiei personale şi reîntoarcerea la tematizarea iniţială cu scopul îmbogăţirii tradiţiei cu propriile contribuţii. Iată, de pildă, care sunt etapele investigaţiei filosofice în studiul deja citat: *Pentru a înţelege filosofia contemporană*. Pentru început, Mircea Florian face o analiză istorico-critică a nominalismului clasic şi contemporan, relevându-i exagerările prin raportare la datele ştiinţei, care admite universalul şi persistentul; acest fapt implică şi o analiză a teoriilor spontaneităţii gândirii. Sunt apoi invocaţi în mod critic Platon şi Aristotel, Kant, Bergson şi Husserl, care, într-un fel sau altul, vrând să scape de nominalism prin diverse reprezentări asupra ideilor de forme sau de creativitate a gândirii, aptă să capteze universalul, paradoxal, afirmă nominalismul cu o şi mai mare tărie. Critica cea mai consistentă este îndreptată împotriva lui Husserl şi a fenomenologiei, pe care Florian o consideră tot o variantă a nominalismului: „E instructiv că şi Husserl e silit a ajunge, asemenea lui Bergson, la intuiţie, dar din motive contrarii: pentru a completa nominalismul, nu pentru a-l justifica radical. Ambii se văd nevoiţi de a schimba confuz înţelesul de experienţă, admiţând o experienţă deosebită de cea sensibilă, pur nominalistă”[199].

După stabilirea diagnozei şi a criticii, urmează, fireşte, tipologizarea datelor obţinute: „În rezumat, nominalismul sau e primit ca atare, şi în acest caz duce sau la semi-scepticism (scepticismul are şi alte motive) sau la un intuiţionism, îmbătat de nuanţe indescriptibile

[199] *Ibidem*, p. 184.

şi de mobilitate; sau e întregit fie prin esenţe reale (Platon), fie prin esenţe ideale (Husserl), dar şi în acest caz intuiţionismul e direct solicitat pentru a libera filosofia"[200]. Consecinţa extrasă, după etapele criticii şi tipologizării, constă din postularea unui nou concept al experienţei, opus viziunii nominaliste ce caracterizează întreaga filosofie contemporană: „Respingerea nominalismului se înfăptuieşte prin constatarea nepărtinitoare, independentă de orice dogmă şi preconcepţie, că experienţa *nu* e un agregat de fapte exclusiv individuale şi schimbătoare, fără conexiune şi necesitate interioară sau *imanentă*. Experienţa îmbrăţişează totodată individualul şi universalul, schimbarea şi permanenţa, dinamicul şi staticul, căci *tot ce e dat, e dat numai prin unirea de nedespărţit a celor două aspecte fundamentale ale lumii*: individualul schimbător şi universalul neschimbător. Nu simţim deloc trebuinţa de a admite fie o intuiţie a individualului (Bergson), pentru a scăpa de obsesia inteligenţei cu formele ei înnăscute, fie o intuiţie esenţială (Husserl), pentru a slăbi naturalismul, empirismul sau pozitivismul"[201].

Am reprodus cu citate ample argumentaţia lui Mircea Florian pentru a ilustra stilistica practicii gândirii sale filosofice şi, deopotrivă, ataşamentul faţă de modelul „vederii din afară" a experienţei. Consecvenţa cu sine este impresionantă pe întreg parcursul creaţiei sale filosofice, indiferent de perioada istorică în care scris. Actul de filosofare este exercitat şi

[200] *Ibidem*, p. 185.
[201] *Ibidem*, p. 186.

întreţinut continuu de Mircea Florian printr-o critică erudită a istoriei filosofiei pe care o ordonează şi reordonează continuu în funcţie de subiectul tematizat. Procedura este, cum arătam, standard pentru toţi maiorescienii. Desigur, există multiple diferenţieri filosofice individuale între maiorescieni, numai că ele se manifestă în interiorul aceluiaşi standard: practica filosofică reinterpretează, prin proceduri erudite, istoria gândiri filosofice, care trebuie supusă continuu unei permanente operaţii de clasificare şi reclasificare în funcţie de raportările tematice internaliste sau externaliste ale cercetătorului. Filosofia devine astfel o preocupare autonomă în orizont disciplinar şi tematic – există probleme filosofice: problema ontologică, problema cunoaşterii, problema valorilor etc., susceptibile de a fi ierarhizate şi operaţionalizate –, dar şi situaţional în ansamblul formelor mari ale culturii: filosofia este diferită de ştiinţă, artă şi religie. Felul în care Nicolae Bagdasar, un maiorescian consecvent, îşi concepe sumarul lucrării *Istoria filosofiei româneşti* este ilustrativ pentru acest mod de autopercepţie filosofică[202]. Indiferent

[202] Modelul metafilosofic subiacent *Istoriei filosofiei româneşti* a lui Nicolae Bagdasar este maiorescian în măsura în care utilizează drept criteriu de ordonare a făptuirilor majore ale gândirii româneşti ideea de taxonomie a domeniilor filosofiei, considerând-o ca fiind de la sine înţeleasă. Nicolae Bagdasar nu a simţit nevoia să justifice de ce operează cu modelul disciplinar al filosofiei, pentru că el reproducea, în esenţă, curricula filosofică după care se conduceau marile universităţi europene, cele care au inspirat de altfel şi modelul universitar

dacă actul de filosofare se exercită categorial ori disciplinar, „maiorescienii" reproduc aceiaşi stilistică a gândirii pe care o putem numi şi noi, urmându-l pe Rădulescu-Motru, „ştiinţifică".

Studiul *Paradoxele experienţei*, pentru a ne opri la un alt exemplu, este paradigmatic pentru o practică filosofică erudită exercitată pe materialul conceptual al istoriei filosofiei europene. Astfel, Mircea Florian pleacă în analiza sa de la constatarea unui paradox pe care-l sesizează în chiar corpusul de orientări filosofice din gândirea europeană: în vreme ce *doar* declarativ toate orientările filosofice văd în experienţă punct de plecare şi de întoarcere a speculaţiilor lor, de *facto* „inferioritatea experienţei ca temei al adevărului este o stăruitoare dogmă, de la Heracleitos la Husserl... Mistica şi raţionalismul îşi dau mâna frăţeşte în osândirea experienţei « grosolane », a senzaţiei « oarbe » a « faptelor brute ». De asemenea, criticismul kantian, deşi părea a fi o sinteză ce ţine seama şi de drepturile experienţei, nu face nimic pentru a combate sau a slăbi o veche prejudecată. În filosofia speculativă postkantiană, despreţul pentru experienţă, pornirea antiempiristă, atinge paroxismul. În sfârşit, contemporanul nostru, Edmund Husserl, deşi reazemă conştiinţa pe un dat nemijlocit sau intuitiv, ţine să păstreze experienţei sau faptului empiric aceeaşi situaţie de inferioritate"[203].

românesc. A se vedea: Nicolae Bagdasar, *Istoria filosofiei româneşti*, în vol. *Scrieri*, ed. îngrijită, introducere, note de Gh. Vlăduţescu, Bucureşti, Editura Eminescu, 1988.

[203] Mircea Florian, *Paradoxele experienţei*, în vol. *Reconstrucţie filosofică*, ed. cit., pp. 337-338.

Urmează apoi excursul în istoria filosofiei europene de la presocratici la contemporanii Husserl şi Heidegger. Florian analizează ştiinţa şi poziţia experimentului ştiinţific în cunoaştere (pe care-l asimilează ca înţeles cu însăşi ideea de experienţă) împreună cu o investigaţie în teoria instrumentelor de măsurare a ştiinţei. Critica, evaluările, tipologiile urmează apoi traseul stilistic prestabilit, pentru ca în final autorul să conchidă: „Rămâne întreagă şi ca suprem refugiu încă o concepţie, capabilă să întemeieze ştiinţa şi conştiinţa, gândirea şi viaţa: *reforma noţiunii de experienţă*"[204].

În acest deziderat, „reforma noţiunii de experienţă", se află motivaţia efortului filosofic constant pe care Mircea Florian l-a orientat, *cu precădere,* către o reformă a filosofiei însăşi. Mai precis, reforma noţiunii de experienţă constituie pentru Florian treapta preliminară pe care se fundează proiectul său filosofic de întemeiere ontologică a cunoaşterii, enunţat în cuvinte explicite încă în lucrarea *Cunoaştere şi existenţă*: „Filosofia prezentului are ca misiune de căpetenie să restabilească în toată puritatea ei concepţia ontologică a cunoaşterii şi în prealabil să demaşte rătăcirile interpretării idealist-psihologiste... Contrar părerii idealiste, cunoaşterea e un concept ontologic, nu psihologic... Voi dovedi încă o dată că sensul logic al cunoaşterii e valabil numai în cadrul ontologiei realiste, pe când înlăuntrul idealismului el alunecă pe nesimţite în psihologism"[205]. Construcţia filosofică propriu-zisă ce va urma acestei prime etape

[204] *Ibidem*, p. 366.

[205] A se vedea Mircea Florian, *Cunoaştere şi existenţă*, Bucureşti, Societatea Română de Filosofie, 1939, pp. 171-172.

preliminare de fundare a experienţei se va împlini treptat, cu multiple reveniri chiar asupra conceptului experienţei însăşi – dar de pe aceeaşi platformă a „vederii din afară" –, în filosofia datului, o reafirmare a stilului „maiorescian", „ştiinţific" de filosofare. „Filosofia datului, în problema realităţii, nu cunoaşte decât o competenţă: ştiinţele naturii şi spiritului, şi un singur criteriu: experienţa în îndoitul sens de: 1) raport de acţiune între lucruri şi organele simţurilor; şi 2) raport de acţiune între lucrurile lumii. Pe scurt, e real în sine ceea ce se află în sistemul de interacţiunii ale universului; e real pentru noi ceea ce poate fi observat sau experimentat (corpuri şi suflete)"[206].

Filosofia datului se fundează aşadar pe o experienţă de tipul „vederii din afară" şi, prin asumarea acestui fundament, ea se asigură că nu este opera unei imaginaţii halucinante care nu poate deosebi realitatea de un simulacru al ei. Filosofia datului ce doreşte să atingă idealul adevărului corespondenţă, ca adecvare a minţii la real: „Filosofia slobodă de superstiţii... nu vrea să răspundă ce anume e real, esenţial sau accidental; e treaba ştiinţelor speciale. Tema ei esenţială este stabilirea unui criteriu al realităţii, lucru ce presupune că *realitatea ca dat* stă mai presus de orice îndoială. Că nouă ne e dată realitatea e un fapt primordial; e neîndoielnic; o filosofie care ajunge la iluzionism complet, cum întâlnim în unele idealisme e o grozăvie logică... Realitatea în

[206] Mircea Florian, *Filosofia ca disciplină teoretică*, în *Reconstrucţie filosofică*, ed. cit., p. 70.

genere e primordială; filosofia lămureşte condiţiile ei generale; ştiinţele speciale o explorează şi o descrie"[207].

Nu vom intra în subtilităţile filosofiei datului şi nici nu vom întreprinde evaluări filosofice asupra sistematicii gândirii lui Mircea Florian, pentru că nu acesta este scopul articolului de faţă, ce-şi propune, cum am arătat, un răspuns la întrebarea: în ce costă dezacordul *filosofic* dintre „maiorescieni" şi „naeionescieni"?

Revenind, vom înţelege mai bine natura acestui dezacord – folosirea în sensuri reciproc contradictorii a conceptului „experienţă" – dacă invocăm modul în care un naeionescian de frunte, Mircea Vulcănescu, teoretizează conceptul în cauză într-un articol apărut în 1938, deja invocat, cu titlul *Despre „experienţă"*[208]. Articolul e redactat cu intenţia de a cuprinde conceptual caracteristicile „tinerei generaţii", care se autodefinea invocând, printre altele, ideea de experienţă subiectivă, opusă înţelesului realist al maiorescienilor. Prin cercetarea şi abordarea, în acelaşi timp istorică, tipologică şi comparativă (problematică filosofică românească a „experienţei" este raportată la problematică filosofică europeană a temei, într-un raport de la specie la gen), articolul are o valoare antologică. Cum s-a ajuns ca acelaşi cuvânt, „experienţă", să desemneze realităţi diferite? Mircea Vulcănescu propune o istorie a conceptului „experienţă" plecând iniţial de la tradiţia empiristă însăşi, de la direcţia „realistă", de la Bacon, Locke şi Condillac, pentru care experienţa desemna un *izvor de*

[207] *Ibidem*, p. 71.

[208] Mircea Vulcănescu, *Despre „experienţă"*, în vol. cit., pp. 29-43.

cunoaştere realistă a lumii externe, *opusă cunoaşterii prin raţiune*, cu următoarele caracteristici: *exterioritatea*, *senzorialitatea*, *mediateţea*, *obiectivitatea, realitatea, naturalitatea*, *aposterioritatea*. Formele acestei cunoaşteri în privinţa gradului de complexitate sunt, după Vulcănescu: *senzaţia*, *descrierea, observaţia*, *experimentul* – forma perfectă de cunoaştere realistă, întrucât omul devine stăpân pe condiţiile naturale ale lucrului: îl poate provoca sau reproduce[209]. Ulterior, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, şcoala morală engleză empiristă propune direcţia „subiectivistă şi individualistă", care foloseşte cuvântul „experienţă" pentru a desemna un *izvor de cunoaştere subiectivă a lumii interne*, o cunoaştere a stărilor şi trăirilor generatoare de conştiinţă de sine individuală. Vulcănescu îi atribuie, prin comparaţie cu experienţa în sens realist, următoarele caracteristici: „1) din cunoaştere exterioară, devine cunoaştere internă; 2) din cunoaştere naturală, devine cunoaştere sufletească şi morală; 3) din cunoaştere reală, devine cunoaştere ideală; 4) din cunoaştere a materiei, devine cunoaştere a spiritului; 5) din cunoaştere prin simţuri a lumii externe, devine aprehensiune imediată a simţului intern. Acesta e al doilea sens, opus celui dintâi, al ideii de experienţă. El e sinonim cu germanul *Erlebnis*, adică „trăire", păţanie, suferinţă"[210].

Prin urmare, reparcurgând istoria ideilor filosofice europene clasice, arată Vulcănescu, acelaşi cuvânt „experienţă" a ajuns să numească realităţi între care există o scizură ontologică: natura (materia) şi

[209] *Ibidem*, p. 30.
[210] *Ibidem*, p. 31.

sufletul (spiritul). Chiar dacă evoluţia ulterioară a gândirii europene a încercat să realizeze o conexiune între cele două realităţi ontologice, totuşi această mişcare istorică de unificare s-a făcut în direcţii contrare.

Cum se distribuie aceste înţelesuri contradictorii din gândirea europeană în cea românească? Mircea Vulcănescu arată că în sens baconian, empirist, experienţa este înţeleasă de P.P. Negulescu şi de Al. Posescu, iar în sens criticist de Şerban Cioculescu, în vreme de Nae Ionescu a fost cel care a introdus în cultura noastră sensul subiectivist al experienţei, „pe care a botezat-o « trăire », traducând... *Erlebnis*-ul german, izvor de confuzii biologiste, deşi termenul însemna la el numai: « realizat imediat de o conştiinţă ». În acest sens am vorbit şi noi de el, sub numele de « viaţă integrală » (1923) şi Mircea Eliade sub numele de « experienţă » (*Itinerariul spiritual*, 1927). De asemenea *Manifestul Crinului Alb* a vorbit de «complectitudinism» în acelaşi sens (1928). Astăzi, Eliade, Cioran, Manoliu şi toată şcoala aşa-zis « experienţialistă » în viaţa religioasă, în literatură, în artă, în sociologie au pornit pe această cale”[211]. Nu vom insista asupra amplelor caracterizări şi nici asupra tipologiei, în şase puncte, pe care Mircea Vulcănescu o propunea pentru a introduce, pe cât posibil, o anumită ordine într-o lume în care sensul subiectiv al experienţei primea coloratura personalităţii fiecărui reprezentant al „tinerei generaţii”. În fond, plecând de la acest înţeles subiectiv, fenomenologic, al experienţei, putem înţelege atât unitatea, cât şi extrema diversitate de orientări filosofice în interiorul şcolii „naeionesciene”.

[211] *Ibidem*, p. 39.

d) În loc de concluzii

Cercetarea gândirii lui Mircea Florian cu mijloace profesionalizate este, cum arătam, abia la început. Similar ni se înfăţişează şi întregul corpus de gândire românească semnificativă ce urmează, de acum încolo, să fie investigat cu mijloacele filosofiei însăşi. Exegeţii gândirii româneşti încă n-au ajuns în situaţia fericită de a poseda instrumente de lucru, pe care, fireşte, ei înşişi ar trebui să şi le producă – ediţii de opere complete, biografii şi monografii, o bună istorie a filosofiei româneşti, studii critice tematice ori comparative etc. –, şi, prin urmare, abordările actuale de cercetare *filosofică* a filosofiei româneşti suferă de parţialitate. Desigur, şi acest articol are valoarea unui „frotiu" ce-şi propune o informare şi un „test" asupra unei stări complexe a organismului filosofiei româneşti din perioada interbelică, anume rivalitatea dintre cele două şcoli filosofice care, în fond, au lucrat în aceeaşi cultură îndeplinind, împreună, funcţii culturale şi reflexive demne de stima oricărui intelectual român. Prin urmare, din cercetarea de faţă nu se pot extrage concluzii asupra întregului filosofiei româneşti interbelice, întrucât rivalitatea filosofică dintre „maiorescieni" şi „naeionescieni" nu vizează *doar* conceptul „experienţă". Cu toate acestea, consecinţele acestor moduri de a gândi diferit „experienţa" sunt importante pe mai multe planuri şi pot deveni, plecând de la „filosofia maiorescienilor" *versus* „filosofia naeionescienilor", teme de reflecţie sistematică pentru

noi. Una dintre consecinţe este importantă chiar pentru delimitarea statului filosofiei însăşi.

Pentru maiorescieni şi, desigur, pentru Mircea Florian, conceptul filosofiei include în intensiunea lui ideea de *philosophia perennis*, de „filosofie durabilă", eternă (universală), care năzuieşte, cum se exprimă Noica, „să determine tabloul adevărurilor pe care, în decursul desfăşurării sale istorice, spiritul le-ar fi proiectat pe ecranul eternităţii"[212]. Critica direcţiei naeionesciene făcută de Rădulescu-Motru şi de Mircea Florian are în vedere acest mod de a concepe filosofia, pe linia principiului continuităţii şi a sporului de cunoaştere de la o generaţie de filosofi la alta, în dauna principiului subiectivităţii, al discontinuităţii şi filosofării din motive interioare. Pentru naeionescieni, filosofia este gândită, dimpotrivă, din perspectiva primatului subiectivităţii, al lui *ingenium perenne*, ce implică, tot expresia lui Noica, „o aşezare în curentul de viaţă al spiritului": „O istorie care se ţine, pentru că e a spiritului necontenit solidar cu sine; istorie în care există reveniri, întoarceri, insularităţi şi structuri, dar unde continuitatea de fond e asigurată prin unitatea aceluiaşi spirit; istorie care, deşi risipită, nu e decât expresia unei astfel de unităţi, sau mai degrabă a unei astfel de unificări, e însăşi istoria filosofiei"[213]. În acest sens, o lectură comparativă a lucrărilor lui Florian, *Cunoaştere şi existenţă* (1939), a principalelor articole din *Reconstrucţie filosofică* (1943), cu cele semnate de C. Noica în tinereţea sa, *De*

[212] Constantin Noica, *Schiţă pentru istoria lui Cum e cu putinţă ceva nou*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 13.

[213] *Ibidem*, p. 15.

caelo. Încercare în jurul cunoaşterii şi individului (1937) şi *Schiţă pentru istoria lui Cum e cu putinţă ceva nou* (1940), ar fi extrem de profitabilă în desluşirea tensiunii dintre cele două modele de gândire, în condiţiile în care ambii filosofi invocă ştiinţa şi rezultatele ei pentru a-şi justifica propriile speculaţii filosofice. Se poate constata că şi în acest caz, al invocării ştiinţei pe terenul filosofiei, binomul primatului obiectivităţii *versus* primatul subiectivităţii este de prim-plan

Apoi, atât pentru maiorescieni, cât şi pentru Mircea Florian, ideea de obiectivitate şi cea de adevăr sunt solidare, în vreme ce pentru naeionescieni, pentru Noica, de pildă, problema atingerii obiectivităţii văzută ca intersubiectivitate, este sarcina de prim ordin a filosofării, ce exprimă mai degrabă datele unei conştiinţe individuale decât datele unei conştiinţe generice, neutrale faţă de angajamente sufleteşti şi spirituale. Trebuie remarcat că în vreme ce conceptul central al maiorescienilor este adevărul, şi acest fapt uneşte în scop şi diferenţiază în mijloace ştiinţa cu filosofia, pentru naeionescieni important este sensul pe care-l introduce filosoful în lume, prin urmare problema producerii noului, ca şi în ştiinţă, este esenţială. În fond, aici este implicată ideea unei tensiuni nicicând stinse între modelul unei filosofii la persoana întâi, subiectivă, o filosofie perspectivistă, a punctului de vedere, şi o filosofie la persoana a treia, obiectivă, pândită continuu de a cultiva, cum spune Negel, o perspectivă de nicăieri[214].

[214] A se vedea Thomas Nagel, *Perspectiva de nicăieri*, Traducere din limba engleză şi postfaţă de Bogdan Lepădatu, Bucureşti, Editura Vellant, 2008, în mod special, *Introducerea*, pp. 7-24.

Se pot unifica programele celor două moduri de a practica reflecţia sistematică: filosofia ca cercetare sistematică, obiectivă şi „anonimă", şi filosofia ca o creaţie liberă, căutătoare de echilibru şi valori existenţiale? Ce primează într-o construcţie filosofică: obiectul sau subiectul? Ce înseamnă a filosofa plecând de la natura conştiinţei înseşi şi de la aplicarea consecventă a primatului conştiinţei în actele de constituire a lumii, şi în ce relaţie se află această opţiune cu proiectul unei filosofii care pleacă de la obiectivitate, de la ceea ce e exterior conştiinţei? Simplu spus, disputa dintre cele două şcoli filosofice ţine de opoziţia dintre afirmarea primatului datelor obiectului şi afirmarea primatului datelor subiectului. Cum se poate face filosofie plecând de la obiecte care nu sunt reconstruite într-o conştiinţă individuală? Dar cum se poate filosofa prin asumarea conştiinţei individuale şi cum se poate gândi cu iraţionalitatea fiinţei umane cu tot?

Plecând de aici, am putea spune că o reflecţie asupra filosofiei noastre interbelice implică o reflecţie asupra filosofiei înseşi, fiind în acord chiar cu agenda actuală de cercetări filosofice. Disputa dintre maiorescieni şi naeionescieni nu ar putea fi valorificată, oare, din perspectiva disputei actuale: gândire tare vs. gândire slabă, ori din perspectiva filosofiei minţii, ce oscilează continuu între un monism şi un dualism metodologic?

În final, cred că o analiză a rivalităţii filosofice dintre cele două şcoli ne-ar pune la îndemână şi instrumentele pentru evaluarea situaţiei actuale a filosofiei româneşti, care se percepe pe sine la fel de

divizată între cele două stiluri de gândire: continental şi analitic, în fond între două modele de conştiinţă în care primează, pe de o parte, factorul subiectiv al conştiinţei intenţionale, în vreme ce, de cealaltă parte, primează factorii obiectivi legaţi de expresie şi de limbaj. Important este însă să depăşim modelele ideologice de interpretare şi să analizăm filosofia românească plecând de la filosofia însăşi.

(Articolul: *Mircea Florian în contextul filosofiei interbelice*, a apărut în Revista „Studii de istorie a filosofiei româneşti", vol. VI, Bucureşti, Editura Academiei Romane, 2010)

Capitolul 6

Critica criticismului maiorescian în gândirea interbelică

a) Cadre ale receptării

Una dintre sarcinile principale pe care le are astăzi în faţa sa cercetătorul filosofiei româneşti este să răspundă argumentat la întrebarea: în ce raport se află filosofia românească actuală cu tradiţia ei filosofică internă care, în foarte multe privinţe, începe cu opera lui Titu Maiorescu şi cu stilul gândirii sale.

Fireşte că la o astfel de întrebare, formulată în termeni generali şi abstracţi, nu se poate răspunde simplu şi dintr-o dată. Întrebarea trebuie la rândul ei operaţionalizată în alte tipuri de întrebări subiacente apte să producă răspunsuri parţiale rezultate dintr-o serie de cercetări focalizate şi susceptibile de verificare prin mijloace ale exegezei profesionalizate. Numai după o astfel de operaţie analitică ar putea urma construcţia unui răspuns sintetic şi verosimil la întrebarea formulată privind prezenţa unui spirit maiorescian în filosofia românească de ieri şi de azi.

Textul pe care-l propunem spre analiză este rezultatul unei cercetări focalizate pe momentul interbelic, perioadă în care stilul gândirii lui

Maiorescu, în numele tradiţiei criticii culturale şi a devoţiunii faţă de ştiinţă, este chemat să legitimeze practicile filosofice universitare contestate de o serie de tineri filosofi grupaţi în ceea ce s-a numit atunci „tânăra generaţie". Astfel, în jurul tradiţiei maioresciene se vor coagula, în primii ani de după Primul Război Mondial, două tipuri de atitudini distincte şi, în multe privinţe, chiar opuse. Pe de o parte, numele lui Maiorescu personalizează spiritul criticismului cultural şi o practică filosofică riguroasă şi impersonală. Pe de altă parte, opera critică maioresciană este la rândul ei analizată critic, iar practicile filosofice obiectiviste sunt contestate în numele afirmării unei subiectivităţi neîngrădire în ordinea creaţiei conceptuale.

1. Dacă plecăm de la premisa că orice act de interpretare se realizează într-un orizont hermeneutic în care instrumentele interpretării îşi produc ele însele obiectul pe care-l interpretează, atunci când vorbim despre receptarea lui Maiorescu în lumea interbelică vom da peste mai multe reprezentări şi evaluări ale faptelor sale cultural-filosofice, din care putem extrage cel puţin patru imagini standard: imaginea pe care o propune Călinescu în *Istoria literaturii române*; imaginea maiorescienilor literaţi şi esteticieni trasată în principal de Eugen Lovinescu; imaginea filosofilor maiorescieni pe care o datorăm, în mod special, lui Simion Mehedinţi, C. Rădulescu-Motru şi, remarcabil, lui Ion Petrovici; imaginea filosofilor aparţinând „tinerei generaţii", Vulcănescu, Cioran, Noica, Eliade. Cercetătorul acestei lumi poate constata că figura lui

Maiorescu apare în imagini pline de contrast, care îl copleşesc pe Maiorescu cel real. De multe ori, în diverse dispute, *autoritatea imaginară* a lui Maiorescu este invocată, şi nu faptele lui reale de cultură. Această constatare metodologică implică degajarea unor angajamente preinterpretative, lucru de mare importanţă atunci când vorbim despre evaluările pe care gândirea interbelică le-a făcut asupra lui Maiorescu şi pe care, în mod firesc, trebuie să le distingem de propriile noastre evaluări. Prin urmare, accentul evaluărilor noastre trebuie să aibă în vedere preinterpretările care au făcut posibile aceste imagini contrastante ale lui Maiorescu.

Din câmpul acestor faţete ce ţin de apariţiile culturale ale lui Maiorescu, ne vom limita, din considerente de rigoare, *doar* la contrastul dintre imaginea lui Maiorescu pe care o promovau filosofii universitari ce se declarau ca fiind „maiorescieni" şi continuatorii direcţiei maioresciene în gândire, C. Rădulescu-Motru, Mircea Florian, P.P. Negulescu, Ion Petrovici, Nicolae Bagdasar, adepţii ideii de „filosofie ştiinţifică", şi imaginea pe care o promovau unii dintre filosofii „tinerei generaţii" formaţi, într-un fel sau altul, la Şcoala lui Nae Ionescu. În rezumat, critica lui Maiorescu în cultura interbelică este oarecum similară cu acţiunea oblică în justiţie, o „critică a terţului", întrucât Maiorescu este vizat în măsura în care anumite practici filosofice universitare şi non-universitare se revendicau şi se legitimau invocându-i continuu autoritatea.

2. Vorbind despre Maiorescu, respectiv despre critică, criticism şi critica criticii, trebuie să avem în vedere universul de discurs în care ne plasăm şi, deopotrivă, stabilirea preliminară a înţelesurilor termenilor amintiţi. În acest orizont, trebuie specificat că nu avem de-a face cu o mentalitate critică de tip „popperian", adică cu o examinare exclusiv intelectuală a unor fapte, respectiv cu o critică raţională şi detaşată de angajamente sufleteşti, o critică a ideilor şi teoriilor în măsura în care acestea formulează pretenţii de adevăr în încercarea lor de a explica cât mai bine un anumit domeniu de fapte. „Critica" la care ne vom referi are relevanţă în domeniul culturii, respectiv al faptelor înzestrate cu valoare şi, din această perspectivă, prin „critică" vom înţelege mai degrabă exprimarea şi justificarea unor anumite atitudini, decât un exerciţiu pur intelectual ce are în vedere doar valori alethice.

„Critica", într-un sens maiorescian, trebuie văzută, concomitent, într-o dublă perspectivă. Pe de o parte, aceasta înseamnă exercitarea funcţiilor reflexive ale gândirii asupra sistemelor de valori dintr-o anumită cultură, justificarea gradului de valabilitate şi îndreptăţire a valorilor, exprimarea unor opţiuni de viaţă, introducerea unui sens unitar în lumea faptelor de cultură etc. Pe de altă parte, critica maioresciană are o funcţie corectivă şi modelatoare, pentru că ea vizează o schimbare de atitudine faţă de anumite practici culturale habituale, în acord cu o serie de proiecţii ideale sau cu un model deja existent.

Prin urmare, ideea de „critică", în configuraţie maioresciană, este legată de un anumit înţeles culturalist al filosofiei. Maiorescu este cel care a pus, în

mod ferm, *pe baze filosofice* cultura românească modernă, convins fiind că absenţa unei tradiţii semnificative care să producă mecanisme de dirijare şi asimilare a noului de către vechi poate fi suplinită de un exerciţiu filosofic lucid, apt să îndrume într-o *direcţie corectă* creaţiile culturale. Filosofia devine în mâinile sale o formă de „terapie culturală", fapt subliniat, printre atâţia alţii, şi de Ion Petrovici: „Titu Maiorescu a fost în domeniul culturii naţionale, un mare chirurg, un operator de precizie şi îndemânare, care a salvat pacientul de infirmităţi cu atât mai primejdioase, cu cât aproape treceau neobservate. […] Se săvârşeşte o îngustare a imaginii lui Titu Maiorescu, atunci când se înfăţişează opera sa de critică constructivă, ca o critică *literară*. […] Maiorescu a făcut critică literară nu în critic de specialitate, ci în filosof, ca reformator cultural, care îmbrăţişează totalitatea manifestărilor spirituale ale epocii, în varietatea îndeletnicirilor ei"[215]. Filosofia, în acest caz, trebuie să suplinească funcţiile tradiţiei – de producere şi asimilare organică a noului – şi de aceea, cum spunea Mircea Djuvara, „pentru Maiorescu filosofia era Cultura, erau Valorile spirituale organizate într-un tot armonios […]; e vorba de închegarea într-o armonie integrală a valorilor spirituale"[216].

[215] Ion Petrovici, *Aforismele lui Titu Maiorescu*; în vol. *Opere filosofice*, ed. îngrijită de: Gheorghe Vlăduţescu, Alexandru Boboc, Florin Frunză, Sabin Totu, Bucureşti, Editura Academiei, 2006, p. 881.

[216] Mircea Djuvara, *Titu Maiorescu profesor de filosofie*, în vol. *Amintiri despre Titu Maiorescu*, Iaşi, Editura Junimea, 1973, p. 56.

Subliniem, când vorbim despre filosofie în contextul criticismului maiorescian şi al criticii acestui criticism, trebuie să nu pierdem din vedere această viziune culturalistă asupra naturii şi scopurilor filosofiei despre care vorbea Ion Petrovici chiar şi cu referire la C. Rădulescu-Motru: „Îndeobşte, în orice cultură, filosofia ocupă un loc aparte. Ea nu este un simplu mădular, care la nevoie ar putea să şi lipsească. Dânsa are repercusiuni în toate ramurile vieţii culturale, fiindcă ea este aceea care dă directivele ferme, aceea care autorizează şi fundamentează. […]. Filosofia, pe lângă valoarea ei directă, are astfel o imensă valoare instrumentală, şi un filosof – demn de acest nume – nu este numai un meditativ singuratic, ispitit de anume probleme speciale, ci un îndrumător în toate regiunile culturii. […] Filosofia [este] ştiinţa principiilor faţă de ansamblul vieţii culturale. pe care o domină – adesea invizibilă – alimentând-o şi cârmuind-o"[217].

Activitatea de reformator, de îndrumător al culturii noastre a fost întreprinsă de Maiorescu în calitate de filosof, şi nu de critic literar, iar obiectul său de exerciţiu raţional este cultura ca întreg, ca Unu al multiplului faptelor de valoare. Maiorescu îşi poziţionează filosofic gândirea atunci când se interoghează asupra condiţiilor de posibilitate ale „culturii în genere", pe care o identifică, fireşte, cu modelul cultural al „popoarelor civilizate" din Occidentul Europei, şi formulează de pe această platformă conţinutul teoriei sale culturale: unitatea între fondul şi forma unei

[217] Ion Petrovici, *C. Rădulescu-Motru*, în vol. *Opere filosofice*, ed. cit., p. 840.

culturi, precum şi postularea existenţei unui fundament cultural intern ce constă din instituirea unor criterii interioare de creaţie şi evaluare a bunurilor în raport cu autonomia valorilor cardinale. Metoda maioresciană a criticii culturale este o meditaţie pe marginea capacităţilor creative ale unui popor de a produce cultură şi, deopotrivă, un gen de terapie filosofică ce poate fi aplicată în condiţiile în care, într-o cultură determinată, se produc fenomene de patologie valorică ce implică anumite tipuri de intervenţii corectoare. Critica culturală este, prin urmare, atât un instrument de reflecţie, cât şi de îndrumare ori de reconstrucţie culturală.

În rezumat, Maiorescu nu face „filosofie de fotoliu"; el este un „filosof de atitudine", aflat în căutare de „direcţie"; el vrea să îndrepte şi să îndrume într-o direcţie corectă reflexele culturale existente producătoare de non-sensuri şi non-valori: „viţiul radical […] în toată direcţia de astăzi a culturei noastre, este *neadevărul*, […] neadevăr în aspirări, neadevăr în politică, neadevăr în poezie, neadevăr până în gramatică, neadevăr în toate formele de manifestare a spiritului public"[218]. Eliminarea stărilor de patologie culturală, a formelor fără fond identificate cu „producţiuni moarte, pretenţii fără fundament,

[218] Titu Maiorescu, *În contra direcţiei de astăzi în cultura română*, în vol. *Opere I*, *Critice*, ed. îngrijită, cronologie, note şi comentarii de D. Vatamaniuc. Studiu introductiv de Eugen Simion, Bucureşti, Editura Fundaţiei Naţionale pentru Ştiinţă şi Artă, Editura Univers Enciclopedic, 2005, p. 159.

stafii fără trup, iluzii fără adevăr", ori a „beţiei de cuvinte", aparţinând vechii „direcţii", reprezintă primul pas către instituirea unei stări de sănătate culturală, adusă de semnele „noii direcţii".

Filosofia este, în acest caz, instanţa critică şi acţională, instrumentul care provoacă şi dirijează trecerea de la „direcţia veche", greşită, generatoare de neadevăr, către direcţia nouă, corectă, producătoare de adevăr. Scopul acestei critici este, în cuvintele lui Maiorescu, „zidirea naţionalităţii române", pe care o vedea ca „naţiune de cultură", cu o evoluţie organică şi conformă cu logica internă a autonomiei valorilor specifice culturii europene. Pe scurt, Maiorescu vrea să orienteze concomitent cultura română spre sine, către valorile autohtone depozitate în cultura ţărănească şi să o deschidă în acelaşi timp spre marile modele de excelenţă culturală reprezentate, de „popoarele civilizate" din Germania, Franţa, Anglia. „Direcţia nouă", direcţia corectă în viziunea lui Maiorescu, se vădea a fi o unitate între sens şi scop. Scopul, aflat în poziţia unui ideal cu funcţie normativă, implica dualitatea concomitentă a deschiderii culturii noastre către sine, către elementul autohton, popular şi, deopotrivă, către modelul cultural european fundat pe autonomia valorilor. Sensul, asociat intim acestui scop, adică rezultatul alegerii unor înţelesuri determinate dintr-o mulţime de posibilităţi logice, era un elaborat filosofic pe care gândirea lui Maiorescu îl introducerea în masa de fapte existente.

„Direcţia nouă" i se părea lui Maiorescu atât de bine asigurată filosofic, faptic şi logic, întrucât ea nu a mai fost supusă unor examinări raţionale separate,

fiind luată ca punct de reper în acţiunea culturală concretă; altfel spus, odată descoperită şi definită „direcţia nouă", aceasta a început să instrumenteze o serie de principii acţionale de ordin cultural creativ şi instituţional; prin aplicarea consecventă a principiilor „noii direcţii", cultura română trebuia să dobândească starea de sănătate valorică menită sa facă din ea un organism viu, apt să supravieţuiască în istorie: „Noua direcţie, în deosebire de cea veche şi căzută, se caracterizează prin simţământ natural, prin adevăr, prin înţelegerea ideilor pe care omenirea întreagă le datoreşte civilizaţiei apusene şi totodată prin păstrarea şi accentuarea elementului naţional"[219].

Ei bine, unii filosofi aparţinând „tinerei generaţii" au pus în discuţie critică ceea ce Maiorescu însuşi credea că este pe deplin asigurat, adică tocmai „direcţia nouă". Aceştia au sesizat că, în fapt, sensul pe care se funda „direcţia nouă" ascundea, în ordine filosofică, o contradicţie ruinătoare. În filosofia didactică, „forma caracteristică" de filosofare în cultura noastră cum spunea Mircea Vulcănescu, el a impus modelul filosofiei de erudiţie (a fi în „curentul ştiinţei"), şi de comentariu impersonal[220], în timp ce în

[219] Titu Maiorescu, *Direcţia nouă în poezia şi proza românească*, în vol. *Opere I, Critice*, ed. cit., p. 170.

[220] „Pentru cel ce suie […] treptele unei catedre universitare, nu-i rămâne decât o singură preocupare de frunte: aceea de a cerceta scrierile noi, dezvoltările proaspete, descoperirile care privesc obiectul catedrei sale"; „datoria unui profesor nu este de-a vă impune sistemul vreunui filosof, oricare ar fi el", ci de „a da metoda sigură în căutarea adevărului şi nimic mai mult, aceasta este datoria unui profesor". A se

problemele autohtone ale culturii, filosofia este văzută ca metodă de analiză aptă să producă acele adevăruri necesare remodelării *întregii* culturi savante româneşti. Cultivarea filosofiei ca disciplină autonomă (variantă a muncii ştiinţifice) cu statut internaţional şi cu probleme proprii, transculturale şi transetnice, venea în conflict cu opţiunea pentru o filosofie orientată culturalist ce are menirea să producă adevăruri şi principii necesare îndrumării şi direcţionării creaţiei din *toate* celelalte forme autonome ale culturii. *Filosofia în ordine didactică* era o preocupare profesionalizată a gândirii şi un domeniu de exerciţiu intelectual alături de celelalte domenii ce împărţeau, pe criteriul specializării, totalitatea culturii, în vreme ce *filosofia orientată culturalist* păstra intenţia unei discipline cu statut de „ştiinţă a ştiinţelor". Această viziune metafilosofică dual – filosofia este un domeniu specializat al culturii şi, în acelaşi timp, filosofia este „ştiinţa principiilor faţă de ansamblul vieţii spirituale", cum se exprima Ion Petrovici –, prin urmare, ideea că filosofia este atât în „interiorul" culturii, cât şi în „exteriorul" ei a alimentat în mare măsură o bună parte a dezbaterilor din interbelicul românesc.

3. Atunci când vorbim despre receptarea lui Maiorescu în lumea interbelică şi despre critica criticismului maiorescian, trebuie să avem în vedere schimbarea de paradigmă cultural-filosofică în Europa, în primul deceniu ce a urmat încheierii Primului Război

vedea Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1980, pp. 3-5.

Mondial. Maiorescu a aparţinut culturii secolului al XIX-lea, secolul naţionalităţilor, iar scrierile sale au contribuit din plin la unificarea culturală şi mentală a românilor, etapa premergătoare în realizarea Marii Uniri politice din 1918. Trebuie spus că, în esenţă, scopul zbaterilor sale culturale a avut un pregnant, dacă nu exclusiv, caracter militant: cultura era văzută ca un instrument în atingerea de scopuri politice şi statale ale românilor ce trăiau în state, imperii, diferite. Totodată, Maiorescu a împărtăşit convingerile pozitiviste ale multora dintre contemporanii săi şi a avut o încredere manifestă în programul iluminist al ameliorării speciei umane prin educaţie şi prin cultivarea instituţională a valorilor legate de ştiinţă, raţiune şi raţionalitate.

Pe de altă parte, în plan filosofic, se produc acum, în anii de după 1918, cele două mari cotituri filosofice, fenomenologică şi analitică, cu efect asupra practicii filosofice imediate. Astfel, filosofia europeană a acestei perioade întreţinea o relaţie conflictuală cu propria ei tradiţie şi căuta noi căi de investigaţie, nepracticate sistematic în istoria disciplinei. Cel care a ilustrat în cultura filosofică românească aceste schimbări europene în modul de a înţelege şi practica filosofia a fost Nae Ionescu.

Revenind la tema noastră, Nae Ionescu a fixat, putem spune, într-un articol publicat în 1921, intitulat *Filosofia românească*, cadrele iniţiale ale receptării de către „generaţia tânără" a tradiţiei filosofice instituite de Maiorescu la nivel didactic: „Filosofia românească, în forma ei cultă, nu există. […] În filosofia noastră lucrează pentru moment doctori şi profesori. De multe ori eminenţi – unii şi alţii. Respectabili adesea […].

Oameni cu un anumit *facies* intelectual; a cărui cea mai de seamă caracteristică este *livrescul*. […] Nicăieri mai mult ca la noi nu este în cinste mare filosofia ştiinţifică; adică filosofia ca un corp de doctrină, închegat după toate normele care asigură ştiinţei certitudinea şi aplicabilitatea. De aceea noi doar glosăm. Pe ideile altora"[221].

Nae Ionescu, după cum se ştie, opune ideii de filosofie, ca variantă a muncii ştiinţifice, filosofarea, un fel de hermeneutică de sine, un act de scrutare şi autolămurire de sine, o căutare a unui acord între eul individual şi imensitatea lumii interioare. Filosofia văzută astfel, ca act de filosofare, este, prin raportare la cunoaşterea ştiinţifică a naturii, un *gen diferit* de cunoaştere sistematică, mai aproape de artă. „Nu e activitate omenească mai legată de personalitate decât cea a filosofării. Adevărul acesta e fundamental. […] «Împrumuturile» în filosofie sunt o imposibilitate. […] Filosofia este rezultatul unei operaţii prin care noi ne deosebim de cei din jurul nostru. Este nevoia noastră de a ne defini pe noi, de ne descoperi […]; de a ne cerceta"[222].

În anul 1926, într-un chestionar legat de orientările filosofiei contemporane, Nae Ionescu va fixa şi nomenclatorul celor trei clase de filosofi şi filosofii corespunzătoare lor – filosoful social-politic, filosoful didactic şi filosoful pur şi simplu, ce activează în cultura română modernă[223] – clase ce au constituit

[221] Nae Ionescu, *Filosofia românească*, în vol. *Nelinişstea metafizică*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1993, p. 103.

[222] *Ibidem*, pp. 104-105.

[223] „Preocupările filosofice de la noi se mişcă în trei direcţii deosebite: (a) sunt ma întâi filosofii care vor să dea mereu

sursa de inspiraţie a celor trei conferinţe rostite la Radio de Mircea Vulcănescu în 1930, atât de comentate în ultimii ani, *Filosofia românească contimporană*. De pe platforma acestei filosofii, înţeleasă ca acord al individului cu totalitatea vieţii trăite şi, respectiv, ca proiecţie individuală asupra întregului cosmos, cum se exprima Nae Ionescu, este respinsă filosofia obiectivistă profesată de Maiorescu de la catedră, iar criticismul maiorescian este supus el însuşi unei analize critice.

b) Scrută cronică a criticii criticismului

Cronica receptării lui Maiorescu şi a modului în care criticismul maiorescian este supus la rândul său unei analize critice de către unii dintre filosofii „tinerei generaţii" este atât de bogată încât prezentarea în toate articulaţiile ei ar depăşi cadrul unui articol sintetic, cum este cel de faţă. De aceea ne vom limita doar la acele elemente care compun miezul problemei.

planuri pentru evoluţia noastră; un fel de monitori ai istoriei; […] (b) sunt mai apoi filosofi care învaţă tot ce s-a spus despre diferite probleme în alte părţi; […] nu vorbesc niciodată *de*, ci totdeauna *despre*; [...] (c) sunt, în sfârşit, filosofi pur şi simplu, care fac filosofie pentru că nu pot altfel; [...] perspectiva lor – filosofarea". Vezi Nae Ionescu, *Filosofia contimporană*, în vol. *Neliniştea metafizică*, ed. cit., p. 148.

În primul rând, vom sublinia că nu este vorba despre o înfruntare între tineri şi bătrâni, un conflict între generaţii, aşa cum, de pildă, a interpretat G. Călinescu[224]. Fără îndoială că putem privi fenomenul şi din perspectivă generaţionistă, dar în maniera în care Mircea Vulcănescu a interpretat conceptul „generaţie". Sub influenţa teoriei artei-expresie şi a ideii unei critici literare practicate într-o formă artistică, Călinescu nu a remarcat faptul că în critica criticismului maiorescian sunt implicate, în ordinea gândirii reflexive, poziţionări filosofice ale minţii care transcend vârsta şi toate celelalte contextele accidentate. Înfruntarea dintre „tineri" şi „bătrâni" privea practici filosofice aflate în opoziţie, indiferent de purtătorii acestor practici.

În fapt, în dispută s-au aflat două paradigme ce propuneau practici reflexive diferite similare cu fenomenele studiate de Kuhn pe comunităţile ştiinţifice aflate în mijlocul unei revoluţii ştiinţifice: „în timpul revoluţiilor [ştiinţifice, n.n.], oamenii de ştiinţă văd lucruri noi şi diferite când examinează cu instrumente familiare zone pe care le-au mai examinat înainte. Este, mai degrabă, ca şi cum comunitatea profesională a fost dintr-odată transportată pe o altă planetă, unde obiectele familiare sunt văzute într-o lumină diferită, alături de obiectele nefamiliare. Fireşte că nu se întâmplă ceva asemănător: nu survine nici o

[224] A se vedea, G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini şi până în prezent*, cap. *Noua generaţie. Momentul 1933*, Bucureşti, Fundaţia pentru Literatură şi Artă, 1941, pp. 861-883.

transplantare geografică; în afara laboratorului viaţa cotidiană continuă ca şi înainte. Totuşi schimbările de paradigmă îi determină pe oamenii de ştiinţă să vadă într-un mod diferit lumea în care este angajată cercetarea lor. În măsura în care singurul lor contact cu lumea se realizează prin ceea ce văd şi fac, am putea spune că, după o revoluţie, oamenii de ştiinţă se află în faţa unei lumi diferite"[225]. Între aceste paradigme nu a existat dialog intelectual la nivel metafilosofic, ci doar respingeri reciproce, în condiţiile în care, surprinzător, poate, oamenii s-au aflat continuu în dialog. În alţii termeni, filosofii se întâlneau între ei şi discutau, dar nu şi filosofiile lor.

Abstract vorbind, de o parte se află, pentru a prelua terminologia lui C. Rădulescu-Motru, „filosofia ştiinţifică", iar de cealaltă parte, „filosofia beletristică". În terminologia lui Nae Ionescu, de o parte se afla filosofia livrescă, filosofia de comentariu didactic şi sistematizator, iar de cealaltă parte, filosofarea izvorâtă din nevoia de echilibru existenţial a oricărui individ cu înclinaţii reflexive, mânat din interior să stabilească un acord între sine şi lume. Primul gen de filosofie glosează pe marginea ideilor produse de gânditorii înseriaţi într-o abstractă istorie a filosofiei, celălalt gen produce o hermeneutică de sine numită de Nae Ionescu cu termenul: „metafizică".

[225] Thomas Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, trad. din engleză de Radu J. Bogdan, Studiu introductiv de Mircea Flonta, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, p. 177.

Fără să intrăm în detalii[226], cele două paradigme filosofice se fundau pe două tipuri distincte de atitudini ale conştiinţei, care preordonau şi preinterpretau o serie de teme filosofice comune gândirii reflexive în genere. Printre acestea, relaţia conştiinţei cu obiectele lumii, problema experienţei, problema metodei, ce viza producerea şi evaluarea adevărului, în sfârşit, natura istoriei filosofiei. În

[226] O bibliografie minimală a dezbaterii publice *filosofie ştiinţifică vs. filosofie beletristică* trebuie să cuprindă următoarele titluri: C. Rădulescu-Motru, *Învăţământul filosofic din România* şi *Ofensiva contra filosofiei ştiinţifice*, în vol. *Filosofie şi naţiune*, ed. îngrijită, studiu introductiv şi note de Constantin Schifirneţ, Bucureşti, Editura Albatros, 2003, pp. 120-129, 285-288; Mircea Vulcănescu, seria de articole apărute în *Opere*, 1, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, ed. cit.: *Filosofie ştiinţifică, Universitate şi Ortodoxie*, pp. 309-319; *La sărbătorirea profesorului Rădulescu-Motru*, pp. 320-324; *Niculae Ionescu. Schema generală a unui curs de filosofie a religiei*, pp. 382-387; *Gândirea filosofică a domului Nae Ionescu [I]. Note pentru un comentar*, pp. 388-403; *Gândirea filosofică a domului Nae Ionescu [II]*, pp. 404-414; *Gândirea filosofică a domnului Nae Ionescu [III]*, pp. 415-421; Constantin Schifirneţ, *C. Rădulescu-Motru. Viaţa şi faptele sale*, Bucureşti, Editura Albatros, 2004, cap. IX, *Relaţiile cu Nae Ionescu*, şi Dora Mezdrea, *Nae Ionescu, Biografia*, vol. III, Brăila, Editura Istros, 2003, pp. 5-88. Aceste din urmă lucrări relevă, printr-o analiză a documentelor epocii, contextul cultural, intelectual şi universitar al rivalităţii dintre „maiorescieni" şi naeionescieni", inclusiv reacţiile pamfletare ale lui Lucian Blaga din revista „Saeculum", 5/1943, articolul *Automatul doctrinelor*, la articolele semnate de Rădulescu-Motru pe tema stilisticii gândirii româneşti.

esenţă, paradigmele filosofice în cauză îşi disputau întâietatea asupra celor două tipuri de experienţă umană, internă şi externă. În vreme ce maiorescienii privilegiau datele experienţei externe, fundate, în ultimă instanţă, pe „senzaţie", naeionescienii privilegiau datele experienţei interne, fundate, în cele din urmă, pe „trăire"[227]. Vom enumera doar diferenţele, fără să le prezint pe larg şi fără să propun evaluări.

„Filosofia ştiinţifică", ilustrată la catedră de maiorescienii Mircea Florian, P.P. Negulescu, Rădulescu-Motru, N. Bagdasar şi alţii, venea în prelungirea atitudinii naturale, care privilegiază obiectul şi experienţa externă, explicaţia cauzală şi ideea adevărului-corespondenţă. Practica lor filosofică este în mare măsură inspirată de modelul cunoaşterii ştiinţifice, invocat continuu în toate lucrările lor. Istoria filosofiei era văzută ca *philosophia perennis*, direcţia ce punea în evidenţă conţinutul gândirii, ceea ce e durabil în reflecţia marilor figuri filosofice de pretutindeni: sistemul de idei, osatura de întrebări, teme, metode şi soluţii avansate. Acest concept punea în lumină principiul continuităţii şi al sporului de cunoaştere de la o generaţie de filosofi la alta, elemente ce trebuiau predate de la catedră viitorilor profesionişti ai filosofiei.

„Filosofia beletristică", ilustrată de Nae Ionescu atât la catedră, cât, mai ales, în publicistică, apoi de

[227] A se vedea, *Despre „experienţă"*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Opere I. Dimensiunea românească a existenţei*, ed. îngrijită de Marin Diaconu, Prefaţă de Eugen Simion, Bucureşti, Editura Fundaţiei Naţionale pentru Ştiinţă şi Artă, pp. 29-43.

scrierile lui Vulcănescu, Cioran, Eliade, Noica, venea în prelungirea unei atitudini reflexive pe care am putea-o numi „fenomenologică", atitudine ce privilegiază subiectul şi experienţele sale interne, descrierea datelor de conştiinţă şi ideea adevărului ca intersubiectivitate. Filosofia, în această accepţie, este în mare măsură o hermeneutică, adică ea produce sensuri şi interpretări ale unor fapte *deja* interpretate. Obsesia creaţiei personale, a producerii unei filosofii similare unui obiect artistic cu atribute de originalitate, unicitate şi expresie, apropie gândirea filosofică a acestei orientări de plăsmuirile artistice. Istoria filosofiei, din această perspectivă a primatului subiectivităţii, era aceea a unui *ingenium perenne* ce implică, după cum se exprima Noica, „o aşezare în curentul de viaţă al spiritului", respectiv convingerea că nu există o *istorie a filosofiei*, înţeleasă ca proces continuu de evoluţie organică şi progresivă a gândirii omeneşti, ci, pe urmele lui Nae Ionescu, doar o *tipologie a spiritului uman*, desprinsă din contingenţele de timp şi spaţiu: „Adversar hotărât al *istoriei filosofiei*, înţeleasă ca proces continuu de evoluţie organică şi progresivă a gândirii omeneşti, dl Nae Ionescu – denunţând presupoziţiile învăluite abil în dosul unei asemenea concepţii, precum şi confuziile şi jumătăţile de idei cărora le dă naştere – nu admite decât o *tipologie a spiritului uman*, desprinsă din contingenţele de timp şi spaţiu. Pentru Domnia sa, *nu există*, la drept vorbind, *o filosofie*. Ci numai filosofi şi o activitate deosebită a lor: *filosofarea.* Există, de asemenea, *familii de filosofi*, înrudite fie după problematică, fie după sistematica filosofiei lor. Dar aceste înrudiri nu

subsumează pe filosofi, făcându-i să comunice în aceeaşi realitate. Ele sunt numai psihologice, temperamentale; similitudini de material de construcţie, sau de nelinişti. În activitatea de filosofare, fiecare gânditor este singur. De aceea, originalitatea are, în filosofie, un sens deosebit. Ea nu înseamnă a gândi cum nu s-a mai gândit până acum, ci numai a gândi direct, prin sine, propriu. Aceasta şi face că cultura filosofică nu foloseşte adevăratului filosof la mare lucru. Căci, singurul rod al lecturilor, ceea ce poate înţelege, e ceea ce dă din sine. Filosofia apare astfel nu ca o disciplină care tinde să se constituie ca ştiinţă, ci ca o funcţiune superioară de echilibrare a personalităţii gânditoare în raport cu lumea întreagă a experienţei posibile; cu alte cuvinte, ca o activitate aristocratică de lux, a câtorva, organic incapabili să se echilibreze altfel. Poziţiile întâlnite în istorie fie nu alcătuiesc o succesiune supusă unui ritm interior de devenire, ci o juxtapunere de atitudini cu rădăcini deosebite. De identitatea de vocabular a unei epoci, ca şi de preponderenţa unui sistem într-un anumit moment istoric nu dă seama istoria filosofiei, ci cercetarea împrejurărilor sociale care au dat naştere unui anumit tip spiritual"[228].

Nu vom insista asupra înfruntărilor dintre cele două paradigme filosofice care au dominat gândirea interbelică şi care au făcut obiectul mai multor cercetări cunoscute istoricului filosofiei româneşti.

Vom sublinia, în câteva cuvinte, doar complexitatea şi civilitatea acesteia. Cum spuneam,

[228] Mircea Vulcănescu, *Gândirea filosofică a Domnului Nae Ionescu [II]*, în Mircea Vulcănescu, *Opere I*, ed. cit., pp. 405-406.

critica criticii maioresciene s-a realizat de cele mai multe ori „oblic". Respingerea filosofiei de inspiraţie maioresciană, cum arătam, nu-l viza doar pe Maiorescu însuşi şi nu îi viza pe toţi maiorescienii. Cazul lui C. Rădulescu-Motru, un maiorescian declarat, este ilustrativ în acest sens. Chiar dacă articolul lui C. Rădulescu-Motru, *Ofensiva contra filosofiei ştiinţifice*, 1943, indica faptul că nu pot exista punţi de legătură între „filosofia ştiinţifică" şi „filosofia beletristică", chiar şi atunci Mircea Vulcănescu era convins că Nae Ionescu şi unii tineri filosofi continuă în multe privinţe modelul de gândire al lui C. Rădulescu-Motru din *Cultura română şi politicianismul* ori din *Ţărănismul*[229].

De aceea nu trebuie să fim surprinşi de faptul că Maiorescu era în acelaşi timp respins şi acceptat, criticat şi, totodată, luat ca model în unele analize filosofice de către tineri, chiar dacă, declarativ, era respinsă această descendenţă maioresciană. În paranteză fie spus, când vorbim despre această atitudine complexă de respingere explicită şi de acceptare tacită a unor date aparţinând modelului maiorescian de a face cultură, trebuie să avem în vedere faptul că „maiorescienii" şi „antimaiorescienii" împărtăşeau în comun acelaşi ideal cultural exprimat

[229] Am prezentat pe larg această poziţie mediană a lui C. Rădulescu-Motru în articolul Constantin Aslam, „Mircea Florian în contextul filosofiei interbelice", în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. VI, coord. Viorel Cernica, ed. îngrijită de Mona Mamulea, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2010, pp. 77-80.

în ideea răspunderii colective a intelectualilor faţă de soarta culturii româneşti. În dispută se afla doar „direcţia", sensul şi scopul creaţiei culturale româneşti, cercetare ce implica intervenţia resurselor creative ale filosofiei înseşi.

Se poate face în continuare cultură filosofică luându-l drept model pe Maiorescu? Fireşte că întrebarea viza totodată şi modelul european de valori pe care l-a promovat, din interiorul culturii româneşti, Maiorescu însuşi.

Ilustrativă în acest sens este atitudinea complexă a lui Constantin Noica, cel care supune unei analize critice ideea că Maiorescu ar trebui luat ca model de izbândă cultural-filosofică pentru generaţia sa, interesată de cunoaşterea de sine colectivă şi de aplicarea resurselor filosofice ale minţii pentru desluşirea specificităţii culturii româneşti. Am putea spune că evaluările asupra lui Maiorescu pe care le propusese în mai multe rânduri Noica pot fi văzute ca un reper de analiză a criticii criticismului.

Noica dezavuează, în primul rând, orientarea filosofică bovarică a lui Titu Maiorescu către comentariile neutrale ale izbânzilor şi noutăţilor filosofice produse în spaţiul altor culturilor – model preluat de universitarii maiorescienii –, prin care se intreţine dezinteresul faţă de fireştile preocupări de autocunoaştere şi autoînţelegere individuală şi colectivă. De pildă, Maiorescu este criticat de Noica pentru faptul că nu a manifestat niciun *interes filosofic* pentru „materialul românesc de reflecţie", sedimentat, pe de o parte, în toate formele de expresie ale culturii tradiţionale, ţărăneşti, dar şi în formele culte

tradiţionale de exprimare a acestui „material": „mai are cercetătorul filosofic drept să *ocolească* materialul românesc? Dacă materialul acesta românesc se cere luminat din toate unghiurile, e timpul să recunoaştem, în el, partea care revine filosofiei. Poate că ne vom deprinde mai bine a învăţa filosofia Apusului în clipa când vom sta în faţa sarcinii de a limpezi gândirea românească. […] Filosofia românească trebuie să-şi reţină dreptul ei de explorare. Fără aceasta ea nu-şi va cunoaşte niciodată izvoarele şi va apărea ca o simplă reuşită individuală uneori, aşa cum e gândirea unui Conta, sau ca o neputinţă colectivă, aşa cum hotăra, cu profeţia sa de duh al pustiului, Titu Maiorescu"[230].

Apoi, trebuie remarcat faptul că raportarea *filosofică* a lui Noica la opera de gândire a lui Maiorescu este complexă şi nuanţată, în condiţiile în care distinge mai mulţi Maiorescu în aceeaşi personalitate. Când vorbim despre Maiorescu, ce latură a personalităţii sale avem în vedere: omul Maiorescu, cărturarul, vizionarul politic, filosoful? Cine este Maiorescu, aşadar? Analiza lui Noica are în vedere faţetele multiple ale personalităţii lui Maiorescu, pe care le raportează şi le integrează în ceea ce acesta numeşte, preluând expresia lui I. Rădulescu-Pogoneanu, „tip de umanitate cultivată".

Prilejul pentru aceste evaluări a survenit în 1937, când prin grija lui I. Rădulescu-Pogoneanu vede lumina tiparului volumul Titu Maiorescu, *Însemnări*

[230] Constantin Noica, *Pentru o altă istorie a gândirii româneşti. În marginea Învăţăturilor lui Neagoe Basarab*, în vol. *Pagini despre sufletul românesc*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, p. 47.

zilnice (vol. I, 1855-1880), moment în care Noica va publica în „Vremea" articolul *Titu Maiorescu, tip universalist în faţa tineretului de astăzi*.

Este actual Maiorescu? Este el omul care încarnează ideea de „cărturar ideal" pe care ar trebui să-l luăm ca model şi noi, cei de astăzi? Chiar dacă nu sunt formulate astfel, astfel de întrebări răzbat din atitudinea cu care Noica îşi redactează acest articol în care Maiorescu este privit cu luminile şi umbrele sale. Criteriul evaluării la care se referă explicit Noica are în vedere felul în care Maiorescu trăieşte în conştiinţa „tinerei generaţii", aflată într-o căutare imperioasă de modele de viaţă. În conformitate cu acest criteriu, *Însemnările zilnice* „au interesat, au surprins, au informat – dar nu au cucerit. În orice caz, nu au cucerit tineretul; ba, uneori, chiar l-au decepţionat"[231].

Ce este de admirat la Maiorescu? În cuvintele lui Noica, „excepţionala vrednicie", aptă să fie luată drept model de către „tânăra generaţie", înclinată ea însăşi către această valoare umană ce trebuie să impună respect oricărei fiinţe raţionale: „A fi vrednic – cu judecată şi chibzuinţă – este poate cea dintâi dintre virtuţi, nu numai în sensul că le duce mai departe pe toate, dar şi în sensul că, de cele mai multe ori, ea singură le scoate la lumină. […] Iar sub raportul vredniciei, nu cunoaştem nimic mai tulburător pentru un spirit tânăr decât însăşi tinereţea lui Maiorescu. [...]

[231] Constantin Noica, *Titu Maiorescu. Tip universalist, în faţa tineretului de azi*, în Constantin Noica, *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri*, 1929-1947, ed. îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998, p. 103.

Autorul rândurilor de faţă […] ar fi fost astăzi un om mai pregătit dacă cineva i-ar fi pus în mână, pe vremea când era în liceu, memoriile unei tinereţi dârze, cum e cea a lui Titu Maiorescu"[232].

Unde se desparte „tânăra generaţie" de Maiorescu? În dorinţa de *autenticitate*, adică în năzuinţa de a fi tu însuţi şi de a-ţi desfăşura şi afirma public posibilităţile creatoare unice care încercuiesc datele oricărei individualităţi. Din acest punct de vedere, Maiorescu se vădeşte, în optica lui Noica, un om mediocru prins în plasa unor banale dorinţe omeneşti – legitime pentru oameni, dar inacceptabile pentru cei care-şi propun să fie exemplu pentru ceilalţi –, pe care şi le-a mascat continuu în diversele împrejurări ale vieţii. Maiorescu nu a trăit, aşa cum trăieşte „tânăra generaţie", cu pasiune ardentă, chemarea către idealuri comunitare româneşti. Maiorescu, din această perspectivă, a fost, arată Noica, un însingurat, un om „nemulţumit de toţi şi de toate din jurul său", un om „cuminte" obsedat doar de carieră şi de micile plăceri mediocre: „Maiorescu dă impresia astăzi că nu a riscat nimic. Cuminţenia este, nici vorbă, o însuşire cetăţenească dintre cele mai remarcabile. Dar te scoate ea din cetăţenie pentru a te arunca în istorie?"[233].

Maiorescu a propus, susţine Noica citându-l pe Cioran, o *viziune profesorală* asupra României, o viziune cuminte care nu a încurajat transformările revoluţionare, individuale şi social-culturale dorite cu intensitate de tânără generaţie, care se simte mai

[232] *Ibidem*, p. 107.
[233] *Ibidem*, p. 109.

apropiată sufleteşte de efuziunile revoluţionare şi proiectele visătoare şi amelioriste ale lui Ion Heliade Rădulescu decât de uscăciunile sufleteşti ori de atitudinile tenebroase pe care *Însemnările zilnice* le scot continuu la iveală.

Critica lui Noica devine acută în clipa în care susţine că Maiorescu nu a lăsat o operă personală în filosofie şi, demn de reţinut, nici într-un alt domeniu. Cu toate că Maiorescu s-a interesat în acelaşi timp de mai multe domenii deodată, apetenţa sa pentru carieră, pentru izbândă în viaţa publică, nu i-a permis să ducă până la capăt niciun proiect demn de a satisface aşteptările culturale ale „tinerei generaţii". Riguros vorbind, susţine Noica, Maiorescu nu a fost nici măcar un profesionist autentic al filosofiei, cu toate că a predat această disciplină la universitate, din moment ce a pierdut legătura cu schimbările majore care s-au produs în filosofia europeană de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Evaluarea lui Noica se încheie în fraze clare şi neiertătoare: „din punct de vedere *cultural*, Maiorescu nu mai poate fi un subiect de actualitate astăzi, şi e puţin probabil că va alcătui unul din viitor, întrucât nu şi-a constituit, pe de o parte, propria sa operă, iar pe de altă parte, criticismul ce a profesat nu e una din funcţiunile majore ale culturilor; din punct de vedere *românesc*, tineretul poate avea dreptate când susţine că întemeietorul « Junimii » nu se află pe linia marilor probleme naţionale"[234].

[234] *Ibidem*, p. 113.

„Tipul de umanitate cultivată" a lui Titu Maiorescu – înclinaţia pentru critică şi moderaţie, lipsa de dăruire faţă de ceilalţi, absenţa operei şi a creaţiei personale etc. – nu mai corespundea trăirilor şi aşteptărilor „tinerei generaţii", doritoare să experimenteze noi lumi interioare, deschise în mentalul colectiv european de ştiinţă, artă şi filosofie. Cu toate acestea, Maiorescu îşi are locul său în istoria culturii româneşti, iar o raportare la atitudinea şi activitatea sa reprezintă semne ale unei stări de maturitate şi normalitate într-o cultură ce trebuie să admită că legea ei de funcţionare este diferenţa: „Tipul nostru de umanitate e altul, în măsura în care şi clipa istorică este alta. O cultură însă, care e un întreg şi acoperă o succesiune de clipe, îngăduie convieţuirea mai multor tipuri de umanitate cultivată, dacă nu chiar le implică. Trebuie să ne deprindem a privi ordinea spirituală drept o ordine în care varietatea este regula. [...] Cei care pretind a înţelege trebuie să caute a înţelege şi ceva mai mult decât *sunt* ei înşişi"[235].

Ideea că Maiorescu este un „tip de umanitate cultivată" *inactuală*, prin raportare la timpul istoric şi cerinţele de autenticitate pe care le formula imperativ „tânăra generaţie", este reluată de Noica în 1940, într-un articol apărut în „Universul literar", cu ocazia centenarului lui Titu Maiorescu, intitulat, *Titu Maiorescu şi lumea noastră*: „Titu Maiorescu a fost cineva. Simţim că A FOST cineva. Îl admirăm, îl folosim, îl înţelegem chiar; dar când ni se vorbeşte despre actualitatea lui, ne izbeşte cât de «ocazional»

[235] *Ibidem*, p. 114.

sună vorba aceasta. Ne este el actual? Va fi fiind celor pe care amintirea sa nu i-a părăsit niciodată. Nouă ne poate da lecţii, lecţii dintre cele mari; actual nu ne este. Cărturarul din el, vizionarul politic, omul, chiar omul public, copleşitorul om public, ne par ai altei lumi"[236].

Am putea spune că, în esenţă, Noica continuă aceeaşi atitudine critică faţă de criticismul maiorescian, numai că pe alte date editoriale. Acum raportarea are în vedere atât cel de-al doilea volum al *Însemnărilor zilnice* (1881-1886), cât şi lucrarea lui Ion Petrovici, *Titu Maiorescu (1840-1917)*. Dezacordul lui Noica faţă de Maiorescu se manifestă prin formularea unor judecăţi de valoare ce ţin atât de întregul personalităţii sale, cât şi de multiplele faţete venerate de discipolii săi: cărturarul şi filosoful, vizionarul politic, omul cu harurile sale, dar şi omul public. Aceste trăsături care recompun personalitatea de ansamblu a lui Maiorescu sunt supuse unei analize de „conformitate valorică" faţă de realităţile sociale şi culturale modelate la nivel de aşteptări, dar şi faţă de faptele colective trăite şi produse de către „tânăra generaţie". Maiorescu este, în viziunea lui Noica, inactual la toate capitolele pentru că a opus valorilor vieţii o atitudine intelectualistă, crezând că acordul între oameni se realizează cognitiv, şi nu valoric-emoţional, prin comunitate de credinţă: „E, în timpul nostru, o râvnă de-a trăi viaţa pe un singur plan, de- a ne totaliza în jurul unei singure experienţe. […] Lumea

[236] Constantin Noica, *Titu Maiorescu şi lumea noastră*, în Constantin Noica, *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri*, 1929-1947, ed. cit. p. 197.

noastră crede în omul creştin. Maiorescu nu se întâlnise cu el. Şi, de aceea, poate, nu se întâlneşte nici cu aleşii ceasului de azi. […] Pentru cei de azi viaţa publică nu e, ca pentru Maiorescu, o *agora.* Ea e – în mod ideal, fireşte – o biserică. Comunitatea cea mai înaltă, visată azi, e altceva decât una prin consensul inteligenţelor. E o comunitate de dragoste"[237].

Aceasta este critica filosofică şi culturală pe care Noica o instrumentează împotriva atitudinii de veneraţie cu care era înconjurat Maiorescu de „bătrâni". Nu vom analiza îndreptăţirea criticii lui Noica, pentru că nu acesta este scopul articolului de faţă. Semnalăm doar că evaluarea poziţiei lui Noica trebuie să aibă în vedere termenul de „actualitate", prin urmare o determinare temporală, şi nu valorică. Noica face o radiografie a stării de fapt, fireşte, de pe platforma valorilor „tinerei generaţii" căreia îi aparţinea, şi-l măsoară pe Maiorescu dintr-o perspectivă prezenteistă care la rândul ei trebuie justificată. Ceea ce Noica nu va face decât târziu, în anii maturităţii depline, când s-a împlinit profeţia lui Zaharia Stancu: „tânăra generaţie" a ajuns „generaţia de pulbere".

c) Consecințe interpretative

În multe privinţe, tânăra generaţie nu i se împotrivea atât lui Maiorescu, cât mai degrabă *sentimentului de*

[237] *Ibidem*, p. 200.

veneraţie cu care era înconjurat acesta de către unii dintre discipoli, profesori universitari, ce susţineau că în filosofie trebuie continuată paradigma ştiinţifică a maestrului lor. Or, acest fapt producea o tensiune între interesul filosofilor profesionişti şi interesul filosofic constant al oamenilor cu înclinaţii reflexive, tensiune relaxată de gândirea lui Nae Ionescu, care, precum altădată Socrate, susţinea că rostul filosofiei stă în căutarea sensului vieţii umane şi că filosoful trebuie să fie el însuşi făuritorul înţelepciunii sale. Filosofia este o învăţătură vie care aprofundează cunoaşterea condiţiei umane şi, pentru acest fapt, ştiinţă în cauză, pentru a-l invoca iarăşi pe Socrate, nu trece de la o minte la alta, ci fiecare o descoperă în sine, în el însuşi, dacă o caută metodic. Adevărul prin filosofie este redescoperit de fiecare conştiinţă. Filosofia nu este ştiinţă şi nu poate fi similară ştiinţei pentru că ea nu e o tehnologie a eficienţei gândirii, ci un proces de autolămurire individuală.

Această relaxare a tensiunii între filosofia profesioniştilor, predată la catedră, şi interesul pentru filosofie al omului reflexiv i-a apropiat pe unii dintre tineri – Vulcănescu, Eliade, Cioran şi Noica – de o practică culturalistă a filosofiei pe care Maiorescu a instrumentat-o în analizele sale critice, fără ca ei să aibă, probabil, conştiinţa acestei descendenţe. Analizele întreprinse asupra culturii româneşti de către tinerii care îl contestau pe Maiorescu, filosoful de catedră, continuau, de fapt, tradiţia culturalist-filosofică instituită de acesta în *Critice*. Ca şi Maiorescu, filosofii reprezentativi al „tinerei generaţii" erau interesaţi de „direcţie", numai că sensul şi scopul

acesteia erau formulate într-un alt timp istoric, cu alte nevoi intelectuale şi sensibilităţi sufleteşti.

Pe scurt, aici găsim partea vie a gândirii lui Maiorescu în interbelicul românesc. În vreme ce discipolii universitari ai lui Maiorescu accentuau modelul didactic al filosofiei sale, orientarea culturalistă a filosofiei maioresciene era condusă mai departe, chiar dacă într-o *altă* direcţie, de către reprezentanţii de vârf ai „tinerei generaţii".

Cred că cercetătorul interesat de stabilirea unor relaţii de continuitate între filosofia de vârf a României interbelice şi gândirea filosofică de la mijlocul secolului al XIX-lea trebuie să se îndrepte către această direcţie culturalistă a filosofiei, care apropie *Criticile* lui Maiorescu, *Cultura română şi politicianismul*, a lui C. Rădulescu-Motru, unele articole de presă ale lui Nae Ionescu, *Solilocvii* şi *Oceanografie*, semnate de Mircea Eliade, *Schimbarea la faţă a României*, a lui Emil Cioran, *Dimensiunea românească a existenţei*, a lui Mircea Vulcănescu, ori *Paginile despre sufletul românesc*, scrise de Constantin Noica. Între spiritul critic transmis de Maiorescu discipolilor săi şi ideea de creaţie, de afirmare şi asumare a unui punct personal de vedere asupra lucrurilor, nu a existat o contradicţie reală. Pe acest teren, pare-se, tradiţia filosofică internă a lucrat mai mult decât au vrut să accepte criticii lui Maiorescu, care, într-un fel sau altul, s-au vădit şi ei a fi „maiorescieni".

(Articolul: *Critica criticismului maiorescian în gândirea interbelică* a apărut în Revista „Studii de istorie a filosofiei româneşti", Vol. VII, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2011)

Capitolul 7

Philosophia perennis vs. ingenium perenne. Istoricitatea filosofiei româneşti

a) Date de context

În ciuda faptului că problema istoricităţii, respectiv a persistenţei şi perisabilităţii cunoaşterii, este deschisă încă de Platon şi discutată în interiorul distincţiei doxa–episteme, în jurul căreia gravitează şi alte distincţii ale gândirii greceşti vechi, tematizarea relaţiei dintre timp şi cunoaştere este pusă, în termenii de astăzi, la începuturile modernităţii, când timpul este rupt de veşnicie şi văzut ca un banal *cadru uman* în care *se petrec* toate evenimentele lumii. Producerea unei ontologii a timpului fără eternitate, caracteristica de bază a lumii moderne, este consecinţa firească a izbânzii raţionalismului cartezian şi a modelului de cunoaştere fundat pe ştiinţa producătoare de „legi ale naturii": „Modernitatea înseamnă o teorie asupra omului numită raţionalism. Omul este raţiune şi se identifică cu ea în patru aspecte: 1) raţiunea e aceeaşi pentru toţi şi e egal împărţită; 2) raţiunea bine condusă conduce la certitudine, la ceea ce e sigur, real, adevărat şi perfect; 3) raţiunea înaintează cu paşi (e un *drum*) şi

anume cu paşi mici (pro-gres; vezi latinescul *progretior*, a înainta pas cu pas): 4) raţiunea e *unicul* criteriu al cunoaşterii (ştiinţifice)[238].

În această ambianţă, în care raţiunea bine condusă poate descoperi pas cu pas legile eterne ale naturii, problematica persistenţei în timp a cunoaşterii filosofice şi a gestionării tradiţiei este repusă în termenii binomului *philosophia perennis* vs. *ingenium perenne*, două itinerarii de analiză a temporalităţii enunţurilor noastre despre lume, între care există multiple tensiunii teoretice generate de revoluţia produsă de ştiinţele moderne ale naturii în habitatul mintal al omului european tradiţional. Această „revoluţie mentală foarte profundă... care a modificat înseşi fundamentele şi cadrele gândirii noastre... ar putea fi redusă la două elemente principale: a) distrugerea lumii concepute ca un întreg finit şi bine ordonat... şi înlocuirea acesteia cu un univers indefinit, chiar infinit, care nu mai comportă nicio ierarhie naturală şi este unit doar de identitatea legilor care îl guvernează în toate părţile sale, ca şi de cea a componentelor sale ultime situate, toate, la aceleaşi nivel ontologic; şi b) înlocuirea concepţiei aristotelice a spaţiului, ansamblu diferenţiat de locuri intramundane, cu cea a spaţiului din geometria euclidiană... considerat de-acum ca identic, în structura lui, cu spaţiul real al universului. Ceea ce a implicat, la rându-i, *respingerea de către gândirea ştiinţifică a tuturor consideraţiilor bazate*

[238] A se vedea, Alexandru Dragomir, *Semințe*, ed. îngrijită de Gabriel Liiceanu şi Bogdan Mincă, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, p. 228.

pe noţiunile de valoare, perfecţiune, armonie, sens sau scop, şi, în cele din urmă, devalorizarea completă a Fiinţei, divorţul total între lumea valorilor şi lumea faptelor (s.n.)"[239].

Abandonul „lumii valorilor" în favoarea cercetării sistematice a faptelor de observaţie, măsurabile prin proceduri matematice de către ştiinţa modernă, a împlinit idealul grecesc al consensualismului realizat în jurul adevărului. Pe de altă parte, aceeaşi ştiinţă, identificată cu *episteme*, a produs, în acelaşi timp, un model non-suspensiv de cunoaştere, ce leagă generaţiile de cercetători peste timp şi care produce o creştere neîntreruptă de cunoştinţe. Chiar dacă despre om vorbim în termenii finitudinii, cunoştinţele sale tind asimptotic către nemărginire. Rigoarea, continuitatea, consensualismul, cumulaţionismul şi tendinţa către nemărginire a cunoştinţelor, prin urmare, înfrângerea perisabilităţii cognitive în timp, devin astfel idealuri pentru orice întreprindere intelectuală care formulează pretenţii de cunoaştere. Inclusiv pentru filosofie!

De ce tip este cunoaşterea filosofică în raport cu ştiinţa? În ce sens putem vorbi despre persistenţa în timp a cunoaşterii filosofice în condiţiile în care ştiinţa este cunoaşterea prin excelenţă? Mai putem vorbi despre continuitatea valorilor „cardinale" în condiţiile în care omul modern trăieşte *viaţa ca schimbare*, *iar producerea noului în toate domeniile constituie conţinutul acestei schimbări*? Ce mai înseamnă „veşnicia valorilor" într-o lume obsedată de prezent şi cotidianitate? Pe

[239] Alexandre Koyre, *De la lumea închisă la universul infinit*, trad. de Vasile Tonoiu şi Anca Băluţă Skultely, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, pp. 5-7.

acest teren problematic s-au fixat cele două mari modele ale temporalităţii cunoaşterii filosofice, *philosophia perennis* şi *ingenium perenne*, veritabile tradiţii metafilosofice de investigare a reflexivităţii metodice a gândirii. Criteriul după care distingem între aceste tradiţii metafilosofice este, fireşte, raportarea la ştiinţă. Adepţii direcţiei *philosophia perennis* concep actul de filosofare în prelungirea ştiinţei, percepută ca model şi ideal de cunoaştere. Această direcţie se află în căutarea elementelor de continuitate şi perenitate a valorilor în cugetarea filosofică, respectiv a axelor şi dominantelor tematice şi metodologice ce îndeplinesc funcţii de „invariabile temporale". Pentru cealaltă direcţie, *ingenium perenne*, filosofia este chemată să justifice şi să întemeieze diversitatea cunoaşterii ştiinţifice în unitatea lui *ego cogito*. Adepţii acestei direcţii vor să pună ştiinţa însăşi pe fundamente filosofice şi, pe această bază, militează pentru transformarea filosofiei într-o cunoaştere „riguroasă" de tip transcendental.

În ordine istorică, expresia *philosophia perennis* îşi are originea, pare-se, în lucrarea lui Augustini Steuchii, o personalitate renascentistă remarcabilă, fost bibliotecar al Vaticanului, care a publicat în anul 1540, într-o perioadă de mari frământări doctrinare şi de confruntare a catolicismului cu ideile Reformei, lucrarea *De perenni philosophia libri* (1540). Steuchii argumenta, pe de o parte, ideea că în spatele tuturor ideilor care au învins timpul se află valorile eterne ale învăţăturii creştine şi, pe de altă parte, că neînţelegerile dintre teologi sunt doar de cuvinte şi de atribuire de înţelesuri. Universalitatea valorilor

creştine şi eternitatea lor, susţinea Steuchii, nu este în niciun fel compromisă de disputele teologilor, întrucât fiecare dintre aceştia, cu bună credinţă, pledează pentru o mai bună înţelegere şi perpetuare a lor. Prin urmare, în viitor, valorile eterne ale învăţăturii creştine vor ieşi din această luptă interconfesională cu mult mai întărite în sufletele credincioşilor. În esenţă, prin lucrarea amintită, Steuchii sintetiza aspiraţia intelectuală a Renaşterii care a făcut din unitatea şi continuitatea valorilor trecutului cu cele ale prezentului o dominantă a preocupărilor reflexive. Renaşterea, cum se ştie, a intrat în conştiinţă europeană ca un moment de alianţă şi sinteză între cultura păgână, greco-latină, şi cultura medievală, creştină. În această privinţă, punctul de vedere al lui Burckhardt, în ciuda multiplelor critici de substanţă, a învins: umaniştii italieni sunt cei care au creat nu doar modelul cultural al Renaşterii, ci au configurat în mod decisiv şi *forma mentis* specifică culturii europene prin faptul că au altoit învăţătura creştină pe trunchiul viguros al valorilor culturii păgâne, greceşti şi latine[240].

Idealul de unitate, continuitate şi valabilitate atemporală a valorilor este pus în circulaţie intelectuală de către Leibniz în contextul afirmării universalităţii principiului raţiunii suficiente[241]: „După

[240] Jacob Burckhardt, *Cultura Renaşterii în Italia*, trad. de Gh. I. Ciorogaru, Bucureşti, Editura pentru Literatură, vol. I, cap. 4: „Umanismul în secolul al XIV-lea", pp. 242-249.

[241] Charles B. Schmitt, „Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27, No. 4 (Oct.-Dec., 1966), Published by: University of

mine totul este legat în Univers, în virtutea temeiurilor de ordin metafizic, aşa încât prezentul conţine în sânul să viitorul, şi nicio stare dată nu se poate explica în chip natural decât prin starea care o precede imediat. Dacă se neagă aceasta, atunci lumea va avea hiaturi, ceea ce răstoarnă principiul mare al raţiunii suficiente, şi aceste hiatusuri ne vor obliga să recurgem la miracole şi la purul hazard în explicarea fenomenelor[242]. Pe scurt, *philosophia perennis* apără şi justifică principiul unităţii şi continuităţii gândirii filosofice, care îşi păstrează în mişcarea sa istorică, un sens cumulaţionist şi o orientare fixă către valorile-scop (cardinale) ale umanităţii: Adevărul, Binele, Frumosul: „Principiul continuităţii este aşadar deasupra oricăror îndoieli, pentru mine, şi el ar putea servi la stabilirea unor adevăruri importante, în adevărată filosofie, care, ridicându-se deasupra simţurilor şi imaginaţiei, caută originea fenomenelor în regiunile intelectuale"[243].

Credinţa lui Leibniz în unitatea, continuitatea şi valabilitatea valorilor a devenit cu timpul un loc comun în rândurile istoricilor filosofiei de ieri şi de azi. De pildă, în spaţiul intelectual francez, Jacques Chevalier susţine că istoricitatea gândirii filosofice urmează acelaşi principiu al continuităţii cumulaţioniste promovat de Leibniz: „Există o tradiţie filosofică esenţială, o

Pennsylvania Press, pp. 505–532, http://www.jstor.org/stable/2708338

242 G.W. Leibniz, *Opere filosofice*, vol. I, trad. de Constantin Floru, Studiu introductive de Dan Bădărău, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1972, p. 57.

243 *Ibidem*, p. 59.

perenitate a gândirii umane la care orice gânditor şi orice mişcare de gândire contribuie şi conferă un nou elan nu numai prin experienţă, adevăruri şi fapte noi, dar şi prin repunerea în discuţie a adevărurilor vechi, prin modalitatea nouă de a o aborda, chiar şi prin erorile şi ereziile lor[244]. Deloc surprinzător, şi Bertrand Russell se conduce după acelaşi ideal intelectual în contextul justificării scrierii unei istorii cuprinzătoare a filosofiei de către un singur om: „Dacă în mişcarea istoriei există vreo unitate, dacă există o relaţie strânsă între ceea ce precede şi ceea ce urmează, atunci, pentru a da în vileag această unitate şi această relaţie, este necesar ca perioadele de dinainte şi cele de după să fie sintetizate într-o singură minte[245]". În sfârşit, ideea continuităţii cumulaţioniste este reafirmată chiar şi în contextul în care istoricitatea gândirii filosofice este văzută ca un dialog generalizat între diversele generaţii de gânditori. „Filosofia nu este produsul unor genii solitare, propovăduire profetică sau înţelegere intuitivă a lumii, ci o activitate argumentativă, o încercare de a-şi da socoteală sieşi, precum şi altora, cu argumente şi contraargumente, de presupoziţii fundamentale ale gândirii noastre, ale existenţei şi acţiunilor noastre. Din acest punct de vedere, dezvoltarea filosofică nu mai apare ca o activitate determinată de întâmplare, ci ca un

[244] Jacques Chevalier, *Histoire de la pansée*, Paris, Flamarion, 1955, I, p. 20, apud. Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia în Roma antică*, Bucureşti, Editura Pro Universitaria, 2012, p. 7.

[245] Bertrand Russel, *Istoria filosofiei occidentale*, vol. 1, trad. din engleză de D. Stoianovici, Bucureşti, Editura Humanitas, 2005, p. 5.

dialog inteligibil, în care fiecare poziţie poate fi înţeleasă ca răspuns la poziţii, întrebări şi obiecţii anterioare"[246].

În treacă fie spus, această idee a valabilităţii valorilor peste timp are şi o istorie teozofică şi spirituală semnificativă, generată de investigaţiile interdisciplinare asupra religiilor universale ale lumii, care, într-un fel sau altul, se fundează pe aceleaşi valori survenite din raportarea omului la transcendenţă. Celebra lucrare de sinteză a lui Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, ilustrează savant ideea unităţii valorilor transcendente în diversitatea credinţelor[247].

Înţelesul expresiei *ingenium perenne* este mai dificil de surprins în anumite formule lingvistice generale pentru că el este legat intim de acele programe filosofice ale (post)modernităţii care-şi propun, în mod manifest, reforme radicale în câmpul tradiţiei cugetării reflexive. Modelul radicalismului filosofic este fixat, se ştie, de către Descartes, care contestă, în numele unei ştiinţe aflate în noi înşine şi al idealului unei cunoaşteri sigure şi evidente, relevanţa tradiţiei şi principiul continuităţii cumulaţioniste: „E

[246] Anton Hügli, Poul Lübcke, *Filosofia în secolul XX*, Vol. 1, trad. de Gheorghe Pascu, Andrei Apostol, Cristian Lupu, Bucureşti, Editura All, 2003, p. 1.

[247] „Expresia filosofia perennis a fost inventată de Leibniz; ea trimite la ceva metafizic, la faptul că există în lume o realitate divină obiectivată în toate lucrurile, inclusiv în mintea şi sufletul nostru; această realitate va fi cunoscută de om doar după moartea sa, când va avea un acces nemijloc la imanenţă şi transcendenţă"; Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, 1947, London, Chatto & Windus, „Introduction", p. 1.

bine să citim cărţile celor vechi, căci este un nepreţuit câştig să ne putem folosi de truda atâtor oameni; şi e bine, atât pentru a lua cunoştinţă de lucrurile care au fost găsite în chip nimerit altădată, cât şi pentru a ne da seama ce mai rămâne de născocit de acum înainte de toate ştiinţele. Totuşi, prin citirea prea atentă a cărţilor acelora, ne aflăm în marea primejdie să ne alegem cu anumite idei greşite, în ciuda tuturor măsurilor luate de noi"[248]. Instrumentul adecvat acestei noi instituiri filosofice, ce propune o perspectivă „kairotică" asupra istoricităţii gândirii, este, tot în ordine carteziană, intuiţia: „Înţeleg prin *intuiţie* nu acea impresie nesigură pe care o dau simţurile, nici judecata înşelătoare pe care o alcătuieşte, nu totdeauna în chip fericit, imaginaţia, ci aflarea, de către inteligenţa pură şi adâncită în sine, a unui concept atât de simplu şi de definit, încât să nu mai rămână cu desăvârşire nicio îndoială asupra lucrului pe care-l înţelegem. Cu alte cuvinte, numesc astfel conceptul acela neîndoielnic al inteligenţei pure şi adâncite în sine, născut numai prin lumina minţii şi mai sigur decât însăşi deducţia, întrucât e mai simplu decât ea…"[249].

Prin urmare, în locul unei „filosofii durabile" promovate de *philosophia perennis*, Descartes propune, cum ar spune Constantin Noica, o „filosofie a spiritul nemuritor", aflat continuu pe drumul căutării de sine. Adepţii acestui mod de a înţelege istoricitatea gândirii,

[248] René Descartes, *Reguli de îndrumare a minţii*, trad. din latină de Constantin Noica, Bucureşti, Editura Humanitas, 2004, p. 151.

[249] *Ibidem*, p. 153.

prin postularea unor discontinuităţi majore, apără ideea intuitivă că pe experienţa conştiinţei proprii se întemeiază toate actele de cunoaştere. Existenţa faptelor interne ale minţii sunt o precondiţie a cunoaşterii şi, prin urmare, asupra acestor date trebuie să-şi concentreze filosoful atenţia. Pe scurt, ideea de *ingenium perenne* se fundează pe o serie de practici reflexive orientate către subiect, urmând astfel modelul gândirii carteziene ca exerciţiu critic radical şi întemeietor de demers filosofic riguros şi consistent. Deschiderea unui astfel de demers este cerut de dezvoltarea „haotică" a ştiinţei, care are nevoie, din când în când, de reîntemeieri fundate pe *ego cogito* şi pe evidenţele sale apodictice: „Această orientare subiectivă se realizează în două etape. În primul rând, oricine vrea cu adevărat să fie filosof trebuie să se retragă el însuşi « o dată în viaţă » şi să încerce în interiorul său răsturnarea tuturor ştiinţelor valabile pentru el până atunci şi reconstruirea lor din temelii. Filosofia – înţelepciunea – este o chestiune cu totul personală a celui care filosofează. Ea trebuie să se constituie ca propria sa înţelepciune, ca o sumă de cunoştinţe câştigate în el însuşi, care tind să fie universale şi pe care le să le poată justifica de la bun început şi cu fiecare pas, sprijinindu-se pe evidenţele sale […] într-un al doilea sens, mai profund – al eu-lui care filosofează, al *ego*-ul cogitaţiilor pure. Cel care meditează realizează această revenire prin intermediul metodei extrem de ciudate a îndoielii. Urmărind a fi radical consecvent scopului său – cunoaşterea absolută – el refuză să admită valabilitatea existenţei oricărui

lucru pentru care nu este exclusă orice posibilitate imaginabilă de a deveni îndoielnic"[250].

Acestea sunt, într-un mod schematic, cele două modele metafilosofice concurente de înţelegere a istoricităţii gândirii filosofice. Începând cu Descartes, cultura reflexivă europeană a tematizat continuu aceste date ale conştiinţei filosofice ce par a fi, sub raportul susţinerii argumentative şi al exemplificărilor istorice, egal îndreptăţite. În această privinţă, şi filosofia românească interbelică propune o serie de perspective insolite de dezbatere ce pot fi aliniate binomului *philosophia perennis* vs. *ingenium perenne*. Una dintre aceste dezbateri, ce va lua forma tematizării *filosofie ştiinţifică* vs. *filosofie beletristică*, îi va pune faţă în faţă pe adepţii practicării unei filosofii orientate către ştiinţă cu susţinătorii unei filosofii orientate către subiect, formulând, precum Husserl, „necesitatea unui nou început radical în filosofie".

b) Metafizica în atitudini duale

Cu toate că binomul *philosophia perennis* vs. *ingenium perenne* nu a fost atacat frontal, întreaga gândire filosofică interbelică face multiple referinţe la el. Acest fapt ar putea reprezenta chiar un test al maturităţii

[250] Edmund Husserl, *Meditaţii carteziene. O introducere în fenomenologie*, trad., cuvânt înainte şi note de Aurelian Crăiuţu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, pp. 32-33.

reflecţiei filosofice într-o cultură, de vreme ce varietatea contradictorie a creaţiei în domeniu constrânge filosofia să ia act de sine printr-o suită de cercetări metafilosofice. Aşa cum argumentează Nicolae Bagdasar în *Istoria filosofiei româneşti*, gândirea interbelică românească a cultivat, sincron cu marile culturi europene, toate domeniile de interes ale filosofiei şi a întreprins chiar şi o serie de cercetări metafilosofice pe cont propriu. Metafizica, logica şi epistemologia (domeniile „gândirii pure"), estetica, filosofia dreptului, filosofia istoriei, filosofia culturii practicate în România erau cu toate aliniate la agenda de cercetare a gândiri europene. Varietatea propunerilor filosofice româneşti devenise, chiar în primele decenii după Marea Unire, atât de însemnată, încât Vasile Băncilă vorbeşte chiar despre o internalizare („autohtonizare"[251]) a filosofiei la nivelul întregii culturi româneşti. Astfel, dintr-o disciplină strict academică, aşa cum era în vremea lui Maiorescu, filosofia începe să devină, prin „autohtonizare", o veritabilă conştiinţă de sine a culturii româneşti, un liant între marile domenii de exerciţiu creativ, ştiinţă, artă, teologie, cât şi o prezenţă publică prin tematizarea faptelor cotidiene de viaţă.

În cuprinderea acestui curent de „autohtonizare" filosofică trebuie să plasăm şi două dintre cele mai vii propuneri reflexive din anii ce au urmat Marii Uniri din 1918, creaţii filosofice personalizate şi survenite

[251] Vasile Băncilă, *Autohtonizarea filosofiei*, în *Opere,* vol. III, *Eseistică editată (1921; 1924-1932)*, ed. îngrijită de Dora Mezdrea, Brăila, Editura Istros, Muzeul Brăilei, 2006, pp. 210-222.

dintr-un domeniu contestat de atmosfera filosofică neokantiană care domina practicile profesioniste atât în Europa, cât şi ţara noastră. Este vorba despre metafizică, domeniu revigorat de scrierile lui Lucian Blaga şi, pe un alt plan şi dintr-o cu totul altă direcţie, de cursurile pe care Nae Ionescu le-a predat studenţilor între 1920 şi 1938.

Sintetic vorbind, în cultura reflexivă interbelică, binomul *philosophia perennis* vs. *ingenium perenne* este o consecinţă a atitudinii gânditorilor acestei perioade faţă de „perspectivismul" implicat în orice construcţie metafizică şi faţă de tensiunea dintre „fapte" şi „valori"[252]. Adepţii unei „atitudini ştiinţifice" faţă de practicarea filosofiei, concepută ca exerciţiu critic generalizat centrat pe analiza „datelor" şi a „faptelor",

[252] „Perspectivismul filosofic" a fost una dintre atitudinile curente de apărare a ideii de *ingenium perenne* în întreaga filosofie europeană interbelică. Ilustrativă în acest sens este viziunea filosofică a lui Ortega y Gasset: „Perspectiva este una dintre componentele realităţii. Departe de a fi deformarea, ea e organizarea ei. O realitate care, privită din orice punct, s-ar dovedi mereu identică este un concept absurd… Orice cunoaştere este cunoaşterea dintr-un punct de vedere determinat. Acea *species aeternitatis* a lui Spinoza, punctul de vedere ubicuu, nu există la drept vorbind: este un punct fictiv şi abstract. Nu-i putem pune la îndoială utilitatea instrumentală pentru anumite necesităţi ale cunoaşterii; dar e obligatoriu să nu uităm că dintre el nu se vede realul. Punctul de vedere abstract nu furnizează decât abstracţii"; José Ortega y Gasset, *Doctrina punctului de vedere*, în vol. *Tema vremii noastre*, trad. din spaniolă şi prefaţă de Sorin Mărculescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 139.

sunt în dezacord cu adepţii unei „atitudini constructive" (expresive sau lirice), care concep filosofia în calitatea ei producătoare de metafizică, respectiv de valori-scop. Pe de o parte, filosofiei i se cerea o atitudine critică faţă de toate manifestările culturii, în mod special, o „operă impersonală" de generalizare treptată şi metodic supravegheată a datelor ştiinţei; pe de altă parte, adepţii „atitudini constructive" (expresive sau lirice) consideră că actul filosofic ar fi amputat dacă el nu se împlineşte într-o „operă personală", respectiv într-o viziune valorică, imaginară şi expresivă, asupra existenţei ca totalitate, trăită într-o conştiinţă individuală.

Între multiplele exemple pe care le putem selecta din istoria gândirii interbelice, „atitudinea ştiinţifică" de practicare a filosofiei este ilustrată exemplar de P.P. Negulescu, care critică în termeni irevocabili „nerăbdarea instinctului metafizic": „Când chinuiţi de problemele ce ne răpesc liniştea sufletească, ne adresăm ştiinţei, slujitorii ei modeşti se mărginesc să ne arate grămezile lor de materiale pe care le strâng cu zel, în vederea vastelor construcţii ce se vor ridica mai târziu pe terenurile pe care asudă ei, astăzi, cu atât de puţin profit, şi care nu sunt deocamdată decât simple « şantiere ». Dacă nemulţumiţi de răspunsurile lor, ne adresăm metafizicii, pontifii ei orgolioşi se grăbesc să ne conducă pe coridoarele obscure ale templelor în care oficiază, până la uşa sanctuarului misterios şi, când o întredeschid cu scumpătate, ne arată, ca pe ochiul de sticlă al unei panorame, un monument măreţ, ridicat gata, în întregime, şi împodobit, în toate amănuntele lui, cu toate frumuseţile posibile şi

imaginabile. Priveliştea neaşteptată nu poate, se înţelege, decât să ne încânte. Dar monumentele pe care le propun admiraţiei noastre, ca şi tablourile spectaculoase ale panoramelor cu care le-am comparat, sunt numai zugrăvite. Impresia pe care ne-o produc ele, oricât ar fi de profundă, e numai un «efect de perspectivă» – intelectuală şi, mai ales, afectivă. În schimb, grămezile de materiale ale oamenilor de ştiinţă, oricât ar părea de informe, sunt reale. Iar construcţiile ce se vor înălţa odată cu ajutorul lor, dacă nu vor fi pompoase, vor fi utile şi, în orice caz, nu vor consta în simple iluzii de optică sufletească a unor oameni prea grăbiţi, prea îndrăzneţi sau, câteodată, prea puţini scrupuloşi”[253].

În această opinie, metafizica este o posibilitate continuu amânată. Timpul metafizicii încă nu a venit, pentru că nu avem încă suficiente „materiale de construcţii”, date şi fapte, livrate din „şantierele” ştiinţei. În prezentul lui „acum”, doar activitatea ştiinţifică îşi vădeşte utilitatea, iar atitudinea filosofică corectă, în privinţa metafizicii, este de aşteptare. Metafizica este posibilă doar ca proiecţie şi aspiraţie. Alegerea lui P.P. Negulescu este neechivocă: Chiar dacă realul este cunoscut fragmentar de către ştiinţă, în numele utilităţii, exerciţiile de imaginaţie producătoare de „efecte de perspectivă” nu trebuie încurajate. Ele nu produc cunoaştere, ci expresii artistice similare operelor de artă plastică. Metafizica este artă, şi nu

[253] P.P. Negulescu, *Geneza formelor culturii. Priviri critice asupra factorilor ei determinanţi*, ed. şi studiu introductiv de Z. Ornea, Bucureşti, Editura Eminescu, 1984, p. 409.

ştiinţă, de vreme ce produsele ei generează trăiri estetice şi judecăţi de valoare. Între „fapte" şi „valori", respectiv între judecăţile de cunoaştere şi judecăţile de valoare, este o ruptură totală.

Contrar acestei „atitudini ştiinţifice" de practicare a filosofiei se situează, cum arătam, „atitudinea constructivă" (expresivă sau lirică) în filosofie, promovată sistematic de Nae Ionescu şi Lucian Blaga. Această atitudine e afirmată, de pildă, de Blaga cu fermitate, pas cu pas, pe măsură ce apar lucrările sale redactate cu intenţii metafizice explicite: „Metafizica nu se justifică totuşi prin nevoia de autoamăgire a insului sau a subiectului singular, cât prin necesităţi umane mai presus de orice veleităţi sau înclinări personale. Metafizica e un corolar al felului uman în genere, nu al felului « temperamental » sau « personal » al cutăriu sau cutăriu individ. În metafizică răspunde însuşi modul ontologic al omului îndeobşte. Metafizica nu e protuberanţa pâlpâitoare a unei fragile subiectivităţi psihologice, nici cristalul unei năluciri în încăperea căruia s-ar refugia cutare decepţionat. Metafizica e expresia şi afirmarea veşnic reînnoită a unui mod existenţial care ţine constitutiv de fiinţa omenească"[254].

Oricât ar părea de paradoxal, cele două atitudini duale despre care vorbim şi care configurează *diferit* modul în care filosofia se raportează la sine şi la propria sa istorie sunt ambele fundate pe o reflecţie *critică* asupra cunoaşterii ştiinţifice. Numai că, spre deosebire de adepţii practicării unei filosofii *în genul şi*

[254] Lucian Blaga, *Diferenţiale divine*, în vol. *Trilogia cosmologică*, Bucureşti, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 19-20.

în marginile ştiinţei, adepţii unei „atitudini constructive" invocă ştiinţa atât pentru a o funda pe principii riguroase, cât şi pentru a o încadra într-o perspectivă a întregului. Ilustrativă este chiar încercarea lui Lucian Blaga, filosoful care promovează un început radical în filosofie, deci o atitudine specifică gânditorilor care ilustrează opţiunea pentru ceea ce înseamnă *ingenium perenne*, plecând de la o serie de reflecţii epistemologice riguroase menite să susţină o metafizică a lumii sugerată de ştiinţa însăşi.

c) Lucian Blaga – un răspuns metafizic la criza științei

„Situaţia în care se găseşte doctrina cuantelor, mecanica ondulatorie, e unul dintre momentele cele mai tulburătoare, dacă nu cel mai tulburător, al preocupărilor ştiinţifice în momentul de faţă. Înşişi autorii teoriei se găsesc într-o penibilă nelinişte. Sunt mulţi aceia care cred că teoria reprezintă un provizorat şi că e expresia unei evidente « crize » în evoluţia ştiinţei, o criză din care se caută cu orice preţ o ieşire. Întrebările puse şi neliniştea pricinuită de formulele teoriei cuantelor, a mecanicii ondulatorii, nu-şi pot însă găsi o soluţie pe teren *ştiinţific* ... Teoria cuantelor şi situaţia creată prin ea – trebuiesc privite cu totul din alt punct de vedere. Acest punct de vedere nu poate fi decât *filosofic*"[255].

[255] Lucian Blaga, *Trilogia cunoaşterii*, în *Opere*, vol. 8, ed. îngrijită de Dorli Blaga, Bucureşti, Editura Minerva, 1983, p. 391.

Această stare de fapt care a introdus contradicţia în chiar interiorul fizicii particulelor – lumina este, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport, undă şi corpuscul – l-a motivat pe Blaga să direcţioneze reflecţia filosofică către metafizică, la care ajunge pas cu pas, pe măsură ce încearcă să justifice, precum Kant altădată, posibilitatea ştiinţei.

În „testamentul" său filosofic Lucian Blaga indică faptul că întreaga sa construcţie metafizică are ca scop, prin analogie cu Kant, o încercare de justificarea a fizicii relativiste: „Se ştie că filosoful Kant a clădit o teorie a cunoaşterii care, în fond, voia să legitimeze filosofic fizica clasică, a lui Newton. Pentru fizica modernă, actuală, fizica lui Newton nu mai reprezintă decât un caz de limită. Se impune, aşadar, necesitatea de a legitima filosofic, printr-o nouă teorie a cunoaşterii, construcţiile fizicii actuale. Aceasta e, în fond, încercarea pe care am făcut-o în *Eonul dogmatic* şi mai ales în *Cunoaşterea luciferică*, introducând în teoria cunoaşterii conceptul de « direcţie »"[256].

Vom recompune, pe scurt, drumul pe care-l parcurge Blaga de la fizică la metafizică, pentru a ilustra ideea de început radical în filosofie, teza de bază a modului în care adepţii ideii de *ingenium perenne* înţeleg istoricitatea gândirii filosofice.

Soluţia filosofică pe care o propune Blaga contradicţiilor ştiinţifice generate de descoperirea mecanicii cuantice are ca punct de plecare admiterea

[256] Lucian Blaga, „Schiţa unei autoprezentări filosofice", în vol. *Despre conştiinţa filosofică*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2003, p. 209.

„diversităţii unor factori direcţionali în procesul cunoaşterii". Astfel, soluţia conflictelor din fizica teoretică ar fi posibilă dacă postulăm existenţa unui tip specific de cunoaştere, realizată în alt sens decât se face de obicei, şi anume minus-cunoaşterea. Metoda specifică prin care se realizează acest tip de cunoaştere este metoda antinomiei transfigurate, pe care Blaga o tematizează, printr-o serie de incursiuni istorico-filosofice, în conceptul dogmei şi al variaţiei în calitate a „misterului" (obiectului cunoaşterii), care, pe măsură ce îl cunoaştem prin „plăsmuiri", teoretice, artistice etc., se potenţează ca mister. În *Eonul dogmatic*, Blaga asimilează minus-cunoaşterii, ca mod de raportare la mister, modul dogmatic de gândire, dar în *Cunoaşterea luciferică*, datorită interpretărilor eronate ale dogmei, cum mărturiseşte el însuşi, va utiliza numai conceptul minus-cunoaşterii. Extrăgând consecinţele fireşti ce derivă din stabilirea înţelesului minus-cunoaşterii, ca o cunoaştere care potenţează misterul în anumite formule „dogmatice", specifice antinomiei transfigurate[257], Blaga îşi creează premisa rezolvării, în ordine filosofică, a contradicţiilor formulate în interiorul teoriei cuantice prin introducerea simultană a continuului şi discontinuului: „Ce altă semnificaţie au aceste cuvinte (introducerea simultană a continuului şi discontinuului n.n.) – decât aceea a unui apel deghizat... la formule sau

[257] Minus-cunoaşterea „nu este o lipsă de cunoaştere şi nici o etichetă inofensivă aplicată erorilor cunoaşterii, ci o cunoaştere cu o anume direcţie, oarecum contrară celei obişnuite, cunoaştere capabilă de progres şi spor, imprevizibil în acest sens"; Lucian Blaga, *Trilogia cunoaşterii*, ed. cit, p. 289.

postulate echivalente fizical a ceea ce am numit metoda dogmatică"[258]?

Prin urmare, mintea noastră trebuie să-şi asume conştient astfel de antinomii transfigurate, pentru că, în caz contrar, nu putem conceptualiza rezultate ştiinţifice ce lărgesc cunoaşterea prin descoperirea de noi fapte. Sarcina filosofului este, după Blaga, aceea de a conştientiza şi de a propune, ca metodă, atunci când celelalte metode au fost epuizate, procedurile specifice minu-cunoaşterii: „Teoria cuantelor şi mecanica ondulatorie ne pune în fapt dilema: sau proclamăm falimentul ştiinţei, sau ne hotărâm să acceptăm formule, care prin felul lor au o repercusiune epistemologică surprinzătoare, formule care implică în principiu constituirea minus-cunoaşterii"[259].

După ce a stabilit cum pot fi conceptualizate rezultatele contradictorii ale ştiinţei şi, prin aceasta, cum e posibilă ştiinţa, Blaga adânceşte analiza sa transcendentală, interogându-se asupra condiţiilor de posibilitate a minus-cunoaşterii înseşi, indicând existenţa a două tipuri fundamentale ale intelectului cunoscător: starea „en-statică" şi starea „ec-statică": „Cât timp intelectul se aşează în cadrul funcţiilor sale normale, e enstatic. Din moment ce intelectul pentru a formula ceva cu ajutorul conceptelor ce-i stau la dispoziţie trebuie să evadeze din sine, în nepotrivire ireconciliabilă cu funcţiile sale logice el devine ecstatic"[260]. Corespunzător celor două stări ale

[258] *Ibidem*, p. 290.
[259] *Ibidem*, p. 388.
[260] *Ibidem*, p. 264.

intelectului, Blaga face distincţia dintre cunoaşterea luciferică şi cunoaşterea paradisiacă, numite şi sintetizate apoi, sub spectrul determinaţiilor, în *Trilogia valorilor*, cu expresiile „cunoaştere de tip I" şi, respectiv „cunoaştere de tip II": „În *Trilogia cunoaşterii*, mai ales în studiul intitulat *Cunoaştere luciferică* am examinat mai de mult cele două tipuri de cunoaştere, de care ne ocupăm şi în capitolul ultim al acestui studiu. Le-am dat atunci câte un nume simbolic. Cunoaşterea tip I am numit-o *paradisiacă*, iar cunoaşterea tip II am numit-o cunoaştere *luciferică*"[261].

Analiza lui Blaga înaintează în demersul său transcendental pentru a deschide o „concepţie metafizică" asupra cunoaşterii, fundată la rândul ei pe ideea că misterul nu poate fi niciodată convertit în nonmister. Iată cum sintetizează Blaga însuşi acest salt de la fizic la metafizic: „Rezultatul la care am ajuns în cele două studii anterioare (*Cunoaşterea luciferică* şi *Cenzura transcendentă* n.n.), acela al nonconvertibilităţii misterului în nonmister mi-a dat mult de gândit. M-am întrebat dacă această situaţie la care suntem condamnaţi nu are cumva un rost metafizic, un tâlc transcendent. De aici, ni se deschidea, aşadar, o perspectivă metafizică. Să admitem că conştiinţa noastră individuală, din care face parte şi « cunoaşterea », cu posibilităţile şi limitele ei, este, de fapt, întrecută şi controlată dintr-un centru metafizic, de natură tot spirituală, dar care ne întrece.

[261] A se vedea, Lucian Blaga, „Note anexe", în *Trilogia valorilor*, *Opere*, vol. 10, ed. îngrijită de Dorli Blaga, Studiu introductiv de Al. Tănase, Bucureşti, Editura Minerva, 1987, pp. 207.

Să numim acest centru spiritual transcendent în raport de conştiinţa noastră « Marele Anonim ». Admiţând o asemenea ipoteză metafizică, s-ar putea lămuri de ce omul nu poate converti misterul în chip pozitiv şi adecvat. Marele Anonim supune cunoaşterea umană unei cenzuri prin care, chiar în avantajul nostru, suntem opriţi să cunoaştem în chip absolut sau să ne revelăm misterele adecvaţional... Căci în măsura în care am cunoaşte în chip absolut, am fi foarte primejduiţi, am înceta de a face eforturi sau ne-am substitui Marelui Anonim – prin ceea ce s-ar produce o anarhie cosmică. În realitatea limitată a cunoaşterii umane trebuie să vedem, aşadar, nu un neajuns, ci rezultatul şi reflexul unei înalte metafizici”[262].

Prin urmare, pentru Blaga, fundamentele ştiinţei sunt filosofice. Dinamica gândiri filosofice se află într-o strânsă corelaţie cu lărgirea cunoaşterii ştiinţifice şi cu faptul paradoxal că, pe măsură ce înaintăm în cunoaştere, misterul lumii se adânceşte ceea ce implică în mod necesar saltul în metafizică. „În creaţia metafizică, noi vedem aşadar însăşi încoronarea gândirii filosofice... Metafizicianul este autorul unei lumi. Un filosof care nu ţine să devină autorul unei lumi îşi suspendă vocaţia”[263].

Filosofia, în ciuda faptului că este o întreprindere intelectuală autonomă, nu-şi primeşte problemele, temele şi metodele, *doar* din interiorul ei, respectiv dintr-un corpus de cunoştinţe durabile

[262] Lucian Blaga, „Schiţa unei autoprezentări filosofice”, ed. cit., pp. 212-213.

[263] Lucian Blaga, *Despre conştiinţa filosofică*, ed. cit., pp. 24-25.

transmise şi lărgite de la o epocă istorică la alta. Există fără îndoială o anumită „plenitudine istorică", dar ea este de natură *stilistică*, şi nu cumulaţionistă în sens cronologic: „Un fenomen devine «istoric» datorită unei structuri speciale pe care el, ca fapt unic şi concret, o dobândeşte în virtutea factorilor permanenţi sau cvasipermanenţi. Factorii ultimi care decid asupra istoricităţii sunt, în afară de unicitatea crono-spaţială, aspectele *stilistice.* Cele mai active şi hotărâtoare puteri istorice sunt *determinantele stilistice* ale unei colectivităţi sociale sau ale unui individ uman"[264].

În consecinţă, ideea de *ingenium perenne* este ilustrată şi susţinută de Blaga pe terenul creaţiei metafizice văzute ca o încoronare a oricărui act filosofic autentic, supus, ca toate faptele omului, perisabilităţii timpului: „O viziune metafizică reprezintă un moment istoric, ceea ce înseamnă că caducitatea ţine chiar de condiţiile şi structura ei. Dar caducitatea oricărei tentative metafizice nu este un aspect ce ne-ar putea speria. Trebuie să ne obişnuim să privim concepţiile metafizice sub alt unghi decât al regretului că ele sunt perisabile; ... când e vorba de judecarea unei concepţii metafizice, se cere mai presus de orice punerea în exerciţiu a unei critici imanente, generoase prin definiţie"[265].

Concluziile pe care le extrage Blaga sunt fără echivoc: filosofia practicată *în genul ştiinţei* se numeşte (neo)pozitivism şi este o concepţie metafilosofică care

[264] Lucian Blaga, „Despre plenitudinea istorică", în vol. *Izvoade*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2002, p. 62.

[265] Lucian Blaga, *Despre conştiinţa filosofică*, ed. cit., p. 25

poziţionează o practică filosofică împotriva filosofiei înseşi. Căci deosebirea dintre filosofie şi ştiinţă, consideră Blaga, poate fi strict delimitată, avându-se în vedere criteriul punctului de vedere „metafizic": „Filosoful aspiră să devină autor al unei lumi, câtă vreme omul de ştiinţă îşi asumă rolul de cercetător al unui domeniu delimitat din câmpul infinit al fenomenelor. Filosoful se îndemnă să convertească în termeni de înţelegere umană un mister amplu şi adânc ca toată existenţa"[266].

d) Filosofie științifică *vs.* filosofie beletristică

Binomul *philosophia perennis* vs. *ingenium perenne* a luat ,așadar, în cultura noastră reflexivă forma tematizării *filosofie ştiinţifică* vs. *filosofie beletristică*, fapt care îi va pune faţă în faţă pe adepţii filosofiei orientate către ştiinţă cu susţinătorii filosofiei orientate către subiect. Tematizarea i-o datorăm lui C. Rădulescu Motru, care a publicat, în intervale de timp diferite, două articole ce delimitează cadrul conceptual al diferenţei dintre „filosofia ştiinţifică" (orientarea ştiinţifică) şi „filosofia beletristică" (orientarea poetică şi/sau mistică). Este vorba despre articolele „Învăţământul filosofic în România", apărut în 1931, şi „Ofensiva contra filosofiei

[266] *Ibidem*, p. 53.

ştiinţifice", din 1945, articole care prelucrează, pentru un public larg, poziţia sa metafilosofică exprimată mai ales în *Personalismul energetic*, Partea a II, în mod special în capitolele: „Cultura europeană", „Sufletul mistic", „Excurs în filosofia contemporană", „Personalismul anarhic şi personalismul energetic".

Fără să prezentăm *in extenso* conţinutul acestor articole, la care am făcut ample referinţe în mai multe locuri[267], în esenţă, întreaga demonstraţie a lui Rădulescu-Motru se fundează pe ideea unei permanente tensiuni istorice dintre continuitate şi discontinuitate istorică în gândirea filosofică. Opţiunea lui Rădulescu-Motru pentru *philosophia perennnis* este exprimată fără echivoc şi, mai mult decât atât, justificată metafilosofic prin apel la argumente ce ţin, în viziunea sa, atât de istoria internă a filosofiei europene, cât şi de dinamica gândirii româneşti. Principiul continuităţii gândirii filosofice, susţine Rădulescu-Motru, este de domeniul evidenţei: „ Filosofii cei mari ai omenirii sunt, fără îndoială, pe acest fir de continuitate. Între Platon şi Kant, între Aristotel şi Leibniz, între Descartes şi Bergson etc., între toţi filosofii mari există un raport de filiaţie. Ideile cele vechi se regăsesc în filosofiile cele noi.

[267] A se vedea Constantin Aslam, *Constantin Noica. Spre un model neoclasic de gândire*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2010, pp. 78-80; Constantin Aslam, „Critica criticismului maiorescian în gândirea interbelică", în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. VII, coord. Viorel Cernica, ed. îngrijită de Mona Mamulea, aparat bibliografic de Titus Lates, Bucureşti, 2011, cap. „Scurtă cronică a criticii criticismului", pp. 126-129.

Aceleaşi probleme, aceleaşi metode, însă sub aspecte diferite, constituie fondul pe care îl exploatează filosofii mari…"[268]. Alături de această linie tare a filosofiei, fundată pe principiul continuităţii gândirii „filosofilor mari", există, încă de la vechii greci, filosofi care cultivă „misticismul oriental", curente religioase de origine păgână sau creştină, orientări de tip spiritualist îndreptate către ceea ce transcende lumea reală: „În fiecare perioadă istorică, câteva producţii filosofice se înşiră pe firul cel drept al continuităţii, iar restul celor multe, fără nicio legătură între ele, se nasc sporadice şi totuşi având pretenţia că ele fundează adevărata filosofie[269]". Prin urmare, în mod implicit, Rădulescu-Motru asimilează liniei *ingenium perenne* toate filosofiile „efemere", de extracţie religioasă şi „spiritualistă", care se abat de la principiul tare al continuităţii istorice ce se stabileşte între gândirea „filosofilor mari".

Cum se explică dialectica dintre persistenţa şi perisabilitatea gândirii filosofice? Rădulescu-Motru consideră că filosofia posedă o natură duală, fiind deopotrivă ştiinţă şi poezie: „Filosofia este ştiinţă şi poezie în acelaşi timp. Ca ştiinţă, ea are o dezvoltare liniară şi continuă. Soluţiile găsite marilor probleme,

---

268 C. Rădulescu-Motru, „Învăţământul filosofic în România", în vol. *Filosofie şi naţiune*, ed. îngrijită, studiu introductiv şi note de Constantin Schifirneţ, Bucureşti, Editura Albatros, 2003 p. 120.

268 C. Rădulescu-Motru, „Ofensiva contra filosofiei ştiinţifice", în vol. *Filosofie şi naţiune*, ed. cit., pp. 285-298.

269 *Ibidem*.

întrucât găsirea lor s-a făcut prin metode de cercetare ştiinţifică, se înşiră, legându-se între ele, într-o ordine unitară. Filosofia, ca ştiinţă, se dezvoltă ca şi oricare altă ştiinţă specială. Însă filosofia este şi poezie, prin aceea că ea îşi propune să treacă dincolo de datele experienţei şi să-şi aranjeze o lume de simboluri, în care sufletul omenesc să afle concepţii mulţumitoare despre rostul său în lume şi viaţă. Ca ştiinţă, ea este în serviciul dorinţei de a pricepe în chip cât mai obiectiv lumea înconjurătoare; ca poezie, ea este în serviciul dorinţei de a împăca sufletul cu natura. Din natura sa de poezie ţâşnesc manifestările discontinue. Fiecare poet se crede centul universului. Fiecare filosof, întrucât nu mai este om de ştiinţă, este sclavul temperamentului său. În fiecare secol se ivesc scriitori de talent, care se joacă cu concepţiile despre lume şi viaţă, întocmai cum sunt pictorii care se joacă cu efectele produse de contrastul culorilor"[270].

Prin urmare, „filosofia ştiinţifică" este aidoma ştiinţei pentru că are în vedere cunoaşterea obiectivă a faptelor, în vreme ce „filosofia beletristică" este aidoma poeziei pentru că ea produce valori, adică puncte de vedere personale, stări estetice şi raportări subiective ale omului la fapte. Filosoful este fie om de ştiinţă, fie poet. În prima ipostază, activitatea „filosofului–om de ştiinţă" trebuie gândită în acord cu principiile decupate de *philosophia perennis*, în vreme ce în a doua ipostază, activitatea „filosofului–poet" aparţine mai degrabă diviziunii *ingenium perenne*. „Filosofia ştiinţifică" este, susţine Rădulescu-Motru,

[270] *Ibidem*, p. 121.

„eternă şi rece", în vreme ce „filosofia beletristică" este „efemeră", dar „vie". Acelaşi filosof poate produce şi cunoaştere obiectivă, dar şi creaţie artistică. „Filosoful ştiinţific" face abstracţie de temperament şi de formula propriei sale personalităţi pentru a se exprima în concepte şi judecăţi de cunoaştere ce pot fi evaluate alethic, în vreme de „filosoful poet" îşi afirmă unicitatea „temperamentului" în jocuri de cuvinte, în metafore şi imagini, creaţii artistice care îl exprimă *doar* pe el. Filosofia este, prin urmare, unitatea contradictorie dintre fapte şi valori, fiind deopotrivă ştiinţă şi artă, *philosophia perennis* şi *ingenium perenne*. Ea produce în acelaşi timp cunoaştere impersonală, obiectivă, dar şi opere de artă originale, viziuni lirice şi expresive.

Preferinţa lui Rădulescu-Motru pentru genul de „filosofie ştiinţifică" este afirmată peste ani, cu aceeaşi claritate, şi în articolul polemic *Ofensiva contra filosofiei ştiinţifice*, îndreptat, în primul rând, împotriva filosofiei lui Lucian Blaga, dar şi a gândirii lui Nae Ionescu, exponenţii de vârf ai „filosofiei beletristice".

Pretextul articolului îl constituie apariţia în primul număr al revistei de filosofie *Sæculum*, din ianuarie–februarie 1943, a unui articol de atitudine, *Despre viitorul filosofiei româneşti*, semnat de Lucian Blaga. Articolul propunea o interpretare istorică a modului în care s-a constituit filosofia românească, apoi lua o atitudine critică faţă de modelele filosofice străine care inspirau filosofia românească a momentului, dar şi faţă de orientarea filosofică ortodoxistă, considerată „epigonică". Mai mult, Blaga justifica, cu referiri la propria sa gândire, ideea de creaţie în filosofie după modelul cunoscut al lui *ingenium perenne.*

Filosofia românească a înflorit târziu, în ordine istorică, abia în deceniile de după Marea Unire, arată Blaga, pentru că gânditorii români au fost incapabili să se deprindă de orientarea scientistă şi pozitivistă care domina Europa filosofică a sfârşitului de secol XIX. Pe de altă parte, filosofia „oficială" a momentului, predată în universităţi, ce avea drept modele „doctrinele de peste hotare", a inhibat creaţia originală: „Cum vrei să se manifeste geniul metafizic al poporului român, dacă interzici marea creaţie metafizică, impunându-i cu orice preţ o doctrină gata făcută?" – se întreba retoric Blaga[271].

Dacă vrem să fim consecvenţi cu noi, susţine Blaga, atunci într-o discuţie privind viitorul filosofiei româneşti „contează în primul rând *originalitatea şi etnicitatea* autorului. Restul e discuţie scolastică, a cărei agitaţie stearpă nu dorim să o restaurăm ... gândirea filosofică se legitimează numai ca *funcţie creatoare*, etnicitatea gândirii este asigurată şi garantată tocmai suficient prin originalitatea de o parte, şi prin apartenenţa etnică de altă parte, ale gânditorului"[272]. În opoziţie cu ideea practicării unei „filosofii ştiinţifice", indiferentă la datele de context şi de ambianţă general culturală, Blaga apără ideea miracolului creaţiei, care scapă conceptualizării, dar care se face vizibil *doar* într-o cultură vie, ca formă

[271] Lucian Blaga, „Despre viitorul filosofiei româneşti", în *Sæculum. Revistă de filosofie*, Director Lucian Blaga, Anul I, ian.-febr. 1943, ed. anastatică, Prefaţă: acad. Gheorghe Vlăduţescu, Îngrijitor de ediţie şi studiu introductiv: dr. Eugeniu Nistor, Târgu-Mureş, Editura Ardealul, 1998, p. 6.

[272] *Ibidem*, p. 4.

superioară de solidaritate între oameni. Există, susţine Blaga, „o asemenea legătură *necesară, inevitabilă, între creaţie şi etnicitate.* Oriunde şi oricând s-ar ivi miracolul creaţiei, suntem siguri că unica minune, cu care oamenii de astăzi ne mai mândrim, se declară în cadre etnice, indiferent dacă autorul-creator o vrea sau nu o vrea”[273].

Miracolul creaţiei producătoare de noi sensuri metafizice, asimilate „făcliilor aruncate în noapte” care adâncesc şi mai mult misterul vieţii noastre, respinge ideea de „adevăruri durabile valabile oricând şi oriunde” şi reafirmă valabilitatea principiilor unei filosofiei văzute ca *ingenium perenne*: „Creşterea, durarea constructivă a unei anume concepţii nu ţine o veşnicie... Creşterea durează cât viaţa spirituală a unui gânditor, când concepţia este personală; sau cât ţine un curent spiritual, când concepţia ia fiinţă prin colaborarea mai multor personalităţi”[274].

Trebuie spus clar că, în mare măsură, acest articol al lui Blaga este autoreferenţial. Ideea de creaţie filosofică românească originală, ca sinteză între „intersecţia apusului cu răsăritul” şi „depăşirea modelelor străine” face clare trimiteri la filosofia lui Blaga însuşi: „În gândirea filosofică, noi românii am dat dovezi de iniţiativă, ieşind din robia doctrinelor, şi intrând cu aceasta întâia oară, în imperiul fiinţei noastre ca atare. S-au produs suficiente dovezi că în gândirea filosofică putem fi noi înşine”[275].

[273] *Ibidem*, p. 5.
[274] *Ibidem*, p. 7.
[275] *Ibidem*, p. 14.

Tezele lui Blaga despre legătura indisolubilă dintre creaţie, originalitate şi etnie, topite în datele unei filosofii orientate către subiect şi metafizică, vor constitui pentru Rădulescu-Motru, în articolul *Ofensiva contra filosofiei ştiinţifice*, un bun pretext pentru reafirmarea practicilor „filosofiei ştiinţifice" şi a ideii de *philosophia perennis*. Fără să reluăm o mai veche argumentaţie, propusă într-un context de analiză a gândirii lui Mircea Florian[276], trebuie spus că articolul lui Rădulescu-Motru încearcă să demonteze pas cu pas tezele lui Blaga, cu referire la ideea de mister şi la metodele „artistice", printre care „mistica" şi „metafora", translatate în filosofie, din teologie şi artă, atât de Nae Ionescu, cât şi de Blaga.

Dincolo de o serie de inconsecvenţe şi de anumite analize destul de sumare asupra „misterului", generalitatea abordării lui Rădulescu-Motru impresionează şi azi. Cu toate că trimiterile sunt explicite la Nae Ionescu şi Blaga, Rădulescu-Motru consideră că între *philosophia perennis* şi *ingenium perenne* există deosebiri radicale în ceea ce priveşte originalitatea în filosofie, raportul dintre filosofie şi limbaj şi, în sfârşit, modul în care filosofia poate fi văzută ca o expresie a mentalităţii unui popor (în cazul de faţă, al poporului român). Nu vom insista asupra acestor criterii care despart cele două moduri de a vedea istoricitatea gândirii filosofice, întrucât, în esenţă, Rădulescu-

[276] A se vedea Constantin Aslam, „Mircea Florian în contextul filosofiei interbelice", în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. VI, coord. Viorel Cernica, ed. îngrijită de Mona Mamulea, Bucureşti, 2010, pp. 80-81.

Motru apără cu argumente diferite şi polemice aceleaşi teze pe care le-a susţinut permanent în legătură cu afirmarea „spiritului ştiinţific" în filosofie.

În consecință, problematica istoricității gândirii, decupată de binomul *philosophia perennis versus ingenium perenne*, rezumă un ghem de probleme filosofice şi metafilosofice atât de complexe, încât o abordare sistematică a lor îl plasează pe cercetător în domeniul atât de alunecos al filosofiei comparate şi, deopotrivă, în universul analizelor de ambianţă general culturală, (ne)filosofică, care fac posibil actul de filosofare. Filosofia ca act cultural viu, producător de noutăţi conceptuale şi perspective interpretative ce formulează pretenţii de adevăr, se intersectează în fiecare moment cu propria ei istorie, cu tradiţiile interne de cercetare, dar şi cu celelalte domenii ale culturii – ştiinţă, artă, religie etc. –, cu care întreţine raporturi complexe, deseori conflictuale. Prin urmare, o cercetare sistematică a acestui ghem de probleme depăşeşte intenţiile acestui articol care şi-a propus un obiectiv modest: ilustrarea modului în care tema istoricității gândirii este tematizată, într-un context insolit, şi în cultura noastră filosofică.

În consecinţă, ar trebui reţinut faptul că în cultura noastră reflexivă, spre deosebire de alte abordări din spaţiul culturii europene, tematizarea binomului *philosophia perennis versus ingenium perenne* este pusă în conjuncţie cu marea provocarea a gândirii (meta)filosofice: cum este posibilă metafizica?

(Articolul: *Philosophia perennis versus Ingenium perenne. Schița unei tematizări în gândirea românească interbelică*, a apărut în Revista „Studii de istorie a filosofiei românești", Vol. IX, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2013)

Capitolul 8

Emil Cioran – hermeneutica emoţiilor şi modelarea estetică a filosofiei

a) Nae Ionescu şi cotitura subiectivistă a metafizicii

Cioran s-a format filosofic, se ştie, împreună cu generaţia din care făcea parte, într-un mediu dominat de gândirea lui Nae Ionescu, profesorul care a schimbat radical convenţiile practicării filosofiei atât la catedră, cât şi în spaţiul public. Pe de o parte, Nae Ionescu a practicat o filosofie universitară îndreptată, cu program pedagogic explicit, împotriva filosofiei universitare însăşi. Concomitent, acelaşi gânditor filosofa public, în afara catedrei, în agora, folosindu-se de resursele reflexive ale gândirii în publicistica cotidiană cu scopul de a înţelege şi evalua o serie de probleme nefilosofice cum sunt cele legate de economie, mişcare sindicală, politică internă şi externă, credinţă şi organizare bisericească etc.

În esenţă, Nae Ionescu este cel care a impus în cultura reflexivă şi umanistă românească o paradigmă subiectivistă de gândire în înţelegerea tuturor faptelor de valoare, perspectivă atitudinală şi cognitivă surprinsă de C. Noica în cuvinte memorabile: „... timpul nostru

este pe toate planurile, o *întoarcere la subiect*... Întoarcere peste tot: în politică aceasta se numeşte falimentul teoriei... şi primatul omului; în şcoală se numeşte « respectarea individualităţii elevului »; în cunoaştere se numeşte « subiectivism »; în morală se numeşte « personalism »; chiar în teologie există o tendinţă de antropologism… iar ştiinţa însăşi merge şi ea către un relativism… Iată cum se întoarce omul la om, spiritul la spirit. Încotro merge cugetul contemporan? Merge către sine!"[277].

Nae Ionescu opunea, în plan filosofic, primatului raţiunii şi domeniului cunoaşterii prin exerciţii raţionale erudite asupra tradiţiei, inspirate de procedurile ştiinţifice de analiză – axioma filosofiei maiorescienilor şi principiul fundamental de construcţie culturală în toate domeniile de exerciţiu creativ – primatul vieţii intuitive şi domeniul trăirii actelor de conştiinţă, respectiv universul sensibilităţii şi afectelor omeneşti producătoare de valori, univers ce poate fi intuit nemijlocit şi descris lingvistic şi logic[278].

Simplu spus, Nae Ionescu şi-a fundat perspectiva sa subiectivistă de gândire pe un concept sincretic de conştiinţă, rezultat din reinterpretarea într-un sens vitalist şi funcţionalist al modelului originar, cartezian, de raţionalitate. Este vorba despre reinterpretarea *modelului bunului simţ* – aptitudinea naturală a omului

[277] Constantin Noica, *Încotro merge cugetul contemporan*, în vol. *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri*, ed. cit. p. 118.

[278] Am prezentat pe larg gândirea lui Nae Ionescu în vol. Constantin Aslam, *Constantin Noica. Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2010, cap. *Cotitura subiectivistă şi primatul experienţei*, pp. 46-88.

de a judeca bine şi de a distinge adevărul de fals, pentru care sensibilitatea şi gândirea alcătuiesc un *tot viu*, indisociabil în trăirea vieţii individuale şi colective – enunţat de Descartes în mai multe locuri din opera sa. „Sunt un lucru care cugetă, adică se îndoieşte, afirmă, neagă, înţelege puţine, nu cunoaşte multe altele, vroieşte, nu vroieşte, imaginează de asemenea şi simte… deşi cele ce simt sau închipui nu sunt nimic în afara mea, totuşi despre felurile de a cugeta pe care le numesc simţiri şi închipuiri sunt sigur, în măsura în care ele sunt doar anumite feluri de a cugeta, că se află în mine."[279] Aceeaşi idee este şi mai bine precizată în *Principiile filosofiei*: „Prin cuvântul *a gândi* înţeleg tot ceea ce se petrece în noi în aşa fel încât intuim aceasta nemijlocit prin noi înşine; iată de ce nu numai a înţelege, a vrea, a imagina, ci şi a simţi este acelaşi lucru, aici, cu a gândi."[280]

Acest model subiectivist de conştiinţă propus de Nae Ionescu în cultura reflexivă românească este la rândul său fundat pe câteva mari supoziţii şi ipoteze [281]. Una dintre aceste supoziţii este de natură

[279] René Descartes, *Meditaţii despre filosofia primă*, Traducere din latină şi monografia *Viaţa şi filosofia lui* René Descartes de Constantin Noica, Bucureşti, Editura Humanitas, 2004, p. 275.

[280] René Descartes, *Principiile filosofiei*, Traducere, studiu introductiv şi notă biografică de Ioan Deac, Bucureşti, Editura IRI, 2000, p. 82.

[281] Comentariul pe care-l propun urmăreşte, în esenţă, modul în care Mircea Vulcănescu îl interpretează pe Nae Ionescu într-o serie de texte, în principal: Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu aşa cum l-am cunoscut*, Bucureşti, Editura

religioasă, creştin ortodoxă. Nae Ionescu a fost un om credincios, asumându-şi fără ambiguităţi, explicit, filosofic, această condiţie. Prin urmare, supoziţia creaţionistă creştină este punct de plecare. Lumea în totalitatea ei este o creaţie a lui Dumnezeu şi, pe cale de consecinţă, dincolo de alte rafinamente metafizice, omul este creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Conştiinţa identificată de această dată cu sufletul este, aşadar, de natură divină, nemuritoare şi, se ştie, învăluită în mister. Calea de cunoaştere a ei este duhovnicească, mistică, şi poate fi activată doar de cei care renunţă la viaţa lumească.

Plecând de la această supoziţie, Nae Ionescu formulează o serie de *ipoteze filosofice* privind natura internă, modul de organizare şi funcţionare a conştiinţei noastre. Poziţia lui Nae Ionescu în înţelegerea conştiinţei, cum arăta şi Mircea Vulcănescu [282], se funda pe ideea de experienţă internă văzută ca trăire a vieţii în planul conştiinţei. Pe scurt, Nae Ionescu era adeptul unei înţelegeri funcţionaliste şi relaţioniste a datelor interne ale conştiinţei. Mai exact,

Humanitas, 1992, Mircea Vulcănescu, *Opere*, I, *Dimensiunea românească a existenţei*, Ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Prefaţă de Eugen Simion, Bucureşti, Editura Fundaţiei Naţionale pentru Ştiinţă şi Artă, 2005, articolele: *Niculae Ionescu. Schema generală a unui curs de filosofie a religiei*, pp. 382-387; *Gândirea filosofică a domului Nae Ionescu [I]. Note pentru un comentar*, pp. 388-403; *Gândirea filosofică a domului Nae Ionescu [II]*, pp. 404-414; *Gândirea filosofică a domnului Nae Ionescu [III]*, pp. 415-421.

[282] A se vedea, *Despre „experienţă"*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Opere*, I, *Dimensiunea românească a existenţei*, ed. cit., pp. 29-43.

conştiinţa, în calitatea ei de cea mai înaltă formă de viaţă, îşi are atât conţinuturile, cât şi principiile de acţiune în ea însăşi. Ea este o activitate care se reface continuu pe sine prin propria mijlocire. Conştiinţa este, aşadar, o unitate vie, organică, o unitate de potenţialităţi ce se actualizează în trăiri individuale şi care face real ceea ce e doar posibil. Aceasta produce din ea însăşi, din propriile puteri ca expresie a vieţii, realităţi trăite, o reţea de fapte care-i sunt proprii şi care la rândul lor sunt integrate într-o conexiune internă cu propriul întreg.

„Descărcarea" propriilor potenţialităţi, trăirea (actualizarea) propriilor ei fapte, altfel spus, *conţinuturile* conştiinţei sunt date într-o *ordine subiacentă*, într-un sistem de relaţii, care formează datele de fundal ale conştiinţei, *structurile ei originare.* Acestea sunt orientări, axe, într-un cuvânt, *valori*, adică poziţionări ale conştiinţei prin intermediul cărora fluxul de date intern şi extern este ordonat diferenţiat şi integrat în totalitatea vie a conştiinţei care e implicată în acte extrem de diverse şi de concrete la care individul reflexiv are acces nemijlocit fără nici un fel de intermedieri.

În acest sens, conştiinţa poziţionează propriile ei acte, le focalizează, le aduce în faţa ei, le trăieşte, le experimentează şi valorizează predeterminând legarea de înţelesuri şi producerea de cunoştinţe. Orice banală judecată de predicaţie are loc şi se fundează pe un „este" ca act de conştiinţă şi valorizare. Prin urmare, modul în care ne sunt date obiectele ca fapte de conştiinţă nu aparţine obiectelor, ci constituţiei noastre interne de oameni individuali. Obiectele sunt în funcţie de felul în care este poziţionată conştiinţa faţă

de ele, iar trăirea urmează aceste poziţionări. Focalizări diferite implică contexte diferite de apariţie a obiectelor, a trăirii lor şi a sensului ataşat acestora.

Conştiinţa are în propriul fundal structuri ordonatoare, în esenţă, clase de atitudini, ce exprimă preferinţele noastre, modul particular de acţiune şi reacţiune fundat pe alegeri. Atitudinile produc valori, întâietăţi subiective, evaluări şi alegeri. Ele vin din relaţia trăită a omului ca întreg cu lumea sa şi sunt legate de evaluări ce ţin de o raportare bipolară faţă de obiectele ei referente, pozitiv sau negativ, în funcţie de rolul stimulator şi frenator în atingerea obiectivelor. Prin urmare, vorbim despre valabilitate şi concepte evaluative fundate pe sensibilitate şi stări de conştiinţă, şi nu despre propoziţii enunţiative şi de adevăr.

În termeni mai apropiaţi zilelor noastre, conştiinţa se raportează la afecte, adică dispoziţii, stări de spirit, emoţii, sentimente, pasiuni ca la un temei al ei. Ea se deschide sau se închide în funcţie de trăiri pozitive sau negative, de un complex de preraportări ce survin din actele de atracţie, respingere ori neutralitate, moduri de a fi exclusiv umane[283]. Preraportările acestea sunt *valori*, adică scopuri. Sensul faptelor este dat de aceste premodelări atitudinale prinse în diversul actelor orientate atitudinal: a valora (a crede), a cunoaşte, a acţiona etc. Simplificând, desigur, am putea spune că

[283] A se vedea Lester Embree, *Analiza reflexivă. O primă introducere în investigaţia fenomenologică*, Traducere de Ioana Blaj şi Nicoleta Szabo. Ediţie îngrijită de Ion Copoeru, Cluj-Napoca, Casa Cărţii de Ştiinţă, 2007, cap. IV, *A voi, a evalua, a crede,* pp. 95-12.

modelul de conştiinţă al lui Nae Ionescu este un fel de *matrice atitudinală* producătoare de valori.

Actele fundamentale ale conştiinţei nu sunt cunoştinţe, ci valori, adică evaluări ale lumii ce susţin şi fac cu putinţă viaţa individului uman. Ele sunt întemeietoare de metafizică, întrucât sunt simţite şi trăite nemijlocit de subiect, conferindu-i acestuia identitate, „spunându-i" cine este el şi cine sunt ceilalţi. Aceste valori sunt absolute în sensul independenţei faţă de timp şi de alte contexte din care pot fi deduse. Actele fundamentale ale conştiinţei nu sunt abstracţii, adică idei, ci trăiri pe care le experimentăm nemijlocit în noi, fiind „locuri" de întâlnire cu semenii, dar şi cu Dumnezeu.

Pentru Nae Ionescu valoarea tuturor valorilor este viaţa. Toate celelalte valori se raportează la această supremă valoare care face inteligibile comportamentele contradictorii ale oamenilor. Toate actele omului vin în prelungirea şi în întărirea acestei valori supreme, viaţa, obiect al metafizicii şi al întâlnirii acesteia cu credinţa. Mântuirea, dobândirea vieţii veşnice reprezintă atât ţinta oricăror încercări metafizice de înţelegere, cât şi aspiraţia cea mai de seamă a credinciosului. Metafizica şi credinţa, faţete ale aceloraşi acte de conştiinţă, „căderea" şi „ridicarea" îl pun pe individul singular, prin intermediul iubirii, faţă în faţă cu Absolutul, cu Dumnezeu: „Două lucruri fundamentale: întâi, că omul se simte mai bun decât este, în sensul că simte în el posibilitatea de a se întoarce la ceea ce a fost. În al doilea rând, că această posibilitate sau necesitate a sa de a se întoarce la ceea ce a fost provine din faptul că

el, într-un moment dat, a păcătuit."[284] Iubirea, actul fundamental al credinţei este deopotrivă instrumentul cunoaşterii metafizice: „Orice cunoştinţă poate fi căpătată numai în măsura în care conştiinţa noastră ia o atitudine, şi anume… o atitudine simpatică faţă de obiectul respectiv, şi cu atât mai completă va fi cunoştinţa, cu cât interesul, iubirea noastră pentru obiectul corespunzător va fi mai puternică."[285] Conştiinţa se închide şi se deschide în funcţie de iubire. Numai cine iubeşte cunoaşte.

Aşa se explică de ce Nae Ionescu a fost interesat în ordine metafizică, cu precădere aproape, de descrierea „fenomenologică" a configuraţiei *spirituale* a minţii, „partea" responsabilă de modalităţile în care omul se raportează la divinitate. Fireşte, tot astfel se explică şi de ce Nae Ionescu îşi numeşte metoda sa de descriere intuitivă a datelor conştiinţei cu termenul de „mistică", iar cunoaşterea metafizică rezultată din aplicarea acestei metode cu expresia „cunoaştere mistică": „Atitudinea mistică este, prin urmare, identificarea obiectului cu subiectul prin dizolvarea conştientă a subiectului în obiect… ceea ce este caracteristic activităţii mistice nu este cunoaşterea rece, ci este trăirea realităţii, adică cunoaşterea prin trăire…"[286]

---

[284] A se vedea: Nae Ionescu, *Opere*, vol. I, *Curs de metafizică*, 1, Studiu introductiv de Florica Diaconu şi Marin Diaconu, Ediţie îngrijită de Marin Diaconu şi Dora Mezdrea, *Problema salvării în „Faust"*, cap. *Problema mântuirii*, pp. 368.

[285] Nae Ionescu, *Funcţia epistemologică a iubirii*, în *Opere*, *Curs de metafizică*, 1, ed. cit., p. 95.

[286] A se vedea, în Nae Ionescu, Cap. XVII. *Mistica ca fapt de viaţă*, în *Opere II*, ed. cit., p. 112.

Folosirea termenilor „mistic", „cunoaşterea mistică" nu trebuie să ne inducă în eroare. Nae Ionescu vorbeşte despre mistică şi cunoaştere mistică *doar* în contextul „cunoaşterii metafizice". Înclinaţia către mistică este conaturală oricărui individ neliniştit de sine, prin urmare ea este atitudinea subiectivă a unei conştiinţe individuale, condiţionate, care, obsedată de moarte, îşi caută posibilităţile de echilibru existenţial printr-o relaţie cu Absolutul, cu ceea ce e Necondiţionat. Cum subliniază Nae Ionescu de mai multe ori, atitudinea mistică trimite cu necesitate la transcendenţă, la Absolut, şi are sens *numai* prin raportare la postularea existenţei lui. Acum este de înţeles şi de ce Nae Ionescu susţine că metafizica este o dispoziţie naturală ce ţâşneşte din faptul vieţii ca ansamblu de potenţialităţi. Nae Ionescu nu a negat ştiinţa şi puterea ei explicativă. I-a delimitat doar domeniul, susţinând că în probleme metafizice, generate de „mari frământări şi de mari dureri", ştiinţa nu-l poate ajuta pe om: „… problema de cunoaştere a metafizicei sau luarea de contact cu realitatea se desfac în două căi: pe de o parte, metoda trăirii realităţii, depăşirea noastră pe linia trăirii; de partea cealaltă este problema cunoaşterii, adică a depăşirii noastre prin înglobarea realităţii care există în afară de noi, într-un anumit sistem de concepte."[287]

Prin urmare, conştiinţa este punctul de plecare şi punctul de sosire în orice fel de analiză a lumii: articulaţiile, structura, componentele (proprietăţi, relaţii şi caracteristici poziţionale) sunt toate *înăuntrul conştiinţei* şi sunt dependente de factorul timp *doar* în

[287] *Ibidem*, Cap. XI. *Trăire şi cunoaştere*, p. 81.

măsura în care timpul ţine de ordinea de fundal a conştiinţei, de raporturile invariabile între faptele ei: trăiri şi acte. Ele sunt toate actualizate într-o conştiinţă care trăieşte „acum" şi în care „acum-ul " este ceea ce trăiesc eu ca fiinţă individuală cu viaţa mea cu tot, în chiar momentul de faţă, după cum, în egală măsură, „acum-ul" poate fi un eveniment trecut, o rememorare, dar şi ceva ce ţine de viitor, ca expectanţă (nădejde în limbaj creştin). Evident, pentru Nae Ionescu, ca pentru orice om ce-şi mărturiseşte trăirea creştină, toate faptele de conştiinţă sunt ordonate în funcţie de viitor, de credinţa că mântuirea e posibilă.

Fireşte că în acest context de înţelegere nu există fapte, obiecte în afara conştiinţei. Toate obiectele sunt obiecte de conştiinţă; ele se constituie şi sunt trăite *doar* într-o conştiinţă individuală. Conştiinţa trăieşte în şi prin propriile date interne într-un flux temporal unitar actualizat şi într-o formulă individuală, unică şi indivizibilă, de personalitate. Nae Ionescu, cum remarca şi Mircea Eliade, cerea „înainte de toate, o totală sinceritate faţă de sine şi faţă de ai tăi. Nu ştii decât ceea ce trăieşti tu; nu rodeşti decât în măsura în care te descoperi pe tine. Orice drum este bun dacă duce în inima fiinţei tale, dar mai ales drumurile subterane, marile experienţe organice, riscurile, aventura. Un singur lucru e esenţial: să rămâi tu, să fii autentic, să nu-ţi trădezi fiinţa spirituală… Pe Nae Ionescu nu-l interesa decât un singur lucru: să fii tu însuţi"[288].

[288] Mircea Eliade, … *Şi un cuvânt al editorului*, în vol. Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, Bucureşti, Editura „Roza Vânturilor", 1990, pp. 431-432.

Opţiunea pentru acest model subiectivist, atitudinal şi relaţionist de conştiinţă l-a condus pe Nae Ionescu la ideea unei filosofii concepută ca o hermeneutică de sine. „Filosofia este rezultatul unei operaţii prin care noi ne deosebim de cei din jurul nostru. Este nevoia noastră de a ne defini pe noi, de a descoperi o unitatea specifică şi statornică în univers; de a ne cerceta pe noi; de a ne cunoaşte; de a ne afirma pe noi; peste tot şi toate; până într-atât, încât nu ne căpătăm liniştea adevărată decât atunci când – şi dacă! – izbutim să ne construim universul nostru, al *fiecăruia dintre noi.* Nu există un univers; există atâtea universuri *câţi oameni există.* Nu există un univers; există atâtea universuri *câţi oameni sunt*. …Colaborare cum? Într-o activitate în care suntem fiecare cu noi înşine. Tu, singur, în proporţii imense, proiectat deasupra totului… E un domeniu în care nu se cunoaşte adopţiunea. Aici nu poate fi vorba decât de zămislire. Proprie[289].

b) De la metafizica iubirii la hermeneutica de sine

„Am început să descifrez tulburarea ce o inspiră prezenţa profesorului Nae Ionescu când mi-am dat seama că există în anumiţi oameni iradieri personale

[289] Nae Ionescu, *Filosofia românească*, în vol. *Neliniştea metafizică*, Ediţie şi note de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Fundaţiei Cultuale Române, 1993, p. 105.

cărora ai vrea să le cazi victimă, să nu mai fii, să mori în viaţa altuia"[290]. Aşa îşi începe Emil Cioran articolul *Nae Ionescu – drama lucidităţii*, apărut în „Vremea" în vara anului 1937, textul definitoriu pentru înţelegerea relaţiei paideice Nae Ionescu – Emil Cioran. Este un text scris, e de presupus, sub inspiraţia învăţăturii lui Nae Ionescu rezumată în imperativul „fii tu însuţi"! fapt asumat explicit de Emil Cioran: „ Pentru ceea ce trebuie să devenim fiecare, oamenii cei mai primejdioşi sunt aceia pe care-i iubim mai mult! De câte ori, în vibrante accente de afecţiune, Nae Ionescu mi-a părut singurul om pentru care se poate renunţa. Tentaţia, adică, de a-i trăi viaţa lui[291]". Cioran mărturiseşte, aşadar, în mod public, că obligaţia de a fi tu însuţi a dobândit-o în contextul unei iubiri necondiţionate şi de aceea, primejdioase în ordinea pierderii de sine.

Tonul textului este, în cel puţin două privinţe, dramatic. Pe de o parte, Cioran relevă contradicţiile interne ale personalităţii lui Nae Ionescu, omul pe care-l iubeşti şi de care trebuie să te desparţi. Pe de altă parte, textul este dubitativ şi căutător de identitate personală. Cioran este în căutarea unui drum propriu în filozofie şi, fireşte, în viaţă, căutând un fir al continuităţii acolo unde domneşte, însă, discontinuitatea. Pe scurt, Cioran doreşte continuarea învăţăturii magistrului său tocmai pe acel aliniament pe care magistrul însuşi a abandonat-o. Să le luăm pe rând!

---

[290] Emil Cioran, *Nae Ionescu şi drama lucidităţii*, în vol. *Nae Ionescu în conştiinţa contemporanilor săi.* Crestomaţie de Gabriel Stănescu, Bucureşti, Editura Criterion Publishing, Co, Inc. 1998, p. 113.

[291] *Ibidem*

În esenţă, pentru Cioran, Nae Ionescu este modelul omului sfâşiat lăuntric, ce trăieşte până la autodistrugere *drama cunoaşterii omeneşti*, sursa căderii noastre din paradis în timp, a răului şi a suferinţei fără leac. Cioran detectează în trăirea acestei drame existenţa a două stări de conştiinţă reciproc contradictorii: *starea de credinţă*, instinctuală şi nereflectată - caracteristica fundamentală a oamenilor ce trăiesc pentru a trăi, reproducând astfel căile misterioase ale vieţii - şi *starea de luciditate* survenită din faptul că Nae Ionescu a încercat să străpungă şi să înţeleagă de-neînţelesul: destinul omului însuşi torturat de propria sa condiţie de a şti că există şi, prin aceasta, de a nu putea trăi cu această suferinţă. Nae Ionescu este modelul omului nefericit care nu crede instinctual în Dumnezeu, ci omul care, deopotrivă, doreşte şi-şi *impună să creadă*, o hotărâre a voinţei mijlocită însă de actului fundamental de *necredinţă*: trufia gândirii. „Nimeni n-a insistat mai mult ca el asupra dramei de a şti. Este singurul profesor de la care am învăţat ce pierdere mare este cunoaşterea. Ruperea echilibrului originar prin spirit şi dezintegrarea din fiinţă prin conştiinţă sunt fructe ale tentaţiei demiurgice[292]".

Ei bine, Nae Ionescu este cea mai paradoxală fiinţă pe care a întâlnit-o Emil Cioran, întrucât el este omul reprezentativ pentru ceea ce înseamnă o viaţă pusă în slujba exerciţiului lucidităţii, dar în acelaşi timp tot el era în căutarea unor căi de inhibare a lucidităţii înseşi, de producere a unor „forme de echilibru", menite să suspende luciditatea însăşi. Nae

[292] *Ibidem*, p. 114.

Ionescu a încercat să îmblânzească acest conflict din propria sa conştiinţă, susţine Cioran, prin diverse forme *dogmatice* de angajament sufletesc: iubirea creştină şi iubirea pentru neam, sursă metafizică a implicării sale contradictorii, de neînţeles, în istorie. „Pasiunea în imanenţă", sursa tuturor conflictelor pe care Nae Ionescu le-a provocat şi întreţinut cu bună-ştiinţă în toate mediile româneşti, este rezultatul unei decepţii metafizice neostoite, a incapacităţii de a gestiona tragicul conştiinţei. Acest fapt l-a condus pe Nae Ionescu, fireşte pe un drum trasat de el însuşi, către autodistrugere. „Dorinţa de putere la astfel de oameni nu este atât de afirmare, cât de distrugere. Vreau să zic de autodistrugere. Toţi adversarii lui Nae Ionescu susţin acelaşi lucru: este un om inteligent, dar distructiv. Aceştia nu înţeleg nimic din farmecul tulburător, din straniul lui irezistibil. Căci el nu vrea să distrugă pe nimeni şi nimic, ci doar să-şi consume căderea în timp, într-o cumplită aderenţă şi inaderenţă la lume[293]".

Revenind la firul argumentaţiei, conflictul insurmontabil dintre stările reciproc contradictorii ale conştiinţei este rezolvat de Nae Ionescu prin *înşelarea lucidităţii.* Obiecţia pe care i-o face Cioran lui Nae Ionescu este că el a „obligat" gândirea să creadă în ceva care să-i producă autosuspendarea. Soluţia lui Nae Ionescu este o formă de laşitate a gândirii din moment ce ea însăşi a căutat mijloacele propriei sale autosuspendări. Nae Ionescu s-a echilibrat vorbind continuu de iubire pentru Dumnezeu şi pentru neam, dar el nu a promovat, în planul gândirii, decât un

[293] *Ibidem*, p. 115.

paleativ. Metaforic vorbind, Nae Ionescu a renunţat la luciditate în favoarea unei reţete iluzorii aducătoare de alinare sufletească şi îmblânzire a morţii.

Aderenţa şi inaderenţa la lume a lui Nae Ionescu, trăite concomitent şi imposibil în actele cotidiene ale conştiinţei şi vieţii, îi oferă lui Cioran spectacolul unei gândirii ce nu a fost consecventă cu ea însăşi, stare ce trebuie depăşită prin asumarea până la capăt a lucidităţii.

Luciditatea, capacitatea minţii de a nu scoate din sine iluzii care să-i erodeze şi, în final, să-i autosuspende funcţiile, reprezintă punctul de inflexiune situat între Nae Ionescu şi Emil Cioran, întrucât discipolul se va despărţi de maestrul său ducând luciditatea într-o direcţie pe care Nae Ionescu i-a refuzat-o. Explorarea până la capăt a lucidităţii, în alte cuvinte, programul unei lucidităţi metodice şi radicale în filozofie ce-l individualizează pe Cioran în cultura reflexivă europeană este, fără îndoială, de inspiraţie naeionesciană. „De la el am învăţat că existenţa-i o cădere şi cine m-ar putea opri să trag concluzia că scopul vieţii este chinul, autotortura, voluptatea satanică. Este drept, însă, că nu toţi am fost meniţi unei autodistrugeri frumoase şi pasionante[294]".

Axioma fundamentală a acestui mod de a gândi a lui Nae Ionescu, preluată de Cioran şi dusă într-o direcţie proprie, poate fi rezumată simplu urmând în sugestie chiar cuvintele lui Cioran: *cunoaşterea nu este un câştig, ci o pierdere*. Sursa nefericirii omeneşti se află în cunoaşterea care alimentează demiurgia umană,

[294] *Ibidem*, p. 116.

formă de răzvrătire a omului împotriva lui Dumnezeu şi, pe cale de consecinţă, asupra lui însuşi. „…demiurgia umană este un avânt spre catastrofă. Atâta vreme cât rămâne în cadrele condiţiei umane, salvare nu există. Orice om, din moment ce ştie că există, nu se mai poate mântui, decât negându-şi principiul individuaţiei. Şi astfel Nae Ionescu găseşte în individuaţie sursa răului, a căderii, a naufragiului existenţei"[295].

Cioran îi opune lui Nae Ionescu, respectivii ideii salvării prin iubirea de Dumnezeu şi de neam, un principiu contrar de explorare şi construcţie metafizică: *moartea nu poate fi îmblânzită în nici un chip. Iubirea şi acţiunea, „formele de echilibru" recomandate de Nae Ionescu sunt doar forme de autoînşelare şi suspendare a lucidităţii gândirii.* Nici măcar arta – poezia şi muzica în special, paleativul recomandat continuu de Cioran în răspăr cu puterile taumaturgice închipuite ale filosofiei – nu pot vindeca pe deplin suferinţa morţii.

Cioran, ne dăm seama mai bine acum, face din luciditatea deplină, din lipsa de iluzii cu privire la oameni şi la sine un program filosofic, depăşind astfel, „metafizica iubirii" lui Nae Ionescu. Numai că, şi subliniem acest fapt, gândirea sistematică a lui Cioran nu trebuie văzută pe o linie catastrofică, apocaliptică, ci pur si simplu un act reflexiv programatic de recunoaştere a faptului condiţiei omeneşti care nu se poate împlini în nimic. „ De fapt, pentru mine, nimic nu mai are importanţă, căci trăiesc fără viitor. Pentru mine, viitorul este exclus sub toate aspectele, doar trecutul este cu adevărat real, o altă lume. Trăiesc, de

[295] *Ibidem*, p. 114.

fapt, atemporal, dar trăiesc – metafizic vorbind, şi nu istoric – ca un om la strâmtoare… Trăiesc deci într-un prezent veşnic, fără rost, şi nu sunt nefericit că nu am nici un ţel. Oamenii trebuie să se obişnuiască să trăiască fără ţel…Cred că tot ce am gândit până acum rezumă dezideratul de a trăi fără ţel"[296].

Nae Ionescu nu numai că a fertilizat programul filosofic, pe care-l putem numi „programul lucidităţii radicale în investigarea vieţii", de la care Cioran, în esenţă, nu se va abate din drumul său reflexiv pe care-l va străbate pe cont propriu inclusiv în timpul şederii din Franţa, ci şi metoda de gândire lăuntrică acestui mod de practică filosofică, pe care o putem denumi „hermeneutica de sine", „mărturisire a eului", „filosofie la persoana întâi" „filosofia confesiune" ori "îndeletnicirea cu sine însuşi" o variantă a descrierii fenomenologice a datelor de conştiinţă. „N-am scris niciodată nimic care să nu pornească de la date trăite" va spune Cioran în deplină maturitate[297].

Fireşte că termenul „metodă" trebui înţeles într-un sens slab, de „cale", şi nu de practică intelectuală susceptibilă de sistematizat în sisteme de reguli ale minţii ce pot fi transpuse în algoritm sau prescripţii de tip euristic. Exigenţele acestei căi reflexive nu au fost teoretizate de Cioran din motive elementare. Cine practică o filozofie a autenticităţii şi este preocupat doar de a deveni ceea ce eşti, cine vede în filozofie doar o îndeletnicire reflexivă de persoana întâi, nu

[296] Vezi, *Convorbiri cu Cioran*, Bucureşti, Editura Humanitas, p. 29.

[297] *Ibidem*, p. 67.

poate indica prescripţii impersonale de folosire a resurselor gândirii. A nu te minţi pe tine însuţi, a lega gândirea de viaţa şi trăirile cele mai adânci ale conştiinţei tale, a fi lucid până la capăt, a sonda, recunoaşte şi descrie cu sinceritate şi fidelitate faptele trăite în eul tău etc. aşa zicând „prescripţiile metodei" cioraniene, apropie reflecţia filosofică de artă, de poezie şi muzică.

Urmând sugestiile primei cărţi apărute în 1934, *Pe culmile disperării*, am putea numi această procedură reflexivă „calea lirică" sau, ceea ce ar fi acelaşi lucru, „calea expresivă", în optica lui Cioran drumul privilegiat de acces al eului individual către universalitate. „A fi liric înseamnă a nu putea rămâne închis în tine însuţi… Devii liric atunci când viaţa din tine palpită într-un ritm esenţial şi când trăirea este atât de puternică încât sintetizează în ea întreg sensul personalităţii noastre. Ceea ce e unic şi specific în noi se realizează într-o formă atât de expresivă, încât individualul se ridică în planul universalului. Experienţele subiective cele mai adânci sunt şi cele mai universale, fiindcă în ele se ajunge până fondul originar al vieţii. Adevărata interiorizare duce la universalitate, inaccesibilă acelor care rămân în zona periferică. Interpretarea vulgară a universalităţii vede în aceasta mai mult o formă de complexitate în întindere, decât o cuprindere calitativă, bogată"[298].

În paranteză fie spus, disputa mai veche ori mai nouă cu privire la identitatea textelor lui Cioran – sunt

[298] Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1990, p. 7.

filosofice sau literare? – este sterilă pentru că se fundează pe o confuzie privind genurile culturale. Cioran este filosof pentru că opera sa nu este una de ficţiune şi nu urmăreşte realizarea frumosului în opere, ci e de gândire şi meditaţie asupra condiţiei umane. Faptul că actul de filosofare se înrădăcinează *doar* în propria sa conştiinţă ţine de o opţiune de ordin metodic şi stilistic, nu de un procedeu literar. Fireşte că între filozofie şi literatură există multiple intersecţii, dar fără încălcări de autonomie. Când gândirea se apleacă asupră-şi, în mod critic şi cu scopuri de autoîntemeiere ori atunci când aprofundează condiţia umană prin reflecţie metodică, aşa cum procedează Cioran în toate textele sale, rezultatul este de ordin filosofic şi nu literar. Faptul că atât filosofia cât şi literatura – creaţia îndreptată către realizarea frumosului, esteticului, se înrădăcinează în imaginaţie şi folosesc împreună aceleaşi resurse emoţionale şi expresive ale limbii nu trebuie să ne înşele. Asemănarea, conlucrarea şi intersecţia de teme ori de stil, în ordine estetică, între filozofie şi literatură este posibilă doar dacă prezumăm valabilitatea principiului identităţii, chiar în condiţiile admiterii schimbării şi diferenţierii. Căci ce este identitatea dacă nu acelaşi-ul în schimbare?

Revenind la firul argumentaţiei, opţiunea lui Cioran pentru o filosofie identificată cu „gândirea lirică" numită în multiple contexte şi cu expresia „gândire vie" pe care o opune gândirii impersonale şi obiectiviste este, privind tot din unghiul „genezei", tot de inspiraţie naeionesciană. Cum se ştie, Nae Ionescu vorbea încă din 1928 despre posibilitatea întemeierii unei metafizici ca o formă de mărturisire lirică,

metafizica fiind chiar structura formală a mărturisirii. „Ceea ce vă interesează pe dvs. nu este mărturisirea lirică, ce întotdeauna trebuie să fie în cursul de metafizică, *mărturisirea lirică de credință*, ci vă interesează *partea formală* a tuturor acestor lucruri. Este adevărat, veţi zice, că este indiscret ca cineva să vie să spună în faţa tuturor ceea ce se petrece în el. Nu există însă o altă cale rodnică, pentru d-voastră, de a intra în contact cu gândirea vie, decât aceasta. Depinde de disciplina d-voastră spirituală ca să eliminaţi, ca lipsit de interes, tot ceea ce este mărturisire lirică şi să păstraţi, pentru orientarea d-voastră formală, tot ceea ce este instrument problematic în cercetările care vor urma"[299].

Ideea este reluată, de mai multe ori, în *Cursul de metafizică* 1936-1937 în contextul în care Nae Ionescu, consecvent cu sine, susţine că metafizica este o preocupare exclusiv omenească a celor care au ratat mântuirea şi care încearcă să se echilibreze prin asumarea acestei condiţii. Scopul final al metafizicii este împăcarea cu sine, un maximum ce poate fi atins de fiinţa omenească: „metafizica este un instrument de destăinuire, un fel de mărturisire de credinţă, a unui înviat din morţi; „orice sistem de metafizica este o ofrandă lirică, iar valoarea lui este… fructul *expiativ* al acestei ofrande; „orice sistem de metafizică este o mărturisire lirică: pentru că la originea ei este o *emoţie* – cu totul diferită de emoţia din care izvorăşte

[299] Nae Ionescu, *Curs de metafizică, Teoria cunoştinţei metafizice. 1. Cunoaşterea imediată, 1928-1929*, în *Opere, II, Cursuri de metafizică, 2*, Ediţie îngrijită de Marin Diaconu şi Dora Mezdrea, Bucureşti, Editura Roza Vânturilor, 2005, p. 16-17.

preocuparea religioasă. Metafizicianul este foarte surprins şi neliniştit de faptul că există ceva… şi de ce nu s-a întâmplat ca să nu existe nimic"[300].

Ideea naeionesciană conform căreia metafizica, în metoda sa lăuntrică, este o mărturisire lirică, primeşte în scrierile lui Cioran, chiar cu prima sa carte *Pe culmile disperării* [301], o altă modelare ideatică şi estetică. Dacă pentru Nae Ionescu lirismul metafizicii este o formă de expiere, adică de mărturie subiectivă a suferinţei datorată greşelii de a fi om şi, deopotrivă de răscumpărare tot prin suferinţă mărturisitoare a acestei greşeli – iar metafizica dublează oarecum discursul religios, pentru Cioran lirismul metafizicii ţine, în ordinea metodei, de înrudirea în trăire, cu arta, în mod special cu poezia şi muzica, după principiul: real este doar ceea e afectiv, ceea ce este trăit ca emoţie într-o conştiinţă.

Poziţia misticii, cel puţin aşa cum rezultă din *Lacrimi şi sfinţi,* este ilustrativă de modul în care Cioran se desparte de Nae Ionescu. „Între pasiunea pentru extaz şi oroarea de vid se învârte întreaga mistică. Cine nu cunoaşte pe una nu cunoaşte nici pe cealaltă. Ca să ajungi la ele, trebuie să fi eliminat din tine toate elementele experienţei sensibile, toate achiziţiile devenirii care îngreuiază şi diferenţiază

[300] *Ibidem*, p. 305-306.

[301] Întrebat de François Bondy cum a început în filozofie Cioran a răspuns: „ Cu o carte în Bucureşti, în 1933, intitulată *Pe culmile disperării*, în care am anticipat tot ce am scris mai târziu. Este cea mai filosofică dintre cărţile mele", cf. *Convorbiri cu Cioran*, p. 9.

inutil individualitate, să fi rămas pur de obiecte"[302]. Numai că, mistica, „instrumentarea" iubirii în direcţia saltului omului către divinitate – calea privilegiată de apropiere de fiinţa divină în concepţia lui Nae Ionescu – devine la Cioran o trăire limită, de ordin corporal, ce-şi are izvorul în propriile sale insomnii. Cioran rupe astfel trăirea mistică, ca formă de cunoaştere a divinului, de actul credinţei, dându-i un sens omenesc, banal, fără aura îndumnezeirii. Oamenii pot avea trăiri mistice, extaze, în absenţa credinţei şi a iubirii de Dumnezeu. Cioran mărturiseşte ca a avut „cinci sau şase" trăiri extatice datorate stării prelungite de insomnie şi nu de căutare înfrigurată a lui Dumnezeu. „ Da, insomnia e într-adevăr momentul în care suntem *total* singuri în univers. *Total*…Şi-n timpul acestor nopţi de insomnie am înţeles cu adevărat mistica, stările ultime, fiindcă în fond, ceea ce e fascinant în mistică este că ea concepe stări ultime, după ea numai există nimic altceva decât nebunia. Te afli în toiul nopţii, totul s-a dus de râpă, dar irupe acest Dumnezeu care nu e Dumnezeu, şi ai senzaţia unei prezenţe misterioase. Şi ajuns aici, câteodată trăieşti şi extazul şi acesta e motivul pentru care îl iubesc atât pe Dostoievski. Fiindcă a descris extazele fără credinţă"[303].

Metafizica lui Cioran este, am putea spune, orientată antinaeionescian, în măsura în care ea este rodul unui spirit ce respinge relevanţa explicativă a existenţei divinităţii, a unei scop şi sens preatribuite

[302] Emil Cioran, *Lacrimi şi sfinţi*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998, p. 77-78.

[303] *Convorbiri*…, p. 78.

lumii. Ideea de Dumnezeu, de creaţie, de cunoaştere mistică, de speranţă în dobândirea unei vieţii veşnice, de mântuire etc. atât de dragi lui Nae Ionescu sunt tratate de Emil Cioran din perspectiva unor trăiri emoţionale ce nu au nici o justificare transcendentă în cercul conştiinţei celor care au astfel de trăiri.

Axiomele lipsei de sens şi de scop a lumii, a singurătăţii omului în univers apărut accidental şi fără justificări raţionale, exprimate fără echivoc în prima sa carte *Pe culmile disperării* – *„faptul că exist eu dovedeşte că lumea n-are nici un sens* [304], ori, *„spiritul este fructul unei maladii a vieţii, precum omul care nu este decât un animal îmbolnăvit; existenţa spiritului este o anomalie în viaţă* [305] etc. au remodelat metafizica naeionesciană şi au pus-o pe un făgaş expresiv, estetic, similar cu actele de producere şi trăire artistică.

c) Gândirea vie şi modelarea estetică a filosofiei

„Orice cuvânt despre E.M. Cioran riscă să rămână la simpla înscriere într-un cerc din a cărui strânsoare trebuie ieşit. Ce reuşită inutilă, aceea de a mai scrie un comentariu corect la comentariul cioranian al vieţii, la textul care îşi implică în aşa fel comentatorul, încât orice discurs intermediar devine superfluu…Cioran

[304] Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, ed. cit. p. 20.
[305] *Ibidem*, p. 75.

aşadar, este sortit să rămână cel mai mare comentator al lui Cioran"[306]. Dificultatea semnalată de Sorin Vieru în legătură cu inutilitatea comentariului la filosofia lui Cioran are, pentru orice exeget cioranian, valoarea unui principiu interpretativ. Cioran se prezintă singur pe sine şi nu are nevoie de comentarii şi interpretări docte care să medieze legătura între autor şi cititor. Cititorul stabileşte chiar de la primele încercări de lectură o relaţie de intimitate sufletească cu scriitorul. Este ca într-o relaţie de iubire. Prezenţa unei terţe persoane împiedică lucrarea miracolului ce poate fi trăit şi experimentat doar în doi. Paradoxal, contactul nemijlocit cu scrierile cioraniene dezvăluie mai mult cititorului decât poate s-o facă orice exerciţiu hermeneutic secund. Cum se explică faptul că scrierile lui Cioran impun acest exclusivism? Răspunsul este simplu dacă admitem faptul evident că textele lui Cioran sunt aidoma unei opere de artă. Fiecare cititor trăieşte şi descoperă instantaneu în textele cioraniene un mesaj propriu, adresat chiar sieşi, stare interioară similară actului receptării artistice. Textul cioranian nu se adresează raţiunii abstracte, respectiv aspectului argumentativ al minţii, ci sufletului ce se trezeşte scos din rutina cotidiană, dintr-o dată, constrâns fiind să se poziţioneze şi să ia atitudine de aprobare sau respingere. În alte cuvinte, în apropierea filosofiei de artă, prin mijlocirea căii lirice, vom putea găsi haina artistică a unei specii a gândirii filosofice pe care Cioran o numeşte „gândire vie".

[306] Sorin Vieru, *Continentele insomniei*, „Revista Secolul XX, nr. 328-329-330, p. 14.

În paranteză fie spus, Nae Ionescu şi, urmându-l pe acesta, întreaga şcoală naeionesciană opera cu distincţia „gândire vie" – „gândire formulată". Când Nae Ionescu şi discipolii lui vorbeau despre creaţie, producerea sensului, ori a noului, etc., pe scurt, despre actul individual de filosofare, se refereau continuu la „gândirea vie", respectiv la procedurile de tip intenţional, „fenomenologic", de constituire a obiectului în conştiinţă, prin poziţionare atitudinală şi experimentare temporală. În acest caz, punctul de plecare în analiză era trăirea, adică actele intentive prin care conştiinţa tematizează şi donează fiinţă şi sens lucrurilor, iar metoda de analiză este descrierea acestor acte la care avem acces nemijlocit prin intuiţie. În schimb, când se refereau la *rezultatele* gândirii şi la evaluări ale gândirii formulate, la *expresii*, înţelese ca unitate a gândirii, limbajului şi lumii, atât Nae Ionescu cât şi discipolii săi foloseau proceduri specifice abordărilor analitice, de tipul analizelor semantice şi pragmatice.

În această direcţie Cioran impune un înţeles propriu „gândirii vii", punând în conjuncţie cu ideea de filosofie lirică, la rândul ei înrudită cu poezia şi muzica. Ideea reprezintă un laitmotiv al cărţilor scrise de Cioran în limba română şi, fireşte, nu numai[307].

Astfel, pentru a ne limita doar la câteva ilustrări sugestive, Cioran vorbeşte despre gândirea vie în termenii: „Cât de fecundă este o gândirea vie, pasionantă, în care lirismul circulă ca sângele în

[307] A se vedea, *Cioran şi muzica,* Selecţia textelor de Aurel Cioran, Ediţia îngrijită de Vlad Zografi, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996.

vine!..Dacă nu ai ajuns încă cenuşă, atunci poţi face filozofie lirică, adică o filozofie în care ideea are rădăcini organice ca şi poezia"[308]; „o gândire este cu atât mai vie, cu cât îşi încoronează efortul în irezolvabile. Neexistând soluţii pentru nici o problemă şi nici o ieşire la nici o situaţie eşti redus în a te învârti pe loc într-o înfundătură. Gândurile alimentate din dureri şi amărăciuni iau forma *aporiilor*, acest clarobscur al gândirii... peste tot nu există soluţii, ci numai *laşităţi*"[309].

Ce este, mai precis, pentru Cioran gândirea vie sau folosindu-i chiar termenii pe care ni-i propune ca echivalenţi: filozofie lirică, filozofie profetică, gândirea propriu-zisă, gândirea neliniştită şi problematică etc. ?

În esenţă, gândirea vie este opusă de Cioran filosofiei abstracte şi profesorale, filosofiei din manuale, cursuri şi tratate universitare, filosofiei din comentarii şi exegeze docte, pe scurt acelor moduri de practică filosofică ce asigură o profesie publică şi succes în viaţă. Gândirea vie este deci depăşirea acestui *gen* de filosofie şi reprezintă o trecere de la neadevăr la adevăr, de la sofistică la gândire reală. Pe scurt, această trecere implică depăşirea iluziei obiectiviste ce susţine că există cunoaştere fără a fi direcţionată valoric. În realitate, susţine Cioran, orice cunoştinţă este o formă de afirmare a unei opţiunii de viaţă şi, prin urmare, a unei valori. Abstract vorbind, Cioran militează continuu pentru asumarea unui fapt indubitabil şi, poate de aceea permanent ocultat: orice formă de cunoaştere se fundează pe un set de valori existenţiale.

[308] Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 61

[309] Emil Cioran, *Lacrimi şi sfinţi*, ed. cit., p. 77.

Prin gândirea vie Cioran are în vedere descrierea datelor experienţelor interne ale conştiinţei, experienţe responsabile de producerea valorilor, a „amăgirilor" care preced orice act de cunoaştere şi acţiune direcţionându-le într-un sens ce nu survine din cunoaştere şi nici din acţiune. Viziunea lui Cioran asupra lumii are ca o componentă fundamentală *precedenţa totală a valorilor faţă de orice act al conştiinţei legat de cunoaştere şi acţiune*. În acord cu această opţiune de fundal teoretic, gândirea lui Cioran produce o arhitectură conceptuală a lipsei de soluţii pentru a folosi o formulă pe care el o atribuie scepticismului[310]. Textul programtic în această privinţă, cel care formulează considerente metafilosofice împotriva filosofiei însăşi în configuraţia ei profesorală („filosofia sofistică" în expresia lui Cioran), la nivelul scrierilor redactate în limba română, îl găsim în *Cartea amăgirilor*, capitolul *Despărţirea de filozofie*[311].

Opiniile negative ale lui Cioran cu privire la genul de filosofie care distruge autenticul, viaţa trăită, au intrat de ceva vreme în atenţia cercetătorilor[312] pentru că, într-un fel sau altul, întreaga gândire a lui Cioran constă într-o respingere a filosofiei, paradoxal, de pe platforma filosofiei însăşi. Ceea ce opune Cioran filosofiei este, cum spuneam, gândirea vie, filosofia lirică producătoare de adevăr. „Filosofia nu dispune

[310] *Ibidem*, p. 83.

[311] Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, cap. *Despărţirea de filozofie*, pp. 168-188.

[312] A se vedea, Emil Stan, *Cioran. Vitalitatea renunţării*, Iaşi, Editura Institutul European, 2005.

de nici un adevăr. Dar nimeni nu va intra în lumea adevărurilor, dacă n-a trecut prin filozofie"[313].

Cioran este consecvent cu sine şi nu-şi teoretizează propriile demersuri. „Tot ceea ce spun e rezultatul a ceva, a unui proces interior. Şi, dacă vreţi, ofer rezultatul, dar nu descriu, demersul, procesul. În loc să public trei pagini, suprim totul, în afară de concluzie. Cam asta e"[314]. S-ar putea spune că filosofia lirică (gândirea vie) este adusă în prezenţă chiar de scrierile lui Cioran. Ea se livrează, ca o operă de artă, de la sine. Prin urmare, filosofia lirică, sau ceea ce este acelaşi lucru, gândirea vie producătoare de adevăr, vorbeşte sufletului şi gândirii discursive, spiritului clasificator.

Gândirea vie nu propune o altă filozofie, ci o filozofie sănătoasă, pentru că ea re-înrădăcinează conştiinţa omului în originar, în faptul trăirii vieţii. Totodată, gândirea vie este sinonimă cu creaţia („act nemijlocit al spiritului"; „ceea ce aduce nimicul în fiinţă") şi cu libertatea fără oprelişti a imaginaţiei.

Gândirea vie este parte a vieţii omului şi, prin urmare, ea nu este reductibilă la filozofie. Prin lirismul ei, gândirea vie se aproprie mai mult de artă decât de metafizică şi gândire abstractă. Ea nu poate fi despărţită de condiţia umană, pe când filosofia da. Prin raportare la viaţă, gândirea vie poate produce o viziune care „vorbeşte", limba vieţii; ea gândeşte *ceva* şi nu este *despre* ceva, precum gândirea abstractă. Gândirea vie se situează în *interiorul* fiinţei noastre şi

[313] *Ibidem*, p. 170.

[314] Emil Cioran, *Convorbiri*, ed. cit. p. 36.

nu în *exteriorul* ei, aşa cum procedează gândirea abstractă. Ea este vocea lăuntrică a fiinţei omului *în întregimea* sa şi cuprinde în sine deopotrivă misterul vieţii, misterul gândirii dar şi gândirea misterului. Căci cum putem gândi şi ce putem spune despre ceva care există pentru a muri? Evident că filozofia, în înţeles cioranian, nu ne este de ajuns, pentru că ea introduce în mod ilegitim prejudecăţile credinţei şi jargonul profesional. Orbită fiind de locvacitatea răspunsurilor, filosofia elimină întrebările şi, prin aceasta, omoară ceea ce este viu în noi, căutarea de sine.

Cioran, prin gândirea vie, nu propune o învăţătură, cunoştinţe care pot fi predate, asimilate şi apoi evaluate. Ceea ce relevă el este modul liric de fi al gândirii, gândirea *in vitro*, locul în care creaţia, expresivitatea şi examinarea lucidă sunt piese într-un singur puzzle. Aici nu este vorba despre o simplă opţiune stilistică. Cioran nu „scrie bine" după cum nici nu propune tehnici introspective ori descrieri caracteriologice. Gândire vie nu însemnă nici cultivarea sapienţialului în sensul cunoaşterii pasiunilor, virtuţilor ori slăbiciunilor omului.

Ceea ce propune Cioran, prin lucrarea gândirii vii, de la o carte la alta, este o aprofundare a condiţiei noaste omeneşti, plecând de la sine-le lăuntric, de la stările eu-lui individual. În fapt, de la singurul lucru cert dat în experienţă: propriile noastre trăiri. În acest fel, vorbirea despre sine, în exces chiar, se impune ca singura cale de a atinge universalitatea omenescului din noi, căci viaţa cu toate ale ei, *ceva*-ul din mine, este şi al tuturor.

d) Filosofarea ca hermeneutică a emoţiilor

Cioran nu a scris texte despre texte, ci despre cele mai profunde fapte ale gândirii, pe care le putem numi cu o diversitate de termeni imprecişi: pasiuni, emoţii, afectivitate, sentiment, stări de spirit, trăiri etc. Cioran a exprimat acest fapt în cuvinte simple:" „…în fond, tot ce am scris am scris dintr-o necesitate *imediată*, voiam să scap de o stare, pentru mine, insuportabilă. Priveam deci, şi mai privesc încă, actul de a scrie drept un fel de terapie. Ăsta e sensul profund a tot ce am scris"[315].

Prin urmare, Cioran face din filozofie o formă personală de terapie urmând principiul banal că cel care vorbeşte sau scrie despre propriile sale nelinişti şi suferinţe se descarcă, „expectorează", dobândind un echilibru existenţial apt să-i susţină viaţa într-o lume dominată de non-sens. „Prin reflecţie şi experienţă interioară, am descoperit că nimic nu are sens, că viaţa n-are nici un sens. Nu-i mai puţin adevărat că atâta vreme cât de agiţi, proiectezi un sens. Şi eu am trăit în simulacre de sens[316]".

Filosofia proiectează un *simulacru* de sens într-o lume care are o desfăşurare, un curs, dar care e fără sens. Dar ce este, în orizont cioranian, fireşte, sensul? Cioran propune în diverse locuri ale operei sale o serie de înţelesuri fluide, lăsându-ne pe noi să extragem un nucleu de semnificaţie.

[315] *Ibidem*, pp. 41-42.
[316] *Ibidem*, p. 57.

Sub titlu de ipoteză interpretativă, sensul este pentru Cioran un act complex de înţelegere ale unor acţiuni care au scop. Complexitatea acestuia provine din faptul că termenul „scop" cuprinde concomitent semnificaţii multiple pentru că se referă la „obiecte" intenţionale distincte. Pe de o parte, scopul se referă la clasa intenţiilor şi anticipărilor oricărei acţiunii umane fundate emoţional şi proiectate conceptual. În această semnificaţie, scopul ţine de orientarea anticipată a tuturor actelor noastre către ceva. Pe de altă parte, scopul desemnează destinaţia, obiectivul final, ţelul ori finalitatea acţiunilor noastre. Corelaţia dintre sens şi scop în primul caz este neproblematică pentru că noi putem justifica actele noastre plecând de la intenţii. În al doilea caz, corelaţia dintre sens şi scop este problematică pentru că scopul ca destinaţie finală, îl plasează pe om în afara sa, constrâns fiind să facă supoziţii asupra sensului şi scopului întregului lumii.

Dar cum poate avea lumea sens şi scop în condiţiile în care sensul şi scopul sunt acte trăite, în mod necesar, într-o conştiinţă? Doar dacă admitem existenţa lui Dumnezeu şi credem în scenariul biblic al predestinării lumii. Numai în acest caz sensul şi scopul sunt date împreună, iar conştiinţa nu vine în conflict cu ea însăşi. Viaţa omului are sens, dobândeşte un înţeles pe măsură ce se desfăşoară în timp pentru că lumea însăşi are, prin raportare la Dumnezeu, un sens şi scop prestabilite. Or, se ştie, Cioran respinge, vehement de cel mai multe ori, ideea existenţei unui alt izvor de sens şi scop decât conştiinţa personală. Mai mult, chiar simpla existenţă individuală ilustrează lipsa de sens a lumii: *faptul că exist eu dovedeşte că lumea n-are nici un sens*.

Plecând de la acest context de analiză, Cioran experimentează continuu în propria sa conştiinţă lipsa de sens a propriei vieţi şi prin extindere, a vieţii omului şi lumii, producând, în mod paradoxal, înţelesuri ale non-sensului. Paradoxal, cum spuneam, actul de înţelegere al non-sensului nu produce la rândul său non-sens, cât mai degrabă un set de dileme insolubile ilustrative pentru ceea ce înseamnă drama fiinţei omeneşti care trăieşte fără un scop. Căci nimeni nu poate să răspundă la întrebarea: de ce s-a născut şi de ce moare omul? Cum poate gândi gândirea propria ei autosuspendare?

Naşterea şi moartea, polii non-sensului absolut fac superflue orice încercări de căutare a unui temei al vieţii. Aşa se explică de ce textele lui Cioran sunt străbătute de multiple şi insurmontabile contradicţii logice şi existenţiale, toate avându-şi sorgintea în conflictul dintre principalele atitudini ale gândirii, a crede, a voi, a evalua, ce nu-şi găsesc unitatea de sens într-o conştiinţă care a făcut din luciditate mod de a fi. „ Existenţa mea ca fiinţă vie se află în contradicţie cu ideile mele. De vreme ce sunt viu, fac tot ce fac fiinţele vii, nu mai că nu cred în ce fac. Oamenii cred în ce fac, fiindcă altfel n-ar putea să facă. Eu nu cred în ce fac, şi totuşi cred un pic: cam asta e poziţia mea[317]".

Demn de subliniat în acest context este faptul că unitatea de sens a conştiinţei, fundată pe emoţia credinţei, este dizolvată pentru că Cioran aplică programul lucidităţii radicale în înţelegerea vieţii proprii. Or, actul de înţelegere nu este doar cognitiv, adică nu

[317] *Ibidem*, p. 58.

constă doar în examinări logice ori experimentale ale enunţurilor ci, concomitent, înţelegerea implică şi trăire, evaluare. Prin urmare, înţelegerea are un moment cognitiv, clasificator, dar şi evaluativ, valoric. Ele sunt date împreună în condiţiile în care momentul evaluativ este premergător celui cognitiv. Cogniţia nu se realizează pe stări de neutralitate valorică, chiar dacă această neutralitatea este declarativă. De aceia Cioran nu face propriu-zis analize fenomenologice, adică sisteme de reducţii succesive, cât mai degrabă descrieri ale stărilor sale interioare propunând o hermenutică a trăirii, a fulguraţiei, a ceea ce simţi acum şi poate nu vei mai simţi niciodată. Cioran doreşte să surprindă unicitatea trăirii; este o stare de pândă similară artistului care aşteaptă să fie frecventat de ceea ce caută cu înfrigurare, fără să ştie ce anume.

Simplu spus, Cioran este interesat de dialogul dintre principalele atitudini ale minţii, a crede, a voi, a evalua, în propria sa conştiinţă. Este un dialog al emoţiilor în calitatea lor de chip interior al obiectelor ca lucruri, altfel spus, semnificaţii cognitive care sunt în interiorul faptelor de valoare. Cioran vorbeşte din interiorul emoţiilor existenţiale fundamentale: a fi, a exista etc. ce încarcă cu semnificaţie valorică aspectele cognitive ale minţii apte de a fi comunicate interpersonal. Expresivitatea emoţiei este resimţită continuu la nivelul experienţei interne care se află în spatele experienţei externe. Cele două experienţe sunt împreună, şi ele constituie sensul privat permanent asociat sensului public al expresiilor. Sensul public, în fond intersubiectivitatea se produce şi se decodifică la nivelul experienţei interne.

Cioran descrie datele experienţei interne, ca experienţă trăită emoţional ce cuprinde în sine, nediferenţiat, trăirea (valoarea) şi adevărul. La nivelul actului viu de gândire sensul, adevărul şi evaluarea sunt împreună, iar emoţia, cum arătam, este chipul intern al adevărului şi firul din care se ţes conţinuturile cognitive. Preocupat de luciditate şi de examinarea *posibilităţii* infinite de autoînşelare a omului, Cioran îşi îndreaptă „vederea" către *toate* actele şi trăirile conştiinţei, inclusiv către emoţia pe care umanitatea a sacralizat-o: credinţa. Critica profesorului său de îndoială devine acum şi mai îndreptăţită, în măsura în care Nae Ionescu a privilegiat emoţia credinţei şi nu a privit înlăuntrul ei. Nae Ionescu s-a echilibrat într-un mod dogmatic şi nu şi-a aplicat sieşi emoţia devastatoare a lucidităţii. Prin urmare, a acceptat ideea unui sens prestabilit fără să se fi confruntat cu el.

Confruntarea cu non-sensul constituie, am putea spune, mesajul dominant al întregii gândirii cioraniene şi izvorul modelării estetice a filosofiei. Cioran *trăieşte* această confruntare paroxistic, cu o suferinţă ce depăşeşte puterea de rezistenţă a omului, conducându-l la disperare şi delir, în final, la *gândul* sinuciderii. Din această suferinţă a confruntării cu sine, cu non-sensul propriei vieţi, a ţâşnit scriitura sa şi, în acest sens *doar*, ea este asimilabilă muzicii sau poeziei. Astfel, sensurile „gândirii vii", a „lirismului gândirii" se precizează şi mai bine: o unitate între trăire şi expresia eliberatoare („expectoraţia" despre care vorbeşte Cioran), izvorul comun din care apar pe lume „simulacrele", deopotrivă, filosofia, poezia şi muzica.

În alte cuvinte, lirismul gândirii ţine, aşadar, de expresivitatea conştiinţei eului care leagă, în mod nemijlocit, trăirile şi actele interne de manifestări externe, de expresii şi simboluri. Filosofia este în acest sens nu doar o formă de cunoaştere intuitivă, ştiu ce simt, ci şi o formă de artă. Filosofia îl exprimă *doar* pe Cioran şi este un fel de jurnal al nefericirilor personale datorate de „neajunsul de a se fi născut".

În rezumat, practicarea filosofării din interiorul gândiri vii, lirismul şi expresivitatea trăirii produce o *modelare estetică a filosofiei* prin descrieri intentive ale arhitecturii emoţionale a eului individual, singura realitate la care avem acces, este principala contribuţie a lui Cioran în peisajul gândiri româneşti interbelice. Această modelare a gândului filosofic ce constă în unitatea dintre conţinutul actelor de filosofare, a actelor aparţinând fluxului gândirii vii, şi descrierea reflexivă a acestora, definesc şi mai bine conţinutul „metodei lirice". Cioran crede, cum am mai arătat, că unitatea şi universalitatea fiinţei noastre nu se construieşte „în sus" în zonele abstracţiei şi a ideilor comunicate cultural şi sociologic, ci „în jos", în arhitectura profundă a formei omeneşti de viaţă ce poartă virtual, în sine şi cu sine, întreaga desfăşurare ulterioară a diversităţii expresivităţii culturale. Zicând ca Noica, Unul multiplul omului este recognoscibil în arhitectura emoţională a vieţii omeneşti investită de Cioran, şi nu numai, într-un adevărat „sistem osos" al întregii noastre existenţe.

Pe scurt, Cioran produce o viziune hermeneutică asupra ţesăturii emoţionale a vieţii plecând de la ceea ce astăzi numim emoţii fundamentale (trăiri expresive

ce se instalează rapid şi durează câteva secunde de fiecare dată), bucurie, supărare, furie, frică, uimire şi dezgust – elemente ale trăirii ce produc expresiile comportamentale pe care le putem asimila unui limbaj universal al fiinţei omeneşti. Cioran descrie multiplele contexte de apariţie ale acestor trăiri fundamentale pe care le observă în corelaţie cu diverse tipuri de stări sufleteşti de mai lungă durată şi în conjuncţie cu emoţiile culturale, estetice, provocate de practicarea vieţii în comun, de actele de credinţă şi cunoaştere, de poezie şi muzică.

Descrierea acestor experienţe interne pendulează, nici nu se putea altfel, în jurul dihotomiei atracţie vs. respingere (repulsie), polii în jurul cărora sunt aliniate toate celelalte tipuri de emoţii omeneşti prezente în orice act al conştiinţei văzută de Cioran ca expresie a vieţii. Conştiinţa noastră este în fondul ei lăuntric, consideră Cioran, o formă de expresie a vieţii pe care noi o resimţim şi o trăim în mod nemijlocit sub forţa unor emoţii structurate în jurul celor doi versanţi ai trăirii – atracţie vs. respingere - pe care i-am putea numi metaforic „versantul luminos", în jurul căruia se coagulează universul de trăiri specifice integrate bucuriei şi binelui şi „versantul întunecos", umbros ori tenebros, în jurul căruia se coagulează universul de trăiri specifice supărării, dezgustului, absurdului şi, în final, răului.

În această privinţă şi în paranteză fie spus, similitudinile dintre gândirea lui Cioran şi cea a lui Nae Ionescu sunt izbitoare dacă ne raportăm la *Tratatul de metafizică*, prelegerile din 1936-1937, text pe care Cioran nu l-a cunoscut nemijlocit întrucât în acea

perioadă era profesor de filozofie la Braşov, iar textul cu pricina a apărut postum. Şi Nae Ionescu operează cu dihotomia întuneric-lumină în cap. al XXI-lea, *Fiinţa umană între întuneric şi lumină* [318]în cuprinderea căruia face câteva distincţii esenţiale pe care le regăsim, fireşte pe un al plan de interpretare, la Emil Cioran în scrierile româneşti. Semnalez doar modurile similare de apariţie a unor concepte cheie pentru a sublinia că filosofia lui Cioran nu poate fi înţeleasă până la capăt fără o analiză a contextului ideatic al filosofiei româneşti interbelice. De unde provin aceste similitudini? Din faptul că ambii gânditori filosofau de pe platforma aceluiaşi model de conştiinţă intenţională, chiar dată supoziţiile lor filosofice, axiomele de construcţie sunt, cum am argumentat, diferite.

Sensibilitatea filosofică a lui Cioran se îndreaptă fără îndoială către descrierile reflexive ale „versantul întunecos" al trăirii şi din această perspectivă el activează în cultura română tradiţia filosofică romantică ilustrată, între alţii, de Schopenhauer şi Nietzsche ori tradiţia gândiri existenţiale venită pe filiera lui Kirkegaard, tradiţii pentru care actele de filosofare se intersectează cu arta ori religia. Din acest punct de vedere, Cioran aparţine unei anumite familii europene de spirite filosofice pentru care actele reflexive ale minţii trebuie să se concentreze în jurul desluşirii sensului unei vieţii care este destinată morţii, cât şi a asumării răului care este constitutiv fiinţei omeneşti.

[318] A se vedea, Nae Ionescu, Cap. XXI-lea, *Fiinţa umană între întuneric şi lumină*, în *Opere II*, ed. cit., p. 414-417.

Mai precis, Cioran urmează această linie filosofică, să-i spunem „romantică", conform căreia „versantul întunecos" al fiinţei umane nu trebuie văzut ca o lipsă sau ca o privaţie de „versant luminos" – întunericul este absenţa luminii, răul este absenţa binelui etc. – ci ca o existenţă efectivă în plan emoţional. Prin urmare, dacă admitem existenţa, într-un sens deplin ontologic, a unei părţi întunecoase a fiinţei omeneşti, atunci trebuie să admitem că şi privirea filosofică trebuie îndreptată, cu scopuri de autoînţelegere, spre această realitate ce lucrează continuu în noi chiar şi atunci când îi refuzăm dreptul la existenţă. Acum înţelegem mai bine de ce Cioran se desparte de „filozofia serioasă", adică de acele practici ale gândirii vidate de emoţie şi rezultate din exerciţiile unei inutile indiferenţe aseptice.

Pe această bază, Cioran deconstruieşte acele practici filosofice care fac din concept, din abstracţie şi idei material prim de analiză, într-un program de remodelare estetică a filosofiei anunţat explicit în *Despărţirea de filozofie* din *Amurgul gândurilor*, ce argumentează că o practică filozofică ruptă de actele de trăire a vieţii şi de *nevoia de consolare* a individului obsedat de singurătate şi de moarte este fără trebuinţă şi relevanţă. Argumentaţia sa urmează o schemă logică extrem de simplă: ţesătura de concepte a unei teorii filosofice se fundează pe o ţesătură emoţională a autorului teoriei respective. A înţelege cele mai abstracte construcţii înseamnă a face un excurs în biografia autorului pentru a vedea starea lui reală de viaţă, bolile şi sănătatea lui. Există în orice construcţie filosofică un omenesc, un prea omenesc pentru a relua expresia lui Nietzesche, care poate şi trebuie devoalat

printr-o concentrare a privirii filosofice către ceea ce este temeiul fiinţei omeneşti: osatura emoţională ca expresie a vieţii ce ne-a fost dăruită şi lucrează în noi atât timp cât trăim.

Din această perspectivă opera lui Cioran, cel puţin în ceea ce priveşte scrierile redactate în limba română, se prezintă ca o *unitate metodologică* recognoscibilă în ciuda faptului că textele sale atacă teme de o diversitate deconcertantă. Cioran aplică, invariabil, am putea spune, aceeaşi metodă de analiză reflexivă pe care am putea-o numi hermeneutica emoţiilor, cu scopul de a străpunge de la sine-înţelesul existent în orice act de credinţă, cunoaştere şi valorizare a vieţii. Pentru Cioran, actul înţelegerii angajează întreaga fiinţa umană; înţelegerea este un compositum unitar format din trei elemente: emoţia – chipul intern al actului trăit, cogniţia, adică asocierea unei preînţelegeri solidare cu faptul trăirii emoţionale şi acţiunea ce determină un anumit tip de comportament. Cioran manifestă în aceste scrieri o preferinţă pentru faptele emoţionale ale gândirii pe care le analizează reflexiv folosind metoda descrierii lor în propriile acte de conştiinţă, cu scopul de a degaja preînţelesurile asociate continuu acestora. Prin urmare, Cioran interpretează deja interpretatul şi prin această manieră de practică filosofică gândirea sa se înscrie în cercul mai larg al filosofiei hermeneutice.

e) Între metafizică și estetică. Singularitatea gândirii cioraniene

Cioran este un metafizician. El trăieşte şi meditează asupra problemelor insolubile, activate ori de câte ori o conştiinţă laică se raportează la transcendenţă. Zicând ca Nae Ionescu: celui care a ratat mântuirea îi rămâne la dispoziţie metafizica. Cioran este totodată, în sens larg şi neconvenţional, un fenomenolog şi hermeneut în măsura în care descrie acte, trăiri şi fapte ale conştiinţei şi interpretează ceea ce e deja interpretat.

Ce-l particularizează pe Cioran în familia atât de bogată şi de diversă a adepţilor descrierilor gândirii intenţionale, hermeneutice? Care este contribuţia lui Cioran în orizontul acestui stil de a practica filosofia?

Cum am mai arătat deja, Cioran este un filosof al „versantul întunecos" al fiinţei umane, al non-sensului ca formă de existenţă efectivă în plan emoţional. Non-senul nu este lipsa de sens, ci o realitate emoţională irepresibilă ce constituie din interior chiar osatura vieţii omeneşti. La non-sens ajung doar oamenii care trăiesc plenar melancolia şi plictictisul, forme emoţionale ale temporalităţii. „…în cele din urmă plictisul are drept axă timpul, oroarea de timp, teama de timp, revelaţia timpului, conştiinţa timpului. Cei care n-au conştiinţa timpului nu se plictisesc; viaţa poate fi suportată numai dacă nu eşti conştient de

fiecare clipă care trece, altfel eşti terminat. Experienţa timpului este conştiinţa timpului exasperat"[319].

Cioran este – şi acest fapt îl singularizează în cultura reflexivă a lumii – un fenomenolog şi hermeneut al melancoliei şi plictisului văzute ca dimensiunii emoţionale ale temporalităţii. Aici se află, în fond, şi secretul audienţei scrierilor lui Cioran pentru că, parafrazându-l pe Wiitgenstein [320], majoritatea oamenilor *trăiesc* pe cont propriu gândurile lui Cioran şi se recunosc instantaneu în ele. Deosebirea dintre noi, oamenii obişnuiţi şi Cioran provine din faptul că el s-a confruntat cu aceste acte interne ale conştiinţei timpului, mai exact a lipsei de timp, a vidului şi neantului etc. , aşa cum ilustrează *Convorvirile...*, încă de la vârsta de cinci ani şi până la vârsta senectuţii. Trăirile s-au amplificat dramatic în perioada marilor insomnii din tinereţe sub presiunea cărora a scris aproape toate cărţile româneşti, cu prelungiri evidente şi în lucrările redactate în limba franceză. „Neantul se afla chiar în mine, nu era nevoie să-l descopăr. Presentimentul lui îl avusesem încă în copilărie, datorită plictisului, această cheie a tuturor descoperirilor abisale. Pot spune cu precizie când anume, copil fiind, am avut certitudinea subită că

[319] Emil Cioran, *Convorbiri*, ed. cit. p. 286.

[320] „Această carte va fi poate înţeleasă doar de acela care a gândit el însuşi odată gândurile ce sunt exprimate în ea, sau cel puţin gânduri asemănătoare…", cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosoficus*¸ Traducere din germană de Mircea Flonta şi Mircea Dumitru, 2001, *Cuvânt înainte*, p. 77.

percep timpul, că timpul mi-a devenit dintr-o dată străin… am avut această senzaţie de vid, senzaţia din acea după-amiază – aveam cinci ani – că sunt situat în afara timpului. De atunci am simţit acest lucru în repetate rânduri, el a devenit conţinutul unei experienţe aproape zilnice"[321].

Unde intervine „esteticul" în această raportare a lui Cioran la temporalitate? Simplu spus, în operaţia de identificare a dispariţiei timpului, a vidului - în cele două trăiri fundamentale de sens contrar în planul conştiinţei – oroare şi atracţia – cu urâtul. Vorbind despre marchiza Du Deffand Cioran aminteşte: „cea mai bună şi mai vie descriere a urâtului: *timp care nu mai curge.* Timp lipsit de obiect", ca apoi să insiste asupra identităţii dintre plictis şi urât, respectiv asupra experienţei metafizice care le uneşte într-un întreg şi în care, mărturiseşte filosoful, „am simţit cum timpul se *desprinde* de existenţă. Asta şi este urâtul. În viaţă, existenţa şi timpul merg mână în mână, alcătuiesc o unitate organică. Mergi înainte odată cu timpul. Când eşti plictisit timpul se desprinde de existenţă şi ne devine *exterior*. Or, ceea ce numim viaţă şi faptă este inserţia în timp. Noi *suntem* timp"[322].

Singularitatea gândirii cioraniene ar putea fi reperată, pe de o parte, tocmai în această unificare a plictisului, melancoliei, trăirii vidului şi a experienţei rupturii timpului de existenţă etc. cu urâtul, trăiri metafizice ce propun o filosofie a temporalităţii fundată pe ideea finalităţii fără scop a întregului

[321] Emil Cioran, *Convorbiri*, ed. cit. pp. 132-133.

[322] *Ibidem*. p. 60-61.

univers. Lumea e ca o operă de artă, e o finalitate fără scop. Filosofia lui Cioran este, folosind cuvintele prin care el caracterizează insolitul personalităţii prinţesei Elisabeta, „apoteoza lui *degeaba*". Pe de altă parte, această singularitate provine din încercarea de fundare filosofico-metafizică a „esteticii", respectiv din producerea unei viziunii asupra sensibilităţii omeneşti posedată de forţe iraţionale ce direcţionează gândirea către aventură şi creaţie perpetuă. Gândirea lui Emil Cioran ar putea fi văzută ca un triumf al esteticului, al gratuităţii şi finalităţii fără scop, al extragerii unui sens din non-sens. Ea proiectează, în date esenţiale, fundamentele unei filosofiei ca operă de artă.

(Articolul: *Cioran – hermeneutica emoţiilor şi modelarea estetică a filosofiei*, a apărut în Revista „Analele Universităţii din Bucureşti, Seria Filozofie", București, Editura Universității din București, 2011)

Capitolul 9

Între realism și constructivism. Ontologia operei de artă în filosofia lui Tudor Vianu

a) Preliminarii

În ciuda comentariilor variate și a unui interes relativ constant pentru scrierile lui Tudor Vianu, lucrarea postumă *Tezele unei filosofii a operei*, apărută în 1966, la doi ani după trecerea gânditorului la cele veșnice, nu a fost încă tematizată și supusă unor examinări hermeneutice de către cercetătorii profesionalizați în analize ale gândirii românești. Faptul rămâne inexplicabil în condițiile în care Tudor Vianu însuși formulează clare identificări privind importanța acestei lucrări în ansamblul operei sale cărturărești. „Necontenit drumurile cugetării mele s-au oprit în fața ideii de operă. În *Estetica* (1943-1936) mi-am propus să studiez frumosul artistic, acela realizat în operele artei. În *Introducere în teoria valorilor* (1942) am distins între valori și bunurile care le întrupează și dintre care unele sunt date, iar altele produse, acestea din urmă fiind opere ale tehnicii, ale științei sau ale artei. Am preconizat în *Filosofia culturii* (1944) o concepție activistă a culturii, adică lucrarea de transformare a naturii în sensul aspirațiilor omului, prin operele lui.

Socotesc deci că întreaga mea contribuție cere să se completeze printr-o teorie generală a operei, în cadrul căreia să pot înscrie o nouă filozofie a operei de artă, obiectul principal al cercetării mele"[323].

Prin urmare, conformându-ne autoidentificărilor exprese ale lui Vianu, această lucrare, *Tezele…*, trebuie văzută ca un corolar al eforturilor cognitive mobilizate de gânditor în orizonturile de reflecție ale esteticii, filosofiei valorilor și filosofiei culturii. Sau, în alte cuvinte, aceste trei domenii *autonome* de reflecție filosofică, își găsesc un temei (fundament) *comun* în „operă", în vreme ce o „filozofie a operei", așa cum este gândită de Vianu, trebuie să supună „opera", fundamentul însuși, unei analize interpretative și justificative. Pe scurt, *Tezele…* reprezintă cheia înțelegerii întregii gândiri reflexive pe care Vianu a propune în opera sa de „critică a culturii".

Revenind, cum se explică, așadar, aparenta lipsă de interes a profesioniștilor filosofiei pentru analiza acestei sinteze de gândire propuse de Vianu în lucrarea *Tezele…*? Trei, par a fi motivele principale ale acestei „uitări".

În primul rând, *Tezele…* posedă aura, „mireasma" unei capodopere. Concizia textului, claritatea și precizia, tonul apoftegmatic, perfecțiunea ideatică și stilistică,

[323] Tudor Vianu, *Tezele unei filosofii a operei*, Prefață de Mircea Martin, Postfață de Ion Vasile Șerban, București, Editura Univers, 1999, p. 13. Citările ce vor urma vor fi extrase doar din această ediție a lucrării lui Tudor Vianu și vor fi precedate de prescurtarea *Tezele…*, indicându-se apoi paginile aferente.

siguranța argumentației etc. impune cercetătorului mai degrabă o atitudine encomiastică, decât critică și evaluativă. O astfel de atitudine este ilustrată, între puținele studii dedicate lucrării *Tezele…*, de Ion Pascadi care propune doar o scurtă istorie neutrală a rădăcinilor acestei lucrări, urmând chiar identificările prescrise de Vianu însuși[324].

În al doilea rând, „uitarea" despre care vorbim, și-ar putea avea motivul în schimbarea de orientare a cercetărilor de ordin filosofico-culturalist, în centrul căreia se afla „critica culturii" – dominante în lumea interbelică europeană, perioada în care Vianu s-a format, a gândit și și-a conceput opera – cu o agendă în care ideea de „societate" a ocupat prim planul cercetărilor din deceniile ce au urmat celui de-al Doilea Război Mondial. „Critica culturii este tema epocii și la ea participă toate fracțiunile filosofice; expresia « științe ale culturii » (*Kulturwissenschaften*), se pregătește să pună în pericol monopolul de până atunci al conceptului « științe ale spiritului » (*Geisteswissenschaften*), iar pentru « filosofia culturii »

[324] „Încercarea de sinteză propusă este ambiţioasă şi ea n-ar putea fi înţeleasă dacă n-am urmări de-a lungul întregii sale opere felul cum Vianu se apropie de un aspect sau altul al temei propuse, reuşind prin încercări succesive să aducă o contribuţie decisivă nu numai în planul esteticii, ci şi al filosofiei culturii şi valorilor în genere. Prezentând momentele construirii acestui important pilon de susţinere al întregii sale concepţii, nu vom putea, desigur, epuiza toate aspectele", cf. Ion Pascadi, *Estetica lui Tudor Vianu*, București, Editura Științifică, 1968, cap. *Filosofia operei*, p. 65.

se ridică în mod explicit o pretenție de universalitate în sensul că întreaga filosofie ar fi o filosofie a culturii… După al doilea război mondial, în jurul conceptului de cultură se așterne tăcerea. Din cauza instrumentalizării politice a culturalului în național-socialism… mulți n-au mai vrut să audă măcar de acest cuvânt… Începând din anii '50 cuvântul magic universal era « societate »; el sună progresist, chiar și un pic subversiv, deoarece provine din « strânga »… Pentru Georg Lukács, Ernst Blochși autorii teoriei critice a Școlii de la Frankfurt era de la sine înțeles că numai teoria societății deschidea calea către toate fenomenele lumii omului – și binențeles, către cele culturale; căci în cele din urmă Marx explicase producția socială ca « bază » și tot ceea ce este în plus față de aceasta ca « suprastructură ». Cultura ca « suprastructură » – aceasta însemna și o suspiciune ideologică generală împotriva ei [325].

În sfârșit, lucrarea *Tezele…* nu a atras atenția profesioniștilor filosofiei, întrucât asimilarea în cultura noastră reflexivă, mai ales în ultimele trei decenii, a celor două „turnuri" filosofice, fenomenologia și analitismul, a produs o relectură *selectivă* a tradiției noastre filosofice, în cuprinderea căreia gândirea lui Tudor Vianu nu și-a putut găsit un loc bine definit. Pe bună dreptate, pentru că Vianu este un gânditor centripet, obsedat de sinteze și de imaginarea unor scenarii conceptuale apte să identifice unitatea în

[325] Ekkehard Martens, Herbert Schnädelbach (coordonatori), *Filosofie. Curs de bază*, Traducere din limba germană coordonată de Mircea Flonta, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1999, pp. 405-406.

multiplicitatea faptelor culturii. „Intervalele" dintre domeniile și specializările epistemice mai vechi sau mai noi, văzute de lumea practicienilor de astăzi a filosofiei ca rezultate firești ale unei diviziunii intelectuale a muncii în continuă adâncire și, deopotrivă, ca un avantaj în cercetare, au fost tematizate continuu de Vianu în numele unității culturii și vieții omului. Simplu spus, un membru al unei comunități epistemice cu interese restrânse de cunoaștere ar putea vedea în Tudor Vianu un gânditor speculativ și generalist care a deschis fronturi de cercetare în mai multe domenii, fără să le adâncească tematic și metodologic.

b) Opera – unul în multiplul culturii

Urmându-l pe Vianu însuși, ne dăm seama astăzi că eterogenitatea preocupărilor sale filosofice sunt doar ipostaze ale unei unități sintetice, „opera", în ordine ontologică, un Unu-multiplu al faptelor expresive, adică ale acelor făpturi omenești care sunt purtătoare, prin mesaje valorice, de intersubiectivitate. Între acestea, mesajele cognitive, morale și emoționale sunt de prim plan.

Scopul lucrării *Tezele*… este fundațional. Tudor Vianu își propune să întemeieze ontologic multiplul faptelor expresive în „operă", iar exercițiile sale interpretative au drept scop producerea de justificări

logico-filosofice specifice unor cercetări de fundament. Simplu spus, postularea „operei" ca fundament al faptelor expresive, trebuie la rândul ei fundamentată. Așa se explică de ce Vianu dorește o cuprindere a „esenței operei", prin indicarea unor caracteristice constitutive, apte să producă un „consens de fundament" în rândurile oamenilor de cultură profesionalizați și creativi în propriile lor domenii expresive. În fond, aceasta era și intenția primă a programul filosofic european al „criticii culturii": întemeierea unitar-valorică a marilor domenii de exercițiu creativ (știință, artă, literatură, filozofie, teologie) și, într-un plan universal, a diversității culturilor, în categorii transcendentale cum ar fi de pildă, „stilul", categorii menite să argumenteze unitate în diversitate a modului omenesc de a fi în lume.

Procedurile argumentative mobilizate de Vianu în această fundamentare a fundamentării sunt, cum vom remarca, multiple și pot fi încadrate în ceea ce am putea numi „hermeneutica operei". Punctul de plecare al analizei este, ca în orice analiză hermeneutică, contextele de folosire a limbajului, natural, deopotrivă, a lexicului specializat, și decelarea a „deja spusului", a scrutării și determinării implicitului din practicile lingvistice reale cu scopul formulări de enunțuri explicite, încărcate cu sens și adevăr. Într-o exprimare sintetică, Vianu indică acest punct de plecare pe care-l teoretizase, în mod amplu, în mai multe studii și articole asupra căror vom reveni. „ Prima lumină pe care o putem obține asupra esenței operei o dobândim ***actualizând reprezentările implicite*** (s.n) de cuvântul care o denumește, mai cu seamă dacă alăturăm acest

cuvânt de termeni apropiați și pe care vorbirea curentă îi asociază adeseori”[326].

Plecând de la limbaj și de la contextele curente de folosire a lui, cu scopul degajării „deja spusului”, Tudor Vianu optează pentru o cercetare ontologică amplasată în *interiorul sensului operei*, cu scopul de a decela mecanismele implicite de constituire a înțelesului, astfel încât să indice explicit, într-un pas ulterior, temeiurile în vederea unei reconstrucții explicite a „operei” în planul gândirii. Întrebarea lui ontologică nu vizează o formulare de tipul: ce este opera?, cât mai degrabă, în ce sens vorbim despre operă? inițiind astfel o tematizare a unui sens *deja* constituit în limbă care, prin vorbire, a fixat atributele „operei”: „... produs concret și durabil, finalist, al unui agent moral, posedând o valoare. Opera întrunește însă toate aceste atribute. Prelungind aceste prime indicații, furnizate de ***analiza vorbirii*** (s.n.), putem obține o definiție a operei”[327]. Pe scurt, ontologia operei își are originea în limbaj, pentru că „opera” nu este un obiect perceptiv, ci un ghem de semnificații contradictorii, dar și simetrice ori complementare între ele. Cercetarea lui Vianu vizează *problema unității semnificației* „operei” din folosirea lui „curentă”.

Plecând de la aceste „intenții ascunse ale limbii” Vianu înaintează în analiza sa metodic, reconstruind rațional, pas cu pas, multiplele înțelesuri implicate în felul în care vorbim despre „operă” într-un mod paradoxal. „Fiind produse autonome, dezvoltate după

[326] *Tezele…*, p. 16.
[327] *Ibidem*, p. 18.

propria lor finalitate și uneori în conflict cu anumite tendințe particulare ale creatorului lor, operele sunt totuși expresie pentru acesta, îl oglindesc și-l manifestă. Este unul din paradoxurile operei, acela de a fi ele însele și, în același timp, expresia altcuiva, a producătorului lor, de ne constrânge să le considerăm ca pe niște realități de sine stătătoare și ca pe niște produse corelative cu agentul lor"[328].

Astfel, în calitatea ei de Unul faptelor expresive „opera" este, în același timp, dar sub raporturi diferite, ceva „dat", dar și ceva „construit", în funcție de poziția „observatorului" și a „vederii" interpretului. Astfel, „opera" poate fi privită atât din perspectiva unei „vederi din afara", ca fiind ceva exterior conștiinței, cât și din perspectiva unei „vederi dinăuntru", ca ceva interior conștiinței. Prin urmare, pe de o parte, analiza operei poate să plece de la faptul că este transcendentă conștiinței și, în acest caz, analizele sunt exacte, de ordin „științific", explicative, cauzale, exacte. Pe de altă parte, analiza operei trebui întreprinsă transcendental, plecând de la ideea că aceasta este un fapt interior conștiinței și, în acest caz, avem de-a face cu investigații reflexive, de sens și de constituire a sensului, menite să producă înțelegere și clarificări.

Trebuie însă spus clar, însă, că permanentul joc hermeneutic dintre „dat" și „construit" este subsumat de Vianu unei poziții ontologice realiste. Așa cum „obiectul natural", în conceptul său, este văzut ca fiind existent în sine și prin sine, tot astfel și „obiectul produs", determinația primă a „operei", subsistă în

[328] *Ibidem*, p. 65.

sine, precum „obiectul natural" chiar dacă, în conceptul său, posedă caracteristici opuse acestuia. Vianu asumă, firește implicit, existența unei „ontologii de a doua instanța", ontologia faptelor expresive, pe care o vede „realist": opera subsistă în sine[329], întrucât aceasta se înfățișează minții ca ceva exterior ei, chiar dacă este un produs ce-și are originea în actele interne ale conștiinței. În interiorul acestui cerc hermeneutic de analiză a unității faptelor expresive, trasat de sinteza metodologică dintre perspectiva transcendentă, „vederea din afară" și perspectiva transcendentală, „vederea dinăuntru", unificate împreună în conștiința interpretului însuși, trebuie să plasăm efortul pe care Vianu l-a făcut, deopotrivă, pentru a se înțelege pe sine, printr-o autoevaluare a propriei sale opere filosofice, cât și pentru a desluși ceea ce pare a fi de la sine-înțeles în „operă". De aceea vom urmări, pas cu pas, drumul gândirii pe care Vianu îl expune în *Tezele*…, într-o succintă expunere fidelă, astfel încât să dobândim o bună reprezentare a modului în care, în viziunea gânditorului, „opera" unifică diversul sensurilor disipate și cristalizate în „tehnosferă", adică în totalitatea operelor determinate (științifice, tehnologice, artistice etc.) care alcătuiesc întregul culturii și civilizației omenești.

[329] „« Subsitența » este un termen de origine latină, « *subsistentia* » *sub+sisto, sistere, stiti, statum*, care înseamnă a sta sub, a persista, rezista, dura etc. sub ceva, a sta la bază", cf. Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică II. Teoria subsistenței,* București, Editura Academiei Romnâne, Târgu-Mureș, Editura Ardealul, 2012, p. 19.

c) Teze în „*Tezele unei filosofii a operei*"

Lucrarea *Tezele…*posedă, cum arătam, mireasma unei capodopere. Cu toate că, prin destinație, această lucrare aparține domeniului cunoașterii riguroase, filosofice în primul rând, stilistica redactării o plasează în rândul operelor de artă. Impresia de perfecțiune, de adaptare optimă între scop și mijloc, ce se degajă după lectura acestei opuscul, fac aproape imposibilă o „expunere" în alți termeni decât cei utilizați de Vianu însuși. *Tezele…*nu pot fi „povestite" pe scurt. În ciuda acestui fapt, vom recompune structura formală a drumului gândirii lui Vianu, firește plecând de la felul în care Vianu însuși o expune în *Tezele…* , astfel încât să putem propune noi înșine o serie de evaluări și raportări critice.

Cum arătam, opțiunea lui Vianu pentru o ontologie realistă a „operei" este indubitabilă. Chiar dacă „obiectul" produs și încorporat (obiectivat) în „operă" are alt regim ontologic decât cel al „obiectul natural", Vianu susține că *opera* este o altă formă de *transcendență* pe care trebuie s-o gândim ontologic, prin analogie cu proprietatea fundamentală a obiectului natural: subsistența în sine[330].

[330] „..Transcendența… este cuprinsă în Subsistență. Mai mult a fost identificată cu Subsistența, căreia i s-au revelat în felul acesta și principalele aspecte supercategoriale…", cf. ibidem, p. 17.

„Opera" este o entitate de sine-stătătoare, cu o structură internă proprie în raport de care se aliniază anumite funcții pe care ea le îndeplinește. Așa cum celula este elementul de unitate al vieții, iar înțelegerea lumii vii constă într-o serie de acte cognitive ce se exercită asupra elementelor constitutive și a relațiilor interne dintre acestea, tot astfel și „opera" se constituie în elementul de unitate al faptelor expresive, culturale și civilizaționale, iar analiza trebuie să fie de asemenea structurală și funcțională. Astfel, Vianu unifică cele două „vederi" asupra operei, dinăutru și dinafara, propunându-ne un itinerar metodologic sintetizat de o formă personală de descriere fenomenologică a operei. Așa ne putem explica de ce *Tezele…*, își propun să răspundă la un ghem de întrebări privitoare la sensul „operei": „…care e esența operei, în ce relație stă ea cu activitatea naturii și cu celelalte tipuri ale muncii omenești, ce principii ale formei au călăuzit-o, ce însemnătate poate avea ea în viața oamenilor și ce soartă îi este rezervată?"[331]. Vom urmări selectiv răspunsul lui Vianu la acest ghem de întrebări.

În primul rând, opera, în esența ei, este o „lume" subsistentă șieși, o unitate ontologică în care „datul" și „construitul" sunt corelativele fundamentale ale ei. Acestea coexistă împreună și sunt, în funcție de variate contexte, substituibile. Ea ne apare ca rezultatul obiectivat al unei munci dirijate de un scop anticipat aflat în mintea „agentului moral", al unui plan după care s-a lucrat (proiectul, în limbajul nostru) și, deopotrivă, ca aplicare a unor reguli, priceperi sau

[331] *Tezele…*, p. 14.

științe de a face (techne în sens grecesc[332]). Domeniul de analiză al operei este, așadar, acțiunea umană pe care Vianu o înțelege, urmându-i pe neokantieni, în sens „practic" atribuind-o „agentului moral" responsabil de producerea unei lumi a scopurilor. Mai precis, rațiunea practică, cea care posedă proprietatea de a fi spontaneitatea pură și care, în virtutea libertății ei, deține întreaga cauzalitate cu privire la obiectele ei, cum spune Kant însuși, este responsabilă de producerea și viața operelor. Vianu consideră că acest fapt ține de o evidență unanim împărtășită, încât prin folosirea expresiei „agent moral" - locuitor al celor două lumi, sensibilă și inteligibilă[333] - nu mai este

[332] „*Techne* în Hellada, *ars* la Roma şi în Evul Mediu, chiar şi la începuturile erei moderne, în epoca Renaşterii, însemnau mai degrabă pricepere, iscusinţa de a lucra un obiect oarecare, o casă, un monument, o corabie, un pat, un urcior, un veşmânt – precum şi ştiinţa de a comanda o armată, de a măsura un câmp, de a convinge pe ascultători. Toate aceste iscusinţe erau numite arte: arta arhitectului, a sculptorului, a ceramistului, a croitorului, a strategului, a geometrului, a retorului. Priceperea constă în cunoaşterea regulilor, deci nu există artă fără reguli, fără prescripţii: arta arhitectului îşi are propriile reguli, în timp ce altele sunt regulile artei sculptorului, ceramistului, geometrului, comandantului". Cf. Wladyslaw Tatarkiewicz, *Istoria celor şase noţiuni*, În românește de Rodica Ciocan-Ivănescu, Prefață de Dan Grigorescu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1981, p. 51.

[333] „Ființa rațională face parte, ca inteligență, din lumea inteligibilă și numește cauzalitatea ei *voință* numai fiindcă o consideră ca pe o cauză eficientă care aparține acestei lumi. Pe de altă parte, ea este totuși conștientă de

nevoie de nici o trimitere la acest domeniu în cuprinderea căruia are loc analiza operei. În paranteză fie spus, *Tezele…* pot fi văzute și ca un răspuns „practic" la starea de precaritate morală a oamenilor aflați, în perioada în care Vianu își redacta acest opus, în căutarea de noi soluții de supraviețuire etică după încheierea celui de-al Doilea Război Mondial, eveniment care a condus la prăbușirea totală a valorilor umaniste clasice. „Împotriva demenței, care ar mai putea încerca să înmulțească ruinele din jurul nostru, omul de azi înțelege că principala lui misiune este să contruiască opere și să îmbogățească civilizația lui. Filosofia practică, prin meditațiile ei asupra esenței, formei, conexiunilor sociale și a vieții operei, se leagă astfel cu preocuparea cea mai vie a omului de astăzi"[334].

Simplificând, „opera" este, în acest înțeles, un act de afirmare a libertății omenești, o posibilitate obiectivată într-o realitate construită teleologic. Munca în act, nefinalizată într-un produs, nu produce operă, cu toată că este precondiția fundamentală a existenței ei. „Opera" este „ceva ce are regimul obiectului", o sinteza „obiectivă", o rezultantă finală, venită din acțiunea anticipată și dirijată îndreptată către un „material" conformat, „informat", natural sau spiritual – „un savant,

asemenea că face parte din lumea sensibilă, în care acțiunile ei se găsesc ce simple fenomene ale acestei cauzalități", cf. Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, traducere, studiu introductiv, note și indici de Nicolae Bagdasar, Postafață de Niculae Bellu, București, Editura Științifică, 1972, p. 72.

334 *Tezele…* p. 14.

un filosof, un moralist conformează un material spiritual, un material de concepte, de judecăți și raționamente"[335] – și, prin urmare, primii factori constitutivi ai operei ne apar a fi forma și materia. Realitatea concretă și durabilitatea, celelalte două caracteristici ale operei, survin din faptul că ea posedă, în raport de conștiința creatorului, statutul unei transcendențe expresive. În această caracteristică recunoaștem și deosebirea operei față de obiectele naturale, care nu sunt produse ale libertății și activității umane și nici nu sunt „texte" purtătoare de mesaj valoric. Opera, cu toate că „duce mai departe organizarea naturii", este un obiect nou în natură prin intermediul căreai ia naștere lumea omului, adică „tehnosfera", unitatea dintre cultură și civilizație, văzută ca ansamblu de opere desprinse de creator. Caracteristicile esențiale ale operei, ca întreg multiplu, cu o realitate subsistentă și simbolică, care se opune creatorului și, firește, conștiinței celorlalți oameni, prin comparație cu obiectele naturale, sunt noutatea, originalitatea și unicitatea sensului și valorii.

Unitatea operei se divide în multiplicitate prin diverse corelații ce se pot stabili între constituienții ei vizibili și invizibili formă și „materie", sens și valoare. Există astfel, opere care sunt atașate nemijlocit de „forma înfățișării lor materiale, încât orice schimbare a acesteia modifică sensul și valoarea" [336]. Acestea sunt, firește, operele de artă pe care le deosebim, după același criteriu, de operele care se exprimă prin intermediul cuvintelor. Sensul simbolic comun al

[335] *Ibidem*, pp. 22-23.
[336] *Ibidem*, p. 26.

acestor opere este dislocat însă diferit de modul în care forma ordonează *tipul* de „materie". Chiar dacă toate operele sunt simboluri, dislocarea sensului se face în funcție de corelația formă-materie. În virtutea faptului că operele de artă sunt solidare cu „materialul" prin care se exprimă mesajul artistic și, deopotrivă, că acest mesaj nu este conceptul, ci emoțional, aceste opere sunt imutabile și ilimitate simbolic. „Originalitatea artistică este nu numai imutabilă, dar și ilimitat simbolică"[337].

Scoaterea implicitului „operei" la iveală din „spiritul limbii" și determinarea esenței operei, ca întreg, într-o definiție, îi va da posibilitatea lui Vianu să-și continue cercetarea privind *tipologia* operelor, respectiv, a modului în care acestea se aseamănă și se diferențiază între ele, prin raportare la relațiile dintre factorii interni, constitutivi ai acesteia. Criteriul acestei tipologii îl constituie opera de artă care în opinia lui Vianu este un „fenomen saturat", întrucât cuprinde *toate* determinațiile operei în genere. Opera de artă posedă, așadar, o primordialitate ontologică și epistemologică față de celelalte configurații valorice obiectivate în opere. Cu alte cuvinte, opera de artă este modelul după care Vianu s-a ghidat pentru a identifica esența generică a operei și, plecând tot de la aceasta, pe cale de consecință, „deduce" și tipologia operei, faptul că aceasta apare continuu ca multiplicitate.

Privită abstract, opera de artă este configurată lăuntric de nouă determinații care pot fi seriate și numerotate, așa cum procedează Vianu însuși. Opera de arta este: 1. produsul; 2. unitar și multiplu; 3. înzestrat

[337] *Ibidem*, p. 28.

cu valoare; 4. obținut prin cauzalitatea finală; 5. al unui creator moral; 6. dintr-un material; 7. constituind un obiect calitativ nou; 8. original imutabil – și 9. ilimitat simbolic[338]. Toate celelalte opere determinate pot fi identificate prin modul în care posedă *o parte* a acestor determinații. De pildă, cel de-al treilea criteriu, al valorii, este un fel de „comutator" care face legătura dintre lumea naturală și lumea operelor. Începând de la cel de-al patrulea criteriu intrăm în lumea operelor tehnice, iar dacă luăm în calcul și criteriul originalității intrăm în domeniul științei și al filosofiei. Doar opera de artă, cum subliniază Vianu, posedă toate caracteristicile și, prin aceasta, „canonul operei" este fixat, nu abstract și speculativ, ci prin indicarea unui model exemplar de realizare a creației. În alte cuvinte, așa cum știința, cunoașterea în sens tare, reprezintă modelul cunoașterii în genere, tot astfel, la nivel „filosofiei practice", în înțelesul lui Vianu, ca domeniu de cunoaștere a lumii scopurilor producătoare de cultură și civilizație, opera de artă reprezintă modelul înțelegerii libertății și creației obiectivate în celelalte opere. Prin urmare, ori de câte ori Vianu vorbește despre operă în sens generic, fără alte specificări, are în vedere opera de artă.

Cu acest nucleu de înțeles – opera de artă este modelul operei în genere – Vianu avansează și mai departe în cercetarea sa deschizând, rând pe rând, o serie de probleme filosofice controversate care țin atât de statutul ontologic al „operei", ca fundament al „tehnosferei", cât și de marile direcții ale tradiției filosofico-estetice care au răspuns diferit la problematicile

[338] *Ibidem*, p. 30.

legate de sensul creației umane. Astfel, Vianu redeschide vechi dileme istorice formulate, încă de la Platon, dihotomic, fie dileme ce-și aveau izvorul în practicile filosofice contemporane lui. Cu toate că nu vom face o evaluare punct cu punct a acestor dileme, întrucât scopul articolului de față vizează statul ontologic ambiguu al operei de artă situat la intersecția dintre „dat" și „construit", vom reface, pe scurt, itinerarul tematizările și argumentelor lui Vianu.

Demnă de reținut în acest context este perspectiva „genetică" de gândire pusă în acțiune de Vianu, cu scopul de a propune soluții argumentate la dileme precum: realismul și idealismul operei, cunoaștere și creație, joc, expresie și artă, cunoaștere și creație artistică etc. Aceste dileme sunt rezultate, pe de o parte, din neînțelegerea *originii duale* a operei, consideră Vianu, respectiv din faptul că opera nu a fost văzută ca „un produs ideo-realist". Pe de o parte, opera își are originea în creator, în agentul moral care posedă, ca structură de posibilitate, mai multe puteri ori capacități: capacitatea de a produce invenții, de a postula, prin voința liberă, scopuri și de a reordona „tehnic" realitatea după principiul finalității cu scop sau fără scop, de a supune natura prin cunoașterea ei și, deopotrivă, prin priceperi învățate și dobândite și a o transforma prin munca efectivă în conformitate cu anumite idei directoare; pe de altă parte, opera este „natură transformată" de om, întrucât ea vine în prelungirea naturii pe care o remodelează și o redirecționează în raport de scopurile omului, dar ținând cont de proprietățile și legile ei intrinseci. Pe de altă parte, dilemele aparțin vechilor abordări, descriptive

și normative ale esteticii interesate mai degrabă de stabilirea unor tipologii între feluritele arte, decât de geneza creației.

Nici perspectivele mai noi care s-au dovedit interesate de geneza artei și care au postulat că izvorul ei se află în anumite trăsături interne ale creatorilor, cum sunt cele legate de aspectele ludice ori expresive ale artistului, nu au putut explica această natură dual a artei. Vianu consideră că doar interpretarea și generalizarea rezultatelor psihologiei științifice poate explica mecanismele interne ale creației și stinge multiplele dihotomii ale reflecției estetice. De pe această platformă Vianu respinge realismul de tip platonic după care opera „reproduce", într-un fel sau altul, „un model superior sau etern", dar și teoria contemplației, venită pe filiera lui Schopenhauer, care susține că actul misterios al creției precede cunoașterea, inclusiv concepția pozitivistă care neagă ideea de spontaneitate a minții, susținând că actul creativ este o aplicație liniară a cunoașterii. Cu aceeași intransigență Vianu respinge și teoria jocului dimpreună cu teoria artei expresie, ca perspective incomplete și simplificatoare asupra activității constitutive de operei care fac abstracție de relația dintre cunoaștere și creație. „Pentru conștiința modernă, cunoașterea este deopotrivă activitate, căci nu cunoaștem decât lucrul pentru a pune în acord ideile și experiențele noastre, eliminând contradicțiile dintre ele, corectând erorile. Caracterele oricăror opere sunt și acele ale operei intelectuale ale cunoașterii"[339].

[339] *Ibidem*, p. 39.

Pe de altă parte, activitatea constitutivă de opere nu se supune unui „algoritm" creativ, de aplicare mecanică a unor reguli, deși cunoașterea de tip adaptativ, ce constă în variate corelații dintre scopuri și mijloace, este prezentă. „Nu există însă reguli valabile ale creației artistice, deoarece, scopul acesteia fiind o operă unică și original-imutabilă, nu se poate stabili, în relație cu el, nici o judecată de adaptare bună pentru a fi folosită de un alt creator în împrejurarea creării altei opere"[340].

De reținut este faptul că datele interne ale operei, ca intersecție dintre „dat" și „construit", se susțin unele pe altele și se întemeiază reciproc, având ca justificare „ultimă", valoarea ca obiect al dorinței. Simplu spus, într-o formă rezumativă, opera se întemeiază pe actele irațională (emoționale) ale conștiinței, ca expresie a vieții dată într-un individ uman. „Individualitatea și viața sunt expresiile de care ne servim pentru a desemna factorul de iraționalitate în alcătuirea sintezei organice și a chipului ei de a se desfășura, de la naștere până la moarte…Opera de artă este sinteza cea mai singular-individuală"[341].

d) Opera de artă – către o ontologie hermeneutică

„Este greu de urmărit filonul ideatic al unui filosof şi om de cultură de talia lui Tudor Vianu – personalitate

[340] *Ibidem*, p. 52.
[341] *Ibidem*, p. 98.

complexă, care a activat în multe domenii şi a suferit, practic, o multitudine de influenţe. Fără a se identifica însă cu acestea, şi chiar în ciuda filtrului personal prin care l-a receptat, ele se fac parţial vădite în propriile sale măturii, în influenţe indirecte educaţional-instructive şi, uneori, în contextual creaţiei sale"[342].

În ciuda acestor dificultății principiale de înțelegere pe care le semnalează Alexandru Surdu, putem avansa, credem îndreptățit, ipoteza, că *Tezele…* reprezintă cheia înțelegerii operei filosofice a lui Tudor Vianu și care, la rândul ei, ar putea fi instanțiată ca normă de înțelegere a unității operei lui Tudor Vianu în integralitatea ei. Eterogenitatea scrierilor sale, critică și istorie literară, estetică, filosofia valorilor și filosofia culturii, stilistică, eseistică și poezie, traduceri, survenită și pe fondul unor variatele obligații didactic-universitare, curiozitatea enciclopedică cu origine într-o nevoie imperioasă de a cunoaște pentru a ști, s-au întâlnit cu o altă înclinație a personalității lui Vianu: setea de sinteză, unitate și universalitate. Faptul a fost remarcat încă de Ion Biberi care a recompus pe scurt itinerariul gândiri lui Vianu, pe care-l amplasează, inspirat, în marile dispute și dileme ale filosofiei europene din anii tinereții și maturității lui Vianu. „ Neokantian prin orientare, în prima sa fază, mai ales prin recunoaşterea autonomiei valorilor, gânditorul român a putut prezenta în evoluția sa modificări de poziţie; o tendinţă a rămas însă constantă în această schimbare:

[342] Alexandru Surdu, *Despre influențele kantiene în estetica lui Tudor Vianu*, în vol. *Cultură şi adevăr*, Coordonator, Ana Bazac, Bucureşti, Editura Acedemiei Române, 2007, p. 13.

aspirația de a da valorilor o valabilitate generală, de a lupta împotriva relativismului valorilor, postulat de şcoala psihologistă. Dificultatea teoretică era cu atât mai mare, cu cât, atras de direcţie şcolii lui Brentano, Tudor Vianu s-a străduit să concilieze « originea psihologică » a valorilor, care conducea aproape obligatoriu la relativism, cu obiectivitatea şi absolutul valorilor, spre care tindea. Acest din urmă punct îi apărea esenţial; mai mult, îi apărea ca o raţiunea supremă de viaţa spirituală, întrucât numai prin întemeierea logică şi socială a generalităţii valorilor se putea, în concepţia sa, stabili un fundament umanismului clasic, salvându-se, astfel, permanenţa culturii umane, ce apărea grav ameninţată de anii premergători celui de-al doilea război mondial"[343].

Activismul în cultură, simțul istoriei și perenialitatea valorilor („calmul valorilor"), clasicitatea, idealul de perfecțiune, altruismul, dăruirea de sine către semeni, conceperea propriei vieți în acord cu etica datoriei, adică acele date de personalitate relevate permanent de cei care s-au intersectat, fie și întâmplător, cu personalitatea lui Vianu, au fost susținute dinlăuntru, ne dăm mai bine seama acum, după apariția *Tezelor…* de „supoziția întregului" sau, în alte cuvinte, de înclinația sa către o perspectivă metafizică de înțelegere a lumii. Pe scurt, înclinația spre metafizică reprezintă atitudinea fundamentală a acestei minți enciclopedice. Faptul acesta a fost constant semnalat, în expresii diferite de cunoscuți

[343] Ion Biberi, *Tudor Vianu*, Editura Pentru Literatură, Bucureşti, 1966, pp. 107-108.

exegeți ai operei lui Vianu[344], și consacrat prin conceptul, folosit deseori și de Vianu însuși: „totalitate"[345]. „Cel mai puternic, mai frapant sentiment cu care rămâne receptorul avizat al operelor lui Tudor Vianu este acela care se naște din ideea de *totalitate.* Explicită sau nu, denotată sau în ipostaza unei conotații esențiale, ideea de *totalitate* constituie constituie *crezul cu nimb* al creației acestui cărturar…Ideea de *totalitate* este, deopotrivă, o *paradigmă* metodologică în demersurile analitice, de orice gen, ale operei lui Vianu"[346].

Această atitudine fundamentală a minții lui Vianu de a înțelege lumea plecând de la ceea ce este originar și nederivat, de la principii și „cauze prime"

[344] „Nemulţumindu-l parcelările pozitiviste, Vianu nu aderă nici la subterfugiile puriste ori iraţionaliste, estetizante sau didactice. Efortul său ţinteşte către o dreaptă cumpănă între extreme. Filosofia, arta, religia se ating prin rădăcini ca şi prin propensiuni, fără a se dizolva una într-alta. Fiecare va trebuie să renască în viitor, pe cont propriu şi cu simţul solidarităţii reciproce". cf. Ion Ianoşi, *O istorie a filosofiei româneşti – în relație cu literatura*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1996, p. 143.

[345] „Specialitatea este o fatalitate, o condiție legată inexorabil de regimul muncii moderne, pe când ceea ce, cu o pornite atât de nedreaptă uneori, s-a numit diletantism, este produsul unui act de libertate, al unei aspirații către totalitatea umană, pe care nu greșim nicidecum privind-o cu simpatie", cf. Tudor Vianu, *Specialiști și diletanți*, în vol. *Opere,* vol. 9, Ediție de Gelu Ionescu și George Gană, Note și postfață de George Gană, București, Editura Minerva, 1980, p. 155.

[346] Grigore Zmeu, *Istoria esteticii românești*, vol. II, București, Editura Academiei, 209, p. 19.

este subliniată insistent și de Ilie Pârvu. „Pentru a putea desprinde cu caracter concluziv ideea finală a studiului lui Vianu (*Semnificația filosofică a artei* n.n.[347]), ar trebui să acceptăm ca o premisă majoră următoarea teză: ori de câte ori în istoria civilizației umane o formă a spiritualității se situează în centrul culturii (« lumii »), tot de a atâtea ori ea trebuie să-și asume « responsabilitatea metafizică ». Cu alte cuvinte, ea trebuie să-și asocieze o conștiință critică, o examinare a performanțelor ei « apogetice » în vederea degajării unui model de spiritualitate, a unui sistem de valori sau a unei norme morale… Prin cele de mai sus credem că am pus în evidență *tema* programului filosofic al lui Vianu: responsabilitatea metafizică a culturii, a acelora dintre forme care dobândesc o preeminență spirituală"[348].

Prin urmare, de la această atitudine metafizică îndreptată către scrutarea a ceea ce e originar și nederivat în faptele de cultură, ca fapte înzestrate cu sens și valoare, trebuie să plecăm pentru a înțelege

[347] Ilie Pârvu citează din studiul *Semnificația filosofică a artei*, în Tudor Vianu, *Opere*, vol. 7, București, Editura Minerva, p. 465, următoarele fraze: „S-a vorbit despre responsabilitatea morală a artistului. Iată că există și responsabilitatea lui metafizică, rezultată din tot ceea ce putem cunoaște despre el în mijlocul lumii; …în acord cu concluziile cele mai plauzibile ale științei și filosofiei… dezvoltările de până acum ne permit să situăm arta în mijlocul lumii".

[348] Ilie Pârvu, *Studiu introductiv*, în Tudor Vianu, *Filosofia culturii și filosofia valorilor*, Ediție îngrijită de Vlad Alexandrescu, Text stabilit de Vlad Alexandrescu și Adriana Zaharia, Studiu introductiv și Repere critice de Ilie Pârvu, București, Editura Nemira, 1998, pp. 5-6.

mesajul opusculului pe care-l tematizăm, mai ales că, așa cum argumentează irefutabil Ilie Pârvu, „Tudor Vianu este încredințat, de demnitatea metafizică a artei, în cel puțin două înțelesuri: (i) că aceasta ar avea o metafizică subiacentă, o <reprezentare metafizică> subîntinzând toate creațiile de excepție; (ii) că arta poate contribui la precizarea unei matrici intelectuale, la resemnificarea marilor corelații categoriale”[349].

Reținem ideea că opera de artă (nume pentru operă, în genere) este o „reprezentare metafizică” și că analiza lui Vianu este realizată, cum am argumentat, din *interiorul* acestei reprezentări. Care este temeiul temeiului, cu alte cuvinte cum se constituie „opera” însăși ca unitate dintre „dat” și „contruit”?

Răspunsul lui Vianu la această provocare este extrem de complex și aparține domeniului larg al unei ontologii hermeneutice în care obiectul de exercițiu și reflecție filosofică îl constituie analiza și înțelegerea contextelor de viață în care noi folosim limbajul. „Cine urmărește cercetările lor (a „fenomenologilor” n.n.) în domeniul logicii, al moralei, al filosofiei dreptului, al esteticii, recunoaște că rezultatele lor ar trebui apreciate după lumina pe care o aruncă asupra intențiilor ascunse ale limbii, asupra nuanțelor fugitive cuprinse într-un cuvânt. Este, de altfel, o metodă mai generală a speculațiilor filosofice, aceea de a te opri în fața termenilor uzuali și a expresiilor consacrate, pentru a investiga cu insistență cuprinsul lor noțional, ca și cum în vorbirea de toate ziele a omului de rând s-ar găsi implicată cunoștința limpede și esențială pe

[349] *Ibidem*, p. 6.

care o caută filosoful. Desigur, metoda aceasta nu se întemeiază pe o iluzie și îndreptățirea ei apare cu toată forța aceluia care își spune că în cuvintele și în contextele limbii este depusă întreaga experiență posibilă a omului. Prețioasele cunoștințe pot lipsi din cuprinsul sufletesc explicit al celui care vorbește; ele se găsesc mai mult în spiritul limbii decât în actualitatea sufletească a vorbitorului"[350].

Prin urmare, practicile de viață ale oamenilor, acțiunile lor îndreptate primordial către producerea de bunuri și valori, într-un cuvânt de opere, reprezintă pentru Vianu ceea ce e originar și nederivat în atitudinea sa „metafizică". Așa se explică de ce în gândirea lui Vianu „rațiunea practică", cea care produce o preînțelegere a naturii „agentului moral", responsabil de tot ce se întâmplă în această lume, inclusiv în creația teoretică producătore de știință, deține poziția unei axiome de construcție. Mai precis, în „sistemul rațiunii practice" structurat lăuntric de conceptul de valoare, ca obiect al dorinței, găsim ca „dat", acel *primum movens* din care trebuie reconstruită rațional întreaga existență a omului ca ființă producătoare de opere. În paranteză fie spus, această poziție nu-l este singularizează pe Vianu în istoria gândirii europene, cât mai degrabă îl include. Trebuie spus clar că Vianu aparține marii familii de filosofi neokantieni care au considerat că „Valoarea" ca substitut al „Absolului", este punctul de plecare al unor noi aventuri ontologice menite de destructureaze

[350] Tudor Vianu, *Adâncimea filosofică*, în *Opere*, vol. 9, ed. cit. pp. 124-1125.

„metafizică naivă" a „fundamentului dinafara" pentru a o înlocui o metafizică a „fundamentului dinăuntru". Conceptul de valoare „preia funcția conceptului (hegelian) de spirit, și anume de a depăși diferența dintre ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie, adică de a ancora enunțurile normative « trebuie să dobândești agatul » în enunțuri descriptive « agatul este valoros ». Acestă pretenție duce la discuții extinse despre existența valorilor « valabilitate *Geltung* » și despre modalitatea de a le sesiza « de exemplu prin simțul valorii »... În ciuda diferențelor de școală, poziția neokantianismului este principial univocă orientat către problemele științifice de fundament, el promovează întemierea rațională a culturii printr-un refuz decis al oricărui tip de filosofia a vieții"[351].

Revenind, plecând de la modul în care este structurată din interior limba, Vianu propune o serie de înțelesuri ontologice ale „firii" valorii. „Valorile nu sunt, după firea lor proprie, nici mituri, nici sentimente ale posesiunii, nici subiecte sau predicate ale judecăților de valoare. Valorile sunt obiecte ale dorinței. Dorința cuprinde valorile ca pe obiectele ei corelative. Ea le cuprinde ca pe niște obiecte categoriale, a căror expresie în limbă este totdeauna un substantiv… Valoarea-substantiv este totdeauna antecedentul valorii-adjectiv sau a acelor lucruri, ființe sau fapte determinate prin însușirile denumite de valorile-adjective și care, din această pricină, pot fi numite *bunuri*… Valorificarea

[351] Anton Hügli, Poul Lübcke, *Filosofia în secolul XX*, Vol. 1, Traducere de Gheorghe Pascu, Andrei Apostol, Cristian Lupu, București, Editura All, 2003, p. 7.

lucrurilor, adică cuprinderea lor ca bunuri, presupune antecedența valorii. Valorile nu sunt deci produsul experienței sociale a bunurilor. Această experiență este în realitate condiționată de prezența în conștiință a valorilor"[352].

Apariția valorii ca „substantiv" în limbă, îi prilejuiește lui Vianu ample incursiunii în „omonimiile limbii", ca produs al diverselor acte ale conștiinței, prezente într-un „eu" cu obiectul lor cu tot, și exprimate ambiguu în limbă. „Distincția dintre acte și obiecte ale conștiinței este cu atât mai importantă cu cât limbajul, folosind adeseori pentru realități atât de variate termeni identici, deosebirea care le separă poate fi cu ușurință nesocotită… Un limbaj deplin organizat ar trebuie să evite toate aceste omonimii păgubitoare clarității științifice, făurind serii paralele de termeni pentru toate actele conștiinței și pentru toate obiectele corelative cu ele"[353].

Trebuie spus clar că sistemul axiologic propus de Vianu, ca fundament pentru întemeierea unității și diversității operei, este construit pe temeiul unei filosofii fenomenologice asumate prin instanțierea unor mecanisme de întemeiere specifice gândirii intenționale și a unei metode de descriere a faptelor de conștință. Astfel, actele conștiinței, adică manifestările

[352] Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor întemeiate pe observația conștiinței*, în vol. Tudor Vianu, *Studii de filozofie a culturii*, Ediție îngrijită de Gelu Ionescu și George Gană, Studiu introductiv de George Gană, București, Editura Eminescu, 1982, pp. 44-45.

[353] *Ibidem*, p. 33.

resimțite ca activitate în starea internă a oricărui „eu", sunt date cu obiectele ei cu tot. „Obiectele sunt *cuprinse* în acte, nu sunt *create* de ele… actele ne apar drept *aprehensive*, nu *creatoare*. Pentru observația internă, actul nu *produce* obiectul din spontaneitatea lui, ci îl *cuprinde*, găsindu-l gata făcut în termenul efortului său[354].

De pe această platformă a conștiinței intenționale, Vianu propune următoarea tipologie a actelor date cu obiecte cu tot. „Există patru feluri de acte: reprezentarea, gândirea, simțirea și dorința. Există patru feluri de obiecte: imaginile, abstracțiunile, afectele, și valorile. Reprezentarea cuprinde imagini, gândirea cuprinde abstracțiuni, simțirea cuprinde afecte, dorința cuprinde valori[355]. Firește că aceste acte de conștiință date cu obiectele ei cu tot sunt simultane în fluxul conștiinței și se întrepătrund, cum spune Vianu, prin „coadaptare" Pentru fenomenolog este însă important să le separe analitic și să le studieze în originalitatea lor ireductibilă, astfel încât să le poate descrie atât în specificitatea lor, cât și în coperearea lor permanentă prin alternanță. Nu vom insista pe descrierea fenomenologică extrem de ingenioasă pe care o propune Vianu acestor alternanțe ale actelor de conștiință, întrucât scopul acestui segment al articolului este să surprindă statutul *special* al dorinței și al obiectului ei, valoarea, în ansamblul celorlalte acte și obiecte ale conștiinței.

Cu toate că Vianu nu propune o ierarhie a actelor intenționale și a obiectelor corespunzătoare lor, atunci când vorbește despre „operă", dorința devine

[354] *Ibidem*, p. 35.
[355] *Ibidem*, p. 36.

cheia înțelegerii acesteia ca Unu multiplu faptelor expresive. „Produsul prelucrării, corelaționat cu dorința economică, alcătuiește acel tip de opere care se numesc mărfuri. Prelucrarea în vederea dorinței politice, adică a dorinței de organizare a conviețuirii sociale, produce instituțiile. Configurarea ideilor și experințelor în vedere dorinței teoretice a inteligenței dă naștere operelor științifice. Prelucrarea pentru dorința estetică determină operele artei. Preceptele etice, formele morale ale conviețuirii, sunt opere morale. Dogmele, culturile, riturile, întregul conținut al religiilor pozitive, sunt opere religioase. Toate aceste opere la un loc alcătuiesc civilizația omenească, adică produsul întregii activități a omului în vederea satisfacerii dorinței sale. Civilizația este suma operelor[356].

Constatăm că, într-un fel sau altul, originaritatea și „paralelismul" actelor de conștiință care-și poziționalizează propriile obiecte, în fluxul viu al trăirilor, gravitează în jurul dorinței și a obiectului ei, valoarea, întrucât, ontic vorbind, apetența este „starea de fundal" a conștiinței intenționale, mediul de non-indiferență în care funcționează. Experiențele indiferente ale conștiinței sunt posibile doar sub precondiția suspendării temporare a „apetenței". Am putea să spunem că dorința reprezintă modul în care viața îi este dată omului și că „lucrarea" acestei vieți se manifestă printr-un sistem de apetențe care susține motivațional și energetic comportamentul finalist al omului. „Toate actele de dorință, întreaga viață axiologică a omului se dezvoltă din tulpina instinctelor. Dar

[356] *Tezele…* p. 56.

unele dintre aceste acte rămân obscure, adică nu străbat până la lumina obiectului axiologic, în timp ce altele ating acest obiect și pătrund la lumina lui. Dacă totuși valoarea pare uneori a orienta dorința, și anume în formele cele mai înalte ale voinței, lucrul se datorește acelei complicații a vieții sufletești care face ca valorile cuprinse mai întâi în actele de dorință, să fie încorporate apoi sferei de motive a individului, în forma unor principii generale ale acțiunii raționale"[357].

Revenind la principalul fir al argumentației, primatul rațiunii practice survine, așadar, din constituția transcendentală, emoțional-valorică a conștiinței, din datele lăuntrice ale ființei omenești, care, în ordine ontologică, ființează în măsura în care produce opere. Valorile, în calitatea lor de condiții de posibilitate ale bunurilor, sunt la rândul lor întemeiate transcendental prin dorință. Omul, datorită excentricității valorilor, își manifestă în afară structurile de posibilitate, prin actualizarea lor în opere.

Opera are ceva „dat", este o valoare ca obiect al unei dorințe, și ceva „construit", un bun, adică un „obiect" în care recunoaștem valoarea și care posedă „adâncime". „Nu este vorba, desigur, de adâncime ca dimensiune spațială, ci de o ***adâncime ontologică*** (s.n.), adică de un mod a fi al lucrurilor pe care-l exprimăm printr-un simbol spațial"[358].

Modelul operei în genere este, cum subliniază apăsat Vianu, opera de artă, pentru că ea realizează,

[357] Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor întemeiate pe observația conștiinței*, ed. cit. p. 54.

[358] *Ibidem*, p. 48.

într-o scală a „adâncimii ontologice", maximumul pe care-l atinge ființa omenască. Opera de artă este, spre deosebire de celelalte bunuri în care sesizăm transcendental valori realizate în opere, este instanțiată într-un criteriu de *înțelegere* a celorlalte opere pentru că „numai operele artei dezvăluie o concepție asupra lumii, o *Weltanschauung*"[359].

Preferința lui Vianu, format la școala germană a filosofiei valorilor, pentru termenul de *Weltanschauung*[360]

[359] *Tezele*…p. 73.

[360] *Weltanschauung*, termen german care poate fi tradus prin viziune, concepţie (tablou, imagine) asupra lumii. Conceptul a fost impus în filosofie de Wilhelm Dilthey care, în scrierile apărute în volumul *Doctrina Weltanschauungului* (1906), interpretează dezvoltarea istorică ca o succesiune de *Weltanschauunguri*, proprii unei anumite epoci date. *Weltanschauung* înseamnă, aşadar, un mod specific de practicare a vieţii oamenilor dintr-o anumită epocă, o sinteză de atitudini şi anumite constelaţii de valori, practici ştiinţifice şi artistice unitare, sisteme proprii de convingeri şi credinţe etc., vezi Wilhelm Dilthey, *Esenţa filosofiei*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2002, în mod special, cap. II, pp. 90-123. Istoria filosofică a acestui concept, folosit pentru prima dată de Kant în *Critica facultării de judecare*, este realizată de Heidegger. Vezi Martin Heidegger, *Probleme fundamentale ale fenomenologiei*, traducere din germană de Bogdan Mincă și Sorin Lavric, București, Editura Humanitas, 206, cap. „Conceptul de filosofie. Filosofia și viziunea asupra lumii", pp. 26-36. Există și o folosire abuzivă, denatură de ideologia național-socialistă, a acestui termen așa cum argumentează amplu Nicolae Râmbu. A se vedea, Nicolae Râmbu, *Tirania valorilor. Studii de filosofia culturii și axiologie*, Editura Didactică și

are cel puțin două motive. Primul, pentru că indică primordialitatea „rațiunii practice" și, legat de aceasta, modul specific de a de a fi în lume a „agentului moral" care *interpretează lumea, mijlocit, plecând de la bunurile care realizează valori.* Al doilea, pentru că *doar* în opera de artă se arată, în mod deplin, prin *expresivitate*, structurile de posibilitate ale omului care ne apare totdeauna ca o persoană. Opera de artă exprimându-l pe artist, în gradul cel mai profund cu putință, exprimă în același timp și umanitatea însăși. Pentru a folosi o ilustrare din biologie, știință la care Vianu însuși aplează deseori pentru a susține intuitiv argumente filosofice abstracte, opera de artă este „mediul" în care se produce exprimarea fenotipică exemplară a genotipului uman. Căci doar prin opera de artă se pot imagina lumi ficționale și universuri posibile în care sunt prezente „valorile pure" Adevărul, Binele și Frumosul", „…adică a unor valori cuprinse de conștiință fără nici o conexiune cu un suport concret"[361]. Simplu spus, doar prin opera de artă noi avem acces la cunoașterea propriei noastre libertăți și la intuirea „imperiul scopurilor" pe care noi înșine îl hotărnicim. Opera de artă este cheia autoînțelgerii noastre.

Pedagogică, R.A., 2006, cap 6.1. *Weltanschauung între Immanuel Kant și Adolf Hitler*, pp. 193-202.

[361] Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor întemeiate pe observația conștiinței*, ed. cit. p. 45

e) Tudor Vianu – contemporanul nostru

Receptarea *unitară* a operei enciclopedice a lui Tudor Vianu a fost și rămâne încă, fără ca cineva să poată preciza un orizont determinat de timp, un deziderat. Motivul este simplu. Într-o lume care cultivă „mitul expertului", adică a unui profil de cercetător specializat „tematic" și nu disciplinar ori multidiciplinar, speranța de a apărea un exeget competent, ale cărui date de personalitate să fie în consonanță cu complexitatea figurii lui Tudor Vianu, este destul de redusă. Judecat din perspective exigențelor severe ale unei *singure* specializări culturale, cum este de pildă, critica literară, opera lui Vianu pare a fi datată. Un exemplu ilustrativ ni-l livrează recentele luări de poziție ale unor cunoscuți critici și istorici literari.

Astfel, Alec Ștefănescu, vorbește despre o inactualitate a lui Vianu. După ce constată că Vianu este un „critic al valorilor sigure" și că „examinează de fiecare dată o literatură a cărei existență a fost certificată de alții", Alex Ștefănescu consideră că tipul de critică al acestuia este unul de tip *zbor critic planat.* „Criticul privește literatura de foarte de sus, se rotește în jurul ei lin, maiestuos și coboară, în cele din urmă, la fel de încet, pentru a lua contact cu opera supusă analizei. Nu ni-l putem imagina pe Tudor Vianu scriind recenzii scurte pentru reviste literare sau vorbind la televizor câte cinci minute despre o carte. De aici provine și impresia de *inactualitate*, pe care o

produc, azi, textele sale critice. Nu s-a demodat concepția despre literatură a lui Tudor Vianu (care este în egală măsură un comparatist, un istoric al ideilor și un stilistician), dar s-a demodat *ritmul* gândirii lui, într-o epocă a improvizației și tratării expeditive a oricărui subiect"[362].

Același tip de valorizare ni-l propune și Nicolae Manolescu care vorbește despre Tudor Vianu identificând în personalitatea sa o „tristețe a erudiției" generată de „înclinația către generalitate, frica de judecată nemijlocită, ocolul erudit al textelor". Comparându-l cu G. Călinescu, Nicolae Manolescu afirmă tranșant că „Vianu nu e un creator, ci un consolidator. Și are o viziune organică a cercetării. Din păcate, creația înseamnă și ruptură. Vianu e sceptic, lipsit de acea condoare datorită căreia creatorul, ca și copilul, se poate legăna în iluzia că tot ce face este original și nou. Acest scepticism are la origine o prudență a unui om foarte învățăt. Vianu ni se înfățișează de la primele sale studii în ipostaza unui adult prea conștient de bogăția tradiției ca să-și îngăduie libertăți absolute"[363].

Tratarea pe segmente a operei lui Vianu este similară cu scoaterea unui cuvânt din contextul său propriu de semnificație și translatarea lui în cu totul alte contexte de înțeles ori cu încercarea de studiere, printr-o operație de disecție, a organ aflat în cuprinderea

[362] Alex Ștefănescu, *Istoria literaturii române contemporane*, 1941-2000, București, Editura Maşina de Scris, pp. 111-112.

[363] Nicolae Manaolescu, *Istoria critică a literaturii române. 5 secole de literatură*, Pitești, Editura Paralela 45, 2008, pp. 805-806.

unui organism viu . Or, acest gen de raportare, pe care l-am putea trece la capitolul „patologii exegetice" fac abstracție de spiritul viu al operei lui Vianu și de mesajul de actualitate, cultural, filosofic și metodologic, pe care acesta ni-l transmite opera lui Vianu ca întreg.

În esență, perspectiva sa culturalistă și fundaționistă asupra multiplelor fapte de expresie, critica și întemeierea *filosofică a* culturii, preocuparea pentru determinarea configurațiilor valorice concretizate în literatură, filozofie, poezie, artă plastică etc. în care apare „trioul", (numele „comun" atribuit de Howard Gardner valorilor fundamentale)[364], a revenit în actualitate pe măsură ce „Max Weber la învins pe Karl Marx; căci avem noi științe ale culturii, definite în mod categoric ca neutre axiologic, și care se delimitează de tradiționalele științe ale spiritului și… fără să mai depindă de schema discreditată bază-suprastructură. Astăzi poți să te arăți din nou cu noțiunea de cultură;

[364] „Dacă preocupările privind trioul nostru au existat dintotdeauna într-o manieră difuză, nedeterminată, dezbaterile viguroase în legătură cu aceste valori fundamentale au fost mereu caracteristica societăților pline de vitalitate… Ajungem astfel la situația actuală. Orice societate care năzuiește spre viitor trebuie să se asigure că aceste concepte sunt transmise într-o formă viabilă generațiilor următoare. Căci, dacă vom renunța la viața marcată de adevăr, bine, frumos, sau cel puțin la căutarea perpetuă a acestui trio, ne resemnăm la o lume în care nimic nu este de valoare, în care totul este trecător". Cf. Howard Gardner, *Adevărul, Frumosul și Binele. Noi valențe în educația secolului al XXI-lea,* Traducere în limba română de Daria Dobre și Andreass Borugă, București, Editura Sigma, 2012, pp. 17-18.

cine o folosește nu mai are a de teme de supciunea de conservatorism și este la înălțimea timpului său".

Vianu este la „înălțimea timpului său" și prin preocupările de ontologie a artei ce coincid, în ciuda decalajul de timp, cu multiplele dezvoltări ale lui Roger Pouivet, nume de referință în cercetările estetice actuale, cel care a propus ample sinteze dintre cele două paradigme rivale în analiza faptelor expresive: fenomenologia și analitismul. „Două sunt presupozițiile comune aproape tuturor lucărilor lui Pouivet: « nu există estetică fără ontologie » și orice estetică trimite la o anume poziție metafizică"[365].

Credem că a sosit timpul pentru analize filosofice comparative și investigarea posibilității întâlnirii dintre diferitele tipuri de hermeneutică cultivate astăzi atât în estetica continentală, cât și în estetica analitică. Astfel, pentru a ne limita doar la un exemplu, prin distincția dintre dubla intenție a limbajului[366], funcțională în estetica sa, Vianu ar putea

[365] Petru Bejan, *Postață. Ne-definiri și re-definiri ale artei*, în vol. Roger Pouivet, *Ce este o operă de artă?*, Traducere de Cristian Nae, Iași, Editura Fundației Academice AXIS, p. 151.

[366] „Considerat în dubla sa intenție, se poate spune că faptul lingvistic este în același timp « reflexiv » și <transitiv>. Se reflectă în el omul care îl produce și sunt atinși, prin el, toți oamenii pe care îl cunosc. În manifestările limbii radiază un focar interior de viață și primește căldură și lumină o comunitate omenească oarecare", cf. Tudor Vianu, *Studii de stilistică*, Ediție îngrijită cu studiu introductiv și note de Sorin Alexandrescu, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1968, p. 32. Această distincție, „dubla intenție a limbajului" reprezintă

fi plasat într-un punct de inflexiune ce ar putea stimula dialogul dintre cele două mari „continente" ale esteticii contemporane" [367].

Prin urmare. contribuţiile filosofice ale lui Vianu sunt de redescoperit şi de aplicat la nevoile actuale de înţelegere ale faptelor de cultură. De aceea considerăm că atitudinea exegetică pe care trebuie s-o avem faţă de opera enciclopedică a lui Vianu trebuie să fie cea deja hotărnicită deja de către Henri Zalis, „Să-l remodelăm pe Vianu? Nicidecum. Să refacem doar legătura cu scrierile sale, să le împrospătăm ecoul în noi. Şi să observăm că premisele de la care a plecat, dezlegările pe care le propune nu şi-au pierdut valabilitatea" [368].

(Articolul: *Între realism și constructivism. Ontologia operei de artă în filosofia lui Tudor Vianu* în a apărut în Revista „Studii de istorie a filosofiei românești", Vol. X, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2014)

unul dintre principiile de construcție ale esteticii lui Vianu. A se vedea, Tudor Vianu, *Estetica,* Ediția a doua, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II", cap. *Probleme esteticei*, pp. 21-29.

[367] A se vedea, Constantin Aslam, *Paradigme în istoria esteticii filosofice*, Iași, Editura Institutul European, 2013, cap. *Datele de fundal ale esteticii filosofice*, pp. 19-71.

[368] Henri Zalis, *Tudor Vianu. Apropieri, Delimitări, Convergenţe*, Bucureşti, Editura Minerva, 1993, p. p. 72.

Capitolul 10

Mircea Vulcănescu – actualitatea unui model ontologic de gândire identitară românească

a) Investigația filosofică a identității românești

Că opera de gândire şi de creaţie a lui Mircea Vulcănescu este reprezentativă pentru ordinea românească de valori în lume, ţine, oarecum, de domeniul evidenţei pentru cei care i-au parcurs, fie şi parţial, scrierile. Important este acum, în acest ceas istoric, când se împlinesc cei o sută de ani de la naştere, să determinăm valoarea acestor scrieri pentru dilemele actuale ale conştiinţei noastre şi să răspundem la o întrebare directă: modelul de gândire propus de Mircea Vulcănescu poate orienta astăzi investigaţiile centrate pe scrutarea identităţii româneşti?

Fără îndoială, M. Vulcănescu a fost un om al timpului său, al epocii în care a trăit, într-o Europă frământată, ca şi astăzi, de îndoieli şi incertitudini. Însă, mesajul principal care răzbate din opera restituită, cu atâta strădanie din partea profesorului Marin Diaconu, este că forţa gândirii lui M. Vulcănescu – prin

întrebările formulate[369] sau prin răspunsurile date ori numai sugerate – poate fecunda şi însufleţi propriile noastre căutări identitare care se impun tot mai mult în faţa conştiinţei româneşti actuale.

Creaţia sa îndreptată spre examinarea „materialului" românesc, spre experienţele existenţiale ale comunităţii românilor şi permanenta raportare a acestor experienţe la lumea valorile culturii vest-europene, ni-l înfăţişează astăzi pe Vulcănescu ca pe un filosof al intervalului, preocupat de sinteza şi armonizarea lumii valorilor Apusului cu cele ale Răsăritului Europei. El întrupează, totodată, statutul ontologic dramatic al intelectualului român creativ, preocupat să asimileze datele interne ale culturii tradiţionale româneşti şi să determine unda de rezonanţă a acesteia în corpusul de idei al culturii savante româneşti de provenienţă vest-europeană.

Ceea ce în planul culturi germane de pildă, va lua forma fenomenologiei şi a hermeneuticii în orizontul ştiinţelor spiritului, aceeaşi orientare a gândirii va primi în creaţia lui Vulcănescu, forma unei ontologii a culturii centrată pe scrutarea *filosofică* a

[369] „La drept vorbind, cunoaşterea nu valorează decât atât cât valorează întrebările de la care porneşte. Mai mult decât atât: adevărata cunoaştere nu constă atât în răspuns, cât în punerea necontenită a unor întrebări şi în urmărirea necontenită a unor răspunsuri care vor da naştere unor noi întrebări. Istoria cunoaşterii este plină de false probleme, şi s-a spus deja: există mai puţine probleme rău rezolvate decât probleme rău puse". cf. Eugeniu Speranţia, *Observaţii asupra propoziţiilor interogative,* în vol. *Logica interogativă şi aplicaţiile ei,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1982, p. 74.

identităţii româneşti. Investigaţia *filosofică* a identităţii româneşti s-ar putea constitui, între altele, într-un model teoretic demn de urmat şi pentru noi, întrucât interogaţia despre sine este cea mai autentică formă de expresie a universalităţii. Universalul, adâncul din noi toţi, se manifestă *şi* în modul de a fi al comunităţii româneşti. În termenii credinţei, şi în spiritul cugetării lui Vulcănescu, Dumnezeu vorbeşte făcându-şi simţită prezenţa şi în limba şi cultura românească.

Gândirea sa vie a formulat întrebări decisive şi a aşezat discursul identitar românesc pe itinerarul ontologiei culturii, al erudiţiei, interdisciplinarităţii şi rigorii argumentative. Examinarea identităţii unei culturi nu este posibilă, ne sugerează Vulcănescu, în ordinea necesităţii interne a minţii noastre, decât sub supoziţia admiterii unor angajamente ontologice. Altfel spus, formularea unor întrebări dezvăluie *ab initio*, îndreptarea gândirii noastre spre principiile ei interne care o fac posibilă şi care o şi plasează totodată, pe un anumit traseu de „şanse" argumentative. În universul gândirii, permisivitatea argumentării se corelează intim, ca *altul său*, cu restricţia severă generatoare de aporii.

De pildă, pentru a ne opri la un exemplu aflat la îndemâna oricui, interogaţia obsesivă a discursului indentitar al prezentului: *ce este universal în cultura românească*? şi, complementar, *ce este românesc în cultura universală*? deschid mintea noastră către un *anumit* traseu de întrebuinţare al ei poziţionându-o către o serie finită de posibilităţi dar şi pe tipuri specifice de restricţii. În cazul interogaţiilor din exemplul dat, gândirea se află pe linia conceptuală

trasată de realismul de tip ontologic cu tot cortegiul de dificultăţi care o însoţesc. Pentru realismul ontologic, universalul constituie sursa, referinţa şi etalonul producţiei spirituale româneşti şi, în această situaţie, mintea este orientată spre căutarea de „esenţe". În aceeaşi ordine, gândirea deschide totodată şi aporiile ruinătoare ale realismului ontologic, aporii generate de postularea implicită a ideii că universalul există înaintea realităţilor pe care le denumeşte, că el este în afară şi independent de entităţile denumite, cum ar spune Hegel, că universalul există în-sine, prin-sine, pentru-sine. Şi, în acest caz, fiindu-şi sieşi suficient, mai are relevanţă invocarea universalului în lămurirea statului ontologic al unei culturi determinate, în cazul de faţă, al culturii româneşti?

Ei bine, Vulcănescu ocoleşte astfel de aporii, îndreptându-şi gândirea spre rădăcina lucrurilor, amintind de îndemnul metodei fenomenologice inaugurate de către E. Husserl: „înapoi la fapte".[370]

[370] „În esenţa ei, înţelegerea fenomenologică este pătrunderea contemplativă a « esenţei » fenomenelor (*Wesenschau*), printr-un proces particular de intuiţiei intelectuală (*Husserl*) sau afectivă (*Scheler*), rezultat al unui procedeu special de reducere a fenomenului empiric la ceea ce este esenţial într-însul (reducţia eidetică) care se operează prin desconsiderarea momentului existenţial al fenomenului şi prin considerarea semnificaţiei lui. Fenomenologul porneşte deci de la datele elementare ale conţinutului sufletesc trăit (*reines Erlebniss*) – alcătuind un domeniu mai larg decât acel al empiriei naturaliştilor, întrucât cuprinde orice e dat imediat pentru o conştiinţă – degajând elementul asupra căreia e centrată cunoştinţa (*noema*),

Întrebarea, pusă în spiritul gândirii ontologice vulcăniesciene, ar putea fi formulată astfel: *ce este românesc în cultura românească*? întrebare ce deschide o direcţie mai puţin explorată în ontologia culturii: direcţia examinării *originarului*, a ceea ce este prim şi nederivat, a scrutării principiului intern al dinamicii culturii noastre, cum ar spune Maiorescu, al investigării fundamentului dinlăuntru al culturii româneşti.

Privind acum din unghi epistemologic, Vulcănescu îndreaptă gândirea identitară românească spre propriile ei resurse întrebându-se totodată: *cum gândim fenomenul românesc*? şi, totodată, în limbaj kantian, care *sunt condiţiile de posibilitate ale gândirii acestui fenomen*? În termenii filosofiei culturii, aceeaşi întrebare, ar putea lua forma: *care este contribuţia propriei noastre culturi, a tradiţiei interne* (*populare şi savante*), *la configurarea profilului ei interior*?

Analogic vorbind, direcţia pe care o imprimă Vulcănescu discursului identitar românesc este similar cu încercarea unora dintre noi de a determina ce-am pus noi înşine în formula propriei noastre personalităţi, cum ne-am autoformat prin deciziile libere ale voinţei, în ciuda faptului că personalitatea

precum şi modul particular în care cunoaşterea se referă la aceasta (*noesis*) în fiecare caz. Cunoaşterea fenomenologică constă, precum am arătat, tocmai în punerea în evidenţă a ceea ce are de gând, a intenţionalităţii, a cunoaşterii şi a obiectului la care se referă ea în fiecare caz". cf. Mircea Vulcănescu, *Teoria şi sociologia vieţii economice. Prolegomene la studiul morfologiei economice a unui sat*, în vol. *Prolegomene sociologice la satul românesc*, Ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Eminescu, 1997, p. 157.

unui om este, fără îndoială, un produs al educaţiei, al influenţelor formative de tot felul.

Vulcănescu aşează, aşadar, într-o încercare de autocunoaştere, cultura română în faţa propriei sale tradiţii, populare şi savante. Cultura română se priveşte pe sine ca într-o oglindă „în care eul este retras din centrul privirii şi ceea ce vede în oglindă este *altceva*…această oglindire ridică probleme grele asupra modului de *a fi*. Căci vezi în neant ceva ce e aievea"[371]

Din acest unghi de vedere, Vulcănescu produce primul model filosofic al confruntării culturii noastre cu propriile sale resurse creative, „spre adâncirea şi descoperirea realităţilor noastre proprii, a configuraţiei autohtone a sufletului nostru".[372] El pune „faţă către faţă" *diferitele ipostaze ale întregului culturi româneşti* – cultură pe care Vulcănescu o gândeşte într-un mod solidar cu principiul ei intern de organizare, cu ceea ce se constituie într-o originaritate intrinsecă, *limba* – într-un raportul identitar, ontologic şi logic, de tipul *identitate – diferenţă, acelaşi – altul, identitate – alteritate*.

Astfel, cultura populară este raportată la formele culturii savante româneşti de inspiraţie occidentală; apoi formele culturii savante tradiţionale româneşti sunt puse în „oglindă" cu formele culturii savante de

[371] Mircea Vulcănescu, *Prodrom pentru o metafizică a oglinzii,* în vol. *Pentru o nouă spiritualitate filosofică, Dimensiunea românească a existenţei,* (I), Ediţie îngrijită de Marin Diaconu şi Zaharia Balinca, Bucureşti, Editura Eminescu, 1992, p. 94.

[372] Mircea Vulcănescu, *Ispita dacică*, în vol. *Dimensiunea românească a existenţei,* Ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1991, p. 44.

sorginte occidentală, iar întregul culturii româneşti – transformat în criteriu de semnificare, ordonare şi evaluare – este raportat la cultura altor popoare. Ingeniozitatea unei astfel de proceduri hermeneutice creează premisele abordării comprehensive autonome a culturii româneşti, prin intermediul cărora cultura este examinată în termenii ei proprii şi solidar cu principiile ontologice care o întemeiază şi-i justifică din interior prezenţa în lume.[373] O procedură greu de înţeles şi mai greu de urmat în prezentul punctual datorită modelării ideologice a minţii cercetătorului de astăzi, care identifică pretutindeni în lumea faptelor de cultură, prezenţa politicului şi ideologiei, a discursului justificativ şi manipulatoriu al celor care vor să acumuleze putere simbolică şi să-şi impună propriile valori de grup ca valori universal umane. În treacăt fie spus, înclinaţia intelectuală actuală a cercetătorilor de a supune istoria culturii (filosofice) unei analize din perspectiva valorilor specifice discursului politic, pare a domina astăzi întregul spaţiu euro-atlantic de cultură, cercetători obsedaţi de recitirea tradiţiei în cheia multiculturalismului şi a corectitudinii politice.

[373] „A fi român înseamnă a fi om între-un *anumit* fel. Ca atare, noţiunea de român nu este o noţiune *alterabilă*. Aici se impune o distincţie de planuri. Românitatea e o caracteristică spirituală: imuabilă. Ce poţi face, este s-o recunoşti, s-o identifici, să i te subordonezi sau s-o înlături. În ce măsură poţi s-o faci într-adevăr fără a te rata e altceva!", cf. Mircea Vulcănescu, în vol. *Dimensiunea românească a existenţei,* Ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1991, p. 22.

Cum este posibilă cultura în configuraţia ei românească? aceasta este întrebarea sintetică ce răzbate din scrierile vulcănesciene, chiar dacă filosoful nu o formulează chiar în aceşti termeni.[374] Cu o astfel de întrebare, gândirea se deschide, se poziţionează şi se orientează spre originar. Căci, ceea ce este originar nu dispare. Originarul este un nume pentru principiul interior al fiinţei culturii noastre, al identităţii cu sine; originarul imprimă ordinea constitutivă şi cea orientativă (regulativă) a faptelor culturale ulterioare; originarul este fundament al tuturor actelor intelectuale de autocunoaştere, „aprioricul" ce face posibilă creaţia şi făptuirile culturale.

În ordine culturală, ceea ce este originar se identifică, pentru Vulcănescu, cu limba. Ea, prin potenţele, latenţele ei – „veleităţi" în limbajul lui Vulcănescu – trasează harta unei *identităţi formative primordiale* în care este plasat modul de a fi al românilor în lume dar şi conştiinţa de sine a sufletul românesc ca *altul* limbii.

Identitatea formativă primordială, *sufletul românesc*, s-au ceea ce este acelaşi lucru pentru Vulcănescu, *ethos-ul românesc*, ca mod de aşezare unic în lume, nu

[374] „...ce înseamnă că un lucru se petrece româneşte? Şi în ce condiţii ceea ce facem e al nostru şi are sorţi să ne facă să fim în adevăr ce suntem ori riscă a se năimi? Mai simplu spus, obiectul cercetării noastre de astăzi ar suna aşa: Când zicem că ceva care se întâmplă se întâmplă româneşte? Avem noi un asemenea tipar? Îl folosim noi pentru a ne judecata pe noi? Îl folosim pentru a judeca pe alţii? E un lucru care nu e clar pentru oricine", cf. Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenţei*, ed. cit. p. 93.

este o substanţă, în sens esenţialist: ceva ce rămâne identic cu sine, simplitatea care se constituie în suport al manifestărilor fenomenale, în limbajul logicii clasice, subiectul de predicate ce nu poate fi, la rândul său, predicat despre vreun alt subiect. Originarul, identitatea formativă primordială a *ethosul* românesc, *neamul*, este un *compositum* de virtualităţi, de latenţe „este…, dar numai virtual…, în putinţă. *Actual* neamul nostru nu este decât ceea ce noi vom fi în stare să facem din el. Dar un neam nu este niciodată o realitate închisă, sfârşită; ci o *realitate vie* (s.n.). El nu e numai o realitate naturală, ci şi o realitate etică; destinul unui neam nu e dat odată pentru totdeauna, el se actualizează problematic pentru fiecare generaţie, pentru fiecare om".[375]

Mircea Vulcănescu, nu numai că aplică pe cazul particular al culturii române – aşa cum precizează explicit de mai multe ori – metoda fenomenologică cultivată de filosofii europeni contemporani lui, ci, instituie totodată, şi un demers transcendental amintind de procedura kantiană. Numai că orientarea transcendentală a investigaţiei lui Vulcănescu urmează logica internă a cercetărilor proprii ontologiei (filosofiei) culturii, ceea ce permite o conlucrare firească cu investigaţiile de tip fenomenologic.

Astfel, precum Kant, în ordine formală şi analogică, şi Vulcănescu pleacă de la o realitate, faptul de a fi al culturii româneşti, pentru a-i determina condiţiile ei de posibilitate. Totodată, şi aici intervine

[375] Mircea Vulcănescu, *Omul românesc,* în vol. *Dimensiunea românească a existenţei,* ed. cit. pp. 15-16.

procedura fenomenologică – „…în afara documentului extern avem posibilitatea de a ne referi la lucruri prin înţeles şi prin intenţii… putem spune că despre ce suntem şi despre ce au fost cei dinaintea noastră nu putem şti nimic, decât în măsura în care le putem atribui din noi un înţeles care să le unifice”[376] – Vulcănescu surprinde într-o construcţie ideatică „harta” acestor condiţii de posibilitate ale *ethos*-ului românesc. Nu contează, în opinia noastră, dacă Vulcănescu a identificat totalitatea acestor condiţii de posibilitate, după cum nu contează nici faptul că tabela kantiană a categoriilor suferă de incompletitudine.

Interesează, în acest caz, ideea existenţei unor condiţii de posibilitate, postulat teoretic necesar ce permite gândirii să-şi întemeieze din interior înaintarea în cunoaştere, prin invocarea naturii sale proprii, sintetice. Spre deosebire însă de Kant, al cărui demers teoretic este centrat în orizontul epistemologic al întemeierii filosofice a cunoaşterii, Vulcănescu este interesat de o întemeiere ontologică a culturii. Investigarea condiţiilor de posibilitate a cunoaşterii (ştiinţifice) din sistematica de tip kantian va lua la Vulcănescu forma examinării *posibilităţilor de a fi* a unei culturi determinate, prin ceea ce s-ar putea numi „teoria ispitelor”.

Subliniem, încă o dată, că această comparaţie, Kant – Vulcănescu, este posibilă numai sub semnul sugestiei analogice. Simplu spus, Vulcănescu nu este un neokantian şi nici nu i-a urmat gândirea, chiar în

[376] Mircea Vulcănescu, *Ispita dacică*, în vol. *Dimensiunea românească a existenţei*, ed. cit. p. 39.

condiţiile în care a condus, în anul universitar 1943-1944, un seminar cu titlul *Etica lui Kant*. „Nu sunt kantian şi, dacă mă ocup de Kant, nu o fac din aplecare lăuntrică, ci din obligaţie profesională" [377] – spune Vulcănescu în chip explicit.

b) Ispita – între teologie și filosofie

Revenind, Vulcănescu este în căutarea originarităţii culturii româneşti, înscriindu-se, astfel, într-un demers întemeietor de ontologie a culturii. Termenul prim al viziunii sale constructive, cum mai spuneam, îşi are obârşia într-un cuvânt cu valoare de principiu atât în ordine ontologică cât şi în ordinea cunoaşterii: ***ispita***. Ispita – ansamblul posibilităţilor de fi a unei culturi, reprezintă pentru Vulcănescu ceea ce pentru Blaga reprezintă *dogma*, pentru Rădulescu-Motru *energia*, pentru Mircea Florian, *datul*, pentru Nae Ionescu *iubirea,* ori pentru Noica, operatorul ontologic *întru* etc. adică un principiul de construcţie intelectuală, de gândire şi de ordine conceptuală. În jurul acestui termen prim, Mircea Vulcănescu, trasează programul unei filosofiei proprii, sinteză coerentă a minţii şi preocupărilor lui universale, ciudat, fără însă a-i şi lumina înţelesurile, într-un studiu separat, aşa cum a

[377] Mircea Vulcănescu, *Etica lui Kant. Poziţia mea faţă de seminar*, în vol. *Pentru o nouă spiritualitate filosofică,* (I), ed. cit., p. 150.

făcut-o mai târziu, dar în felul său, Constantin Noica.[378] Vulcănescu *construieşte* cu acest termen *ispită*, tot aşa cum un zidar foloseşte un liant căruia nu-i dezvăluie nimănui compoziţia. Dar ce este *ispita*? O scurtă incursiune terminologică aduce în faţa noastră o bogăţie semantică uluitoare de care, fără îndoială, M. Vulcănescu avea cunoştinţă.

Cuvântul ispită face parte din seria cuvintelor fundamentale în mai multe limbi europene. Astfel, „*ispită*, subst. (*tentaţie*), şi a *ispiti*, vb., identificate în latină cu *tentatio, -onis* = tentaţie, ispită, *tento (tempto)*, *-are, -avi, -atum* = a atinge, a pipăi, a ataca, a lovi, a răni, a încerca, a proba, a seduce, a corupe, a tenta, în greaca veche cu *πείράσμος* – ispită, *πείράζειν* – a încerca, a ispiti, corespund în gotică lui *fraistubni (fraistobni)* = ispită, tentaţie, *fraisan* = a încerca, a ispiti, a tenta, a ademeni, *usfraisan* = a ispiti, a încerca *freison* = a încerca, a ispiti.

În limbile romanice, la *ispită* şi *a ispiti* se spune *tentation, seduction* şi *attirer, seduire, tenter, mettre a l' epreuve* în franceză, *tentazione, allettamento, seduzione, peccato şi allettare, tentare, adescare, sedurre, indurrein tentazione* în

[378] A se vedea, Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1987, cap. *Creaţie şi frumos*: *Ispitire, Despre ispitele gândului, Despre gândul ispitelor, O lume fără ispitire, Ispitire, iscodire iscusire*, pp. 220-237. Interesant de ştiut este şi faptul că una dintre sursele de inspiraţie ale lui C. Noica, pentru decelarea sensurilor ispitei adăpostite în limba şi cultura română, a fost şi *Dicţionarul limbii române întocmit şi publicat după îndemnul Maiestăţii Sale Regele Carol I*, Tomul II, Partea I, F-I, Bucureşti, Imprimeria Naţională, 1934, pp. 903-905.

italiană, *tentacion şi tentar* în spaniolă, *tentanção, atracção, sedumçã, pecado şi tentar, atrair, embair* în portugheză, iar, în cele germanice modeme, *Versuchung şi verlocken, verfiihren* în germană, *temptatio şi to tempt* în engleză, *verzoeking şi verleiden* în olandeză, *frestelse şi rörleda, locka, fresta* în suedeză, *Fristelse, Forførelse, Forledense, Tillokkelse şi trrække, medføre, forføre, forlede, forsøge, prføge* în daneză, *fristelse şi friste* în norvegiană" [379]

Cum este uşor de bănuit, plecând de la nivelul intuiţiilor noastre comune, paradigma cuvântului ispită este fixată în Evanghelii cu toate că termenul este frecvent folosit în tot cuprinsul Bibliei. Aici, ispita apare atât ca substantiv cât şi ca verb. Actul ispitirii este intim legat de ispititor. „Atunci Iisus a fost dus de Duhul în pustiu, ca să fie ispitit de către diavol" (Mat. 4:1); „Ci apropiindu-se, ispititorul a zis către El. De eşti Tu Fiul lui Dumnezeu, zi ca pietrele acestea să se facă pâini" (Mat. 4:3), sau în versetul „Şi a fost în pustie patruzeci de zile, fiind ispitit de satana. Şi era împreună cu fiarele şi îngerii Îi slujeau" (Marcu: 1:13); „Şi diavolul, sfârşind toată ispita s-a îndepărtat de El, până la o vreme" (Luca: 4:13).

Ispita poate fi văzută şi ca o interdicţie de natură epistemologică: „Iisus i-a răspuns: Iarăşi este scris: Să nu ispiteşti pe Domnul Dumnezeul tău" (Mat. 4:7; Luca 4:12).

Apoi, termenul apare în contextul rugăciunii „Şi nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăveşte de cel rău" (Mat. 6:13; Luca: 11:4); dar şi ca îndemn (imperativ) adresat

[379] Cf. Paul Găleşanu, *Biblia Gotică. Studiu Lingvistic român – got. Dicţionar etimologic – semantic*, Bucureşti, Editura Pentru Literatura Naţională, 2002, pp. 317-318)

de Iisus ucenicilor: „Privegheaţi şi vă rugaţi, ca să nu intraţi în ispită. Căci duhul este osârduitor, dar trupul, neputincios" (Mat. 26:41; Marcu: 14:38), sau în versetul „…Rugaţi-vă ca să nu intraţi în ispită" (Luca 22: 40), sau în versetul „Şi le-a zis: De ce dormiţi? Sculaţi-vă şi vă rugaţi, ca să nu intraţi în ispită" (Luca 22:46).

Prin urmare, ispitirea este, pare-se, legată de o anumită stare interioară - ea este favorizată de somn – starea de veghe este o stare de respingere a ispitei. Ispita stă şi pentru o întrebări – capcană, cu intenţii „sofistice": „Unul dintre ei, învăţător de Lege, ispitindu-L pe Iisus, L-a întrebat: Învăţătorule care poruncă este mai mare în Lege?" (Mat. 23:35, 36). Cum se ştie, răspunsul lui Isus – „nu-i făcut omul pentru Sabat, ci Sabatul - pentru om" a fost preluat şi exprimat şi de celebrul rabin Hillel care a fixat un principiu suveran consemnat în Talmud – „salvarea vieţii bate Sabatul" – cu alte cuvinte viaţa este termen prim, iar Legea un termen secund.

Ispita apare şi cu sensul de scrutare interioară, cognitivă şi morală: „Căci prin ceea ce a pătimit, fiind El însuşi ispitit, poate şi celor ce se ispitesc să le ajute" (Evrei 2:18).

Ispita are dimensiuni ontologice – ea aduce fiinţa divină aproape de oameni; ea este comună divinităţii şi omului (creaţie a acesteia) în ciuda deosebirii de grad ontologic „Drept aceea, având Arhiereu mare, care a străbătut cerurile, pe Iisus, Fiul lui Dumnezeu, să ţinem cu tărie mărturisirea" (Evrei 4: 14) şi „Că nu avem Arhiereu care să nu poată suferi cu noi în slăbiciunile noastre, ci ispitit întru toate după asemănarea noastră, afară de păcat" (Evrei 4: 15);

Apoi, Eva a fost ispitită de şarpe pentru a mânca din pomul aflat în mijlocul raiului. Este ispita cunoaşterii „Dar Dumnezeu ştie că în ziua în care veţi mânca din el vi se vor deschide ochii şi veţi fi ca Dumnezeu, cunoscând binele şi răul" (Facerea, 3:5).

Ispitirea este tentaţia de a săvârşi fapta nepermisă: „De aceea femeia, socotind că rodul pomului este bun de mâncat şi plăcut ochilor la vedere şi vrednic de dorit, pentru că dă ştiinţă, a luat din el şi a mâncat şi a dat şi bărbatului său, şi a mâncat şi el" (Facerea, 3:6); dar o dată săvârşită ispitirea se „deschid ochii", are loc trezirea la actul de cunoaştere „Atunci li s-au deschis ochii la amândoi şi au cunoscut că erau goi, şi au cusut frunze de smochin şi şi-au făcut acoperăminte" (Facerea, 3:7).

Ispita, totodată, acoperă ca înţeles ansamblul încercărilor la care este supusă fiinţa omenească credincioasă, încercări generate de precaritatea proprie-i sale naturi omeneşti. „Drept mare bucurie să socotiţi fraţilor, felurite ispite în care cădeţi", „Ştiind că încercarea credinţei voastre lucrează răbdare", „Iar răbdarea să-şi aibă lucrul ei desăvârşit, ca să fiţi desăvârşiţi şi întregi, făr nici un fel de lipsă" (Iacov 1:2,3,4). „Nu v-a cuprins ispită care să fi fost peste puterea omenească. Dar credincios este Dumnezeu, care nu va îngădui să fiţi ispitiţi mai multe decât puteţi, ci o dată cu ispita va aduce şi scăparea de ea, ca să puteţi răbda" (1 Cor. 10:13).

Ca şi existenţa răului în lume (conceput de gândirea creştină ca privaţie a Binelui) nici ispitirea nu poate fi atribuită lui Dumnezeu. „Nimeni să nu zică, atunci când este ispitit: De la Dumnezeu sunt ispitit, pentru că Dumnezeu nu poate să fie ispitit de rele, şi

El însuşi nu ispiteşte pe nimeni"; „Ci fiecare este ispitit când este tras şi momit de însăşi pofta sa", „Apoi pofta, zămislind naşte păcat, iar păcatul odată săvârşit aduce moartea" (Iacov 1:13, 14).

Cum spuneam, cu siguranţă că Vulcănescu cunoştea toate aceste sensuri biblice ale ispitei transformând, precum L. Blaga cu *dogma* sa, un cuvânt cu puternice conotaţii religioase şi morale într-un veritabil operator ontologic.

În consecinţă, Vulcănescu trasează un program de cercetare filosofică a identităţii româneşti, *un mod de gândire identitară*, ce nu şi-a epuizat nici până astăzi resursele hermeneutice.

Pentru cei care se vor ocupa de acum încolo de gândirea românească, referinţa la Vulcănescu ţine de o cerinţă minimală a deontologiei cercetării. Scrierile lui Vulcănescu propun, cum spuneam, un *mod de a gândi*. Aşa cum nu poţi să faci ontologie fără să ţii seama, spre pildă, de clasicele tabele ale categoriilor sau, mai de curând, de ec-sistenţialele lui M. Heidegger, tot astfel, pentru gândirea românească, Vulcănescu constituie un punct obligatoriu de referinţă. „Dincolo de noi, un singur lucru: simţământul *existenţei unei ordine româneşti de valori.* A unei ordini absolute, care, deşi nemărturisită şi poate dispreţuită, dăinuieşte de totdeauna în noi, chiar împotrivă-ne, ordine pentru care fiecare din noi e martor şi instrument chemat s-o strălucească în faţa universului întreg, ca pe o justificare proprie. Ceva care, dacă e poate întunecat azi, va străluci mâine. Ceva a cărui împărăţie a veni ca

un destin, ca un mijloc de universalizare a noastră înşine, de mânturire… *ordinea lucrurilor* româneşti."[380]

(Articolul: *Mircea Vulcănesc. Actualitatea unui model ontologic de gândire identitară românească*, a apărut în „Revista Română de Sociologie", Seria Nouă, Nr. 1-5; Anul XIV, Editura Academiei Romane, 2004);

[380] Mircea Vulcănescu, *XIII Gemina*, în vol. *Tânăra generaţie*. *Crize vechi în haine noi. Cine sunt şi ce vor tinerii români*, Ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Compania, 2004, pp. 201-202.

Capitolul 11

Dimitrie Gusti - fundamente filosofice ale sistemului sociologic

a) Dimitrie Gusti – filosof?

Există astăzi o vizibilă prudenţă hermeneutică şi, în plan sufletesc, o anumită sfiiciune generatoare de inhibiţii în a vorbi despre Gusti filosoful. Cu excepţia analizelor lui Mircea Vulcănescu, Traian Herseni ori ale lui Ion Zamfirescu, atât studiile mai vechi cât şi cele noi, inclusiv volumele colective de reflecţie[381] par a oculta prezenţa *a c t i v ă* a filosofiei în opera ştiinţifică a lui D. Gusti, fapt care trezeşte nu numai nedumeriri dar şi suspiciuni privitoare la valoarea propriilor noastre instrumente conceptuale de analiză. Care sunt cauzele acestei receptări selective şi în ce măsură sistemul sociologic propus de D. Gusti este consecinţa unei viziuni filosofice asupra lumii (româneşti) sunt cele două interogaţii la care vom încerca să răspundem în acest articol omagial. Să le luăm pe rând.

---

[381] A se vedea, *Şcoala sociologică de la Bucureşti. Tradiţie şi actualitate*, Bucureşti, Editura Metropol, 1996, apărut în contextul pregătirii celui de al IX-lea Congres internaţional de Sociologie rurală, volum ce cuprinde studii, cercetări şi articole semnate de către cele mai importante personalităţi ale sociologiei româneşti actuale.

Cu toate că este de notorietate faptul că D. Gusti a dobândit în perioada studiilor o formaţie filosofică sistematică[382] şi că a trecut şi un doctorat în filozofie ori că la catedră a predat, între altele, etică, o disciplină eminamente filosofică, activitatea ştiinţifică şi de şef de şcoală sociologică trece astăzi mai totdeauna în prim-plan. Ciudat lucru în condiţiile în care un Mircea Vulcănescu, de pildă, subliniază de mai multe ori ideea că D. Gusti a unificat lumea experienţei ştiinţifice într-un principiu ordonator şi că toată activitatea sa se topeşte într-o viziune de ansamblu[383].

---

382 „La universitatea din Berlin a audiat prelegerile profesorilor şi docenţilor: Dessoir, Dilthey, Paulsen, Simmel, Stumpf şi a luat parte, două semestre, la exerciţiile filosofice conduse de Paulsen… s-a transferat în 1900 la Universitatea din Lipsca, la care a rămas până la obţinerea doctoratului în filozofie (1904)… La filozofie a fost cinci semestre membru al Institutului de psihologie, condus de Wilhelm Wundt…", cf. Traian Herseni, *Sociologia cogitans,* în vol. *Sociologia militans, III, Şcoala sociologică de la* Bucureşti, Editura Ştiinţifică. MCMLXXI, pp. 20-21.

383 „D. Gusti simte nevoia unei sinteze. În faţa bogatului material de fapte, perspective şi metode pe care le aduce cercetătorului cunoaşterea ştiinţelor sociale particulare, care uneori se întrepătrund, alteori se contestă reciproc şi foarte des revendică o supremaţie exclusivistă, gânditorul încearcă să-şi organizeze experienţa ştiinţifică, s-o ordoneze conform unui principiu unificator… Dimitri Gusti urzeşte o viziune de ansamblu a vieţii sociale şi a ştiinţelor care se ocupă cu lămurirea ei", cf. Mircea Vulcănescu, *Originea vocației didactice a profesorului Gusti*, în vol. *Şcoala sociologică a lui D. Gusti*, ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Editura Eminescu, 1988, p. 37.

Acest mod de percepţie nu este la noi în cultură fără precedent. Şi pe Eminescu îl considerăm doar poet, uitând că formaţia sa iniţială, dobândită în aproape cinci ani de studii la Viena şi Berlin, este riguros filosofică. Desigur, există o justificare în acest mod de percepţie culturală. Gândim personalitatea marilor deschizători de drumuri în anumite domenii de exerciţiu intelectual sau artistic, nu după tipul de formaţie intelectuală iniţială cât mai degrabă în funcţie de opera creată şi de influenţa acesteia în timp. Maiorescu, de pildă, este, prin formaţie, filosof şi logician, prin profesie, avocat şi profesor universitar, prin vocaţie „director de conştiinţă", dar memoria intelectuală românească reţine, în primul rând, cel puţin la nivelul manualelor de şcoală, activitatea de critic şi îndrumător literar.

Tot astfel se întâmplă şi cu D. Gusti. De regulă, considerăm, fără justificări pe deplin întemeiate, că numai activitatea omului de ştiinţă, a sociologului şi şefului de şcoală sociologică este reprezentativă pentru noi şi, mai ales, pentru ochii străinătăţii, nedreptăţind astfel, prin accentuarea unei dominante reale, o personalitatea care s-a manifestat, intelectual şi social, plurivalent [384]. Căci, pentru a-l urma din nou pe

[384] Faptul că D. Gusti a fost în acelaşi timp profesor şi publicist, autor de manuale universitare ori că a deţinut o serie de funcţii publice şi culturale la vârf, cu impact asupra *orientării* generale a creaţiei ştiinţifice şi culturale româneşti interbelice dar şi actuale, par a ţine de anecdotică biografică, de ceva exterior creaţiei lui Gusti, şi nu de un principiu intern de evaluare a prezenţei lui în lumea spirituală românească. A se vedea, Mircea

Vulcănescu, „încercarea de a privi izolat un singur aspect din activitatea proteică a unui om care toată viaţa lui a luptat împotriva mărginirii pe care o implică unilateralitatea seamănă prea mult cu un act de trădare…”[385].

Unilateralitatea receptării mai vechi şi mai noi a faptelor intelectuale şi culturale pe care D. Gusti ni le-a lăsat ca semne ale trecerii prin lume este cauzată, dacă nu uităm faptele simple, de prejudecăţile privitoare la apariţia sociologiei în universul intelectual european şi de dezbaterile legate de statutul autonom al sociologiei în câmpul ştiinţei.

Sociologia a apărut, ca şi ştiinţele naturii, în mediul firesc al speculaţiilor filosofice tradiţionale şi al filosofiilor istoriei elaborate la începuturile modernităţii. Şi aşa cum Newton îndemna fizica să se ferească de metafizică, tot astfel şi părinţii sociologiei europene au transmis îndemnul: sociologie, fereşte-te de filozofie!

Împrejurările sunt îndeobşte cunoscute. Speculaţiile sociale care au însoţit, de la Platon până la începutul secolului al XIX-lea, orice construcţie filosofică majoră, vor intra într-un mediu de contestare şi de delegitimare pe măsura maturizării modernităţii. Declinul forţei explicative a metafizicii este trăit dramatic de tot mai multe conştiinţe, iar elita intelectuală îşi îndreaptă privirea spre noi căi de producere a adevărului în acord cu noul stil de viaţă al omului european. În

Vulcănescu, *Misiunea socială a profesorului în genere*, în *op. cit.* p. 29, în care este prezentată activitate plurivalentă a lui D. Gusti.

385 *Ibidem*

conştiinţa vremii, metafizica nu mai putea inspira nimic creator. Pentru această conştiinţă, privirea înainte, cunoaşterea anticipativă de care au oamenii atâta nevoie, nu mai survenea din lumea filosofilor şi metafizicienilor. Filosofia era văzută ca o rătăcire a minţii şi trebuia ruşinată în numele altor orientări ale gândirii cât şi în numele noilor valori ştiinţifice care băteau la uşa consacrării publice. Lipsa de interes pentru profesionalizarea în filozofie tinde acum să se generalizeze. Noua elita intelectuală europeană atrasă de cunoaşterea lumii sociale a omului nu mai posedă o formaţie filosofică „tradiţională". „Până în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, cunoaşterea socialului este îndeletnicirea celor ce s-ar numi astăzi amatori: Villermé este doctor, Tocqueville magistrat, Marx ziarist, Engels, Booth, oameni de afaceri, Le Play, Spencer ingineri, Comte matematician… Mediile organizate care îi susţin câteodată nu sunt construite pe o bază ştiinţifică, ci ideologică şi militantă. Însă referinţa ştiinţifică este dominantă după 1880. În toate ţările mari apar reviste ştiinţifice în paginile cărora disciplina nou născută se construieşte prin schimbul, confruntarea şi elaborarea normelor; se înfiinţează societăţi: *American Sociological Society* (1895) în SUA, *Societatea belgiană de sociologie la Bruxelles* (1990), *Sociological Society* La Londra (1903), *Deutsche Gessellschaft für Sociologie* în Germania (1909). În fine, apar primele catedre care aşează noua disciplină pe o bază universitară indispensabilă recunoaşterii şi legitimării sale" [386].

[386] M.-M.Berthelot, *La constructions de la sociologie*, Paris, P.U.F. 1991, pp. 33-34, *apud*, Michel Lallement, *Istoria ideilor*

Curentul de ruşinare a metafizicii este extrem de vizibil la A. Comte în legea celor trei stări de evoluţie a conştiinţei cunoscătoare. Starea metafizică sau abstractă, ce ţine de adolescenţa spiritului uman iscoditor, va fi depăşită definitiv de starea de maturitate a lui prin starea ştiinţifică sau pozitivă. „Acest pozitivism se reduce la două reguli elementare: observarea faptelor în afara oricăror judecăţi de valoare şi enunţarea legilor. *A şti pentru a prevedea şi a prevedea pentru a putea*, este formula care, chiar şi astăzi, rezumă cel mai bine spiritul filosofiei pozitive"[387].

Sociologia îşi cucereşte, aşadar, poziţia de ştiinţă prin desprinderea ei de speculaţiile filosofice tradiţionale asupra omului şi societăţii. Atmosferă intelectuală concurenţială – filozofie *versus* sociologie – care a grevat actul de naştere al sociologiei ca ştiinţă[388]

sociologice, Vol. I, De la origini la Max Weber, Bucureşti, Editura Antet, p. 116.

387 Michel Lallement, *op. cit.*, p. 57.

388 „Durkheim consideră că metoda propusă de el ar avea următoarele caracteristici principale: 1. Este independentă de orice filozofie şi de doctrinele practice. 2. Este obiectivă, întrucât porneşte de la considerarea faptelor sociale ca lucruri. 3. Este o metodă sociologică… Analizând *Les Régles de la méthode sociologique,* putem afirma pe drept cuvânt că dacă Auguste Compte a dat numele sociologiei, Durkheim este cel care a aşezat-o pe o bază ştiinţifică. Această lucrare reuşeşte să convingă că atitudinea filosofului faţă de fenomenele sociale trebuie înlocuită cu atitudinea savantului, adică în locul filosofării asupra generalităţii socialului, sau mai bine zis asupra ideilor despre social, trebuie să punem analiza ştiinţifică, deterministă", cf. Ioan Mihăilescu, *Emil*

este păstrată extrem de viu şi astăzi în memoria intelectuală a disciplinei. Mai mult chiar, practicarea curentă a disciplinei, punerea şi rezolvarea de probleme curente, la nivelul „ştiinţei normale" cum ar spune Th. Kuhn este concepută autonom, fără intervenţia filosofiei şi fără recurs la teoria altor discipline sociale. Sociologii se percep pe sine, pe bună dreptate, ca oameni de ştiinţă care-şi întemeiază cercetările pe generalizări teoretice preluate din interiorul disciplinei lor, pe proba raţionamentelor ştiinţifice şi ale experienţei sociale [389]. A spune unui sociolog, practician efectiv al ştiinţei, că cercetările sale derivă dintr-un suport filosofic general, ar echivala cu judecata arbitrară şi iresponsabilă a celui ce se pronunţă într-o problemă despre care nu ştie absolut nimic.

Credem că această percepţie asupra atmosferei intelectuale concurenţiale în care s-a constituit sociologia ca ştiinţă explică, în bună măsură, de ce astăzi opera şi faptele culturale ale lui D. Gusti nu sunt valorizate şi din unghiul filosofiei. Raţionamentul

Durkheim şi constituirea sociologiei ca ştiinţă, în vol. Emil Durkheim, *Regulile metodei sociologice*¸ Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1974, p. 25.

389 „Ştiinţa este folosirea metodelor sistematice de investigare empirică, analizarea datelor, gândirea teoretică şi exprimarea logică a argumentelor, pentru a forma un ansamblu de cunoştinţe despre un subiect uman. Conform acestei definiţii, sociologia este o întreprindere ştiinţifică. Ea presupune metode sistematice de investigare empirică, analiza datelor şi formularea de teorii în lumina evidenţei şi a argumentelor logice", cf. Anthony Giddens, *Sociologie*, Bucureşti, Editura All, p. 21.

extras din tradiţia interpretativă ce domină istoria conceptului sociologiei este de o simplitate dezarmantă. Pe scurt, gândim raportul dintre filozofie şi sociologie în termenii unei disjuncţii exclusive. Afirmarea unui termen implică negarea celuilalt. Prin urmare, filosofia şi sociologia sunt termeni ce nu pot sta împreună; ei nu pot fi gândiţi împreună pentru că am încălca principiul terţului exclus. În această optică, a spune, aşadar, despre D. Gusti că este în acelaşi timp sociolog şi filosof ar însemna, pe de o parte, să venim în conflict cu propria noastră gândire. Pe de altă parte, vom intra în conflict cu faptele: ar însemna să contestăm realizarea de căpetenie a lui Gusti, cea care i-a adus faima internă şi internaţională: crearea sociologiei ca ştiinţă şi a unei metode de cercetare cu patent românesc.

Cum mai spuneam, cu unele excepţii, nici filosofii din interbelicul românesc nu l-au perceput pe D. Gusti altfel decât ca sociolog. De pildă, N. Bagdasar în a sa *Istorie a filosofiei româneşti*, aminteşte pasager numele lui D. Gusti[390] la capitolul *Filosofia culturii*.

[390] A se vedea, *Istoria filosofiei româneşti*, în vol. N. Bagdasar, *Scrieri*, Ediţie îngrijită, introducere şi note de: Gh. Vlăduţescu, p. 296, în care Gusti este amintit doar în următorul context: „După războiul de întregire, probleme de filosofia culturii s-au pus cu mai multă insistenţă. Trebuie subliniat că acel care în această vreme a pus o seamă de probleme în dezbatere şi a invitat personalităţi alese să le rezolve, adunând apoi contribuţiile lor într-un volum intitulat *Politica culturii*, a fost *Dimitrie Gusti*. Dacă ideile adunate în acest volum nu se prezintă sub o formă suficient de sistematică şi

Ne-am fi aşteptat să-l găsim pe D. Gusti prezent la capitolul *Filosofia istoriei*, din moment ce lui D. Drăghicescu, sociolog şi el, i se acordă un important spaţiu de prezentare şi comentariu. Pentru Bagdasar, *Filosofia istoriei* este ilustrată la noi doar de Alexandru Hajdeu, Bogdan Petriceicu Hajdeu, A.D. Xenopol, N. Iorga, V. Pârvan şi, cum spuneam, de către D. Drăghicescu. Nu şi de D. Gusti.

Prin urmare, dacă l-am urma pe N. Bagdasar, într-o istorie a filosofiei româneşti, D. Gusti nu-şi găseşte locul printre filosofi. El este *doar* sociolog, nu şi filosof. În schimb, colegii lui de generaţie, nefilosofi şi ei, unii sociologi fiind, precum D. Drăghicescu, sunt reprezentativi în ochii lui N. Bagdasar pentru cugetarea românească. Avem în faţă, pe cazul N. Bagdasar, un exemplu al puterii prejudecăţilor ce pot modela, în sensul disjuncţiei exclusive despre care vorbeam, şi minţile cele mai lucide şi critice, antrenate să întreprindă exerciţii avansate de gândire şi raţionament.

În treacăt fie spus, cine va avea curajul şi forţa de a scrie a istorie completă a filosofiei româneşti va trebui să răspundă la o întrebare extrem de dificilă: Personalităţile fondatoare de cultură ştiinţifică românească, cei care au o formaţie filosofică dar care

unitară, dat fiind faptul că lucrarea are atâţia colaboratori, nu este totuşi mai puţin adevărat că această lucrare trebuie socotită ca un eveniment în evoluţia filosofiei culturii româneşti". Remarcăm din acest citat că în viziunea lui Bagdasar, D. Gusti a pus doar în dezbatere o serie de probleme de filosofia culturii, că a fost un ferment filosofic de care trebuie să ţinem seamă (în ce fel?) dar că personal nu aduce nici o contribuţie notabilă.

şi-au exercitat puterile creative în domenii nefilosofice, cum este cazul lui D. Gusti de pildă, sunt reprezentative şi pentru filosofia românească?

Revenind, în ciuda receptării selective despre care vorbeam şi a inhibiţiei intelectuale create tocmai de această receptare – căci cine ar avea curajul să exprime alte opinii despre personalitatea lui D. Gusti în condiţiile în care comunitatea sociologilor români a impus deja canonul interpretativ pe câteva repere clare: sociologia naţiunii, sociologia *cogitans* şi sociologia *militans*, metoda monografică şi corelaţia dintre cadre şi manifestări, voinţa socială, legea paralelismului sociologic etc. – trebuie spus clar că D. Gusti este şi filosof nu numai sociolog. D. Gusti face parte din categoria personalităţilor fondatoare de cultură românească ce au fost animate în acţiunile lor, fără excepţie, de convingeri şi/sau viziuni filosofice implicite sau explicite. Dacă plecăm de la premisa că această judecată de valoare este îndreptăţită, atunci trebuie să admitem că sistemul său sociologic este consecinţa unei viziuni filosofice asupra lumii (româneşti), fapt care nu-i micşorează altitudinea ştiinţifică de care, pe bună dreptate, se bucură. Acest fapt ne constrânge logic să corelăm, pentru a nu greşi, ordinea gândirii cu ordinea faptelor şi să gândim raportul sociologie – filosofie în termenii unei disjuncţii logice normale. Cu alte cuvinte, să renunţăm la disjuncţia exclusivă şi la perspectiva *atemporală* a conflictului perpetuu dintre sociologie şi filozofie şi să ne adaptăm gândirea la starea actuală a relaţiilor dintre cele două domenii de exerciţiu intelectual.

Este limpede pentru oricine că de la întemeierea sociologiei ca ştiinţă şi până astăzi, raporturile cu filosofia s-au schimbat. Pe măsura maturizării ei, fapt doar astăzi pe deplin conştientizat, sociologia nu se rupe definitiv de reflecţia filozofică, cel puţin atunci când reflectează asupra propriului ei statut de ştiinţă. Pe de o parte, în calitate de ştiinţă de sine-stătătoare sociologia are nevoie de întemeieri. Or, o discuţie asupra temeiurilor sociologiei nu este în ea însăşi sociologică, ci filosofică. Pe de altă parte, delimitarea specificităţii ei în câmpul celorlalte ştiinţe sociale şi, în acelaşi timp, raportarea la ştiinţele naturii, cer de asemenea intervenţia resurselor filosofice de analiză.

În sinteză, meditaţia asupra specificităţii cunoaşterii sociologice cât şi asupra raţionalităţii ştiinţifice în genere[391] a condus nu la despărţirea definitivă a

[391] „Transformările profunde din cadrul ştiinţei actuale au impus cu necesitate regândirea obiectivelor fundamentale ale ştiinţei, redefinirea metodelor, regulilor şi standardelor de raţionalitate. Această nouă „critică a raţiunii ştiinţifice" cere părăsirea metodelor metodologice aprioriste în judecarea ştiinţei, a soluţiilor empirist inductiviste şi logiciste anterioare, care reduceau raţionalitatea ştiinţei la logicitatea sistemului de enunţuri, pentru a adopta o imagine mai complexă, în care să fie simultan implicate aspecte structurale şi dinamice, intrinseci şi extrinseci ale ştiinţei şi care să transfere accentul de la forma logică la funcţionarea şi evoluţia istorică a conceptelor şi teoriilor", Ilie Pârvu, *Istoria ştiinţei şi reconstrucţie ei conceptuală. Antologie*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981. A se vedea capitolul, *Direcţii de reconstrucţie conceptuală şi modele logice ale dezvoltării, progresului şi raţionalităţii ştiinţei*, pp. 259-510.

sociologiei de orice gen de filozofie, cât mai degrabă la delimitarea ei de practicile metafizice de cunoaştere a societăţii şi omului. Căci, odată cu acumulările teoretice, cu aplicarea matematicii la experienţa socială, cu generalizarea măsurării faptelor sociale şi aplicării metodelor statistice pentru determinarea anumitor regularităţi ale comportamentului uman etc. adică pe măsură ce se încheie procesul de maturizare ştiinţifică, corpusul conceptual intern al sociologiei s-a întărit prin reflecţii metateoretice, adică filosofice. În consecinţă, nu putem vorbi despre sociologie ca despre o ştiinţă ruptă total de filozofie. Raportul dintre sociologie şi filozofie este, prin urmare, în ordine logică, disjunctiv. Putem gândi împreună cei doi termeni aflaţi în relaţie fără excluderi reciproce. În fond, fundamentele oricărei ştiinţe cer o întemeiere filosofică, după principiul că o discuţie asupra acestora nu este ştiinţifică, ci metateoretică, în esenţă filosofică.

b) O viziune ontologică asupra lumii sociale

Faptul că D. Gusti se manifestă simultan ca sociolog şi filosof, că ştiinţa riguroasă se întemeiază pe o viziune filosofică nu este desigur o noutate. Mircea Vulcănescu, filosoful Şcolii sociologice a lui Dimitrie Gusti, după expresia lui Marin Diaconu, ne-a livrat această lecţie neasimilată, din păcate, pe deplin de

conştiinţa noastră intelectuală, din cauze ce ţin de drama postbelică a României. „În strădania de a legitima raţionalitatea teoretică şi practică a cercetărilor de monografie sociologică, Mircea Vulcănescu identifică fundamente filosofice încă la Aristotel…Teoria cadrelor şi a manifestărilor din sociologia lui Gusti, spre exemplu, îşi are izvorul epistemologic în ontologia aristotelică…”[392]

Urmând sugestiile lui M Vulcănescu, de la bun început trebuie spus că D. Gusti gândeşte filosofic statutul şi misiunea sociologiei pe care însă o practică ştiinţific. Ca sociolog, Gusti este un cercetător cu o

[392] Marin Diaconu, *Mircea Vulcănescu, filosoful Şcolii sociologice a lui Dimitrie Gusti*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Prolegomene sociologice la satul românesc,* Bucureşti, Editura Eminescu, 1997, pp. 12-13. Autorul citează dintr-un text inedit următoarele fraze ale lui Vulcănescu, revelatoare pentru fundamentele filosofice ale sistemului sociologic gustian: „Eu am încercat să aşez sistemul lui Gusti pe baze aristotelice, suprapunând deosebirea dintre cadre şi manifestări deosebirii aristotelice dintre posibilitate şi realitate”. Vulcănescu indica totodată şi sursele filosofice tradiţionale ale conceptului de voinţă care pot fi detectate încă la Jean Jacques Rousseau: „Voinţa socială a lui Gusti se deosebea de voluntarismul cantitativ rousseauist; ea avea netăgăduite rădăcini, încadrări metafizice. Cadrele dădeau lui Gusti *motive* voinţei sociale. Dar acestea nu erau motive psihologice, ci temeiuri metafizice de autoderminare: cosmice, biologice, psihologice şi istorice. Apoi, concepţia voluntaristă a naţiunii avea afinităţi cu teoriile corespunzătoare a catolicismului… Felul acesta de a înţelege devenirea socială, situând-o pe o concepţie metafizică clasică a activităţii, nu putea dăuna sistemului”.

viziune integratoare [393], preocupat de a rezolva marea dilemă a sociologiei europene: lumea socială trebuie explicată după modelul ştiinţelor naturii, prin raporturi cantitative şi sisteme de legi sau ca reţele de sensuri şi practici de viaţă? În alte cuvinte, sociologia trebuie să analizeze lumea socială „din afară", prin explicaţie sau „dinăuntru", prin înţelegere?[394]. Gusti propune prin conceptul *voinţei* – „voinţa este germenul a tot ceea ce e social, atât în elementele sale de simţire, cât şi în cele de reprezentare" – termenul mediu al celor două opţiuni, o teorie unitară din care derivă apoi o metodologie unitară. „Ideea metodologică care a stat la baza expunerii din această lucrare [395] se poate rezuma într-o frază: ştiinţele sociale, sociologia, politica şi etica aparţin din punctul de vedere al cunoaşterii teoretice şi al metodologiei unui tot unitar,

[393] „Profesorul D. Gusti nu este autorul unor sisteme disparate de sociologie, etică şi politică, ci al unui ***singur sistem despre întreaga realitate socială*** (s.n.), sistem unitar în care cele trei ştiinţe corespund unor perspective necesare pentru lămurirea completă a obiectului lor comun". Traian Herseni, *D. Gusti, un sistem de sociologie, etică, politică*; în „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială", nr. 3-4, 1932, p. 210.

[394] Pentru un inventar al discuţiilor actuale asupra raportului dintre explicaţie şi înţelegere a se vedea, Martin Hollis, *Introducere în filosofia ştiinţelor sociale*, Bucureşti, Editura Trei, 2001, în mod special, Capitolul 12, *Concluzie: Două* discursuri, pp. 234-245.

[395] Este vorba despre *Ştiinţele sociale, sociologia, politica şi etica în interdependenţa lor unitară*, în Dimitrie Gusti, *Opere*, vol. II, ediţie îngrijită de Ovidiu Bădina şi Octavian Neamţu, Editura Academiei, 1969.

închegat, care se întemeiază pe sine însuşi şi se vrea construit de sine însuşi…Contradicţiile dintre ştiinţe, contradicţii artificiale create prin considerarea arbitrară ca fiind în opoziţie unul faţă de altul a unor concepte la modă, şi-a găsit acum rezolvarea. Deoarece, aceste sloganuri la modă, ca: formă-materie, critic-genetic, inducţie-deducţie, explicativ-normativ (a fi – a trebui să fie, teorie-practică), cauzalitate-teleologie (scop-mijloc), analiză-sinteză (întreg-parte, general-particular, unitate-pluralitate, abstract-concret) nu constituie contradicţii şi de aceea nu se pot utiliza ca atare decât în mod necondiţionat; ele nu au fost folosite decât au fost necesar pentru o unitate a cunoaşterii… Fiecare experienţă în problema socială are o parte statică şi o parte dinamică. Voinţa socială în stare statică este obiectul unei cercetări strict cauzale, obiectul ştiinţelor sociale şi ale sociologiei, iar în stare dinamică, obiectul aprecierii şi normării teleologice, obiectul politici şi eticii (cauzalitate: motivul devine cauză, consecinţă, efect, teleologie: consecinţa devine scop, motivul mijloc). Ştiinţele sociale şi sociologia trebuie să găsească valori de cunoaştere, politica şi etica trebuie să proclame judecăţi de valoare şi să dea legile întemeiate pe acestea"[396].

Gândirea lui D. Gusti este, rod al formaţiei lui filosofice, orientată sintetic. Marile dihotomii tradiţionale ale sociologiei sunt topite într-o viziune unitară ce a luat forma sociologiei naţiunii şi, ceea ce este demn de reţinut, într-o perioadă în care teoreticienii naţiunii şi naţionalismului veneau din domeniul istoriei. „Gusti a tipărit un studiu sociologic asupra naţiunii în 1919,

[396] *Ibidem*

fiind primul *sociolog* care şi-a asumat explicit problematica; după cum relevă volumele de istoria domeniului consacrate astăzi, toţi pionierii cercetării naţiunii şi naţionalismului interbelici au venit dinspre istorie… sociologii asumându-şi chestiunea mai târziu, câteva decenii după sfârşitul celui de-al doilea război mondial…"[397].

Sociologia naţiunii este, aşadar, *arche-ul* din care putem deduce atât structura internă a sistemului sociologic gustian cât şi dimensiunile (fundamentele) sale filosofice. „Viaţa socială a omenirii civilizate se înfăptuieşte în cuprinsul naţiunilor. Naţiunea este realitatea centrală, care însumează toate aspiraţiile fireşti ale indivizilor şi de la care pornesc, nu spre o nouă fiinţă, ci spre un nou plan de relaţii, toate manifestările internaţionale. Naţiunea este singura unitate socială care îşi ajunge sieşi, în înţelesul că nu cere pentru deplina ei realizare o unitate socială mai cuprinzătoare, fiind în stare să-şi creeze o lume proprie de valori, să-şi stabilească un scop în sine şi să-şi afle mijloacele de înfăptuire, adică forţa de organizare şi propăşire în propria ei alcătuire. Nici altă unitate socială nu ocupă un loc asemănător în domeniul vieţii sociale… Naţiunea merită însă complet denumirea de unitate socială, pentru că ea nu depinde de o unitate mai mare… Statul nu este astăzi decât o formă de manifestare a naţiunii, deci o unitate subordonată funcţional acesteia… internaţionalismul adevărat nu desfiinţează naţiunile, ci le priveşte doar în raporturile dintre ele. Pa calea aceasta dobândim şi conceptul just

[397] Dan Dungaciu, *Sociologia şi ştiinţa naţiunii: Dimitrie Gusti un precursor ignorat şi moştenirea lui*, în vol. *Naţiunea şi provocările (post)modernităţii*, Bucureşti, Editura Tritonic, p. 192.

despre umanitate. Căci naţiunile laolaltă în eforturile noastre comune pe căile civilizaţiei dau naştere umanităţii, nu în sensul antinaţionalist, al umaniştilor fără patrie, ci în sensul naţionalist, ca realitate care reflectă fiinţa naţiunilor şi energia creatoare a lor. Dincolo de naţiuni nu se iveşte umanitatea ca o lume de sine stătătoare, cu umanitatea ca totalitate a naţiunilor, ca armonie a fiinţelor naţionale originale, specifice. Naţiunea însumează aşadar în fiinţa ei toate eforturile creatoare ale indivizilor şi formează singura realitate care compune umanitatea adevărată" [398].

În ordine sociologică, „două sunt ipostazele sub care poate fi radiografiată teoria „sociologia naţiunii" la D. Gusti, în acord perfect cu întregul ansamblu arhitectonic al operei profesorului: pe de-o parte, aspectul teoretic – sociologia *cogitans* a naţiunii –, pe de alta, aspectul practic, aplicat – sociologia *militans* a naţiunii. Cea dintâi secţiune cuprinde aspecte precum definiţia naţiunii, perspectiva de sociologie istorică asupra chestiunii, disputarea altor teorii etc., cea de-a doua în special concepţia sa despre cercetarea concretă a naţiunii – strategie şi metodă – şi problematica statului cultural"[399].

În ordine filosofică, sociologia naţiunii este fundată pe ideea de umanitate. Spre deosebire de teoriile europene asupra naţiunii aflate la acea vreme în circulaţie[400], D. Gusti propune o *viziune ontologică*

[398] Dimitrie Gusti, *Ştiinţa naţiunii*, în Enciclopedia României, vol. I, Statul, p. 17.

[399] *Idem*, p. 193.

[400] Pentru o prezentare a teoriilor concurente asupra naţiunii, a se vedea, Ion Zamfirescu, *Concepţia sociologică a lui D. Gusti, în raport cu ştiinţa naţiunii. Ştiinţa naţiunii.*

asupra societăţii[401], prin asimilarea naţiunii cu umanitatea *şi un proiect de filozofie practică* fundat pe ideea voinţei sociale, *causa movens* a existenţei naţiunii şi umanităţii[402].

Naţiunea este concepută, aşadar, în cadrele inteligibilităţii principiului filosofic. Ea are plinătate Fiinţei. Afirmarea ei este condiţie primă de inteligibilitate, chiar precondiţie a dobândirii sensului în toate actele noastre de simţire, vorbire şi cunoaştere. Naţiunea este înţeleasă de Gusti, filosofic vorbind, ca Unul, universalul suficient sieşi, temeiul din care derivăm tot ce există fără ca acesta să derive din altceva. Sugestia lui Vulcănescu privitoare la originile aristotelice ale gândirii lui Gusti pot fi duse mai departe. Gusti

Monografia sociologică. Perspective, în vol. Spiritualităţi româneşti, Ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Vivaldi, 2001, pp. 458-468.

401 Gusti distinge în mod sistematic „regiunile" ontologice ale lumii: „Natura şi societatea sunt două mari feţe ale realităţii, care formează două mari cuprinsuri ale experienţei. Cu partea fizică a realităţii se ocupă ştiinţele matematice şi aşa-zisele ştiinţe ale naturii, cu partea socială a realităţii se ocupă ştiinţele asa-zise ale spiritului sau sociale. Filosofia ştiinţelor matematice şi ale naturii formează filosofia teoretică; filosofia ştiinţelor sociale formează filosofia practică", *apud.* Traian Herseni, *op. cit.* p. 38.

402 „Naţiunea este o creaţie sintetică voluntară, o unitate socială care reprezintă un sistem voluntar, cu o motivare cosmică, biologică şi psiho-istorică, cu voinţa socială drept causa movens a procesului de naţionalizare şi cu manifestările creatoare, pe tărâmul sufletesc, economic, juridic şi politic, ale vieţii naţionale, care formează cultura naţională", D. Gusti, *Sociologia naţiunii şi a războiului*, Bucureşti, Editura Floare Albastră, 1995, p. 33.

gândeşte naţiunea într-o schemă ontologică artistotelică: naţiunea se află în identitate cu ea însăşi, ea este unitatea care nu poate fi cuprinsă de o altă unitate. Naţiunea este suprema unitate, temeiul şi condiţia celorlalte unităţi sociale – familia, satele, oraşele, biserica, şcoala, etc. în sens logic şi ontologic.

Logic, naţiunea se află într-o relaţie de omologie cu proprietatea lumii sociale de a fi Unul, sau, ceea ce este acelaşi lucru, cu umanitatea omului ca Unul. Ea este unică şi identică cu sine în toate manifestările, prin urmare, când noi gândim şi lumea gândeşte prin noi. „Identicul în sine, spune Aristotel, se întrebuinţează în atâtea sensuri câte are şi Unul în sine. Căci identic în sine se zice despre lucrurile a căror materie este una, fie ca specie, fie ca număr, cât şi despre acelea a căror substanţa este una. De aici este limpede că identitatea este un fel de unitate, o unitate de existenţă a unei pluralităţi sau aceea care rezultă din considerarea mai multor lucruri ca unul…”[403] .

Ontologic, naţiunea este gândită ca în calitate de principiu al lumii sociale, astfel încât ea întemeiază în ordine explicativă multiplicitatea (varietatea şi pluralitatea) lucrurilor. Faptele sociale nu au un comportament haotic ci constituie, prin felul lor de a fi, reţele ordonate şi armonice. Sunt fapte cu sens extrase din unitatea primordială de sens: umanitatea. Unitatea, ordinea şi armonia faptelor sociale devin inteligibile prin raportare la principiul lor explicativ, prin originea lor comună, dar şi prin natura comună. Ele sunt fapte integrate naţiunii, umanităţii. Naţiunea

[403] Aristotel, *Metafizica*, V, 9, fr. 1017b -1018a.

determină natura (*physis)* faptelor sociale, prin determinarea elementului comun, unic, Unul multiplicităţii faptelor, cadrelor şi manifestărilor în limbaj sociologic, care intră în alcătuirea ei, element ce conferă coerenţă modul lor de fi în lume. Lumea socială este o ordine şi o unitate. Indiferent de varietatea lor, faptele sociale au în alcătuirea lor intimă Unul, umanitatea. Toate sunt forme de manifestare ale acesteia. Naţiunea în înţeles ontologic, poate explica atât unitatea lumii sociale cât şi diversitatea ei.

Universalul este Unul ca principiu al lumii sociale – nu pot exista două sau mai multe principii – şi, deopotrivă, universalul este Unul ca principiu al cunoaşterii. Ca şi Aristotel, Gusti gândeşte că obiectul oricărei ştiinţe este universalul – ştiinţa studiază universalul din fenomene; individualul ori particularul sunt inexprimabile prin ele însele. Aşadar, şi într-un caz şi în altul, universalul trebuie gândit ca Unul. Faptul acesta se constituie într-o precondiţiei a gândirii înseşi care nu poate înainta în cunoaştere în absenţa supoziţiilor ontologice legate de ideea de principiu al lumii sociale, ca Unul, ca ceva identic cu sine în toate manifestările. Pe de altă parte, şi admiterea principiului ca Unul, în ordinea cunoaşterii, se instituie tot ca o precondiţie a gândirii, în sensul în care cunoaşterea este ori universală ori nu este de loc. Pe această bază şi alteritatea devine inteligibilă. În ordinea unităţii, alteritatea nu poate fi decât umanitate. În ordinea diversităţii, alteritatea se explică prin cadre şi manifestări determinabile sociologic, adică prin moduri de a fi ale naţiuni, ale umanităţii.

Aplicarea acestui model aristotelic de analiză, în ordinea lui formal ontologică la conceptul ştiinţei naţiunii, pare a fi artificială în condiţiile în care Gusti nu face niciodată astfel de trimiteri explicite. Fără îndoială, Gusti a fost, pentru a folosi o metaforă, contemporan cu secolul lui, un intelectual care făcea parte din rândurile elitei ştiinţifice şi filosofic europene. Or, a spune că sursele gândirii clasice l-au inspirat în creaţia sa ştiinţifică înseamnă a nu ţine cont de origineile reale ale gândirii sale şi de modul în care Gusti s-a perceput pe el însuşi[404].

Pe de altă parte, este tot atât de adevărat că teoria sociologică a lui Gusti, ca orice teorie socială majoră, poate fi explicitată, raţionalizată şi reordonată din multiple perspective filosofice. Acest fapt reprezintă un simptom sigur al forţei explicative şi măreţiei unei teorii sociale, care poate comunica adevăruri în funcţie de datele prealabile ale interpretului sau, cum se spune astăzi, de orizontul de aşteptare al hermeneutului. Pentru o minte neantrenată epistemologic şi filosofic astfel de interpretări ar putea fi văzute ca exagerări sau exerciţii gratuite fără relevanţă explicativă. În realitate, astfel de teorii cu o mare putere de unificare a faptelor eterogene şi cu forţă explicativă şi hermeneutică fertile, rezistente în timp şi „confirmate" continuu prin „proba faptelor" pot primi justificări filosofice surprinzătoare. Ilustrativă în acest sens este

[404] „Nu aparţin nici unei şcoale filosofice, sunt pentru o filozofie ştiinţifică, pentru o filozofie critică-realistă, adică pentru o filozofie sintetică-critică a realităţii analizate de ştiinţele particulare", *apud.* Traian Herseni, *op. cit.*, p. 38.

interpretarea fenomenologică pe care Mircea Vulcănescu o propune în „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială" (1933), cercetărilor monografice şi sistemului sociologic gustian, văzute împreună din perspectiva unei ontologii regionale. Replica a venit imediat, probă a modului de receptare în epocă a sociologiei şi metodei monografice ale lui D. Gusti, prin Constantin Georgiade[405], dr. în psihologie la Paris, autor de importante cărţi în domeniu. Răspunsul lui M. Vulcănescu la obiecţiile lui C. Georgiade sunt memorabile şi pot fi însuşite, în ordinea valabilităţii şi astăzi[406]. Într-adevăr, teoria

[405] „Ni se par surprinzătoare… părerile unora dintre colaboratori, intelectuali distinşi de altfel, care consideră sistemul şi cercetările derivate de el {Gusti n.n.} drept: o ontologie regională a existenţei sociale, în sensul apropierii de Husserl şi Aristotel sau de metafizică vitalistă a devenirii. Ce legătură directă are, de exemplu, vatra satului Cornova sau mentalitatea mistică cvasiafricană a ţăranilor noştri cu fenomenologia lui Husserl sau cu aristotelismul. Avem impresia că aceşti cercetători disociază unitatea sistemului profesorului lor, atribuindu-i o contrazicere între teorie şi aplicaţie, care de fapt nu există la origine. Speculaţia filosofică pe care aceşti discipoli o încearcă… specularea şi exagerarea unor slabe virtualităţi ale sistemului… ni se par artificiale, slab justificate şi absolut inutile în stadiul actual de dezvoltare al ştiinţelor sociale şi îndeosebi al ştiinţelor sociale româneşti", apud. Marin Diaconu, *Note şi comentarii*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Prolegomene sociologice la satul românesc*, ed. cit., p. 350.

[406] A se vedea, Mircea Vulcănescu, *Sociologia românească. Răspuns d-lui C, Georgiade*, *op. cit.*, pp. 167-175, din care extragem următoarele fraze: „Ce raport are acest punct de vedere cu vatra satului Cornova? Unul esenţial. Dacă

sociologică a lui D. Gusti este susceptibilă de fi „citită" şi din unghi fenomenologic. Este posibilă chiar şi o lectură din perspectiva filosofiei pragmatice. Căci ce propune în esenţă Gusti dacă nu o teorie a acţiunii sociale, aşa cum a încercat şi pragmatismul european şi american?

Cum spuneam, în ordine filosofică, D. Gusti propune o *viziune ontologică asupra societăţii*, prin asimilarea naţiunii cu umanitatea *şi, totodată, un proiect de filozofie practică* fundat pe ideea voinţei sociale, concepută de Gusti drept *causa movens* a existenţei naţiunii şi umanităţii[407].

n-ar exista convingerea, derivată din sistem, că orice formă de viaţă actuală e determinată, printre altele, şi de formele de viaţă anterioare, nimeni nu s-ar ocupa de Cornova. Fenomenologia e deci însuşi motivul care justifică cercetarea… E de găsit esenţa unor manifestări şi semnificaţia veche a unor împrejurări pe care astăzi şi-au pierdut-o sau şi-au schimbat-o. Prin ce procedeu se descoperă această semnificaţie? Prin punerea *faptului în funcţiune de totalitatea condiţiilor de viaţă* în care a apărut… Iată un exemplu: un descântec. Dup ce reproduce o serie de imprecaţii magice, sfârşeşte cu formula: *Descântecul meu, Leacul lui Dumenezeu…* Care e natura acestui fapt? Vădeşte el o mentalitate magică, sau o mentalitate religioasă?… Numai pătrunzând înţelesul, semnificaţia grupului actual în conştiinţa grupului pe care-l practică, trăind direct în actualitatea faptului, poţi deosebi ce este supravieţuire… Ea impune o identificare simpatetică cu obiectul cercetat, o contopire sufletească cu el, o trăire în însăşi condiţiile lui… sistemul profesorului Gusti nu e numai o şcoală de reflecţie severă de contact cu realitatea. Ci şi o şcoală tot atât de severă de gândire, de reflecţie asupra acestei realităţi".

[407] „Din domeniul filosofiei practice fac parte: întâi, realitatea socială care este în esenţa ei voinţă socială;

În ciuda paginilor subtile şi memorabile scrise de Traian Herseni, Mircea Vulcănescu ori Ion Zamfirescu, problema filosofiei practice în interpretarea sociologică a lui Gusti rămâne încă obscură şi necesită abordări de tip interdisciplinar. Vom contura doar câteva dintre probleme ce-şi aşteaptă răspunsurile din partea unor exegeţi ce se vor profesionaliza în viitor, sperăm, în interpretarea gândiri lui D. Gusti. Fără a avea pretenţii de sistematicitate, credem că mai întâi ar trebui lămurită problema raporturilor dintre conceptul voinţei, aşa cum este configurat el în opera critică a lui Kant şi apoi a neokantienilor din ambele şcoli, Marburg şi Baden, şi conceptul voinţei sociale, central în opera lui Gusti.

Desigur, ideea voinţei sociale la Gusti este concepută după paradigma conceptului voinţei bune[408]

apoi, procesul de cunoaştere cauzală a acestei realităţi, care este un proces analitic-cauzal – obiectul ştiinţelor particulare...", în D, Gusti, *Realitatea, ştiinţa şi reforma socială. Câteva indicaţii asupra metodei*, în „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială", apud. Mircea Vulcănescu, *Şcoala sociologică a D. Gusti*, ed cit., p. 47.

[408] „Din tot ceea este posibil de conceput în această lume, ba în genere şi în afara ei, nimic nu ar putea fi considerat ca bun fără nici o restricţie decât numai o voinţă bună. Intelect, spirit, discernământ şi cum s-ar mai numi talentele spiritului, sau curaj, hotărâre, stăruinţă în proiecte, ca proprietăţi ale temperamentului, sunt fără îndoială, în unele privinţe, bune şi de dorit; dar ele pot deveni şi extrem de rele şi dăunătoare, dacă voinţa care are să se folosească de aceste daruri naturale şi a cărei calitate specifică se numeşte de acea caracter, nu e bună… Voinţa bună nu e bună numai prin ceea ce

la Kant, concept preluat, cum se ştie, de „filosofiile voinţei" - Schopenhauer şi Nietzsche, cu prelungiri în „filosofia vieţii", în mod special Dilthey, şi, prin extindere, prezent şi la întemeietorii pragmatismului[409].

produce şi efectuează, nu prin capacitatea ei pentru realizarea unui scop oarecare ce şi-l propune, ci este prin voliţie, adică este bună în sine însăşi, şi considerată în sine însăşi, ea trebuie să fie evaluată la un preţ incomparabil cu mult mai ridicat decât tot ce ar putea fi realizat prin ea în folosul unei înclinaţii oarecare, ba, dacă vrem, al sumei tuturor înclinaţiilor", Imm. Kant, *Critica Raţiunii practice*

[409] Influenţa lui Kant asupra pragmatismului este de notorietate şi ea constă, între altele, în distincţia kantiană dintre *raţiunea practică* (raţiunea care ascultă de imperative interioare ei) şi *raţiunea pragmatică* (raţiunea care ascultă de stimulii şi condiţionările exterioare ei, de motivaţiile şi interesele din afara ei). Omul se prezintă în această distincţie divizat. Pe de o parte, el trăieşte, prin raţiunea pragmatică în universul determinărilor şi condiţionărilor (universul non-libertăţii) şi, pe de altă parte, prin raţiunea practică omul trăieşte în universul libertăţii, al proiectelor pe care el însuşi şi le propune. Dar ce legătură există între aceste două universuri şi cum comunică cele două „lumi"? Kant nu a conciliat cele două tipuri de raţiuni, lăsând deschisă problema. Peirce, întemeietorul pragmatismului era la curent cu această distincţie şi opoziţie conceptuală kantiană, pe care dorea s-o depăşească într-o sinteză convenabilă care să fie mai apropiată de felul real în care oamenii gândesc şi înfăptuiesc. „Pentru cei care au învăţat filosofia lui Kant şi care gândesc în termeni kantieni, practic şi pragmatic sunt tot atât de despărţiţi ca şi doi poli. Primul aparţine unei regiuni a gândirii unde nici o minte de tip experimental nu poate să se simtă în largul ei. Ultimul

Mai precis, problema care ar trebui rezolvată este legată de fundamentele teoriei practice kantiene. Voinţa la Kant este un nume pentru raţiunea practică, pentru raţiunea care întemeiază acţiuni morale grevate de o concepţie protestantă asupra lui Dumnezeu. Altfel spus, filosofia practică a lui Kant şi, ceea ce ne interesează pe noi, ideea voinţei, sunt fundate de o perspectivă creştin-protestantă, dominată de două idei majore: ideea raţiunii şi cea a datoriei. Pentru Imm. Kant, Dumnezeu există ca *postulat al raţiunii practice*, ceea ce înseamnă o îndepărtare majoră de felul în care creştinii ortodocşi gândesc Fiinţa divină. Etica de tip kantian este una a datoriei, raţional întemeiată de constrângerile imperativului categoric. Or, ideea voinţe *sociale* la Gusti întemeiază o etică laică, o etică întemeiată de valorilor naţiunii. Naţiunea este pentru Gusti un fel de *summum bonum*, iar valorile etice promovate de sistemul gustian sunt faţete ale solidarităţii româneşti şi a grijii faţă de patrie. Cu toate

(pragmatic n.n.) exprimă relaţia gândirii cu scopuri precis definite. Aşa se face că noua teorie nu s-a putut numi practicalism ori pragmatism ci *pragmaticism*. Şi trăsătura ei cea mai caracteristică este recunoaşterea unei legături inseparabile între cunoaşterea raţională şi scopurile raţionale" (Pe larg, Ch. S. Peirce, *Ce este pragmatismul*, în vol. *Semnificaţie şi acţiune*, Bucureşti, Editura Humanitas, pp. 177-203). Am putea spune că problema capitală a pragmatismului: ce relaţie există între raţiune şi acţiune, între idee şi comportamentul uman, între credinţele (convingerile) pe care oamenii le împărtăşesc şi felul de a fi şi a acţiona? este asimilată şi de către Gusti în sistemul său de sociologie.

acestea, apriorismul voinţei gustiene ne duce cu gândul la Kant, după cum şi ideea de datorie, turnată de Gusti în forma patriotismului[410].

O cercetare aplicată asupra conceptului voinţe sociale la Gusti ar trebuie să atace şi problema raportului dintre etica gustiană şi etica creştin ortodoxă. Unde plasăm, de pildă, *iubirea,* termenul central al eticii creştin-ortodoxe, în sistemul etic gustian fundat pe conceptul voinţei sociale? Desigur, că viitoarea exegeză specializată pe interpretarea operei lui Gusti va releva aspecte nebănuite pentru noi, cei de astăzi, mai ales că actualmente, pentru cei optimişti, se întrezăreşte apariţia unui context european favorabil receptării creaţiei intelectuale a tuturor membrilor Europei Unite. Poate că într-un astfel de context, opera ştiinţifică a lui Gusti se va bucura de notorietatea firească a unei creaţii cu valoare universală, iar contribuţiile româneşti, atâtea câte sunt, vor fi înregistrate cel puţin în dicţionarele ce se pretind a fi fost elaborate „ştiinţific". Cum să nu te apuce tristeţea când constaţi că dicţionarele străine de sociologie nici nu-l amintesc pe Gusti, în timp ce compilatorii de toate felurile, ocupă spaţii tipografice mult prea generoase.

[410] Pentru modul în care lumea Vest-europeană a conceput raportul dintre patrie şi naţiune, Maurizio Viroli, *Din dragoste de patrie. Eseu despre patriotism şi naţionalism*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2002, în mod special, cap. V, *Naţionalizarea patriotismului*. Observaţiile lui Viroli pe cazul Germaniei, de pildă, sunt aplicabile şi României.

Poate că în noul context cultural spre care ne îndreptăm, cel ce va modela o Europă fără europocentrism şi fără ierarhii intelectuale arbitrare, Gusti îşi va găsi locul firesc împreună cu mesajul „existenţei unei ordine româneşti de valori în lume”[411]. Un mesaj testamentar, am putea spune, exprimat în cuvinte memorabile: „Cea mai veche cultură din Europa orientală, care este cea românească, trebuie să simtă, azi mai mult ca oricând, ceea ce îşi datoreşte ei însăşi, şi ceea ce este în stare a da umanităţii. Ea trebuie să aducă culturii universale contribuţia românească, pe care omenirea este în drept să o aştepte, turnând sufletul românesc în formele eterne şi universale ale creaţiei”[412].

(Articolul: *Dimitrie Gusti – Fundamente filosofice ale sistemului sociologic*, a apărut în „Revista Română de Sociologie”, Seria Nouă, Nr. 1-2. Anul XV, București, Editura Academiei Romane, 2005)

[411] Expresia îi aparţine lui Mircea Vulcănescu, *XXIII Gemina*, în vol. *Tănăra generaţia*, Bucureşti, Editura Compania, 2004, p. 201.

[412] D. Gusti, *Discurs cu prilejul aniversării a zece ani de la Unire*, *apud*, Dan Dungaciu, *op. cit.* p. 193.

Tiparul s-a executat sub cda. 3610/2014,
la Tipografia Editurii Universităţii din Bucureşti