



UNIVERSITATEA DE STAT DIN MOLDOVA
Facultatea de Istorie și Filosofie
Departamentul Filosofie și Antropologie

SVETLANA COANDĂ

FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ ÎN SECOLUL AL XX-LEA

Note de curs

*Aprobat de
Consiliul Calității al USM*

CHIȘINĂU, 2020
CEP USM

CZU 1/14(498)"19"(075.8)

C 58

*Recomandat spre publicare de Departamentul Filosofie și Antropologie
și de Consiliul Facultății de Istorie și Filosofie*

Autor: **Svetlana COANDĂ**, *doctor habilitat, conferențiar universitar*

Recenzenți: **Vasile ȚAPOC**, *doctor habilitat, profesor universitar,
Universitatea de Stat din Moldova*
Petre DUMITRESCU, *doctor, profesor emerit,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, România*

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții

Coandă, Svetlana.

Filosofia românească în secolul al XX-lea: Note de curs / Svetlana Coandă; Universitatea de Stat din Moldova, Facultatea de Istorie și Filozofie, Departamentul Filosofie și Antropologie. – Chișinău: CEP USM, 2020. – 172 p.

Referințe bibliogr. la sfârșitul temelor și în subsol. – 50 ex.

ISBN 978-9975-149-93-8.

1/14(498)"19"(075.8)

C 58

ISBN 978-9975-149-93-8

© Svetlana COANDĂ, 2020
© USM, 2020

CUPRINS

INTRODUCERE.....	5
------------------	---

Tema 1. FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ ÎN SECOLUL AL XX-LEA: ORIENTĂRI ȘI CONCEPȚII

1.1. Trăsături esențiale ale filosofiei românești din sec. al XX-lea și varietatea orientărilor filosofice.....	7
1.2. Criterii de clasificare și periodizare ale filosofiei românești din sec. al XX-lea.....	11

Tema 2. PERSONALISMUL ENERGETIC AL LUI CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU

2.1. Viața și opera lui Constantin Rădulescu-Motru.....	18
2.2. Esența personalismului energetic.....	19
2.3. Educația – remediu principal de formare a personalității energetice.....	23
2.4. Specificul și importanța filosofiei și a învățământului filosofic.....	25

Tema 3. PETRE P. NEGULESCU: PROBLEMATICA ONTOLOGICĂ, GNOSEOLOGICĂ ȘI SOCIALĂ

3.1. Viața și opera lui Petre Paul Negulescu.....	32
3.2. Esența și însemnătatea filosofiei și a istoriei filosofiei.....	34
3.3. Critica apriorismului și a empirismului.....	37
3.4. Destinul omenirii.....	39
3.5. Factori determinanți ai creației culturale.....	41

Tema 4. IDEILE FILOSOFICE ȘI CONCEPTUL DE METODĂ ÎN OPERA LUI ION PETROVICI

4.1. Viața și opera lui Ion Petrovici.....	44
4.2. Necesitatea metafizicii și a metodei metafizice.....	45
4.3. Geneza și stratificarea existenței.....	49
4.4. Teoria cunoașterii și filosofia compromisului.....	51
4.5. Activitatea în domeniul istoriei filosofiei.....	53

Tema 5. RECONSTRUCȚIE FILOSOFICĂ ȘI TEORIA DATULUI LA MIRCEA FLORIAN

5.1. Viața și opera lui Mircea Florian.....	55
5.2. Filosofia și istoria filosofiei. Dimensiunea națională a filosofiei.....	56
5.3. Filosofia datului și metoda dedomenologică.....	61
5.4. Concepția gnoseologică și epistemologică.....	63
5.5. Recesivitatea ca structură a lumii.....	65

Tema 6. DUMITRU D. ROȘCA: BAZELE METAFIZICII ȘI EXISTENȚA TRAGICĂ

6.1. Viața și opera lui Dumitru D. Roșca.....	69
---	----

6.2. Ontologia umanului. Tragicul optimist.....	71
6.3. Mitul raționalității integrale	72
6.4. Progresul, valorile și idealul modern de viață.....	74

Tema 7. SISTEMUL FILOSOFIC AL LUI LUCIAN BLAGA

7.1. Viața și opera lui Lucian Blaga.....	80
7.2. Perioadele evoluției gândirii filosofice blagiene	82
7.3. Conceptul de filosofie și de conștiință filosofică.....	84
7.4. Concepția ontologică	90
7.5. Filosofia cunoașterii	95
7.6. Filosofia culturii	100

Tema 8. TRĂIRISMUL. NAE IONESCU

8.1. Esența și trăsăturile caracteristice ale trăirismului.....	107
8.2. Nae Ionescu: viața și opera	108
8.3. Filosofia – act de trăire.....	111
8.4. Tipul logic și tipul mistic de cunoaștere	116

Tema 9. UMANISMUL ȘI FILOSOFIA RELIGIEI ÎN OPERA LUI MIRCEA ELIADE

9.1. Viața și opera lui Mircea Eliade.....	120
9.2. Sacrul și profanul – două moduri de a exista în lume.	122
9.3. Omul arhaic (<i>homo religiosus</i>) și omul modern	127
9.4. Istoria și filosofia religiei. Esența „noului umanism”	132

Tema 10. CONCEPȚIA FILOSOFICĂ ȘI IDEEA IDENTITĂȚII NAȚIONALE LA MIRCEA VULCĂNESCU

10.1. Viața și opera lui Mircea Vulcănescu.....	139
10.2. Conceptul de „spiritualitate”	141
10.3. Dimensiunea românească a existenței	142
10.4. Filosofia și identitatea națională.....	144

Tema 11. SENSUL VIEȚII ȘI LIMITELE FILOSOFIEI ÎN CONCEPȚIA LUI EMIL CIORAN

11.1. Emil Cioran: repere biografice.....	149
11.2. Viața și sensul ei.....	150
11.3. Filosofia ca neliniște impersonală.....	153
11.4. Reflecții despre cultură și identitate națională	155

Tema 12. FILOSOFIA FIINȚEI ÎN OPERA LUI CONSTANTIN NOICA

12.1. Viața și opera lui Constantin Noica.....	158
12.2. Concepția ontologică. Modelul ontologic al ființei.....	159
12.3. Reflecții despre cultura națională și cultura europeană.....	162
12.4. Esența și importanța filosofiei și a istoriei filosofiei	165

LUCRUL INDIVIDUAL AL STUDENTULUI	170
---	------------

INTRODUCERE

„Filosofia românească în secolul al XX-lea” este un curs de studiere a trăsăturilor caracteristice specifice filosofiei românești din sec. al XX-lea, a celor mai principali gânditori și orientări filosofice din această perioadă, evidențiind problematica filosofică dominantă ce-i preocupa, similitudinile și deosebirile, influențele și confluențele de idei dintre filosofia românească din sec. al XX-lea și filosofia europeană, menționând rolul și importanța filosofiei naționale în soluționarea unor probleme filosofice importante, precum și în educarea spiritului patriotic și umanist. Elucidarea cât mai completă și mai profundă a moștenirii filosofice polivalente a unor personalități notorii ale spiritualității noastre naționale, evidențierea unor asemănări, consonanțe de idei cu filosofia europeană și universală, dar și a specificului, a originalității discursului lor filosofic contribuie la diminuarea unor provocări ale epocii contemporane – epocă a globalizării și a integrării cu orice preț, care implică riscul ca unele colectivități să comprime sau chiar să elimine întregi aspecte sau etape din propria devenire, să-și ignoreze specificul național, valorile naționale, fapt ce ar atenta la înțelegerea și chiar pierderea propriei lor identități. În acest scop, sunt cercetate operele unor gânditori români reprezentativi din secolul al XX-lea: Constantin Rădulescu-Motru, Petre P. Negulescu, Ion Petrovici, Mircea Florian, Dumitru D. Roșca, Lucian Blaga, Nae Ionescu, Emil Cioran, Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica.

Obiectivele principale ale acestui curs constau în cunoașterea contextului social-istoric care a favorizat dezvoltarea gândirii filosofice românești în secolul XX, a trăsăturilor caracteristice și a specificului filosofiei românești din această perioadă, în evaluarea sistemelor filosofice studiate, identificând stilurile de filosofare și importanța lor în abordarea și soluționarea problemelor ce țineau de dezvoltarea cunoașterii filosofice și științifice, de specificul dezvoltării civilizației române moderne, de realizarea idealului unității naționale, de democratizarea reală a vieții politice etc. Ca rezultat al studierii acestei discipline, studenții nu doar vor cunoaște mai profund patrimoniul spiritual național, ci și vor înțelege semnificația și valoarea filosofiei românești în afirmarea identității individuale și naționale și a integrării în spiritualitatea universală. Ei vor putea să comunice informații despre filosofia românească și problemele actuale ale ei, despre similitudinile și deosebirile de interpretare a acestor probleme de către filosofi români și filosofi occidentali, atât specialiștilor în domeniu, cât și tuturor celor ce doresc să cunoască patrimoniul spiritual național. Studenții vor avea capacități să elaboreze proiecte de cercetare în domeniul filosofiei românești, comparând diferite paradigme filosofice și formulând sinteze proprii despre esența, trăsăturile caracteristice și specificul filosofiei românești contemporane.

Limba de predare a disciplinei este limba română.

Disciplina „Filosofia românească în secolul al XX-lea” este predată studenților anului II de studii, specialitatea Filosofie.

Competențe specifice:

- Elaborarea și prezentarea unor articole la conferințe științifice naționale sau internaționale.
- Aplicarea cunoștințelor acumulate în procesul cercetării filosofiei românești din sec. al XX-lea în activitatea teoretică și practică personală.
- Formularea unor propuneri și recomandări în vederea determinării și utilizării celor mai concludente interpretări și soluționări ale problemelor abordate de către filosofi români contemporani.

Competențe profesionale:

- Identificarea orientărilor și școlilor filosofice în filosofia românească din sec. al XX-lea, a stilurilor de filosofare și a trăsăturilor caracteristice.
- Definierea problemelor abordate și a specificului filosofiei românești din sec. al XX-lea, evidențierea tangențelor și deosebirilor, precum și a aportului filosofilor români la dezvoltarea gândirii filosofice.
- Stabilirea locului și rolului filosofilor și orientărilor filosofice românești din sec. XX în filosofia europeană și universală.
- Prognozarea tendințelor de dezvoltare ale filosofiei românești.
- Aprecierea importanței cunoașterii istoriei filosofiei românești pentru formarea unei personalități multilateral dezvoltate.
- Elaborarea unor proiecte de cercetare științifică în domeniul filosofiei românești din sec. al XX-lea (teze de licență, teze de master, studii, articole științifice etc.), comparând diferite paradigme filosofice și formulând sinteze proprii privind esența, trăsăturile caracteristice și specificul filosofiei românești contemporane.

Tema 1. FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ ÎN SECOLUL AL XX-LEA: ORIENTĂRI ȘI CONCEPȚII

Unități de conținut

- *Trăsături esențiale ale filosofiei românești din sec. al XX-lea și varietatea orientărilor filosofice*
- *Criterii de clasificare și periodizare ale filosofiei românești din sec. al XX-lea*

Finalități

- *Să identifice cadrul social-istoric al dezvoltării filosofiei românești în sec. al XX-lea.*
- *Să evidențieze trăsăturile esențiale ale filosofiei românești din sec. al XX-lea și varietatea curentelor filosofice.*
- *Să compare și să aprecieze diferite criterii de clasificare și periodizare ale filosofiei românești din sec. al XX-lea.*

Cuvinte-cheie: filosofie românească, orientări filosofice, criterii de periodizare, trăsături esențiale, spiritualitate națională.

1.1. Trăsături esențiale ale filosofiei românești din secolul al XX-lea și varietatea orientărilor filosofice

Cultura și filosofia română s-au format și s-au dezvoltat în cadrul culturii și filosofiei europene, care sunt definite ca fiind de sinteză, rezultante directe ale filosofiei grecești, a dreptului roman și a religiei creștine¹. Aceasta a determinat problematica centrală a demersului filosofic european, în care se integrează organic și creația gânditorilor români: raportul dintre conștiința omului cu lumea lucrurilor finite, raportul omului cu sine, raportul dintre om și absolut. Cercetând, concomitent, unu și multiplu, logicul și istoricul, forma și conținutul, absolutul și relativul, spiritul și lumea, universalul și individualul, filosofia europeană, în cele mai remarcabile manifestări ale sale, și deci și filosofia română ca parte componentă a ei, „refuză alternativele militante, unilaterale, ce anulează șansele unei gândiri libere, responsabile și, în final, ale unei sinteze benefice”². Caracterul liber, creator, disponibilitatea de reînnoire, de promovare a noului și deschiderea, astfel, către alte culturi sunt caracteristici ale modelului cultural european, valoa-

¹ Valery, P. *Criza spiritului și alte eseuri*. Iași: Polirom, 1996, pp.234-239.

² Dumitrescu, P. *Studii de filosofie românească*. Iași, 2002, p.8.

rea supremă a căruia poate fi exprimată prin teza lui Ch. Baudelaire: „Adevărata civilizație nu este nici a gazului, nici a aburului; ea constă în diminuarea urmelor păcatului originar”. Civilizația va fi în pericol atât timp cât realizările economice nu vor fi puse în slujba forțelor creatoare ale omului, atât timp cât preocupările de ordin material vor părea mult mai importante decât cele ale spiritului. Creația filosofilor români a fost în permanență marcată de prioritatea valorilor spiritului.

Desigur, dezvoltarea filosofiei românești s-a bazat și pe „întemeieri” autohtone. În primul rând, aceasta este istoria bogată a poporului român, marcată de personalități emblematice, precum Mircea cel Bătrân, Alexandru cel Bun, Iancu de Hunedoara, Vlad Țepeș, Ștefan cel Mare, Petru Rareș, Mihai Viteazul, Matei Basarab, Vasile Lupu, Șerban Cantacuzino, Constantin Brâncoveanu, care au apărut ființa celor trei principate: Țara Românească, Moldova și Transilvania de otomani, dar totodată au ctitorit un șir de monumente: cetăți, palate, biserici și mănăstiri, care „au impus, în acele veacuri de răscruce, un mediu ambiental inedit și pregnant, la întâlnirea dintre istorie și cultură, a valorilor materiale cu cele spirituale”³.

De asemenea, deosebit de relevantă în acest aspect este apariția primelor texte în limba română: primul cod de legi tipărit în românește, prima traducere integrală a *Bibliei* în limba română, tipărită la București, alte lucrări cu conținut religios: *Catehism*, *Evangheliar*, *Tetraevangheliar* etc. O lucrare cu valențe etico-filosofice incontestabile este cea scrisă de Neagoe Basarab: *Învățăturile lui Neagoe Basarab către ful său Theodosie* (1512-1521), lucrare pe care Constantin Noica o considera „prima carte mare a culturii românești”.

Incontestabil este aportul unor cărturari, precum primul umanist român Nicolaus Olahus, Mitropolitul Varlaam, care în 1643 tipărește *Cazania* sa, intitulată *Carte românească de învățătură, dumenecile preste an și la praznice împărătești, și la svânți mari*; Mitropolitul Dosoftei cu lucrările *Psaltirea în versuri* (1673) și *Viața și petrecerea svinților* (1682); Mitropolitul Antim Ivireanul, care creează o școală tipografică, susține introducerea limbii române în biserică și tipărește un șir de lucrări, cum ar fi *Floarea darurilor* (1700), *Pilde filosoficești* (1713) ș.a.

De asemenea, veritabile izvoare de filosofie românească în sec. al XVII-lea sunt lucrările cronicarilor Grigore Ureche, Miron Costin, Ion Neculce, precum și ale cărturarilor umaniști Nicolae Milescu-Spătaru și Constantin Cantacuzino. Secolul al XVIII-lea este marcat de activitatea lui Dimitrie Cantemir, considerat, pe drept cuvânt, primul filosof român. Tot în această perioadă activează exponenții „Școlii Ardelene”: Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior, Ion Budai-Deleanu ș.a.

Totodată, cercetătorii menționează că în dezvoltarea filosofiei românești au fost multe dificultăți. Din cauza ocupației turcești, poporul român se manifestă în

³ Ianoși, Ion. *O istorie a filosofiei românești*. Cluj, 1996, p.13.

domeniul creației științifice și filosofice mult mai târziu decât alte popoare europene. El se manifestă atunci, menționa N.Bagdassar în lucrarea sa *Istoria filosofiei românești*, „când reușește să înnoade firele rupte, să se pună din nou în legătură cu focarele de cultură din acea vreme, fie prin dascălii pe care-i va aduce aici, fie prin tinerii pe care-i va trimite peste hotare”. În acest context, vom menționa că o manifestare pleneră în domeniul creației științifice și filosofice se observă în activitatea și concepțiile iluminiștilor din prima jumătate a sec.al XIX-lea din Moldova și Țara Românească: Gh.Lazăr, Gh.Asachi, A.Sturdza, A.Hâjdeu, N.Bălcescu, M.Kogălniceanu ș.a., în gândirea filosofică românească din a doua jumătate a sec. al XIX-lea: T.Maioreșcu, V.Conta, M.Eminescu, B.P.Hașdeu, A.Xenopol ș.a., precum și, desigur, în filosofia românească din sec. al XX-lea, reprezentanți importanți ai căreia sunt: Constantin Rădulescu-Motru, Petre P. Negulescu, Ion Petrovici, Mircea Florian, Dumitru D. Roșca, Lucian Blaga, Nae Ionescu, Emil Cioran, Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica ș.a.

Cu toată diversitatea de orientări și concepții, credem că putem afirma ca trăsături caracteristice generale ale filosofiei românești următoarele:

- promovarea virtuților raționalismului, considerarea științei drept instrumentul (organonul) de bază în fundamentarea ideilor filosofice;
- prioritatea valorilor spiritului ca marcă a creației filosofilor români. Filosofia română s-a dezvoltat în cadrul filosofiei europene, iar aceasta este o cultură de sinteză a trei componente: filosofia greacă, dreptul roman și religia creștină – ele au fost și premisele filosofiei românești;
- deschiderea spre alte culturi, valorificarea creatoare a influențelor filosofiei universale, îndeosebi a celei europene;
- conturarea aspectului reflexiv, filosofia românească interogându-se în privința propriei condiții.

Cu privire la această ultimă trăsătură, vom menționa doar unele reflecții ale filosofilor români contemporani. Astfel, interogându-se în privința condiției filosofiei în epoca contemporană, filosofii români – Mircea Flonta, Angela Botez, Andrei Marga ș.a., menționează aprofundarea relațiilor dintre filosofie și știință, rolul important al ideilor filosofice în cunoașterea științifică, diversificarea nivelurilor de convergență ale filosoficului și științificului, accentul punându-se, în special, pe dimensiunea filosofică internă a gândirii științifice, dimensiune ce se amplifică în procesul de evoluție istorică a științelor. Astfel, menționa M.Flonta, „Universul theoretic al culturilor dezvoltate se constituie prin formule variabile, istoric și local specifice, de interacțiune, întrepătrundere și comunicare reciprocă ale gândirii științifice și filosofice”⁴.

La tema situației filosofiei în prezent a scris mult Ștefan Afloroaei. În „Convorbiri literare” (nr.6,1993) – articolul *O posibilă geografie a gândirii filosofice*.

⁴ Flonta, M. *Perspectivă filosofică și rațiune științifică*. București, 1985, p.16.

În „Viața românească” (nr.7-8,1995) – articolul *Situația filosofiei astăzi*. În 1997 apare lucrarea *Cum e posibilă filosofia în estul Europei*, în care el menționează că are rezerve față de expresia „filosofie românească” sau, mai exact, „filosofie națională” – poloneză, spaniolă, franceză etc., deoarece filosofia nu este folclor, dialect sau ritual; în orice mediu suficient cultivat „filosofia presupune un demers de tip radical și critic”. Desigur, filosofia nu trebuie înțeleasă ca un discurs pur, neatins de apartenența noastră la un mediu lingvistic, religios, istoric. Totuși, filosofia este, în primul rând, o „mutație mentală”⁵. De aceea, menționa Ș.Afloroaei, „Cei care au făcut filosofie în spațiul românesc au întreprins în fond ceea ce ar putea oricând să conteze într-un spațiu mult mai larg, european. De exemplu, mințile mari ale secolului XX, precum Blaga și Florian, sau cei care au venit după ei și au dovedit o deschidere de-a dreptul neobișnuită, Eliade și Cioran, Vulcănescu și Noica, toți aceștia contează într-adevăr doar într-un spațiu propriu-zis european”⁶.

În această lucrare se accentuează că filosofia românească după 1990 se deosebește radical de cea precedentă. În primul rând, prin faptul că nu sunt școli, curente bine definite. „E dificil să delimitezi anumite comunități filosofice, tendințe sau școli, direcții sau dominante ale unor scrieri filosofice, așa cum ne-a obișnuit doxografia de până acum”. Totuși, „revin în atenție preocupări relativ noi, de semiologie și logică filosofică, de teoria argumentării, filosofie politică și teoria discursului filosofic. S-au reactivat domenii cu o anumită autoritate în alte spații, precum teoria culturii și hermeneutica, filosofia formelor simbolice...”⁷.

Drept repere istorice ale filosofiei românești, Ștefan Afloroaei numește 10 personalități: C.Rădulescu-Motru, I.Pârvan, N.Ionescu, L.Blaga, M.Florian, I.Petrovici, M.Eliade, E.Cioran, C.Noica, P.Botezatu, care „reprezintă datele mari ale tradiției noastre filosofice”⁸.

Unul dintre filosofilor contemporani, care argumentează existența unei filosofii naționale românești, este academicianul Alexandru Surdu. În lucrările *Vocații filosofice românești* (1995), *Izvoare de filosofie românească* (2010), *A sufletului românesc cinstire* (2011), *Elogiul filosofiei românești* (2014) etc., el menționează că poate fi admis faptul ca filosofia să reflecte tendințele specifice unei națiuni, doar că nu întotdeauna direct și simultan cu desfășurarea unor evenimente politice, sociale, culturale, cum a fost, de exemplu, filosofia franceză: Voltaire, Rousseau ș.a., care preced, în mod evident, Marea Revoluție Franceză, sau iluminismul francez, pronunțându-se pentru înlăturarea inegalității politice și sociale, împotriva prejudecăților religioase etc. Totodată, atenționează A.Surdu, trebuie de avut în vedere că specificul național al unei filosofii nu se reduce la un

⁵ Afloroaei, Ș. *Cum e posibilă filosofia în estul Europei*. Iași: Polirom, 1997, p.156.

⁶ *Ibidem*, p.158.

⁷ *Ibidem*, pp.158, 160.

⁸ *Ibidem*, p.161.

singur aspect. Astfel, unii filosofi naționali studiază și elogiază trecutul cultural-filosofic al națiunii respective, alții – continuă analiza problematicii abordate de reprezentanții spiritualității naționale din trecut, iar ai treilea – critică și infirmă trecutul cultural-filosofic al națiunii sale. Și toate acestea sunt aspecte ale specificului național.

Un aspect important prin care se manifestă specificul național al filosofiei este și limba națională în care e scrisă lucrarea, accentuează A.Surdu. Drept exemplu, destul de convingător, este C.Noica, care în lucrările sale, îndeosebi în *Rostirea filosofică românească*, descoperă un șir de noi semnificații ale cuvintelor limbii române, menționând potențialul filosofic al limbii române.

1.2. Criterii de clasificare și periodizare ale filosofiei românești din sec. al XX-lea

Numeroși cercetători ai gândirii filosofice românești au propus diferite criterii de clasificare și periodizare ale istoriei filosofiei românești din secolul al XX-lea, cum ar fi:

- deosebirea orientărilor filosofice conform ariei problematice, a aspectului filosofic predominant;
- clasificarea gânditorilor români conform atitudinii lor față de filosofia apuseană și a modalităților de promovare ale ei în România;
- clasificarea filosofilor și a orientărilor filosofice din România prin prisma priorității date de aceștia relației filosofiei cu literatura, cu știința sau cu religia;
- evidențierea unor orientări filosofice prin prisma raportului *maestru-discipol* etc.

Astfel, N.Bagdasar, în *Istoria filosofiei românești*, evidențiază următoarele domenii, tendințe, orientări și sisteme în filosofia românească, luând în calitate de criteriu de clasificare aria problematică, aspectul filosofic predominant:

I. Filosofia pură. În viziunea lui N.Bagdasar, în sec. al XVIII-lea acest domeniu era reprezentat de Dimitrie Cantemir, Teofil Coridaleu, iar în sec. al XIX-lea – de Vasile Vîrnav, Eufrosin Poteca, Samuil Micu, Gheoghe Lazăr, Vasile Conta și Titu Maiorescu – care este cel ce va contribui enorm la înfripirea unui nou spirit filosofic și la instaurarea atmosferei de seriozitate în cugetare. În sec. al XX-lea – C.Rădulescu-Motru, Ion Petrovici, Șt. Zeletin, Lucian Blaga, Eugeniu Speranția, Mircea Florian, Dan Bădărău, Vasile Băncilă, Nae Ionescu, C.Antoniade.

II. Estetica: Radu Ionescu, C.Dobrogeanu-Gherea, Mihail Dragomirescu, Tudor Vianu, Liviu Rusu, Eugeniu Speranția.

III. Filosofia dreptului: Mircea Djuvara, Eugeniu Speranția.

IV. Filosofia istoriei: Al. Hâjdeu, B.P. Hașdeu, A.D. Xenopol, Nicolae Iorga, Vasile Pârvan, D.Drăghicescu.

V. Filosofia culturii: C.Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, I.Petrovici, L.Blaga.

Printre primele clasificări ale orientărilor din gândirea filosofică românească este cea prezentată în *Istoria filosofiei românești* (vol.I, vol.II, București, 1985). Autorii N.Gogoneață, R.Tomoiagă, Gh.Epure, V.Vetișanu, P.Vaida, A.Tănase, S.Ghiță ș.a. evidențiază următoarele curente:

- „Sămănătorismul” – denumire provenită de la revista „Sămănătorul”, editată în 1901 și coordonată de Al.Vlăhuță, G.Coșbuc, N.Iorga.
- „Poporanismul” – reprezentat de C.Stere, G.Ibrăileanu.
- „Gândirismul” – curent multiaspectual, incluzând critică literară, teorie a culturii, filosofie, care s-a dezvoltat pe paginile revistei „Gândirea” (1921-1944). Redactor principal a fost Cezar Petrescu, iar colaboratori activi – L.Blaga, N.Crainic, T.Vianu, P.Șeicaru ș.a.
- „Trăirismul” – curent iraționalist, reprezentat de N.Ionescu, M.Vulcănescu, E.Cioran, P.Comărnescu.
- Filosofii-profesori, repartizați în două orientări: orientarea realist-raționalistă, reprezentată de C.Rădulescu-Motru, M.Florian, D.D.Roșca, N.Bagdasar, T.Vianu ș.a., și orientarea spiritualistă cu tendințe raționaliste: I.Petrovici, L.Blaga ș.a. Filosofia lui L.Blaga mai este numită „raționalism ecstater”.
- Filosofia marxistă.

O altă clasificare a filosofiei românești este efectuată de către C.Brădățan în lucrarea *O introducere la istoria filosofiei românești în secolul al XX-lea* (București, 2000), având drept criteriu atitudinea gânditorilor români față de filosofia apuseană și modalitățile de promovare ale ei în România, precum și înțelegerea conceptului de „filosof român”. În conformitate cu acest criteriu, sunt evidențiate trei curente, reprezentate, în fond, de filosofii-profesori, numiți și filosofii de catedră:

I. Filosofii care nu au schimbat nimic în modalitatea tematică și stilistică a discursului filosofico-didactic deprins în străinătate și care concep discursul filosofico-didactic ca o simplă administrare și explicare a moștenirii culturale și metafizice apusene. Acești filosofi, în fond, absolutizează influențele apusene asupra dezvoltării gândirii filosofice românești. Exponenții acestei orientări sunt considerați M.Florian, P.Negulescu, I.Petrovici, T.Vianu ș.a.

II. Filosofii promotori ai echilibrului între influențele apusene și contextul mental și cultural local, cum ar fi C.Rădulescu-Motru, L.Blaga, D.Gusti ș.a.

III. Filosofii promotori ai autonomismului filosofiei românești, ai revoltei împotriva influențelor apusene. Dintre aceștia fac parte N.Ionescu, M.Eliade,

M.Vulcănescu ș.a. Cei mai radicali, ca de exemplu N.Ionescu, excludeau orice posibilitate de utilizare a metodelor și modelelor de raționalitate din Apus. N.Ionescu considera că România și Europa Occidentală sunt incompatibile din cauza dihotomiei, contradicției dintre lumea ortodoxă și lumea catolico-protestantă⁹.

Ion Ianoși, în lucrarea *O istorie a filosofiei românești* (Cluj, 1996), clasifică filosofii și orientările filosofice din România prin prisma relației lor cu literatura, știința și religia. Din acest unghi de vedere, sunt evidențiate trei grupuri sau clase de filosofi români:

I. Filosofii a căror filosofie favorizează joncțiunea cu științele, chiar și atunci când se analizează arta, miturile, religiile. Dintre aceștia fac parte I.Petrovici, C.Rădulescu-Motru, M.Florian, D.D.Roșca ș.a. Ei întemeiază filosofia pe recențele descoperiri în știință, iar literatura și arta sunt interpretate doar ca niște cadre exterioare, menite înțelegerii generale, dar nu ca structură lăuntrică a discursului. Despre literatură și artă ei vorbesc în cadrul esteticii ca știință. Acești filosofi sunt numiți universitari încrezători în rațiune, în echilibru și progres.

II. „Noua generație” de profesori, reprezentată de Nae Ionescu și discipolii săi: Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Emil Cioran, care manifestă preferințe pentru o filosofie intrată în joncțiune cu religia, la unii – chiar subordonată ei.

III. Intersectarea filosofiei cu literatura, saturarea filosofiei cu elemente direct și indirect poetice, cum ar fi sistemele filosofice ale lui Lucian Blaga și Constantin Noica.

Tot prin prisma relației filosofiei cu știința poate fi evidențiată o orientare distinctă în filosofia românească contemporană, și anume, filosofia științei, epistemologia și metodologia științei. În această privință, Mircea Flonta în lucrarea *Perspectivă filosofică și rațiune științifică* menționa că gândirea teoretică a omului de știință se mișcă întotdeauna într-un cadru de idei generale, cum ar fi: țelurile cunoașterii, condițiile descrierii și explicării teoretice satisfăcătoare, natura realității fizice, elementele din care se constituie realitatea fizică, trăsăturile acestor elemente și relațiile dintre ele, revoluțiile în știință etc. „Asemenea idei sau supoziții-cadru constituie, în unitatea și interacțiunea lor, „infrastructura filosofică”, de cele mai multe ori invizibilă, a gândirii științifice exacte. Considerate funcțional, ele ne apar ca „vectori”, ca forțe din adâncuri ce determină marile direcții de mișcare ale gândirii cercetătorilor”¹⁰.

Următoarea orientare credem că este istoria filosofiei, deoarece e știut și recunoscut de toți faptul că o competență filosofică nu se poate forma fără istoria filosofiei. Asupra importanței și rolului istoriei filosofiei au stăruit filosofi români

⁹ A se vedea: Brădățan, C. *O introducere la istoria filosofiei românești în secolul al XX-lea*. București, 2000.

¹⁰ Flonta, Mircea. *Perspectivă filosofică și rațiune științifică*, p.349.

din sec. al XX-lea: C.Rădulescu-Motru, P.P.Negulescu, I.Petrovici, M.Florian ș.a., precum și contemporanii noștri A.Boboc, T.Raveica, A.Surdu, P.Dumitrescu, T.Ghideanu, G.Vlăduțescu ș.a.

Cu toate că Ștefan Afloroaei menționează că în filosofia românească, în special după 1990, nu sunt școli, curente bine definite, el totuși propune criteriul relației *maestru-discipol* pentru unele clasificări și specificări în filosofia contemporană românească. Astfel, prin prisma *maestru-discipol*, Șt.Afloroaei evidențiază câteva din proiectele demne de luat în seamă pentru gândirea filosofică din spațiul românesc:

- C.Noica – explorări de la fenomenologia culturii și a limbii la metafizică. Urmașii lui: Gabriel Liiceanu, Andrei Pleșu, Al.Surdu.
- Mircea Florian și Ștefan Lupașcu, și urmașii lor care investesc în filosofia științei și a limbajului: Mircea Flonta, Ilie Pârnu, Vasile Tonoiu.
- Florea Țuțugan și Petre Botezatu – logică, semiotică, epistemologie.
- Cercetări de filosofie a comunicării și a vieții civice, „reconstrucția pragmatică a filosofiei” – Andrei Marga, Adrian Paul Iliescu.
- Eliade și Culianu: cultura, viața spirituală, explorarea fenomenului simbolic. În legătură cu aceștia sunt scrierile lui H-R. Potapievici și Sorin Antohi.
- Cercetări de hermeneutică, cercetări asupra formelor simbolice și mentale, a limbajului: Victor Ieronim Stoichiță, Andrei Cornea, Cornel Mihai Ionescu, Aurel Codoban.
- Nu poate fi uitat impactul cu totul neobișnuit al cărților lui E.Cioran.

Desigur, adăugăm noi, în această listă se înscriu cu profunde cercetări în domeniul hermeneuticii Ștefan Afloroaei, Nicolae Râmbu, Viorel Cernica ș.a.; în domeniul logicii și epistemologiei Petru Ioan, Teodor Dima, Constantin Sălăvăstru, Mircea Dumitru ș.a.; în domeniul istoriei filosofiei – T. Raveica, P.Dumitrescu, T.Ghideanu, C.Marin, A.Adămuț, Al. Boboc, Gh.Vlăduțescu, V.Cernica, A.Botez, M.Petru ș.a..

În aceeași ordine de idei, vom menționa în continuare și cercetările filosofice din Republica Moldova, care se manifestă în diverse domenii. Credem că domeniile conturate cel mai bine sunt următoarele:

- Istoria filosofiei universale și naționale – V.Țapoc, Gh.Bobână, M.Bulgaru, D.Căldare, E.Saharneau, S.Coandă, S.Roșca, I.Levință, M.Braga, N.Gortopan, T.Dumitraș, V.Onicov, Ș.Lupan, Gr.Vasilescu, V.Cușca, C.Lozovanu, E.Lozovanu ș.a.;
- Epistemologie, filosofia și metodologia științei – V.Țapoc, P.Vizir, T.Țîrdea, P.Rumleanschi, S.Coandă, Gh.Bobână, V.Ojovanu, M.Braga, P.Varzari ș.a.;

- Etica, Etica profesională, Etica în afaceri, Etica politică – Z.Chitroagă, A.Pascaru, Gr.Vasilescu, L.Roșca, V.Capcelea M.Braga, T.Dumitraș, R.Samoteev, A.Suceveanu, L.Lazăr, Ș.Lupan, V.Socolov ș.a.;
- Bioetica – T.Țârdea, V.Ojovanu, P.Berlinschi, A.Eșanu ș.a.;
- Estetica – Gr.Vasilescu, Gr.Socolov, Z.Chitroagă, L.Troianovschi, A.Suceveanu, M.Bucaros, Ș.Lupan, V.Canicovschii ș.a.;
- Ecologia și Ecosofia – I.Sîrbu, A.Jolondcovschii ș.a.;
- Antropologia socioculturală, Antropologia filosofică – E.Saharneau, S.Coandă, A.Suceveanu, R.Samoteev, I.Sîrbu ș.a.;
- Logica – P.Vizir, V.Onicov, V.Cușca, V.Guțu, R.Roșca ș.a.;
- Filosofia socială – A.Roșca, A.Pascaru, P.Varzari, V.Țapoc, D.Căldare, V.Capcelea, M.Bulgaru, I.Rusandu, Gr.Vasilescu, M.Braga, D.Dodul, M.Bucaros, L.Roșca ș.a.;
- Filosofia și teoria culturii – V.Țapoc, Gr.Socolov, V.Socolov, L.Troianovschi, A.Suceveanu, D.Dodul, Z.Chitroagă ș.a.;
- Globalistica. Filosofia dezvoltării globale contemporane – Gr.Vasilescu, E.Saharneau, I.Sîrbu ș.a.;
- Filosofia unificării și integrării europene. Probleme conceptuale ale Studiilor europene și Studiilor americane – Gr.Vasilescu, A.Jolondcovschii, I.Rusandu ș.a.;
- Filosofia educației – S.Coandă, M.Braga, A.Suceveanu, Z.Chitroagă, L.Roșca, L.Lazăr, V.Capcelea, N.Gortopan, T.Dumitraș ș.a.;
- Filosofia istoriei – E.Saharneau, D.Dodul ș.a.;
- Filosofia comunicării și a limbajului – A.Spinei, E.Bogatu, R.Roșca, V.Ojovanu ș.a.;
- Filosofia politică – A.Roșca, P.Varzari, Gr.Vasilescu, A.Suceveanu, I.Rusandu ș.a.

În concluzie, putem afirma că există o filosofie românească, iar pentru ca această filosofie să se dezvolte, trebuie respectate cel puțin acele condiții care au fost menționate clar de Mircea Vulcănescu în lucrarea *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*:

1. Existența unei activități autentice de filosofare printre români, născută din motive românești; 2. Existența unui mediu de difuzare sau circulare a ideilor în limba română; 3. Existența unei problematice și a unor sisteme filosofice specifice românești, a unei sistematice originale, regăsite în întrebări și răspunsuri la problemele esențiale ale existenței¹¹.

Putem conchide deci că existența filosofiei naționale, cu propria ei orientare, problematică, stil, limbaj, cu gradul său propriu de relevare a raportului

¹¹ Vulcănescu, Mircea. *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*. București, 1992, p.191.

dintre național și universal, cu anumite modalități de receptare a influențelor filosofiei occidentale și orientale etc., este condiționată de existența unei națiuni ajunsă la un grad avansat de cultură și civilizație, cu o conștiință națională elevată și cu o spiritualitate națională bine înrădăcinată, deoarece filosofia reprezintă în toate timpurile *conștiința de sine* a culturii unui popor, *conștiința de sine* a spiritualității naționale.

Activități de învățare/evaluare

- Identificați cadrul social-istoric al dezvoltării filosofiei românești în sec. al XX-lea și varietatea curentelor filosofice.
- Evidențiați temele dominante de reflecție ale filosofiei românești la începutul sec. XX.
- Comparați diferite criterii de clasificare și periodizare ale filosofiei românești din sec. XX.

Bibliografie:

1. AFLOROAEI, Ștefan. *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*. Iași: Polirom, 1997.
2. *Antologie de filosofie românească*. Vol. 2. București, 1986.
3. BAGDASAR, Nicolae. *Istoria filosofiei românești*. București, 2003.
4. BOBÂNĂ, Gheorghe. *Istoria filosofiei românești*. Părțile I, II, III. Chișinău, 2017-2019.
5. BRĂDĂȚAN, Costică. *O introducere la istoria filosofiei românești în secolul al XX-lea*. București, 2000.
6. CAZAN, Gheorghe. *Istoria filosofiei românești*. București, 1984.
7. CĂLDARE, Dumitru. *Din istoria gândirii filosofice românești*. Chișinău: CE USM, 2000.
8. CĂLDARE, Dumitru. *Concepte și interpretări privind izvoarele și începuturile gândirii filosofice românești*. În: *Studia Universitatis Moldaviae. Seria Științe umanistice: Istorie. Filosofie. Filologie*. Chișinău, 2015.
9. CERNICA, Viorel. *Filosofie românească interbelică*. Iași: Institutul European, 2006.
10. COANDĂ, Svetlana. *Valori filosofice naționale în context european*. Chișinău, 2003.
11. COANDĂ, Svetlana. *Filosofia – o necesitate intelectuală (Studii de filosofie)*. Chișinău, 2018.
12. DUMITRESCU, Petru. *Studii de filosofie românească*. Iași, 2002.
13. IANOȘI, Ion. *O istorie a filosofiei românești*. Cluj, 1996.
14. *Istoria filosofiei românești*. Vol.1, 2. București, 1985.

15. PĂTRAȘCANU, L. *Curente și tendințe în filosofia românească*. București, 1971.
16. PASCARU, Ana, OJOVANU, Vitalie. *Recrudescența învățământului filosofic la Est de Prut*. În: *Institutul de cercetări juridice și politice al Academiei de Științe a Moldovei: 60 de ani de activitate*. Chișinău, 2016, pp.54-57.
17. SURDU, Alexandru. *Vocații filosofice românești*. București, 1995.
18. SURDU, Alexandru. *Izvoare de filosofie românească*. București, 2010.
19. TÎRȘOLEA, C. *Filosofie românească*. Tîrgoviște, 1996.
20. ȚAPOC, Vasile. *Farmecul filosofiei române și nu numai...* În: ȚAPOC, Vasile. *Filosofia în orizontul vieții*. Chișinău, 2014, pp.10-56.
21. PETREU, Marta. *De la Junimea la Noica. Studii de cultură românească*. Iași: Polirom, 2011.
22. PETREU, Marta. *Filosofii paralele*. Ed. a II-a. Iași: Polirom, 2013.

Tema 2. PERSONALISMUL ENERGETIC AL LUI CONSTANTUN RĂDULESCU-MOTRU

Unități de conținut

- *Viața și opera lui Constantin Rădulescu-Motru*
- *Esența personalismului energetic*
- *Educația – remediu principal de formare a personalității energetice*
- *Specificul și importanța filosofiei și a învățământului filosofic*

Finalități

- *Să determine arealul de probleme filosofice abordat în opera lui C. Rădulescu-Motru.*
- *Să explice esența personalismului energetic.*
- *Să aprecieze importanța filosofiei lui C. Rădulescu-Motru pentru contemporaneitate.*

Cuvinte-cheie: știință, viață, energie, personalitate, eul, personalism energetic, cultură, vocație, educație.

2.1. Viața și opera lui Constantin Rădulescu-Motru

Constantin Rădulescu-Motru s-a născut pe 2/15 februarie 1868, în comuna Butoiești, județul Mehedinți. Este fiul lui Radu Popescu și al Juditei Butoi. Tatăl său a fost fiul egumenului mănăstirii Gura Motrului, Eufrosin Poteca. Confirmând această descendență, Constantin Rădulescu-Motru în 1892 își adaugă numele de Motru la cel de Rădulescu.

Și-a făcut studiile liceale în Craiova, apoi la Facultatea de Drept și la Facultatea de Litere și Filosofie a Universității din București, avându-i ca profesori pe Titu Maiorescu, Constantin Dumitrescu-Iași, Bogdan Petriceicu Hașdeu, V.A.Urechia, Grigore Tocilescu. În 1888 susține licența în drept cu teza „Despre contracte”, cu mențiunea *magna cum laude*, iar în 1889 susține licența și în filosofie cu lucrarea *Realitatea empirică și condițiile cunoștinței*.

Audiază cursuri de psihologie la Paris, apoi din 1890 până în 1893 se află în Germania, unde studiază psihologia și alte științe (fizica, fiziologia, chimia, psihiatria, matematica, filologia română) și lucrează în laboratorul vestitului psiholog și filosof german Wilhelm Wundt. În 1893 devine doctor în filosofie cu teza *Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturkausalität*. Henri Berg-

son a citat teza lui C.Rădulescu-Motru în lucrarea sa *Introduction à la Méta-physique*. În 1897 e numit conferențiar de istorie a filosofiei antice și estetică, apoi agreat provizoriu (1900) și profesor definitiv (1904) al Universității din București. A predat cursurile de istoria filosofiei, estetică, logică, metodologie, teoria cunoașterii, psihologie. În 1918 C.Rădulescu-Motru devine director al Teatrului Național din București, iar în 1923 este primit în Academia Română. În 1938 devine Președinte al Academiei Române, funcție exercitată până în 1941.

Constantin Rădulescu-Motru a desfășurat și o amplă activitate editorială. Începând din 1897 până în 1914, el editează revista „Studii filosofice” prima revistă românească de filosofie, care a reapărut în 1923 cu titlul „Revista de filosofie”, ca organ al Societății Române de Filosofie. De asemenea, în anii 1919-1928 el editează revista „Ideea europeană”. C.Rădulescu-Motru este întemeietorul revistei „Anale de psihologie” – cea mai importantă revistă de psihologie din România.

Constantin Rădulescu-Motru a decedat în 1957.

Lucrările principale:

F.W.Nietzsche. Viața și filosofia (1897); *Problemele psihologiei* (1898); *Știință și energie* (1902); *Cultura română și politicianismul* (1904); *Puterea sufletească*; *Psihologia ciocoismului*, (1908); *Sufletul neamului nostru. Calități bune și defecte* (1910); *Personalismul energetic* (1927); *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene* (1928); *Vocația, factor hotărâtor în cultura popoarelor* 1932); *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități* (1936); *Timp și destin* (1940); *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă și destin* (1942); *Lecții de logică. Logica genetică. Metodologia. Teoria cunoașterii* (1943) etc.

2.2. Esența personalismului energetic

Constantin Rădulescu-Motru considera că studiul personalității trebuie să fie punctul central al oricărei filosofii. Doar filosofia poate asigura o cercetare adecvată a personalității, în care „să fie reprezentate toate științele”, deoarece doar filosofia este preocupată de diferite „ramuri de activitate ale persoanei omenești”, ca filosofia artei, religiei, culturii etc.

C.Rădulescu-Motru pornea de la teza că energia este „substratul lumii externe obiective, precum și a celei interne, subiective”, considerând că în așa mod el depășește dualismul dintre suflet și materie. În baza acestor teze, C.Rădulescu-Motru elaborează concepția sa filosofică – personalismul energetic. Personalismul energetic este concepția conform căreia personalitatea umană este rezultatul unui proces evolutiv, pornind de la formele simple, materiale de manifestare ale

energiei până la cele sufletești, spirituale, pe baza unui lanț neîntrerupt de condiționări. Personalitatea umană nu numai că se încadrează în ciclul evolutiv al lumii, dar este și cauza finală a evoluției. Personalitatea umană nu este doar un rezultat al evoluției, ci și scopul acesteia.

Filosoful român exprimă esența personalismului energetic prin corelația dintre următoarele categorii: „omenire - individ”, „eu - conștiință”, „eu - personalitate”, „personalitate - natură”. Personalitatea este „o energie care își formează structura sa proprie unitară, prin corelațiile în care se află cu restul formelor de energie a universului”; personalitatea omului „este ultima formă de energie spre care evoluează întreaga energie a naturii”; ea este „o îmbinare de factori sufletești care mijlocesc o activitate liberă după normele sociale și ideale”, menționa el în lucrarea *Personalismul energetic*.

C.Rădulescu-Motru se distanța de paradigma energetistă a lui W.Ostwald și evidențiază specificul personalismului energetic elaborat de el ca o paradigmă nouă, deosebită de cea a filosofului german. Astfel, specificul personalismului energetic constă în faptul că în energetism (W.Ostwald) personalitatea este un moment al energiei, iar la C.Rădulescu-Motru personalitatea este o direcție a energiei, o actualizare a ei, o finalitate. De asemenea, C.Rădulescu-Motru indică faptul că personalismul energetic se deosebește de energetismul lui W.Ostwald, pentru că tinde să îmbogățească noțiunea energiei prin noțiunea personalității. Dacă pentru energetismul lui W.Ostwald personalitatea este „o formă de energie în nimic deosebită de orice formă a energiei materiale”, atunci pentru personalismul energetic valoarea, însemnătatea personalității crește deosebit de mult, deoarece „ea este energia în actul ei cel mai desăvârșit”.

C.Rădulescu-Motru consideră că asupra formării personalității influențează foarte mulți factori, cum ar fi periodicitatea mișcării și depărtarea corpurilor cerești, pământul, temperatura și densitatea atmosferei, vegetația, gravitația, lumina, electricitatea etc. Concluzia la care ajunge filosoful român este că „În ființa omului regăsim urmele întregului trecut pământesc”, ea înregistrează toate transformările energiei cosmice.

Un alt argument îl constituie capacitatea personalității de a anticipa, fondată pe „aptitudinea omului de a anticipa cursul reacțiilor sufletești”, capacitate care a produs ruptura, saltul, deoarece, zice C.Rădulescu-Motru, anticiparea sparge cadrul unui determinism prin cauzalitate și provoacă un determinism prin finalitate, adică anticipația presupune conștiința unui scop. Din acest moment ordinea universului nu mai poate fi concepută ca ordine liniară, fără început și fără sfârșit, ci doar ca o „ordine personalistă”. Așadar, persoana umană nu este doar o formă de energie; ea este mult mai mult – „ea este actul desăvârșit al energiei”.

Acest specific și deosebire mai e menționat de numeroși cercetători ai operei lui C.Rădulescu-Motru. De exemplu, filosoful român Petru Ioan, în articolul *Cu-*

loare românească în paradigma filosofică a energetismului¹², a demonstrat specificul paradigmei personalismului energetic și deosebirea principială a concepției energetiste a lui C.Rădulescu-Motru de energetismul lui W.Ostwald prin următoarea schemă:

W. OSTWALD:	C. RĂDULESCU-MOTRU:
<p>PERSONALITATEA:</p> <p>1. ESTE O „<i>FORMĂ DE ENERGIE, ÎN NIMIC DEOSEBITĂ DE ORICE FORMĂ A ENERGIEI MATERIALE</i>”;</p> <p>2. EA „<i>ESTE FORMATĂ DIN MAI MULTE FORME DE ENERGIE. ADUNATE ÎN COMPLEX, ADICĂ DIN REALITĂȚI ÎNGRĂMĂDITE</i>”;</p> <p>3. EA „<i>REPREZINTĂ UN MOMENT AL ENERGIEI</i>”.</p>	<p>PERSONALITATEA:</p> <p>1. ESTE „<i>ENERGIA ÎN ACTUL EI CEL MAI DESĂVÂRȘIT</i>”;</p> <p>2. EA REPREZINTĂ „<i>O UNITATE DE ACTUALIZARE, SPRE CARE SE DIRIGEAZĂ TOATĂ DESFĂȘURAREA ENERGIEI ÎN NATURĂ</i>”;</p> <p>3. EA ÎNTRUCHEPEAZĂ „<i>O DIRECȚIE A ENERGIEI</i>”.</p>
<p>FAPTELE UNIVERSULUI:</p> <p>SUNT PRIVITE „<i>CA SUCCEDÂNDU-SE ÎNTR-O ORDINE LINEARĂ, AȘA CUM CERE LEGEA DEGRADĂRII ENERGIEI</i>”.</p>	<p>FAPTELE UNIVERSULUI:</p> <p>LASĂ SĂ SE ÎNTREVADĂ „<i>O FINALITATE IMANENTĂ, CERUTĂ DE CONSERVAREA PERSONALITĂȚII</i>”.</p>
<p>ENERGETISMUL:</p> <p>REPREZINTĂ O FILOZOFIE MONISTĂ, CONFIGURATĂ LA ÎNC. SEC.XX, „<i>PE BAZA ABSTRAȚIILOR MECANICISTE</i>”.</p>	<p>PERSONALISMUL ENERGETIC:</p> <p>ESTE O FILOZOFIE, ÎNFIRIPATĂ ÎN ACEEAȘI VREME, „<i>PE BAZA REALULUI TRĂIT DE PERSONALITATE</i>”.</p>

C.Rădulescu-Motru distinge *personalitatea individului și personalitatea poporului*. Personalitatea poporului cuprinde în sine toate aptitudinile membrilor unui neam. Personalitatea poporului e identică cu cultura lui. Prin cultură faptele omenești capătă un sens mai înalt, devin istorie. Poporul care nu-și cunoaște propria istorie n-are nici cultură, fiindcă n-are un criteriu care să stabilească valoarea evenimentelor desfășurate în timp.

Rolul culturii în destinul unui popor este imens, accentua el. Doar prin cultură o societate își poate atinge rolul său istoric. Numai cultura poate să-i dea unui popor acel specific ce îl deosebește de altul. Cultura întreține între membrii unei societăți raporturile de autoritate și legăturile de solidaritate, ea stabilește o continuitate în munca diferitelor generații.

¹² Constantin Rădulescu-Motru și Ștefan Lupașcu, sau actualitatea gândirii de tip energetist. În: *Analele științifice ale Institutului de studii europene „Ștefan Lupașcu”*. Seria Secvențe semio-logice. Tom X. Iași, 2009, nr. 1-2, p.16.

„Cultura adevărată” sau „Cultura desăvârșită”, prin care un popor se ridică și prosperă ca o individualitate puternică, rezumă toate însușirile caracteristice ale societății, toate creațiile mari și originale ieșite din sufletul acestuia. Este vorba despre unitatea dintre tradiție și inovație. C.Rădulescu-Motru accentuează că „invenția și tradiția merg nu numai împreună, dar formează un tot dinamic... Nu este nici o operă culturală care să fie atribuită exclusiv tradiției sau exclusiv invenției”¹³. Dacă prin invenție, adică prin actul constructiv, se implică inconștientul individual, apoi prin tradiție se implică creația colectivă a inconștientului colectiv. Filosoful român considera că puține popoare au reușit să-și cristalizeze o cultură desăvârșită, tot așa cum puțini indivizi își creează o personalitate puternică.

Așadar, conform filosofiei energetiste, întreaga existență, toate fenomenele, chiar și materia, și spiritul, sunt energie. Și cultura este înțeleasă ca formă de manifestare a energiei. Perfecționarea culturală constă în transformarea energiei, prezente în natură, în forme de energie ale vieții și culturii. Imperativul filosofiei energetiste este: „*Nu risipi energia, prețuiește-o!*”. În această ordine de idei, C.Rădulescu-Motru afirmă, în lucrarea *Personalismul energetic*, că geniul național este „energia cosmică”, o formă de prelungire a energiei cosmice în câmpul istoriei¹⁴.

Având drept principiu legea unității naturii, el, în lucrarea *Vocația, factor hotărâtor în cultura popoarelor*, caracteriza personalitatea de excepție, adică geniul, ca „o verigă a determinismului universal”, susținând că „indivizii trăiesc pentru conservarea totalității. Rolul lor se determină de evoluția acesteia... Fiecare om primește de la natură dispoziții vocaționale”¹⁵. Concluzia la care ajunge gânditorul nostru este că, în aspect general, „vocația, în lumea sufletească, corespunde mutației în lumea biologică. Ea este inovația de care se servește totalitatea (grupul social, poporul, rasa) pentru a se adapta evoluției. Inovația se face prin aptitudinile individuale, sub imperiul însă al cerințelor totalității”¹⁶. Prin aceasta poate fi explicat faptul că „durabile sunt creațiile cerute de timp; creațiile care realizează posibilitățile pe care natura le-a sădit în sufletul omenesc prin personalizarea treptată a energiei cosmice; cu un cuvânt, creațiile pe care le realizează vocațiile”¹⁷. Vocația constă în tendința de identificare a omului cu opera sa, cu profesia sa. Personalitățile înzestrate cu vocație deschid omenirii calea spre progres. „De numărul și calitatea personalităților de vocație atârnă viitorul unui popor”, menționa C.Rădulescu-Motru în lucrarea *Vocația, factor hotărâtor în cultura popoarelor*.

¹³ Constantin Rădulescu-Motru și Ștefan Lupașcu, *sau actualitatea gândirii de tip energetist*, pp.692-693.

¹⁴ *Ibidem*, p.578.

¹⁵ Rădulescu-Motru, C. *Vocația, factor hotărâtor în cultura popoarelor*, pp.708-709.

¹⁶ *Ibidem*, p.709.

¹⁷ *Ibidem*, p.695.

2.3. Educația – remediu principal de formare a personalității energetice

Rezultatul scontat al filosofiei energetiste, dezvoltată de C.Rădulescu-Motru, este personalitatea energetică. „Omul este puternic atunci, când, stăpânind cu gândul legile naturii, să înfiază acestei naturi și o continuă prin muncă. Este persoană energetică acela, care reușește să aprindă în sufletele semenilor săi, prin îndemn și pildă, dorința pentru o muncă mai nobilă”, menționa filosoful. Personalitate energetică este profesionistul: „Profesionist, în adevăratul înțeles al cuvântului, este omul al cărui eu și-a găsit mulțumirea în munca de el aleasă; este omul care consideră profesia, nu ca pe un mijloc de câștig, egal oricărui alt mijloc, ci ca pe o chemare hotărâtoare pentru întreg rostul vieții sale. Profesionistul adevărat este totdeauna creator în profesia sa; fiindcă totdeauna din iubirea pentru profesie iese perfecționarea acesteia. Un asemenea profesionist este aceea ce am numit o personalitate energetică”, concluziona el în lucrarea *Personalismul energetic*.

După ferma convingere a lui C.Rădulescu-Motru, principalul mijloc de formare a personalităților energetice este educația, personalitatea fiind supusă unui continuu proces de educație. Educația e definită de C.Rădulescu-Motru ca disciplină ce ajută Eul să accelereze evoluția și realizarea personalității prin cultivarea aptitudinilor. Prin educație are loc stimularea și sporirea vieții morale, a triumfului omului asupra sa și asupra naturii. Scopul principal al procesului educațional, consideră C.Rădulescu-Motru, este formarea aptitudinilor profesionale prin educația intelectuală, morală, prin educația vocației și a profesionalismului. Personalitatea trebuie formată, educată, iar energia personalității rezidă, în primul rând, în cultivarea aptitudinilor sufletești. La rândul său, aptitudinile se formează prin muncă.

Rolul muncii este decisiv în formarea personalității, accentua filosoful. Aptitudinile se formează prin muncă. Deci, munca, indica el, este cea mai bună pedagogie și concretiza: munca e orice activitate care se caracterizează printr-o creație sistematică, profesională, pătrunsă de conștiința finalității. Însăși munca e o aptitudine de „a anticipa printr-o instrumentare conștientă efectele la cari tinde”¹⁸. Munca este sinteza dintre efort, seriozitate și conștiință, ea „leagă pe om de natură și în același timp îl înalță până la personalitate”. Personalitatea se desăvârșește, fiindcă și munca se desăvârșește. De aceea în fiecare personalitate există o putere creatoare: „În om este atâta realitate, câtă este în el energie de muncă”. Scopul lui C. Rădulescu-Motru este de „a răspândi tot mai mult cele două obiective: dragostea de muncă profesională și respectul pentru vocație”, vocația personală fiind direct proporțională cu munca și activitatea socială.

¹⁸ Rădulescu-Motru, C. *Vocația, factor hotărâtor în cultura popoarelor*, p.143.

În lucrarea *Personalismul energetic*, C. Rădulescu-Motru propune un program de educare a personalităților energetice în baza filosofiei personalismului energetic – o școală a personalismului. Mai întâi e necesar de a descoperi aptitudinile la muncă a elevilor, „vocațiunile” lor. A doua datorie a acestui program este „să provoace și să statornicească formarea personalității”. Plus la aceasta, e necesară studierea raportului dintre elev și educator, cu scopul de a-l orienta pe educator să stimuleze inițiativa elevului, să provoace și să susțină „anticipația în sufletul elevului”¹⁹. De asemenea, programul școlii personalismului atrage atenția asupra raportului dintre învățământul teoretic și învățământul practic. În educația intelectuală, acumularea cunoștințelor este importantă, dar cea mai importantă este dezvoltarea aptitudinii de a înțelege.

În lucrarea *Elemente de psihologie*, el explică un șir de mijloace de educare intelectuală: atenția, intuiția, asociația, memoria, inteligența etc. Îndeosebi, C. Rădulescu-Motru stăruie asupra aspectului practic al educației: elevii trebuie să lucreze în laborator, în ateliere, să facă singuri aplicații.

Pornind se la caracteristica generală a unei personalități energetice, marele filosof român vine și cu unele sfaturi concrete pentru tineri. În lucrarea *În vremurile noastre de anarhie. Scrisori către tineri*, C. Rădulescu-Motru accentuează însemnătatea cunoștințelor pentru ca tinerii să devină personalități energetice autentice. Cunoștințele, adevărul, capacitatea de a gândi liber – numite de C. Rădulescu-Motru „lumina minții”, sunt apreciate de dânsul ca o valoare supremă – „o lumină mai presus de toate”, „minunea minunilor”, „comoara cea mai sfântă pe care o poate dobândi un om pe pământ”. Această „lumină a minții” este valoarea spre care aspiră tinerii, dar care e foarte greu de obținut. Epoca modernă, prin „expansiunea discuțiilor științifice și a metodelor obiective”, favorizează găsirea drumului spre „lumina minții”.

Însă omul este o ființă complexă și controversată – menționa C. Rădulescu-Motru. Sufletul lui este un amestec de bine și rău: deprinderi bune, gânduri senine și generoase, dar și patimi egoiste, violență, ură. În *Scrisori către tineri* el scria: „În sufletul tău pe lângă *homo sapiens*... este și un animal egoist, care vrea să trăiască, și să trăiască înaintea celorlalte animale..., și ... mai există în tine și omul atavic – adică puhoiul deprinderilor din trecutul strămoșilor, – care și el voiește să trăiască mai departe”. Deci este foarte importantă educația, ierarhia valorilor personale, „unghiul moral pe care va ști cineva să-l dea voinței tale”, pentru ca *homo sapiens* să lupte cu acești doi dușmani.

În educație, un rol mare îl are *exemplul, modelul*: exemplul bun are un rol mare, dar și mai pronunțat e prejudiciul cauzat de exemplul rău. Însă doar exemplele nu sunt suficiente în educație. Exemplele, zice C. Rădulescu-Motru, formează numai un mediu adecvat de dezvoltare. Pentru a educa însă un caracter, se mai adaugă și alți factori, externi și interni. E necesar, menționa el, să se cultive

¹⁹ Rădulescu-Motru, C. *Personalismul energetic*. București: Casa Școalelor, p.259.

viguros forțele, aptitudinile lăuntrice de înnobilare a omului. În consecință, se obține ceea ce C.Rădulescu-Motru numește *putere sufletească*: „faptul voluntar și caracterul”. Caracterul este definit ca izvorârea manifestărilor externe „dintr-un fond sufletesc bine constituit” și, mai ales, ca „însușirea de a ține întreaga personalitate omenească sub continua tensiune a motivelor de activitate morală”. Însușirile principale ale caracterului sunt, în viziunea lui C.Rădulescu-Motru, următoarele: „tăria voinței, claritatea judecății, delicatetea sentimentului și flacăra entuziasmului”. La rândul ei, educația voinței „trebuie să se bazeze pe cunoștința valorilor, spre cari omul năzuiește și pe ridicarea nivelului sufletesc”. Un model de personalitate completă, autentică ni-l oferă „profesioniștii muncii cari și-au completat specializarea cu o cultură generală, filosofică sau literară”²⁰.

Foarte mult contează factorul moral, atât în sfera individuală, cât și în cea socială. E necesar de dezrădăcinat rutina și mentalitatea vechilor clase sociale, deprinderile cele rele, precum lăcomia, îngâmfwarea, „lingușirea către cei mari și disprețul către cei mici”, disprețul pentru muncă cinstită, „fuga de ocupațiuni serioase” și „goana după slujbe” și de promovat „evoluțiunea moravurilor publice”, sentimentul datoriei sociale, scrupulozitatea exemplară în îndeplinirea datoriilor sale, grija pentru dezvoltarea statului și a culturii, conform principiului „toate puterile emană de la națiune”, adică din patriotism, din încrederea poporului²¹.

Tinerii trebuie să participe activ la toate transformările din viața poporului său, să conștientizeze faptul că sunt solicitați, că societatea are nevoie de ei, că ei trebuie să fie chiar judecătorii compatrioților mai în vârstă. Această implicare activă revendică și o mare responsabilitate, deoarece de deciziile tinerilor depinde viitorul țării și deci propriul lor viitor.

2.4. Specificul și importanța filosofiei și a învățământului filosofic

C.Rădulescu-Motru avea o mare experiență pedagogică, fiind profesor la Facultatea de Filosofie și Litere a Universității din București, unde, după cum mărturisea singur, timp de patruzeci de ani a avut ocazia să cunoască de aproape „capitalul de educație filosofică”, atât al absolvenților de școală secundară, cât și al studenților²². Convingerea lui era că un filosof trebuie să fie „un educator și un gânditor în același timp... Vocația filosofului cuprinde, pe lângă gândire, și stăruința depusă de el pentru perfecționarea vieții sufletești a contemporanilor”²³.

²⁰ Rădulescu-Motru, C. *Personalismul energetic*, p.260.

²¹ *Ibidem*, p.21.

²² Rădulescu-Motru, C. *Rolul educativ al filosofiei*. În: Rădulescu-Motru, C. *Filosofia în România veche*. Iași: Editura „Ștefan Lupașcu”, 2008, p.106.

²³ Rădulescu-Motru, C. *Gândirea filosofică. Înțelesul și scopul*. În: Rădulescu-Motru, C. *Filosofia în România veche*, p.115.

El accentua că, pentru a obține rezultate și originalitate în filosofie, este nevoie de o muncă cinstită, bazată pe vaste cunoștințe necesare și o inteligență de elită. În Universități, considera C.Rădulescu-Motru, filosofia trebuie să se studieze cu scopul de a „forma cugetători de elită, care să influențeze apoi asupra culturii naționale” și regreta că în universitățile din timpul său acest imperativ nu era unul prioritar.

Reputatul profesor universitar propune o modalitate de grupare a disciplinelor filosofice, modalitate care „să dea o bază temeinică” dezvoltării învățământului filosofic, și anume: „1) Istoria filosofiei și Logica; 2) Psihologia și Estetica; 3) Pedagogia; 4) Sociologia și Morala”²⁴, considerând că aceste patru grupuri de materii filosofice constituie filosofia timpului său și, în aceste domenii, se pot aplica metode deosebite de cercetare.

C.Rădulescu-Motru era convins că cel mai important rol al filosofiei este rolul educațional, filosofia fiind, de la origine, orientată spre „perfectarea omului sub raportul conduitei și al mentalității”. El evidențiază trăsăturile filosofiei în modul următor: „Filosofia a fost și este, în primul rând, înțelepciune; adică: gând și faptă cumpănită. Gând cumpănit: prin ordinea și unitatea puse în cunoștințe; faptă cumpănită: prin stabilirea principiilor din care decurg normele de conduită...Un om de cultură filosofică este presupus a fi înzestrat cu spirit critic în judecată și, în același timp, stăpân pe hotărârile voinței”²⁵.

În articolul *Rolul educativ al filosofiei*, C.Rădulescu-Motru indică și explică cele mai principale sarcini ale profesorului de filosofie, sarcini și rigori care și-au păstrat importanța și pentru învățământul filosofic contemporan:

- Profesorul trebuie să-i învețe pe elevii săi să simtă deosebirea „dintre cunoștințele primite în mod obișnuit din carte sau din tradiția orală și convingerile personale, dobândite prin cumpănire și verificare de argumente”.
- Profesorul trebuie să-i deprindă pe elevi să judece în mod critic, adică filosofic, „pentru a-i înarma, pentru mai târziu, în contra frazeologiei deșarte și a idolatriei”.
- Profesorul de filosofie trebuie să trezească puterea judecătii, nu doar să încarce memoria.
- Cei ce studiază filosofia trebuie să fie familiarizați cu științele naturii și cu logica; ei trebuie să înțeleagă că „în știință nimic nu este fix, ci totul este în devenire; o teorie științifică, fie ea cât de perfectă, are în ea însuși germele prefacerii ei” și aceasta este cauza apariției unei diversități de curente filosofice.

²⁴ Rădulescu-Motru, C. *Învățământul filosofic în universitățile noastre*. În: Rădulescu-Motru, C. *Filosofia în România veche*, p.90.

²⁵ Rădulescu-Motru, C. *Rolul educativ al filosofiei*. În: Rădulescu-Motru, C. *Filosofia în România veche*, p.93.

- Profesorul de filosofie trebuie să aplice mijloace pedagogice cu totul excepționale, deoarece el trebuie să formeze elevul nu după un tip profesional existent, cunoscut, ci „după un ideal, care va fi să se realizeze în viitor, ca un tip de om nou”.
- Profesorul de filosofie trebuie să fie conștient de faptul că elevul are deja unele cunoștințe vechi, unele fantezii mitologice și, totodată, are o minte iscoditoare, nerăbdătoare să pună tot felul de întrebări. Pentru a obține încrederea și recunoștința elevului, profesorul trebuie să explice absurditatea unor anticipații de-ale lui, să-l descătușeze „din vraja gândirii mitice” și „să-l deprindă a folosi raționamentul logic în locul fanteziei”, să-l înarmeze „cu certitudini logice și morale”.
- Este necesar să se aleagă riguros concepțiile filosofice care urmează să fie predate la lecțiile de filosofie și să se precizeze terminologia filosofică, ceea ce înlesnește formarea unei judecăți critice la elevi.
- Profesorul de filosofie are sarcina să explice că nu există „cea mai bună filosofie”, deoarece „filosofia nu este ca un elixir de basm, bun pentru orice și întotdeauna, ci că ea are o evoluție, reprezentată prin diferite sistematizări, și că fiecare din aceste sistematizări are rolul de a găsi un acord între diferențele ivite în cultul culturii omenești, că ea prin urmare nu poate fi bună pentru toate timpurile și pentru toate popoarele, ci este bună pentru epoca și pentru poporul care o așteaptă”²⁶.

C. Rădulescu-Motru era de părerea că studierea filosofiei trebuie începută în școala medie și continuată în învățământul universitar. Argumentele expuse de el în favoarea studierii filosofiei și în învățământul secundar sunt destul de convingătoare și rămân valabile și pentru învățământul preuniversitar actual:

- nu toți elevii din școala secundară își continuă studiile la Universitate și intră în viața practică fără principiile ce i le poate educa filosofia; or, lecțiile de filosofie în școală nu au scopul de a da elevului cunoștințe numeroase de filosofie (aceste cunoștințe le va da învățământul universitar), ci de a-i da acestuia o educație, „care să mijlocească maturizarea minții și a conduitei morale”;
- un stat modern european are nevoie de cetățeni „înzestrați cu o judecată critică și cu o voință cumpănită”;
- doar prin intermediul gândirii filosofice poate fi educat idealul patriotic, conștiința de solidaritate cetățenească;
- filosofia, fiind foarte atractivă pentru tineri, ei sunt adesea atrași de teorii filosofice radicale. Pentru a-i proteja pe tineri de filosofii primejdioase, e

²⁶ Rădulescu-Motru, C. *Rolul educativ al filosofiei*. În: Rădulescu-Motru, C. *Filosofia în România veche*, pp.95-111.

necesar de a preda, începând cu școala secundară, „o filosofie folositoare lor și statului”²⁷.

În lucrările sale, C.Rădulescu-Motru accentuează însemnătatea studierii filosofiei pentru educarea tinerei generații. Gândirea filosofică, predată în universități, are meritul de a întreține în tânăra generație aspirația spre creații originale, îmbogățind prin aceasta viața spirituală a popoarelor, menționa gânditorul român.

Un rol important are filosofia și pentru formarea omului de știință, fiindcă „filosofia constituie cea mai bună pregătire pentru formarea spiritului științific în genere”²⁸. Rezultă deci că, în viziunea lui C.Rădulescu-Motru, rolul principal al filosofiei pentru specialiștii din diferite domenii ale științei se manifestă în formarea spiritului științific al acestora. Spiritul științific constă, în primul rând, în capacitatea de a avea atitudine critică, gândire critică, de a-și întări atenția și reflectarea, capacitatea de previziune, ceea ce deschide perspectiva spre adevăr. Concluzia lui C.Rădulescu-Motru este că un adevărat om de știință este cel ce posedă un înalt spirit științific, iar formarea spiritului științific este asigurată de filosofie.

De asemenea, cunoașterea filosofiei ar contribui la un dialog fertil al culturilor, ar deschide perspective pentru integrarea filosofiei române în circuitul valorilor filosofice europene, pentru a evidenția temeiurile adânci și posibilitățile gândirii naționale. În acest scop, proeminentul gânditor român a fondat și a editat între anii 1919 și 1928 revista „Idea europeană”, revistă de cultură ce își propunea, în calitate de obiectiv prioritar, misiunea de a informa „publicul românesc asupra curentelor de idei și transformări sociale din Europa, interpretând, totodată, cu obiectivitate, pe cele de pe cuprinsul românesc”. De asemenea, conducerea revistei a organizat, începând cu a.1920, un ciclu de conferințe, consacrate unor mari filosofi și unor orientări filosofice fundamentale din Europa. În *Cuvântul de inaugurare* a ciclului de conferințe, C.Rădulescu-Motru a indicat considerentele care i-au motivat pe inițiatorii acestuia, considerente destul de actuale și binevenite și astăzi:

- nevoia vie de contact mai des și mai larg cu publicul cititor;
- informarea publicului românesc asupra curentelor de idei și transformări sociale din Europa, interpretând, totodată, cu obiectivitate, cele de pe cuprinsul românesc;
- necesitatea cunoașterii fondului de afinitate sufletească a popoarelor Europei;

²⁷ Rădulescu-Motru, C. *Rolul educativ al filosofiei*. În: Rădulescu-Motru, C. *Filosofia în România veche*, 106.

²⁸ Rădulescu-Motru, C. *Însemnătatea filosofiei pentru formarea spiritului științific*. În: Rădulescu-Motru, C. *Filosofia în România veche*, p.139.

- punerea în relief a gândirii originale care ajută la afirmarea acestei afinități, fără prejudecata că gândirea originală a Europei este apanajul exclusiv al unui popor sau al altuia;
- preocuparea de a găsi pentru tânăra cultură românească elemente de asimilare în produsele sănătoase ale inteligenței europene;
- sensibilizarea publicului asupra importanței pe care o are lupta filosofică în formarea conștiinței de viitor („de mâine”) a națiunilor ce pretind la primele roluri în Europa;
- deșteptarea, odată cu atenția pentru gândirea filosofică străină, și a atenției binevoitoare pentru rostul filosofiei autohtone;
- cultivarea dragostei pentru gândirea filosofică²⁹.

Pentru realizarea acestor obiective, au fost alese studiile consacrate unora dintre cei mai „caracteristici” gânditori din epoca modernă și contemporană: R.Descartes, B.Spinoza, F.Nietzsche, Im.Kant ș.a., realizate de personalități notorii ale gândirii filosofice românești, precum C.Rădulescu-Motru, Mircea Djuvara, Virgil Bărbat, Mircea Florian, Nae Ionescu ș.a. După cum menționa C.Rădulescu-Motru, în ciclul de conferințe s-a dat prioritate gânditorilor filosofi, deoarece anume din creațiile filosofice „se desprinde, mai mult decât din oricare altele, cunoașterea fondului sufletesc european”³⁰. De asemenea, anume filosofia, afirma C.Rădulescu-Motru, servește începutului consolidării noastre proprii sufletești, a consolidării sufletești a unui popor, a unei națiuni: „Sufletul unei națiuni este întregit numai după ce își găsește răspunsuri mulțumitoare la întrebările mari pe care i le pune experiența vieții. Pentru ce suntem pe lume? Care este valoarea adevărului și a legii morale? Înspre ce scop merge voința și pe ce dreptate stau alcătuirile sociale? Asemenea întrebări izvorăsc de la sine în inteligența unei națiuni europene, și cu cât mai tânără este națiunea, cu atât mai chinuitoare sunt și întrebările”³¹.

Instructivă este mențiunea că trăsăturile comune ale „familiei popoarelor europene” sunt spiritul critic filosofic, tendința de a distinge, a despărți filosofia de religie, „de a filozofa și de a nu crede pur și simplu ceea ce au spus bătrânii, sau bătrânul cel mare, Dumnezeu”³². Și, în general, în Europa, zguduită și frământată de mari evenimente politice, filosofia este și va fi mereu la modă, fiind o necesitate, deoarece, cum ne încredințează C.Rădulescu-Motru, pentru europeni, spre deosebire de locuitorii altor continente, „lupta politică are totdeauna o latură de luptă filosofică; o victorie politică este, în același timp, și în victoria unui curent filosofic” și de aceea, evenimentele social-politice sunt însoțite de largi reflecții, argumentări filosofice.

²⁹ *Personalități și curente filosofice*. Iași: Polirom, 1999, pp.13-16.

³⁰ *Ibidem*, p.13.

³¹ *Ibidem*, p.15.

³² *Ibidem*.

Exemplul și sfaturile lui Constantin Rădulescu-Motru sunt deosebit de importante în condițiile procesului contemporan de integrare europeană, proces complex, ce include o multitudine de aspecte, unul din acestea fiind și integrarea prin cultură, inclusiv prin filosofie.

Activități de învățare/evaluare

- Evidențiați problemele filosofice principale abordate în lucrările lui C. Rădulescu-Motru.
- Explicați esența personalismului energetic.
- Apreciați importanța filosofiei lui C. Rădulescu-Motru pentru contemporaneitate.

Bibliografie:

1. RĂDULESCU-MOTRU, Constantin. *Personalismul energetic și alte scrieri*. București: Ed. Eminescu, 1984.
2. RĂDULESCU-MOTRU, Constantin. *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*. București: Ed. Științifică, 1992.
3. RĂDULESCU-MOTRU, Constantin. *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*. Ediția definitivă. București: Ed. Casa Școalelor, 1928.
4. RĂDULESCU-MOTRU, Constantin. *Elemente de metafizică. Opere alese*. Vol.I. București: Editura Academiei Române, 2005.
5. RĂDULESCU-MOTRU, Constantin. *Vocația, factor hotărâtor în cultura popoarelor. Timp și destin. Opere alese*. Vol.II. București: Editura Academiei Române, 2006.
6. RĂDULESCU-MOTRU, Constantin. *Rolul educativ al filosofiei*. În: RĂDULESCU-MOTRU, C. *Filosofia în România veche*. Iași: Editura „Ștefan Lupașcu”, 2008.
7. RĂDULESCU-MOTRU, Constantin. *Gândirea filosofică. Înțelesul și scopul*. În: RĂDULESCU-MOTRU, C. *Filosofia în România veche*. Iași: Editura „Ștefan Lupașcu”, 2008.
8. RĂDULESCU-MOTRU, Constantin. *Învățământul filosofic în universitățile noastre*. În: RĂDULESCU-MOTRU, C. *Filosofia în România veche*. Iași: Editura „Ștefan Lupașcu”, 2008.
9. CAZAN, Gheorghe. *Istoria filosofiei românești*. E.D.P., 1984.
10. SCHIFIRNEȚ, Constantin. *C. Rădulescu-Motru. Viața și faptele sale*. Vol.III. București: Albatros, 2005.
11. CERNICA, Viorel. *Filosofie românească interbelică*. Iași: Institutul European, 2006.
12. *Studii de istorie a filosofiei românești*. Vol. IV. Coord. Viorel CERNICA. București: Ed. Academiei Române, 2008.

13. CĂLDARE, Dumitru. *Constantin Rădulescu-Motru: interpretări privind esența etnicului românesc*. În: *Analele științifice ale Institutului de Studii Europene „Ștefan Lupașcu”*. Seria Secvențe semio-logice. Iași, 2009, pp.113-124.
13. ȚAPOC, Vasile, MOȘIN, Octavian. *Constantin Rădulescu-Motru și Alexandru Scarlat Sturza: similitudini în interpretarea creației*. În: *Revista de filosofie a Academiei Române*. București, 2009, tom 56, nr.1-2, pp.63-68.
14. COANDĂ, Svetlana. *Filosofia – o necesitate intelectuală (Studii de filosofie)*. Chișinău, 2018.
15. BOBÂNĂ, Gheorghe. *Istoria filosofiei românești*. Partea III. Chișinău, 2019.
15. DIDULESCU, Ion. *Constantin Rădulescu-Motru*. În: DIDULESCU, Ion. *Universitari din alte vremuri*. Iași: Ed.„Ștefan Lupașcu”, 2010, pp.44-53.

Tema 3. PETRE P. NEGULESCU: PROBLEMATICA ONTOLOGICĂ, GNOSEOLOGICĂ ȘI SOCIALĂ

Unități de conținut

- *Viața și opera lui Petre P. Negulescu*
- *Esența și însemnătatea filosofiei și a istoriei filosofiei. Funcțiile filosofiei*
- *Critica apriorismului și a empirismului*
- *Destinul omenirii*
- *Factorii creației culturale*

Finalități

- *Să definească principalele teme de reflecție filosofică în operele lui P. P. Negulescu.*
- *Să identifice metodologia istoriei filosofiei, coraportul dintre filosofie și științele naturii elaborate de P.P.Negulescu.*
- *Să evalueze reflecțiile lui despre societate, progres și destinul omenirii.*
- *Să aprecieze însemnătatea filosofiei lui P. P. Negulescu și influența lui asupra dezvoltării ulterioare a științei și filosofiei românești.*

Cuvinte-cheie: *filosofie, știință, destinul omenirii, progres, formele culturii.*

3.1. Viața și opera lui Petre Paul Negulescu

Petre P.Negulescu s-a născut în 1872 la Ploiești, unde a absolvit școala primară și liceul. În 1889 se înscrie la Facultatea de Științe a Universității din București, dar, fiind impresionat de prelegerile lui Titu Maiorescu, se transferă la Facultatea de Litere și Filosofie. Explicând acest transfer, Petre P.Negulescu mărturisea că el a plecat la București ca să urmeze cursurile universitare „ce trebuiau să-și găsească continuarea după dorința familiei mele, într-o școală politehnică din străinătate – m-am înscris la facultatea de științe”. Însă, unul din noii săi prieteni, care, deși studia dreptul, frecventa și cursul de Istoria filosofiei contemporane de la Facultatea de Litere și Filosofie, curs predat de Titu Maiorescu, l-a convins să-l asculte și el – „măcar odată”. Impresia pe care i-a făcut-o T.Maiorescu a fost una decisivă pentru viitorul filosof. Iată cum o descrie însuși P.P.Negulescu: „Mi s-a părut așadar, în timpul crizei sufletești în care mă aruncasem cursul lui Maiorescu, că matematicile de care mă ocupam nu explicau nici o categorie de fenomene ale universului. Ele stabileau, e drept, legile numerelor

și figurilor; dar acestea păreau a fi simple produse subiective ale minții omenești, nu realități obiective ale lumii din afară... Muncit de asemenea gânduri, m-am hotărât să urmez regulat, din toamna următoare înainte, cursurile de filosofie – pe acelea ale lui Maiorescu, firește, în primul rând – în care speram să găsesc lămuririle necesare”. Și întradevăr, Petre P.Negulescu a fost unul dintre studenții apreciați ai lui Titu Maiorescu și cel mai fidel dintre discipolii săi. În 1892 el devine licențiat universitar, susținând teza cu tema: *Critica apriorismului și a empirismului*, care e publicată în același an și premiată de Academia Română. În 1893, cu ajutorul lui T.Maiorescu, P.P. Negulescu obține o bursă de studii la Paris și Berlin. După întoarcere, activează în calitate de conferențiar de filosofie la Universitatea din Iași, iar în 1896 devine profesor titular la catedra de Istoria filosofiei și Logică, la Universitatea din Iași. În 1910 P.P. Negulescu se transferă la Universitatea din București, ocupând catedra fostului său profesor Titu Maiorescu, care s-a pensionat.

De rând cu activitatea didactică și științifică, P.P. Negulescu a desfășurat și o vastă activitate politică. A fost membru al Partidului Conservator. Din cauza unor disensiuni între convingerile sale și opțiunea oficială a acestui partid, P.P. Negulescu, în 1917, devine membru fondator al unei noi formațiuni politice: „Liga Poporului”, devenită Partidul Poporului, sub conducerea generalului Al. Averescu, iar în 1919 este ales senator pe listele acestui partid. Ocupă postul de ministru al Instrucțiunii Publice în ambele guverne Averescu, începând elaborarea unui proiect de reformă a învățământului, proiect ce avea în vedere și actul Marii Uniri. Viziunile sale în această privință le-a expus în lucrarea *Reforma învățământului* (1922). În 1927 P.P. Negulescu este ales președinte al Camerei Deputaților. Fiind din 19 mai 1915 membru corespondent, este din 28 mai 1928 membru de onoare, iar din 23 mai 1936 membru titular al Academiei Române.

P.P. Negulescu se stinge din viață în 1951.

Lucrările principale:

Critica apriorismului și a empirismului (1892); *Psihologia stilului* (1896); *Impersonalitatea și morală în artă* (1895); *Polemice* 1895); *Rolul ideilor în progresul social* (1900); *Filosofia în viața practică* (1906); *Spiritul francez* (1906); *Filosofia Renașterii* (vol.I în 1910, vol.II în 1914); *Reforma învățământului* (1922); *Partidele politice* (1926); *Geneza formelor culturii* (1934); *Academia platoniciană din Florența* (1936); *Nicolaus Cusanus* (1937); *Destinul omenirii* (vol. I- IV, 1938-1944); *Istoria filosofiei contemporane* (vol. I-IV, 1941, 1944; vol. V, postum, în 1971) etc.

3.2. Esența și însemnătatea filosofiei și a istoriei filosofiei

Absolvind Facultatea de Litere și Filosofie din București, activând apoi la Universitatea din Iași conferențiar, iar peste doi ani – profesor de Istoria filosofiei moderne și Logică, P.P. Negulescu își aprofundează preocupările pentru studiile filosofice.

Una dintre primele probleme care l-au interesat, expuse în lucrările timpurii (*Psihologia cosmogoniilor*, 1895), dar și în cursul de lecții de la Universitate (1934-1936), mult probabil că sub influența lui Kant, este problema cosmologică. Propunându-și să abordeze din punct de vedere științific și filosofic această problemă, el se întreba: care este originea universului? Cum este alcătuit? Există el în vederea unui scop? Cum poate mintea omenească să reconstituie geneza și evoluția universului? Sunt teoriile cosmogonice reprezentarea adecvată a proceselor obiective, ce s-au petrecut în realitate la formularea universului, sau sunt simple formule subiective, prin care cugetarea omenească își simbolizează numai acele procese obiective, în ele însele necunoscute? Încercând să răspundă la aceste întrebări, P.P. Negulescu respinge teoriile finaliste, inclusiv teismul și concepția lui Leibniz, dar și concepția strict mecanicistă și aderă la concepția evoluționistă, conform căreia universul s-a născut din forme simple ale materiei brute, ajungând printr-o transformare lentă și continuă, guvernată de legi, până la formele complicate și superioare, pe care le prezintă astăzi. Totodată, menționa el, pentru ca să ne putem apropia mai mult de dezlegarea acestei probleme, trebuie să ne dăm mai întâi seama de „puterile cugetării omenești”, adică de natura și de limitele cunoștințelor noastre în general. Observăm aici destul de bine perspectiva kantiană.

În 1896 publică în revista „Convorbiri literare” studiul *Filosofia în viața practică* care este unul dintre studiile cele mai interesante. „Ce rol are filosofia în viața practică?” – se întreba P.P. Negulescu. Răspunsul ce urmează definește atât specificul filosofiei, cât și legătura ei indispensabilă cu științele: „La această întrebare se pot da două răspunsuri: unul privitor la utilitatea filosofiei din punct de vedere pur științific, altul la utilitatea ei din punctul de vedere al vieții practice (...). Filosofia are în viața intelectuală a omenirii un îndoit rol. Ea are să verifice întâi, primele principii ale tuturor celorlalte științe și să le legitimizeze din punctul de vedere al adevărului; Ea are să împrumute, al doilea, ultimele concluzii ale tuturor celorlalte științe, într-o sinteză unică și superioară. Din acest punct de vedere, utilitatea filosofiei este evidentă; ea este o completare generală a tuturor celorlalte științe și contribuie prin aceasta la unificarea totală a cunoștințelor omenești, contribuie adică la satisfacerea – pe cât posibil – deplină, a nevoii minții omenești de a înțelege lumea”. Se întrevede concluzia că, privită astfel, filosofia este necesară oricărei minți cultivate și dornică de adevăr și cunoaștere.

În continuare, P.P. Negulescu se întreabă „Care e însă utilitatea filosofiei pentru viața practică omenească?”. Filosoful român consideră necesar să definească mai întâi ce înțelegem prin viață practică, spre deosebire de viața pur speculativă sau teoretică. „Viața teoretică este totalitatea cugetărilor, viața practică totalitatea faptelor unui om. Și una, și alta din aceste vieți sunt activități în înțelesul cel mai strict al cuvântului, căci cugetarea e o activitate ca și făptuirea”. De aceea, exemplifica P.P. Negulescu, „un om, care primește numai pasiv ideile înconjurătoare, ideile mediului ambiant, fără să reflecteze, fără să cugete el însuși nimic, fără ca o reacție personală să se producă în mintea lui față de acele idei, nu are o viață intelectuală sau teoretică propriu-zisă. Și tot așa un om, care ar trăi izolat, care ar suferi numai pasiv efectele ochiurilor celorlalți oameni, dar nu ar lucra el însuși nimic, nu ar întreprinde, nici executa nimic, nu ar avea o viață practică, în înțelesul propriu al cuvântului”.

Predând timp de 46 de ani filosofia la Universitate, abordând probleme de ontologie, gnoseologie, logică, istoria filosofiei, filosofia culturii etc., P.P. Negulescu formulează următoarea definiție a filosofiei: „filosofia este știința a ceea ce e dincolo de marginile experienței sensibile, dincolo adică de lumea ce se poate vedea și pipăi. Ca atare filosofia ar fi știința lucrurilor inteligibile, ce se pot numai concepe cu mintea, nu și percepe cu simțurile, știința lucrurilor în sine, știința entităților raționale, cum ar fi bunăoară cauzele prime și scopurile ultime ale universului, precum și natura intimă a fenomenelor lui”.

Filosoful român evidențiază următoarele funcții ale filosofiei:

Prima funcție este funcția analitică sau critică – de a analiza o serie de noțiuni fundamentale ce constituie temeliile edificiului științelor, a analiza primele principii ale științei. De exemplu, matematica se întemeiază pe noțiunile de spațiu, timp și mișcare; astronomia, fizica și chimia – pe noțiunile de spațiu, timp, mișcare, materie, forță. „Ce este însă spațiul, ce este timpul, ce e mișcarea, ce e materia, ce e forța? Aceste noțiuni nu le examinează nicidecum științele de care vorbim. Ele se mărginesc să le ia ca date”... aceasta este „o funcțiune a filosofiei”, menționa P.P. Negulescu în lucrarea *Problema ontologică*.

A doua funcție este „de a duce mai departe explicațiile nedesăvârșite ale științei”, de a le întregi „în direcția logicii lor interne” prin ipoteze ce trec peste marginile experienței sensibile, depășesc sensibilul, adică funcția de previziune; fără intervenția filosofiei, științele, „lucrând în domeniul percepției și avansând explicații care se opresc în mod fatal la limitele experienței sensibile, rămân cu cunoștințele lor incomplete, asemenea unui edificiu fără acoperiș”, remarca P.P. Negulescu.

A treia funcție este cea sintetică, care completează cercul cunoștințelor omenești subordonând datele științei unor sinteze filosofice, reconstituie imaginea de ansamblu a lumii și raportează fiecare lucru la întreg, la totalitate.

A patra funcție este cea axiologică, valorizatoare. Dacă fără știință nu e posibilă o cunoaștere mai amănunțită și mai sigură a lucrurilor lumii, apoi fără filosofie nu e posibilă „o prețuire mai largă și mai adâncă, mai dreaptă și mai generoasă, mai omenească a lucrurilor”. Prin aceasta filosofia descifrează un scop, un rost în existență, ajută la educarea tineretului, la orientarea sa pe calea progresului. De asemenea, ea poate sluji drept călăuză în utilizarea rațională a rezultatelor cercetărilor științifice, poate împiedica folosirea abuzivă a puterilor „neașteptat de mari” rezultate din aplicările tehnice ale științei și asigura omenerii înțelepciunea de a se folosi de cunoașterea pe care i-o dă știința și de a realiza o lume mai bună.

Dacă ținem seamă de funcțiile fundamentale ale filosofiei, ea trebuie concepută „ca o analiză a primelor principii și o sinteză a ultimelor rezultate ale științei în vederea explicării totale a universului”, concluziona P.P. Negulescu.

După cum bine se observă, Petre P. Negulescu a conceput filosofia doar în strânsă unitate cu știința, întrucât atât filosofia cât și știința urmăresc același scop: să ne dea o înțelegere cât mai deplină a lumii. El era ferm convins că doar în așa mod filosofia își poate îndeplini menirea de a explica universul ca un tot unitar. Sintetizarea datelor științei contemporane este metoda frecvent utilizată de P.P. Negulescu în elaborarea concepțiilor sale ontologice, cosmologice, gnoseologice etc.

Totodată, convingerea lui P.P. Negulescu este că: „Nu putem zice astăzi că avem o filosofie, cum putem zice că avem o matematică sau o astronomie, o fizică sau o chimie, ci trebuie să ne mulțumim să constatăm că avem atâtea filosofii deosebite câți cugetători s-au îndeletnicit, după vremuri, cu problemele generale ale naturii și ale vieții, dezlegându-le fiecare, firește, în felul său”. Așadar, nu avem „o filosofie”, ci avem „filosofii”. De aceea, studierea tuturor acestor filosofii în desfășurarea lor istorică are menirea și valoarea de a fi principala modalitate de a cunoaște rezultatele cugetării omenești. Sarcina principală a filosofiei, în viziunea lui P.P. Negulescu, este „să explice lumea în unitatea ei integrală, să dezlege enigma totală a universului, a originii și existenței lui”, menționa el în lucrarea *Filosofia Renașterii*.

În acest context, e necesar de menționat că Petre P. Negulescu este unul dintre cei mai prolifici istorici ai filosofiei, cele mai importante lucrări în acest domeniu fiind: *Filosofia Renașterii* (2 volume); *Academia platoniciană din Florența*; *Nicolaus Cusanus*; *Istoria filosofiei contemporane* (5 volume) – lucrări de referință până astăzi. În opinia lui, „istoria filosofiei nu constă dintr-o expunere pură și simplă a sistemelor filosofice din trecut. Se știe că un nou sistem filosofic se clădește pe ruinele celor care l-au precedat în timp. De aceea trecutul e sfânt și nu trebuie să-l atingem decât numai cu respect și recunoștință”. P.P. Negulescu respingea expunerea dogmatică, subiectivă și promova o expunere obiectivă și profundă.

Istoriograful, care recunoaște caracterul obiectiv al dezvoltării filosofiei, va trebui să urmărească desfășurarea istorică a sistemelor, ceea ce nu este echivalent cu însușirea mecanică a lor, întrucât mai întâi trebuie să pună accent pe cercetarea cauzelor care le-au dat naștere și apoi pe expunerea lor, indica P.P. Negulescu. De asemenea, istoriograful trebuie să desprindă din noianul de fapte, care adesea se contrazic și parcă infirmă existența continuității de concepții și epoci, esențialul, adică sensul mereu ascendent al cunoașterii filosofice. Așadar, între sistemele de gândire există o unitate strânsă, care permite o reconstituire logică și deci istoria filosofiei reprezintă un tot organic, și nu o adunătură întâmplătoare de idei. De aceea, istoriograful trebuie să-i descopere istoriei filosofiei logica sa internă, și nu s-o introducă el.

În lucrările *Istoria filosofiei contemporane* și *Filosofia Renașterii*, P.P. Negulescu remarcă însemnătatea istoriei filosofiei care, în viziunea sa, constă în următoarele:

- prin aceste scrieri sunt consemnate rezultatele la care a ajuns cugetarea omenească în dezvoltarea ei, rezultate de la care trebuie să pornească orice popor, „spre a izbuti să producă valori culturale adevărate”;
- asemenea lucrări sunt necesare unei culturi naționale „spre a se putea orienta mai ușor și mai sigur în mijlocul curentelor de idei, atât de numeroase și de variate, ale cugetării filosofice din timpul de față”;
- istoria filosofiei are un rol important în formarea tineretului, căruia îi oferă roadele meditațiilor filosofilor asupra lumii, ca o completare necesară a solidei formațiuni științifice pe care o capătă prin studiile de specialitate;
- istoria filosofiei contribuie la educarea spiritului umanist al tineretului, oferindu-i înțelepciune în evaluarea lucrurilor;
- Nu toți cei interesați de filosofie au timpul și pregătirea necesară să citească operele filosofilor în original. De aceea, este bine-venită o lucrare de istorie a filosofiei care expune ideile mai clar, concis, mai impersonal și mai modern, arătând și condițiile în care au luat naștere aceste sisteme, cauzele ce le-au determinat structura.

Așadar, P.P. Negulescu leagă corect dezvoltarea filosofiei de realizările ei anterioare, dar și de mediul sociocultural în care a activat fiecare gânditor.

3.3. Critica apriorismului și a empirismului

Critica apriorismului și a empirismului este realizată de P.P. Negulescu în lucrarea cu același titlu, aceasta fiind teza sa de licență. În lucrarea dată, tânărul Petre P. Negulescu, abordează probleme deosebit de importante și conturează un șir de repere de bază ale concepției sale filosofice. Astfel, în lucrarea *Critica*

apriorismului și a empirismului, P.P. Negulescu relevă controversa de principiu dintre apriorism și empirism. El evidențiază două ipoteze care se confruntă în filosofia timpului său: ipoteza existenței obiective independentă de subiect – ipoteza realistă și ipoteza idealistă – care neagă orice existență obiectivă independentă, reducând totul la subiect și la manifestările sale. Îndeosebi, el combate tezele apriorismului kantian cu referire la spațiu și timp, considerând reflecțiile despre formele a priori ale sensibilității ca temelie ale criticismului kantian. P.P. Negulescu critică toate cele cinci argumente formulate de Im.Kant pentru demonstrarea apriorității formelor sensibilității, arătând netemeinicia acestei argumentări. El evidențiază anumite erori de logică și contraargumentează, menționând că spațiul la Kant este o intuiție a priori, o intuiție pură, independentă de orice obiect real al simțurilor; e reprezentarea unui spațiu nedeterminat, lipsit de orice obiect perceput, de orice calitate, e reprezentarea unui mediu omogen. Dar o asemenea reprezentare a spațiului este imposibilă, deoarece o reprezentare e o stare de conștiință, iar „pentru a fi conștienți, trebuie să fim conștienți de ceva, acest ceva însă nu poate fi cunoscut decât prin opoziție cu altceva”, menționa P.P. Negulescu. Tânărul filosof ajunge la concluzia că „Un mediu vid, absolut omogen, lipsit adică de orice calitate, e peste putință: reprezentarea spațiului, în înțelesul lui Kant, e imposibilă”. Filosoful român demonstrează inconsistența și a celorlaltor argumente kantiene, evidențiind contradicțiile și inconsecvențele spre care duce apriorismul și afirmând că noțiunea de spațiu se formează „prin experiență în mod evolutiv, ca o sinteză organică și lentă de elemente treptat câștigate prin experiența nenumăratelor generații care ne-au precedat în dezvoltarea gradată a speciei”. Îndărătul noțiunii de spațiu-timp trebuie să admitem „ceva real obiectiv, ca substrat al lor, care să le fi produs în noi ca forme subiective, și care ca orice strat numenal, nu ne poate fi cunoscut decât în aceste forme pe care el le produce în noi”, susținea el și conchidea: „Nici unul din argumentele lui Kant nu dovedește dar apriorismul și nu exclude posibilitatea empirismului.”

De asemenea, P.P. Negulescu pune în evidență contradicția pe care o admite Im.Kant și atunci când este vorba de rolul categoriei de cauzalitate, despre care spune că nu se aplică decât fenomenelor, în vreme ce, pe de altă parte, consideră că lucrul în sine este cauza senzațiilor noastre. Plus la aceasta, dacă principiul cauzalității e valabil, dacă orice fenomen trebuie să-și aibă un numen sau o cauză a producerii lui, atunci și spațiul, și timpul trebuie să aibă o cauză a producerii lor. „A zice că substratul ori cauza spațiului și timpului, ca intuiții percepute în afara și înlăuntrul nostru, sunt chiar formele subiective ale sensibilității noastre, nu servă la nimic, căci principiul cauzalității nu e satisfăcut și întrebarea rămâne întregă: care e cauza acestor forme subiective? Nu presupun și ele ceva în afară de ele care să le fi produs?”, argumenta filosoful român.

În lucrarea *Critica apriorismului și a empirismului* P.P. Negulescu demonstrează posibilitatea cunoașterii, cu ajutorul datelor științei, a manifestării acelei forțe obiective, independentă de noi, care e numită de Kant *numen*, iar de Spencer *absolut*. Această forță obiectivă produce în sensibilitatea noastră anumite impresii, ea ne impune să percepem lucrurile cu necesitate într-un anume fel și nu altfel. În consecință, susține P.P. Negulescu, subiectivitatea formelor de spațiu și timp e doar relativă, știința respingând absoluta lor subiectivitate. Nici empirismul, sub forma pe care a luat-o la John Stuart Mill, nu este, pentru P.P. Negulescu, lipsit de dificultăți, căci ajunge, crede el, la idealism, reducând existența, atât internă, cât și externă, la posibilități de senzații sau la grupuri de posibilități permanente de senzații. Din acest punct de vedere, lucrurile externe nu sunt de natură materială; ele nu sunt decât posibilități permanente de senzații. P.P. Negulescu promovează, în schimb, ideea unui empirism realist, care să recunoască existența lumii externe în mod independent de noi și de cauza senzațiilor noastre. Concluzia lui finală este că „în nici un mod și din nici un punct apriorismul nu se poate susține – singura soluție este empirismul”.

3.4. Destinul omenirii

Problema centrală a lucrării *Destinul omenirii* (5 volume) este destinul civilizației umane în condițiile crizei sociale, crizei culturii și a progresului, conflictului dintre generații. În această lucrare, punând în discuție probleme fundamentale care frământau spiritul contemporan, P.P. Negulescu se declară susținător al democrației – în aspect politic, susținător al capitalismului – în aspect economic, iar în aspect filosofic – susținător al evoluționismului spencerian. Concepția lui este optimistă, remarcând progresul realizat de omenire de la apariție până în prezent și formulând concluzia că omenirea e capabilă să-și realizeze destinul său pe acest pământ – destin ce constă în apropierea de perfecțiune.

În viziunea lui P.P. Negulescu, responsabil față de „destinul omenirii” este omul de cultură. Printre cele mai principale cauze ale crizei, ale „nevrozei post-belice”, el indica următoarele:

- egoismul național al unor puteri europene;
- înarmarea altora, care visează la „revanșe”;
- lupta, antagonismul dintre clase, care, în loc să trăiască în pace și bună înțelegere... se dușmănesc de moarte”;
- criza economică „fără precedent după adâncime și întindere”.

P.P. Negulescu expune istoricul ideii de progres, remarcând că au existat teorii ostile ideii progresului: Schopenhauer, Nietzsche, Maritain, Spengler, Berdeaeff, Keyserling, dar și teorii ce afirmă prezența progresului: A.Comte,

H.Spencer, Ch.Darwin, T.Morus, Morelly, Cabet, Fourier, socialismul modern. Drumul omenirii nu a urmat o linie dreaptă și uniformă, progresul nu s-ar putea reprezenta „decât printr-o linie sinuoasă cu maxime și minime” și tot astfel se va înfățișa și în viitor. Totuși, menționa el, progresul e o certitudine! P.P. Negulescu definește progresul ca fiind „Îmbunătățirea treptată a condițiilor de existență ale omenirii,... făurirea treptată a civilizației”³³ „Progresul omenirii a constat într-o îmbunătățire treptată a condițiilor ei de existență, prin mijloacele pe care i le pune la dispoziție înaintarea ei, mai mult sau mai puțin continuă, în „cultură” și „civilizație”, menționa el în lucrarea *Destinul omenirii* ³⁴.

Filosoful român descrie procesul dezvoltării omului (antropogeneza), apariția meșteșugurilor (unelte, arme, arcul, roata, focul, utilizarea metalelor), cultivarea pământului, creșterea animalelor, menționând că aceasta a fost baza diviziunii muncii. Ca rezultat apar clasele și statele cu populație numeroasă. O cauză primordială a progresului a constituit-o difuzarea culturii: dezvoltarea matematicii și astronomiei în Egipt și difuzarea lor în alte părți; inventarea tiparului, marile descoperiri geografice, conceptul heliocentric etc. Se produce „multiplicarea efectelor” – orice descoperire contribuie la alte descoperiri, amploarea crescândă a realizărilor omenirii accelerând ritmurile progresului, menționa P.P. Negulescu. Cauza primă care pune în mișcare omenirea este reprezentată de *nevoile vieții*, ce se traduc în sufletul omului prin anumite dorințe și care, la rândul lor, pun în mișcare inteligența, conchidea el.

În *Introducere* la lucrarea *Destinul omenirii*, P.P. Negulescu menționa că epoca în care trăiește el este plină de neliniște și îngrijorare; anume această situație a fost una din cauzele care l-au determinat să întreprindă o cercetare asupra progresului social. Filosoful român considera că la etapa actuală, factorii principali ai progresului sunt, în primul rând, democrația – produsul spontan al evoluției sufletești a omenirii civilizate, și capitalismul – care „nu e rău în sine, dar nu funcționează întotdeauna cum ar trebui...”. El își dorea progresul democrației într-un cadru economic capitalist, socotind că doar astfel omenirea se va putea apropia de starea ei ideală, caracterizată printr-un echilibru mobil, care să asigure oamenilor ordinea, fără să le răpească libertatea. Acesta ar fi, în opinia lui P.P. Negulescu, scopul, destinul omenirii.

În continuare, P.P. Negulescu evidențiază un șir de elemente determinante ale progresului, care sunt atât de ordin spiritual – inteligența și sensibilitatea, difuziunea culturii, sporirea moralității, limbajul, cât și de ordin geografic, tehnic și organizațional – condițiile de climă, uneltele și invențiile, mașinismul, diviziunea muncii. Totuși, inteligența, ideile, „cugetarea științifică și filosofică” constituie „factorul de căpetenie al progresului”, iar sensibilitatea, afectivitatea – motorul

³³ Negulescu, P.P. *Destinul omenirii*. Vol.5. București, 1971, p.135.

³⁴ *Ibidem*. p.437.

primordial al acestui proces social”, menționa el în lucrarea *Destinul omenirii*. P.P. Negulescu credea în perspectivele progresului omenirii, aducând în favoarea acestei afirmații următoarele argumente: Ritmul accelerat de dezvoltare, introducerea regimurilor democratice, progresul tehnico-științific, „mașinismul”, cum îl numea el, avansarea în cultură și civilizație ca „modalități” ale progresului.

Așadar, scopul lui P.P. Negulescu a fost de a demonstra realitatea progresului în trecut și continuitatea sa, în ritm accelerat, în prezent și viitor, atât în domeniul material, tehnico-științific, cât și moral. De asemenea, el sublinia mereu că evoluția intelectuală a omenirii este abia la început, că ea va fi de acum înainte mai lungă și mai bogată decât a fost până acum și va duce, în cele din urmă, la forme de cunoaștere incomparabil superioare celor de astăzi. Viitorul civilizației umane, deși cu dificultăți și riscuri, este unul previzibil și optimist. Datorită inteligenței și sensibilității, a dezvoltării învățământului, instituțiilor de cercetare, perfecționării metodelor, utilizării energiei atomice, dezvoltării „agriculturii fără pământ” etc., se va obține ca rezultat „reducerea ca număr și intensitate a suferințelor fizice și morale”³⁵, concurența vitală va pierde asprimea, vor dispărea sentimentele ostile, se va evolua de la egoism spre altruism, va crește simpatia reciprocă și nevoia organică de a face bine. Evoluția sufletească a omenirii „sub cele două aspecte de căpetenie ale ei, cel intelectual și cel moral” va urma neconținut fără limită. Omenirea poate merge „până la realizarea perfecțiunii intelectuale și morale” și, în cele din urmă, oamenii vor fi fericiți „în înțelesul integral al acestui cuvânt” – concluziona P.P. Negulescu în *Destinul omenirii*.

3.5. Factori determinanți ai creației culturale

În lucrarea *Geneza formelor culturii*, P.P. Negulescu evidențiază filosofia, știința, arta și religia ca principale forme ale culturii. În viziunea lui, aceste forme ale culturii își au rădăcina, originea în „specificul psihicului uman”. Apariția și evoluția lor depind de trei factori fundamentali ce orientează activitatea de creație culturală: afectivitatea (afecte, emoții, sentimente), imaginația și discernământul critic. În consecință, apar diferite tipuri de activitate umană în sfera culturii. Astfel, când predomină afectivitatea și imaginația, apar religia și arta, iar când predomină discernământul critic – apar știința și filosofia. De exemplu, *religia, mentalitatea religioasă*, care este prima formă de cultură, are la origini porniri afective, precum teama, apoi speranța: „Neputința naturală a omului a creat, atunci, atotputernicia supranaturală a divinității”. Aceste porniri afective se află într-o legătură directă strânsă cu instinctul conservării – „legea fundamentală a vieții”. Cu toate că explicațiile pe care religia le dă lumii nu sunt consistente,

³⁵ Negulescu, P.P. *Destinul omenirii*, p.661.

aceasta nu a împiedicat-o să funcționeze mai departe ca „hrană sufletească” a marilor mase. Și azi, când instinctul conservării e biciuit de împrejurări excepționale (războaie, epidemii, cataclisme naturale), practicile religioase iau proporții mai mari ca oricând, menționa P.P. Negulescu, în consens cu ideile lui H.Spencer și L.Feuerbach cu referire la acest subiect. Asemenea lui Voltaire, gânditorul român era convins că lipsa de credință a maselor largi de populație, „contagiunea lor cu ireligiozitatea”, ar fi puternic dăunătoare, întrucât astfel aceste mase ar fi lipsite de „frâul moral” pe care îl reprezintă credința, prin dispariția sentimentului de teamă față de o sancțiune divină. Singurul remediu ar fi ca masele să parvină la cultură, prin educația lor în spiritul științei și al filosofiei.

Arta are la bază, de asemenea, afectivitatea și imaginația, dar spre deosebire de religie, nu e legată de instinctul conservării, ci lipsită de orice finalitate. Continuându-i pe I.Kant și T.Maiorescu, P.P. Negulescu considera că sentimentele estetice sunt plăceri dezinteresate, produse de „Frumos”. În viziunea lui, arta ar fi „un joc”, ce se realizează datorită prisosului de energie rămas după îndeplinirea nevoilor primare. Emoția, ce se află la originea procesului creator, produce în noi o stare de receptivitate contemplativă, adică o „intuiție a totului”. Dar, ca o asemenea intuiție să se transforme în operă de artă, asupra ei trebuie să lucreze atât imaginația, cât și discernământul critic. Artistul își imaginează, mai întâi, o serie de posibilități de realizare a „intuiției totului”, apoi, printr-o riguroasă discernere, se oprește la una din modalități. La acei artiști, la care predomină imaginația, creația se remarcă prin bogăția, noutatea și „ciudățenia fondului”; la alți artiști, invers, apare pe prim-plan preocuparea pentru desăvârșirea formei. P.P. Negulescu se pronunță pentru o îmbinare armonioasă a fondului și a formei în artă, ceea ce ar produce creații inegalabile, de o netă superioritate.

Cât privește faimoasa formulă „artă pentru artă”, Negulescu susținea că Maiorescu și școala lui înțelegeau prin „artă pentru artă” – arta liberă, arta independentă, nu în înțelesul de artă lipsită de fond, ci de artă autonomă. El se pronunța împotriva altei orientări, reprezentată de Gherea, ce promova „arta cu tendință”, care, credea Negulescu, milita pentru „arta sclavă”, „arta subjugată” intereselor unor idei și acțiuni politice.

Știința și Filosofia au la origine discernământul critic, dezvoltându-se odată cu creșterea experienței oamenilor, a cunoașterii raportului cu natura în baza observației, experimentului, căutării cauzalității naturale, clasificării și sistematizării, elaborării ipotezelor. În capitolul „Psihologia invenției”, P.P. Negulescu menționa că invenția este rezultatul unei exaltări a tuturor capacităților spiritului, a tuturor funcțiilor sale, fără a fi un act psihic excepțional, radical deosebit de cele obișnuite.

Concluzia lui P.P. Negulescu este că mobilul tuturor activităților creatoare îl constituie afectivitatea, imaginația și discernământul critic, iar factori adiționali ai creației culturale sunt mediul fizic și social, epoca istorică, structura sufletească a

poporului, dezvoltarea culturii, fapt confirmat și de Burchardt, care, referindu-se la Italia, menționa că „împrejurările politice și sociale din această țară, de la sfârșitul Evului Mediu, au trezit mai de timpuriu ca în restul Europei spiritual critic și independența spirituală față de autoritățile tradiționale, dezlănțuind astfel marea mișcare artistică, științifică și filosofică, cunoscută sub numele de Renaștere”³⁶.

Concepțiile filosofice ale lui P.P. Negulescu au ocupat un loc important în filosofia secolului XX. Sugestive pentru evaluarea activității acestui remarcabil filosof român sunt aprecierile lui Camil Petrescu: „Profesorul P.P. Negulescu a avut un singur ideal, care i-a fost și metodă în același timp: cercetarea fără prejudecăți a adevărului, respectul și propovăduirea adevărului. Fiind credincios lui însuși, el a fost credincios tuturor marilor idealuri ale omenirii”.

Activități de învățare/evaluare

- Elucidați principalele teme de reflecție filosofică în operele lui Petre P. Negulescu.
- Comparați funcțiile științei și ale filosofiei în viziunea lui P.P. Negulescu.
- Apreciați reflecțiile lui P.P. Negulescu despre societate, progres și *destinul omenirii*.

Bibliografie:

1. NEGULESCU, P.P. *Destinul omenirii*. În 5 volume. București, 1971.
2. NEGULESCU, P.P. *Geneza formelor culturii*. București: Ed. Eminescu, 1984.
3. NEGULESCU, P.P. *Filosofia în viața practică*. București: Euro Press Group, 2007.
4. *Istoria filosofiei românești*. Vol. I, II. București: Ed. Academiei, 1985.
5. IANOȘI, Ion. *O istorie a filosofiei românești*. Cluj: Biblioteca Apostrof, 1996.
6. CAZAN, Gh.Al. *Istoria filosofiei românești*. E.D.P., 1984.
7. VLĂDUȚESCU, Gheorghe. *Neconvențional, despre filosofia românească*. București: Paideia, 2002.
8. BAGDASAR, Nicolae. *Scrieri*. București: Ed. Eminescu, 1988.
9. CERNICA, Viorel. *Filosofie românească interbelică*. Iași: Institutul European, 2006.
10. DUMITRESCU, Petre. *Conceptul de filosofie la P.P. Negulescu*. Iași: Junimea, 1976.
11. BOBÂNĂ, Gheorghe. *Istoria filosofiei românești*. Partea III. Chișinău, 2019.

³⁶ Negulescu, P.P. *Geneza formelor culturii*. București: Ed. Eminescu, 1984, p.172.

Tema 4. IDEILE FILOSOFICE ȘI CONCEPTUL DE METODĂ ÎN OPERA LUI ION PETROVICI

Unități de conținut

- *Viața și opera lui Ion Petrovici*
- *Esența și necesitatea metafizicii și a metodei metafizice*
- *Geneza și stratificarea existenței*
- *Teoria cunoașterii și filosofia compromisului*
- *Activitatea în domeniul istoriei filosofiei*

Finalități

- *Să explice concepțiile lui I.Petrovici despre geneza și stratificarea existenței.*
- *Să aprecieze metoda empirico-raționalistă și filosofia compromisului, elaborate de I.Petrovici.*
- *Să determine direcțiile de activitate în domeniul istoriei filosofiei ale lui I.Petrovici.*

Cuvinte-cheie: metafizică, metodă, stratificarea existenței, cunoaștere, filosofia compromisului.

4.1. Viața și opera lui Ion Petrovici

Ion Petrovici s-a născut la 2/14 iunie 1882, la Tecuci, fiu al lui Dimitrie Petrovici și al Ortansei Petrovici. Studiile medii le face la Colegiul „Sf. Sava” din București. Este premiat la învățătură. Debutază cu poezii la 15 ani. La 17 ani scrie piesa *O sărutare*, jucată pe scena Teatrului Național din București un an mai târziu (1900), la recomandarea lui I.L.Caragiale. În 1899 se înscrie la Facultatea de Litere și Filosofie din București, având printre profesori pe Titu Maiorescu și pe Nicolae Iorga. Participă în vara anului 1904, ca membru al unei delegații de studenți ai Universității din București, la comemorarea a 400 de ani de la moartea lui Ștefan cel Mare, ce a avut loc la Suceava, în acel timp sub administrație austriacă. În 1904 susține teza de licență în filosofie cu tema *O problemă de filosofie*, iar un an mai târziu, în 1905, Ion Petrovici devine primul doctor în filosofie al unei universități românești cu teza *Paralelismul psihofizic*.

Ulterior, frecventează cursuri de filosofie la Leipzig, audiindu-i pe Wilhelm Wundt și Hans Volkelt, și la Berlin, unde ascultă prelegerile lui Friedrich Paulsen, Wilhelm Dilthey și Alois Riehl. În 1906 este numit conferențiar la catedra de Filosofie la Universitatea din Iași, iar în 1912 devine profesor la catedra de Logică și

Istoria Filosofiei Moderne. În anii 1923-1926 este decan al Facultății de Litere și Filosofie din Iași. În 1932 este invitat la Sorbona și la Academia de Științe Morale și Politice din Paris, unde prezintă comunicările *La nationalité en philosophie* și, respectiv, *L'idée de néant*. La 28 mai 1935 este ales membru al Academiei Române.

Ion Petrovici a fost, în perioada interbelică, cel mai cunoscut filosof român în străinătate.

Timp de decenii a fost colaboratorul constant al celor mai prestigioase reviste de filosofie din Franța și Germania, fiind invitat de mai multe ori să conducă lucrări ale congreselor internaționale.

De rând cu activitatea didactică-științifică, Ion Petrovici a desfășurat și o importantă activitate social-politică. A fost ales de mai multe ori deputat, a ocupat postul de ministru al Lucrărilor Publice și de ministru al Educației Naționale; în această calitate creează o catedră de Filosofie la Universitatea din Cluj pentru Lucian Blaga. În 1941 acceptă portofoliul de ministru al Culturii Naționale. A fost membru de onoare al Academiei de Științe din România. Din inițiativa lui a fost amenajată în 1943 Rotonda scriitorilor din Parcul Cișmigiu din București.

În timpul regimului comunist, Ion Petrovici a fost arestat și deținut până în 1964.

Ion Petrovici a decedat în 1972 la București.

Operele principale:

O problemă de filosofie (1904), *Paralelismul psihofisic* (1905); *Rolul și însemnătatea filosofiei* (1907); *Cercetări filosofice* (1907); *Teoria noțiunilor. Studiu de logică* (1910); *Noi cercetări filosofice* (1911); *Curs de logică*. Vol I. (1916); *Introducere în metafizică* (1924), *Studii istorico-filosofice* (1925); *Viața și opera lui Kant. 12 lecții universitare* (1936); *Schopenhauer* (1937); *Determinismul și indeterminismul în lumina criticii filosofice* (1938); *Titu Maiorescu, 1840-1917* (1940); *De-a lungul unei vieți. Amintiri* (1966); *Spiritul filosofic în comparație cu spiritul științific* (1972); *Conferințe la Radio* (1932-1943) etc.

4.2. Necesitatea metafizicii și a metodei metafizice

Ion Petrovici abordează o problemă importantă în filosofia românească – problema legitimității metafizicii, formulând întrebarea: „Este metafizica posibilă, care sunt drepturile și temeiurile sale?”. În lucrările lui, în special, în *Introducere în metafizică*, este argumentată necesitatea acestei discipline filosofice. „Am căutat să susțin posibilitatea și necesitatea metafizicii”, – declara I. Petrovici în lupta cu pozitivismul, care contesta dreptul la existență al metafizicii. Eroarea concepției pozitivistice provine din faptul că aplică în mod restrictiv principiul

experienței privind izolat cele două aspecte ale ei, de ordin *teoretic* și *practic*, pe care orice filosofie le include în raportarea ei la existență. Metafizica orientează spre o înțelegere a existenței în *totalitatea ei* – conchide I.Petrovici. Adversarilor metafizicii I.Petrovici le răspunde că nevoia de metafizică este adânc înrădăcinată în spiritul uman și își are sursa atât într-o necesitate teoretică, în tendința acestuia spre „unificare totală, coordonarea într-un întreg armonios a tuturor fenomenelor lumii”, cât și într-o trebuință practică, în nevoia omului de a găsi principii cărora să le subordoneze activitatea, condiția sa depinzând în mare măsură de modul în care gândește asupra valorii și finalității lumii înseși.

I.Petrovici examinează corelația dintre metafizică și știință. Dezvoltarea științei presupune și o dezvoltare a filosofiei: „sub influența crescândă a spiritului pozitiv, metafizica va trebui nu să dispară, dar să devie și dânsa din ce în ce mai pozitivă, ținând riguros seama de rezultatele științelor și servindu-se de metode strict controlate și aplicate”, menționa I.Petrovici în *Introducere în metafizică*. El considera că unitatea dintre metafizică și știință constituie fundamentul pe care se ridică cunoașterea, obiectul filosofiei fiind cunoașterea „legilor universale, a principiilor supreme ale lumii”.

Totodată, I.Petrovici delimitează sfera de activitate a metafizicii și a științei. Filosoful român evidențiază următoarele deosebiri: Legile științei (de ex. fizica, chimia etc.) dau posibilitate de a interveni eficient asupra fenomenelor lumii înconjurătoare în baza cunoașterii adevărului, în timp ce legile metafizicii sunt „legi de constatare”, prin care adevărul doar poate fi „întrezărit”, iar aspirațiile metafizicii rămân numai în „cadrele ideale” ale teoriei. Totuși, oricât de mult ar evolua științele, nu-i pot lua metafizicii domeniul în care ele nu pot ajunge prin mijloacele limitate la câmpul experienței de care dispun. „Din acest motiv nu poate avea loc niciodată acea înlocuire a metafizicii prin știința pozitivă, care era prevăzută de Comte în legea celor trei stadii”, obiecta I.Petrovici.

I.Petrovici revine în permanență asupra ideii despre unitatea dintre metafizică și știință, criticându-i pe cei ce ignorează această unitate (de ex. G.Berkeley). În viziunea filosofului român, problemele metafizicii nu sunt decât o prelungire a problemelor abordate de știință, răspunzând aceleiași nevoi teoretice de unitate. „Orice descoperire științifică mai importantă deschide un fel de perspectivă nouă pentru înțelegerea lumii și vieții... orice progres al științei este un triumf al unificării” – menționa el în *Introducere în metafizică*. Deși apără cu vehemență dreptul la existență al metafizicii, I.Petrovici recunoaște că idealul de cunoaștere al acesteia, „o cunoaștere integrală, completă și absolută”, nu poate fi atins. Aceasta însă, după cum accentua gânditorul nostru, nu lezează în nici un fel aspirația de a-l atinge și chiar dacă metafizica nu poate răspunde la întrebarea: Ce este universul în sine?, ea poate răspunde la altă întrebare, de asemenea, de o certă însemnătate: Ce poate crede omul despre univers, sau cum îl poate concepe?

Cum apare universul acesta în originea, în desfășurarea și perspectivele sale față de mintea omenească ce caută a-l oglindi? Concluzia la care ajunge I.Petrovici este că știința și metafizica au ca obiect aceeași realitate; între ele nu există decât o deosebire de grad: „Știința și metafizica făuresc icoane despre aceeași sau aceleași realități. Dar știința le făurește cu mai mult relativ și cu mai puțin absolut (punând accentul pe înfățișarea lor sensibilă), pe când metafizica le alcătuieste, în orice caz tinde să le alcătuiască, având un maximum de absolut și un minimum de relativ (punând accentul pe stratul lor suprasensibil)³⁷.

În viziunea filosofului român, principala realizare a filosofiei, componente principale ale căreia sunt metafizica și teoria cunoașterii, a fost nașterea din ea a științei pozitive. În prezent, menționa el, relația dintre filosofie și știință se manifestă prin aceea că metafizica utilizează realizările științifice pentru construcțiile sale, dând înapoi sugestii și ipoteze, iar teoria cunoașterii influențează decisiv evoluția științei, având rolul unei instanțe judecătore a diferitelor teorii științifice concurente. Așadar, filosofia și știința trebuie să colaboreze, căci numai în acest mod pot face amândouă progrese.

Referitor la relația dintre metafizică și religie, I.Petrovici caută să delimiteze domeniul metafizicii și față de religie. El relevă legăturile dintre metafizică și religie, ajungând la concluzia că metafizica și religia au același obiect. Metafizica cercetează problema existenței la baza căreia se află absolutul – ceva suprasensibil, care nu intră în raporturi cauzale obișnuite. Acest absolut mai e numit „spirit adormit”, menționa gânditorul român. Metafizica fințează anume datorită faptului că-și îndreaptă atenția spre absolut, ținând seama de toate mijloacele posibile pentru a-l atinge, inclusiv, credința și știința, accentua I.Petrovici.

Între metafizică și religie nu pot fi conflicte, deoarece, în viziunea lui, religia este practica metafizicii. Nucleul doctrinar al religiei este o metafizică, iar „atitudinea sentimentală și volitivă care sunt factori constitutivi ai oricărei religii... nu sunt altceva ... decât *consecințe practice ale teoriei metafizice*”, specifica gânditorul român. Religia are însă mari avantaje față de metafizică. Mai întâi, prin aceea că în vreme ce metafizica face afirmații problematice, religia face afirmații categorice, care au o forță de atracție mai mare pentru mase. În al doilea rând, metafizica se construiește continuu, pe când religia „prezintă o clădire gata isprăvită.” De asemenea, prin aceea că are ritualuri și că oricare religie „reprezintă îndeobște o tradiție a unui popor, și nicăieri ca în umbra bisericilor și lespedeza mănăstirilor nu simți legătura cu strămoșii, acea tainică unire cu ceea ce a fost”³⁸. Părerea lui I.Petrovici este că metafizica și religia sunt menite prin natura lor să se înțeleagă, nu să se războiască.

³⁷ Petrovici, Ion. *Introducere în metafizică*. Iași: Agora, 1992, p.17.

³⁸ *Ibidem*. Ed.II, p.105.

Totodată, metafizica beneficiază de o anumită autonomie, întrucât dispune de metode proprii de cunoaștere, deosebite de ale altor discipline, accentua I.Petrovici. Filosoful român menționa că problema metodei este una centrală pentru metafizică. Gândirea filosofică a reflectat mereu asupra esenței și rolului metodelor de cercetare. I.Petrovici evidențiază unele metode, aplicate pe parcursul istoriei filosofiei. În primul rând, el remarcă metoda experimentală, care considera datul experimental ca fiind punctul de plecare al metafizicii. Ca urmare, învățătura despre existență și științele pozitive ajungeau la rezultate identice în concluziile lor. Deficiențele metodei experimentale, în viziunea lui, constau în aceea că observația și experimentul nu erau în stare să explice existența dincolo de manifestarea ei sensibilă. Drept că în unele perioade metafizica suplinea rolul științei. De exemplu, heliocentrismul, evoluționismul la început au fost argumentate metafizic, ulterior – au fost supuse verificării directe, prin metodele științei. Metoda empirică pură, o simplă constatare și descriere a faptelor, fără intervenția activă a rațiunii, nu este suficientă nici măcar în științele care se ocupă cu faptele. Cu atât mai mult în metafizică, remarca filosoful român. El este convins că metoda experimentală a științei nu poate fi metoda metafizicii, ea delimitându-se prin înseși rezultatele la care a ajuns, demonstrând că „o metafizică pur experimentală ar nega pur și simplu posibilitatea metafizicii”, deoarece „condiția de existență a metafizicii este și rămâne *depășirea experienței și a lumii observabile*”³⁹.

O altă metodă este metoda raționalistă. Adepți ai acestei metode, în viziunea lui Petrovici, sunt Platon, care considera că adevărata metafizică s-ar ridica la lumea ideilor prin rațiune, depășind existența empirică; Descartes și Kant, care susțineau că rațiunea prescrie legi naturii; Hegel, care evidenția doar „conștiința generică”. Neajunsul principal al metodei raționaliste îl constituie faptul că acești gânditori nu vedeau că „orice plăsmuire mintală, fie dânsa cât de coerentă și de înlănțuită, îndată ce este alcătuită independent de experiență și fără controlul ei, nu reprezintă decât numai și numai o țesătură de realități posibile, nu efectiv existente”, în timp ce menirea metafizicii este „o cercetare a realității în esența ei substanțială”, menționa I.Petrovici.

De asemenea, I.Petrovici critică și metoda mistică, sau cum o mai numește el, empirismul supranatural. Ipostaza modernă a acestei metode este metoda intuiționistă a lui Bergson. Această metodă, aplicată de Bergson, a redus rațiunea la un simplu instrument de orientare, iar metoda experimentală a înlocuit-o cu trăirea subiectivă și elanul interior, considera filosoful român.

Ion Petrovici propune metoda empirio-raționalistă, pe care o crede cea mai potrivită metodă a metafizicii, însă nu le respinge în mod absolut nici pe celelalte⁴⁰. În special, el apreciază ca prioritară, rațiunea: „Rațiunea nu este în ea

³⁹ Petrovici, Ion. *Introducere în metafizică*, p.33.

⁴⁰ *Ibidem*. Ed.II, pp.73-74.

însăși o matcă de idei, ci o trăsătură de funcțiuni. Nu un fond, ci un instrument”, accentua filosoful în lucrarea *Despre metodă în filosofie*. El menționa că metoda empirio-raționalistă presupune activitatea rațiunii desfășurată pornind de la fapte și principii și sprijinindu-se pe ele. Cu cât ne ridicăm dinspre sensibil spre supra-sensibil, cu atât crește rolul rațiunii și scade cel al experienței, dar nici în știință, nici în metafizică nu ne putem dispensa pe deplin de vreuna dintre ele.

Filosoful român aprecia foarte înalt logica pe care o definea ca „Știință a argumentării și a legilor inteligenței”, preocupată de formele gândirii corecte, în relație nemijlocită cu realitatea lumii înconjurătoare. Logica este „artă a cugetării”. Logica îndeplinește și funcția metodologică, și funcția practică: ea „arată explicit ceea ce mintea conține implicit”. Posibilitatea de a cunoaște devine realitate prin intermediul logicii, materializându-se. Această materializare o înfăptuiește limbajul, căci „toate operațiile argumentării se alcătuiesc din noțiuni care au drept haină cuvântul”.

4.3. Geneza și stratificarea existenței

Concepția ontologică a lui I.Petrovici este inspirată de filosofia lui B.Spinoza. Filosoful român pornește de la teza că la baza existenței se află o *substanță transcendentă* a cărei atribute sunt *corpul* și *spiritul*; atât corpul cât și spiritul se constituie ca modalități ale existenței, diferențiate între ele din punct de vedere calitativ. El își numește concepția „monism paralelist” și propune ca idee centrală a concepției sale *stratificarea existenței*: substanță, corp, spirit.

Corpul și spiritul sunt numai două fațete ale substanței, dar ele nu-i exprimă întreaga potențialitate; substanța mai posedă și alte modalități existențiale, care nu se manifestă în lumea noastră. „Sufletul și materia sunt două atribute, diferite ale unei a treia substanțe rămasă necunoscută, sau numai prin ele cunoscute, care cuprinde în a ei intimitate, completa explicare a manifestărilor celor două atribute. Aceasta e teoria paralelistă, așa cum a ieșit din mâinile lui Spinoza, cum a trecut pe la Schelling și a ajuns la Spencer, Bain și Ebbinghaus... am aderat la această teorie fără nici o rezervă”, scria I.Petrovici în articolul *Spirit și corp*. El susține această idee și în articolul *Dincolo de zare*, scris cu 30 de ani mai târziu: „După Spinoza substanța fundamentală are o infinitate de atribute între care noi (prin optica noastră terestră) nu sesizăm decât două: fizicul și psihicul, ceea ce n-ar exclude posibilitatea unor fințări paralele ale aceleiași substanțe – și fiecare dintre noi suntem substanță – pe mai multe planuri care se ignoră unele pe altele. S-ar putea deci ca realitatea eului nostru să aibă simultan mai multe existențe care nu se cunosc”. Așadar, pentru I.Petrovici substanța, în mare măsură, rămâne un mister, „deoarece trece peste marginile perceperii noastre și cuprinde într-însa

explicarea ei însăși și pe aceea a atributelor sale”. Distanța dintre noi și realitatea substanței sporește mereu, absolutul ei devenind de neconceput, deoarece psihicul, ca atribut al substanței, a „pierdut sau a lăsat în afară o parte din puterea lui de explicare a lumii”, observa el în *Spirit și corp*. Psihicul ar fi deci o apariție „scăzută și slăbită” a substanței, care rămâne în continuare un *ce*, o enigmă dincolo de manifestarea ei fizică și psihică. Înțeleasă în așa mod, *substanța* la Petrovici poate fi asemănată cu *lucrul în sine* la Kant sau cu *divinitatea* în teologie. Substanța e inepuizabilă, având o infinitate de atribute, care nu se destăinuie rațiunii omenești. De asemenea, este de menționat că în raportul *fizic-psihic, materie-spirit*, I.Petrovici dă prioritate factorului spiritual, care-l depășește pe cel material; lumea psihică este, în viziunea lui, mai bogată decât cea materială, ea reprezentând nivelul superior al dezvoltării. În această ordine de idei, el ajunge să pună la îndoială primordialitatea existenței materiei. „E aventuros să proclamăm materia ca o realitate din care se naște spiritul, când dânsa tocmai presupune un spirit care s-o cugete, fiind mai degrabă un fragment al vieții psihice”, scria I.Petrovici în studiul *Metafizica în filosofia contemporană*⁴¹.

O temă importantă în opera lui I.Petrovici o reprezintă reflecțiile despre spațiu și timp. El critica apriorismul kantian cu referire la spațiu și timp, menționând că spațiul și timpul sunt „cadre ale existenței, cadre necesare a tot ce există”. Existența se află în strânsă dependență de cadrele sale temporale și spațiale și numai astfel îi putem urmări geneza, accentua gânditorul român. De asemenea, I.Petrovici îl combate și pe H.Bergson. Spațiul și timpul sunt inerente existenței și nu pot fi concepute separat, metafizic, cum a încercat să le înțeleagă Bergson, punând accentul pe mobilitatea timpului, exprimată în „durata pură”. Oare, se întreba Petrovici în lucrarea *Ceva despre spațiu și timp*, „n-ar fi mai firesc să concepem materia ca o formă de existență care reflectă alte aspecte ale absolutului decât viața sufletească, deși aceasta e mai adâncă pe alocuri decât cea dintâi?” În viziunea lui Petrovici, noțiunea de spațiu apare în unele privințe mai cuprinzătoare decât timpul. Spațiul ne edifică asupra a ceea ce este stabil și permanent în existență, în vreme ce mobilitatea timpului nu ne permite o apropiere mai sensibilă de manifestările ei concrete. Concluzia la care ajunge Petrovici este în concordanță cu cele mai recente realizări ale științei timpului său. În realitate, menționa el, existența se înscrie în relația *spațiu-timp* potrivit unor legi care o stăpânesc și „dincolo de zare”, adică dincolo de ipostazele concrete sub care ni se înfățișează realitatea în care trăim. Și aceasta în conformitate cu teoria relativității care are meritul de a fi „creat noțiunea spațiu-timp, reprezentând un continuum indivizibil cu patru dimensiuni, timpul fiind cea de a patra dimensiune...apropiindu-se mai tare de structura realității”, menționa el în studiul *Ceva despre spațiu și timp*.

⁴¹ Petrovici, Ion. *Metafizica în filosofia contemporană*. În: *Valoarea omului*, 1925, p.85.

4.4. Teoria cunoașterii și filosofia compromisului

Teoria cunoașterii ocupă un loc central în filosofia lui I.Petrovici. Existența nu poate fi explicată decât în procesul cunoașterii, menționa I.Petrovici. Cunoașterea este o relație, un demers între subiect și obiect prin care gândirea ajunge la unificarea existenței. Condiția esențială a cunoașterii rezidă în unitatea dintre subiect și obiect, în cadrul căreia subiectul acționează și supune întreaga realitate. „Primitivul ignorant putea să contemple realitatea, dar prin aceasta dobânda o cunoștință nebuloasă și nedeslușită. Numai grămădindu-se experiență cu experiență (prin experiență științifică îndeosebi), numai ridicând munte de observații pozitive, putem nădăjdui ca la un moment dat, în viitor, să putem avea o străfulgerare, o pătrundere comprehensivă a secretelor realității” – scria I.Petrovici în studiul *Credința în progres*.

Distanțându-se de Kant și menționând că realitatea nu poate fi încadrată în planul categoriilor pure, Petrovici promovează ideea obiectivității în cunoaștere. Izvorul cunoștințelor sunt corpurile ce există aievea, „legile generale care alcătuiesc nervura realității obiective”. Gânditorul român critică solipsismul și idealismul subiectiv, ce promova teza „Esse – percipi”. Este necesară ieșirea din subiectivitatea eului, din înlănțuirea senzațiilor individuale, pentru a ajunge la „substratul lor transcendent”, menționa el. Chiar și credința în Dumnezeu e amenințată de aceste idei subiectiviste, avertiza I.Petrovici, deoarece dacă am crede sincer că toată lumea văzută e „o simplă țesătură de date subiective, de năluci, de reprezentări”, – evident, ar dispărea sentimentul credinței și al respectului „față de o forță morală ce depășește lumea noastră”.

Ion Petrovici promovează ideea caracterului infinit și dificil al procesului de cunoaștere. Argumentul principal îl constituie inepuizabilitatea obiectului cunoașterii – al substanței. În manifestările ei, substanța reprezintă o realitate absolută, dincolo de cadrul lumii concrete pe care o cunoaștem noi, scria el. Gândirea noastră exercită operații numai asupra atributelor substanței, desemnate ca realități fizice și psihice; în vederea altor atribute, se relevă imposibilitatea determinării ei. De asemenea, în procesul de cunoaștere intervin un șir de pasiuni și prejudecăți, care denaturează și falsifică aspectul obiectiv al realității. E necesar de redus cât mai mult acțiunea lor deformantă, precum și de armonizat activitatea rațiunii și a simțurilor în procesul de cunoaștere.

Cu toate aceste dificultăți, I.Petrovici este convins de posibilitatea obținerii adevărului în procesul cunoașterii. În articolul *Problema adevărului*, el susținea că „adevărul ar fi acordul dintre ideile noastre și realitatea dinafară”. Adevărul nu numai că nu poate fi redus la senzațiile mele, menționa filosoful român, dar presupune „o contopire a spiritului cu obiectul cunoașterii, și, că, deci, în orice caz avem o prescurtare la maximum a distanței dintre obiect și subiect”. În con-

tinuare, I.Petrovici menționează valoarea metodologică a teoriei clasice a adevărului, indicând complementaritatea dintre adevărul relativ și adevărul absolut. „Obiectăm concepției kantiene că nu se poate trage brusc o limită între ceea ce se poate cunoaște și ceea ce nu se poate cunoaște, întrucât nu poate fi vorba de o cunoaștere a absolutului”, atenționa el în lucrarea *Introducere în metafizică*⁴². În viziunea lui Petrovici, cunoașterea este întotdeauna parțială și desprinde numai un aspect al acestui absolut. „Adevărul, chiar dacă planează din eternitate, el nu ni se dezvăluie nouă dintr-odată, ci destăinuirea lui este veșnic în curs, înfățișându-ne când o fațetă, când alta, și numai prin însumarea neconținută a tuturor aspectelor relevate, ne apropiem – fără să-l putem îmbrățișa în întregime vreodată – de cunoașterea lui aproximativă”, scria el în studiul *Adevăr și originalitate*. Gândirea trebuie să accepte în permanență datele noi ale științei, să reconstituie procesul cunoașterii din ceea ce ni se prezintă ca actual, de ultimă probă. „Absolutul este implicat în relativ. Ei se găsesc pretutindeni împreună”, accentua filosoful român⁴³. În orice cunoaștere nu există soluții definitive, cunoștințele au fost și vor fi totdeauna relative și niciodată nu se va realiza o adecvare perfectă între cunoaștere și realitate, concluziona Ion Petrovici.

Filosofia compromisului apare ca o continuare logică a reflecțiilor despre cunoaștere și adevăr ale lui Ion Petrovici. O filosofie a compromisului e necesară pentru cunoașterea mai profundă a realității, ea reprezentând o nevoie continuă de completare a ceea ce este deja cunoscut, menționa filosoful.

Filosofia compromisului include:

- o permanentă ajustare a cugetării filosofice la ultimele descoperiri ale științei. (De exemplu, în fizică, descoperiri în cercetarea radioactivității, electricității, magnetismului, luminii etc.);
- o corelare dintre metafizică și religie, ca având o problemă comună, dar care fiecare o cercetează cu mijloace diferite, influențându-se în mod reciproc, religia realizând în practică dezideratele metafizicii;
- posibilitatea unei permanente adaptabilități a gândirii teoretice la rezultatele noi ale cunoașterii (unitatea dintre teorie și practică), precum și atestarea continuității, deci punerea momentului trecut al cunoașterii în relație cu cel al prezentului, pentru a ne da imaginea de ansamblu asupra lumii.

Cunoașterea „ne dă o icoană desigur imperfectă, dar veșnic perfectibilă a lucrurilor” – este concluzia și ferma convingere a lui Ion Petrovici⁴⁴.

⁴² Petrovici, Ion. *Introducere în metafizică*, p.14.

⁴³ *Ibidem*, p.16.

⁴⁴ *Ibidem*, p.36.

4.5. Activitatea în domeniul istoriei filosofiei

Ion Petrovici are un șir de lucrări în domeniul istoriei filosofiei: *Studii istorico-filosofice* (1925); *Studii istorico-filosofice. H. Poincaré (ca filosof), Alfred Fouillée, H. Spencer și problema cunoștinței*. Ed. a II-a completată (1929); *Viața și opera lui Kant. 12 lecții universitare* (1936); *Schopenhauer* (1937); *Comemorarea lui Hegel* (1931); *Titu Maiorescu, 1840-1917* (1931); *Din cronica filosofiei românești* (2005) etc.

El cercetează orientări și personalități din filosofia românească și universală, evidențiază direcții de activitate în istoria filosofiei. A fost interesat de studierea filosofiei germane, în special a lui I.Kant, dar și a lui Hegel, Schopenhauer, Wundt ș.a. În lucrările sale, I.Petrovici relevă coordonatele criticismului kantian, influența pe care Kant a exercitat-o asupra filosofiei românești. Era pasionat de filosofia și personalitatea lui Kant. „Im. Kant este una din figurile cele mai proeminente ale cugetării filosofice a tuturor vremurilor”, menționa Petrovici în lucrarea sa *Viața și opera lui Kant*. Filosoful român era profund convins de însemnătatea revoluționară a filosofiei kantiene, pe care o caracterizează ca pe „o adevărată categorie apriorică a conștiinței filosofice contemporane”. Totuși, I.Petrovici nu este într-un tot de acord cu marele filosof german. După cum a fost deja menționat, el critica apriorismul kantian cu referire la spațiu și timp. De asemenea, gânditorul român se pronunța împotriva deosebirii tranșante făcute de Kant între *noumen* și *fenomen*, misterul aflându-se, după părerea lui Petrovici, nu dincolo de lucruri, ci în interiorul lor, absolutul în relativ, realul în aparent. În viziunea lui Petrovici, Kant greșește și atunci când izolează cunoașterea de existența în sine și neagă orice paralelism între ele. Însă desigur, gânditorul român este de acord cu marele gânditor german în ceea ce privește caracterul uman al cunoașterii. „Omul este mica scoică ce poate fi ținută pe podul palmei, dar care închide în micul său spațiu, zgomotul revelator al oceanului infinit”, remarca el în studiul *Transcendentul și cunoașterea omenească*⁴⁵.

În lucrările sale, I.Petrovici analizează idealismul obiectiv și subiectiv (G.Berkeley ș.a.), evoluția spiritualismului francez în opoziție cu pozitivismul, dar și fenomenul filosofic românesc în persoana unor proeminenți gânditori, precum T.Maiorescu, C.Rădulescu-Motru, A.Xenopol, V.Conta, N.Iorga ș.a.

Ion Petrovici considera că numai în aparență istoria sistemelor filosofice se prezintă ca o dezbinare și luptă între ele; în fond, situația este alta: sistemele nu atât se combat cât se completează. Istoria filosofiei este un proces bazat pe continuitate, filosofia modernă bazându-se, de exemplu, pe cea antică, fapt ce ne fortifică optimismul, arătându-ne trăinicia cugetării și sugerându-ne că și în filosofie

⁴⁵ Petrovici, Ion. *Transcendentul și cunoașterea omenească*. În: *Revista de Filosofie*, 1936, p.340.

ceea ce s-a construit ieri nu se va dărâma neapărat mâine. De asemenea, atenționa filosoful român, nu este corect ca teoriile și sistemele moderne să fie tratate ca o simplă repetare a celor antice; pentru cine cunoaște lucrurile, situația se prezintă cu totul altfel. Știința, filosofia, arta, morala și religia sunt forțele culturii. Cultura înseamnă „promovarea omului spre umanitate”, umanitate care presupune cooperarea liberă a tuturor, în condițiile în care fiecare își păstrează individualitatea. Cultura îi dă omului o concepție realistă despre viață, întărește apropierea dintre popoare, dezvoltă personalitatea indivizilor, trezindu-le conștiința socială și ajută astfel la promovarea democrației. Civilizația este un fel de expansiune exterioară a culturii, cu condiția să nu fie golită de orice conținut spiritual. Cultura și civilizația sunt un tot, ele își condiționează reciproc progresul. Toate aceste reflecții demonstrează relevanța și actualitatea concepțiilor filosofice ale lui Ion Petrovici.

Activități de învățare/evaluare

- Explicați concepțiile lui I.Petrovici despre geneza și stratificarea existenței.
- Comparați conceperea spațiului, timpului și a cunoașterii la Petrovici și Kant.
- Apreciați metoda empirico-raționalistă și filosofia compromisului, elaborate de I.Petrovici.

Bibliografie:

1. PETROVICI, Ion. *Introducere în metafizică*. Iași: Agora, 1992.
2. PETROVICI, Ion. *Opere filosofice*. București: Ed. Academiei Române, 2006.
3. PETROVICI, Ion. *Douăsprezece prelegeri universitare despre Kant*. Iași: Agora, 1994.
4. PETROVICI, Ion. *De-a lungul unei vieți. Amintiri*. București: Editura pentru literatură, 1966.
5. PETROVICI, Ion. *Conferințe Radio. 1932-1943*. București: Ed., „Casa Radio”, 2002.
6. CAZAN, Gh. *Ion Petrovici*. În: *Istoria filosofiei românești*. Vol. II. București: Ed. Academiei, 1980.
7. BAGDASAR, Nicolae. *Istoria filosofiei românești*. București, 2003.
8. IANOȘI, Ion. *O istorie a filosofiei românești*. Cluj: Biblioteca Apostrof, 1996.
9. *Studii de istorie a filosofiei românești*. Vol.IV. Coord. Viorel CERNICA. București: Ed. Academiei Române, 2008.
10. BOBÂNĂ, Gheorghe. *Istoria filosofiei românești*. Partea III. Chișinău, 2019.

Tema 5. RECONSTRUCȚIE FILOSOFICĂ ȘI TEORIA DATULUI LA MIRCEA FLORIAN

Unități de conținut

- *Viața și opera lui Mircea Florian*
- *Filosofia și istoria filosofiei. Dimensiunea națională a filosofiei*
- *Filosofia datului și metoda dedomenologică*
- *Concepția gnoseologică și epistemologică*
- *Recesivitatea ca structură a lumii*

Finalități

- *Să elucideze problemele filosofiei datului și a monismului epistemologic ale lui M.Florian.*
- *Să evalueze coraportul dintre filosofie, știință, religie.*
- *Să explice esența recesivității ca structură a lumii la M.Florian.*
- *Să determine importanța concepțiilor ontologice și gnoseologice ale lui M.Florian.*

Cuvinte-cheie: *datul, reconstrucție filosofică, iraționalism, raționalism, recesivitate.*

5.1. Viața și opera lui Mircea Florian

Mircea Florian s-a născut la 1 aprilie 1888, la București. A absolvit Liceul „Gh.Lazăr”, Colegiul „Sf. Sava” și Facultatea de Litere și Filosofie a Universității din București (1911). La Universitate i-a avut ca profesori pe T.Maiorescu, C.Dimitrescu-Iași, C.Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu. După absolvirea Universității, a plecat la studii în Germania, susținând în 1914 teza de doctor în filosofie cu tema *Conceptul de timp la Bergson (Der Begriff der Zeit bei Bergson)* la Universitatea din Greifswald. Teza de doctorat a lui M.Florian prezintă o cercetare critică despre noțiunea de timp la Henri Bergson și este dedicată profesorului său P.P. Negulescu.

Întors în țară, Mircea Florian activează la Universitatea din București, fiind conferențiar, iar din 1940 – profesor universitar titular. Ține cursuri de filosofie antică, medievală, modernă și contemporană, cursul de *Introducere în filosofie*, ulterior și cursul de *Logică*. A condus Sectorul de Istorie a filosofiei al Institutului de Filosofie de pe lângă Academia Română, continuând activitatea de autor și traducător al unor lucrări de filosofie. Gândirea logică a lui T. Maiorescu, căruia i-a fost student, l-a marcat pentru toată viața. În cursul îndelungatei sale activități

didactice, el își lărgeste treptat preocupările, mereu axate însă pe filosofie, elaborând studii erudite în acest domeniu.

Mircea Florian a decedat la 31 octombrie 1960. În 1990, post-mortem, este desemnat membru al Academiei Române.

În evoluția gândirii filosofice a lui Mircea Florian cercetătorii disting trei mari etape:

I. 1909-1924 – *philosophia perennis*;

II. 1925-1939 – *filosofia datului*;

III. 1942-1959 – *logica și filosofia recesivității*.

Filosoful român formulează scopul pe care și-l propune în modul următor: „de a statornici cu mijloace noi obiectul filosofiei. Lozincă noastră e: *dincolo de pozitivism și de metafizică, păstrând totuși de la cea din urmă cerința unui temei necondițional, iar de la primul căutarea aceluia temei în cadrul unei experiențe restabilite în sensul ei autentic*”. Mircea Florian era convins că filosofia trebuie să aibă un „punct arhimedic”, pe care gândirea se sprijină pentru a înțelege lumea. Filosofia nu poate avea un fundament în afara ei, tocmai pentru că ea este „știința fundamentelor, a principiilor”. „A filosofa este a gândi principial sau fundamental”, concluziona el.

Operele principale:

Îndrumare în filosofie (1922); *Știință și raționalism* (1926); *Cosmologia elenă* (1929); *Metafizica și problematica ei* (1932); *Cunoaștere și existență* (1939); *Reconstrucție filosofică* (1943); *Metafizica și arta* (1945); *Misticism și credință* (1946); *Filosofia Renașterii* (1948); *Logica lui Aristotel* (1957); *Recesivitatea ca structură a lumii* (vol.1,1983; vol.2, 1989); *Destinul metafizicii în filosofia europeană* (1992) etc.

5.2. Filosofia și istoria filosofiei. Dimensiunea națională a filosofiei

Din lucrările lui Mircea Florian desprindem un șir de accepții esențiale ale filosofiei. Filosofia e definită de M.Florian ca „explicare teoretică a lumii, ca știință atotcuprinzătoare, sinteză a lumii”; ca o concepție asupra rostului omului în lume, concepție îndrumătoare a vieții omului, în care caz devine precumpănitor o analiză a spiritului, știință a mântuirii sufletului, o știință a normelor, care caută valori și idealuri”⁴⁶.

Gânditorul român definește filosofia ca știință a „fundamentelor, a principiilor, a categoriilor de maximă generalitate”, a principiilor sau noțiunilor prime – prin

⁴⁶ Florian, Mircea. *Îndrumare în filosofie*. București: Editura Științifică, 1992, pp. 8-18.

care cunoștința și viața dobândesc unitate sistematică sau sunt totalizate, iar științele pozitive sunt ajutate să-și armonizeze rezultatele lor cele mai generale⁴⁷. Mernirea filosofiei este de „a da culturii un fundament evident, un prim adevăr”⁴⁸.

Analizând relația dintre filosofie și religie, M.Florian vede mai multe „puncte divergente” decât puncte de contact dintre filosofie și religie. Astfel, menționa el, religia se dezvoltă în atmosfera credinței, ea se dispersează de demonstrație prin fapte, se dispersează de întemeierea rațională, în timp ce filosofia apare și se dezvoltă în atmosfera înțelegerii, a afirmației probate. Religia pornește de la revelație, pe când filosofia nu acceptă decât procedeele reflexive sau critice. Obiectul religiei este supranaturalul sau transcendentul, iar obiectul filosofiei este naturalul sau imanentul. Între cauzalitatea recunoscută de metafizică și minune e o adevărată „prăpastie”, remarca M.Florian. El considera că religia e străbătută de o profundă contradicție: antiteza dintre Dumnezeu ca dat absolut, supranatural și om, care aparține naturii; antiteza dintre supranaturalul irațional și naturalul rațional.

Concluzia lui M.Florian este că filosofia nu are misiunea nici să ruineze, nici să justifice religia (cât timp ea își va sorbi seva din afecte universale, precum iubirea), dar nici nu poate merge la armonizare cu religia până nu vor fi înlăturate contradicțiile din interiorul ei.

Totodată, Mircea Florian analizează și relația dintre filosofie și știință. El nu acceptă teoriile ce propagă primatul filosofiei față de științele particulare, dar nici acele teorii care inversează ierarhia și propun primatul științelor particulare asupra filosofiei. Gânditorul român consideră că relația dintre filosofie și știință nu este una de dominație, ci de echilibru, fiind un raport între două domenii autonome, fiecare având misiuni distincte. Filosofia clarifică și propune principii generale, fiind „știința principiilor prin care se totalizează cunoștința și acțiunea, iar științele speciale sunt ajutate să sintetizeze rezultatele lor generale”⁴⁹. Misiunea filosofiei „constă în a ajuta științele particulare să-și unifice rezultatele”⁵⁰. Filosofia clarifică noțiuni specifice unei științe, așa cum este noțiunea de viață, noțiuni pe care le regăsim în mai multe științe, așa cum sunt noțiunile de schimbare, spațiu, timp, evoluție, sau noțiuni folosite de toate științele, așa cum sunt cele de obiect și condiționare. Filosofia oferă culturii ceea ce M.Florian numește un „punct arhimedic”, adică un fundament, un prim adevăr. În atare scop, pentru a găsi acest fundament, M.Florian propune filosofia sa – filosofia datului și „metoda dedomenologică”, în care prevalează datul, obiectele și experiența, înțeleasă de Florian diferit de sensul tradițional, incluzând și alți factori decât cei de natură

⁴⁷ Florian, Mircea. *Filosofie generală*. București: Garamond Internațional, 1995, p. 7.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 6.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁰ Florian, M. *Philosophia perennis. Treizeci și două de prelegeri universitare*. Cluj-Napoca: Grinta, 2004, p.71.

strict empirică, și anume, factori clasificați de el drept teoretici, precum relațiile dintre fapte, și factori ateoretici, așa cum sunt valorile.

M. Florian are profunde cercetări în domeniul istoriei filosofiei. În baza definițiilor filosofiei și a unei succinte cercetări a etapelor dezvoltării filosofiei, M. Florian apreciază istoria filosofiei ca un proces progresiv, fiecare școală, curent, sistem filosofic aducând contribuții noi la soluționarea problemelor puse în discuție de predecesori. În *Îndrumare în filosofie*, el menționează rolul deosebit de important al istoriei filosofiei, specificând că „Filosofia este însăși istoria filosofiei”. „Numai istoria filosofiei poate descoperi firul conducător în labirintul preocupărilor filosofice trecute și prezente, căci obiectul filosofiei nu este dat de la-nceput, ci a fost încheșat prin străduințe îndelungate și prin corijări repetate” – remarca el.

În lucrarea *Reconstrucție filosofică*, Mircea Florian se arată preocupat și de metodele istoriografiei filosofice. El evidențiază două metode fundamentale: *metoda de documentare* și *metoda de interpretare*. Prima metodă, care are drept scop să stabilească autenticitatea faptelor, se constituie, la rândul ei, din alte trei metode: 1) *metoda filologică* sau *bibliografică* – care se ocupă de texte și de înțelesul lor literar cât mai corect; 2) *metoda psihologică (biografică)* – care cercetează și narează viața autorului, încercând să-i descopere momentele semnificative, care ar putea lumina, într-o măsură sau alta, aspecte ale operei sale; 3) *metoda culturală* – care așază gânditorul și opera în atmosfera istorică, adică în contextul tuturor formelor culturale ale unui moment istoric. Prin convergența ultimelor două metode se pune în lumină mediul spiritual în care s-a elaborat concepția, evidențiindu-se predecesorii și contemporanii gânditorului în cauză, precum și formarea sa filosofică, „curba gândirii sale”.

A doua metodă – metoda de interpretare, presupune mai întâi 1) *metoda problematicii*, prin intermediul căreia istoriograful ne dezvăluie în general gradul de elaborare și de cunoaștere a problemelor abordate de filosoful în cauză, precum și a răspunsului dat lor atât de către acesta, cât și de către succesorii lui, confruntând astfel problematica prezentului cu cea a trecutului. Ea este continuată și întregită de 2) *metoda critică*, care tinde să realizeze o analiză a sistemului respectiv atât imanentă, adică internă, cât și transcendentă, aceasta din urmă făcută cu prudență istorică și în scopul de a extrage bunurile perene câștigate de sistemul respectiv și de a descoperi posibilitățile lui de dezvoltare. Metoda critică include astfel în ea un element productiv și orientat spre viitor, care permite cercetătorului să evidențieze ecoul diferitelor doctrine pentru urmași, ce atitudine – de acceptare sau de respingere, s-a înregistrat față de ele. În așa mod se lămuresc filiații logice, se statornicește continuitatea sistemelor: unele după altele, unele din altele, unele împotriva altora dar, oricum, toate unele pentru altele, căci dintr-un filosof nu se naște alt filosof, ci dintr-un sistem ia naștere altul, prin efortul cultural mereu re-

făcut al recâștigării valorilor odată înfăptuite, specifică M. Florian. Aceste reperi metodologice, indicate de el, rămân de referință pentru cercetarea istorico-filosofică, cele două metode: documentară și interpretativă arătând dublul caracter al istoriei filosofiei: ca disciplină științifică și, totodată, ca disciplină filosofică și demonstrând că doar utilizarea ambelor în mod complementar asigură autenticitatea și valoarea demersului istorico-filosofic.

O problemă care l-a interesat pe M. Florian a fost și caracterul național al filosofiei. Gânditorul român admitea posibilitatea unei filosofii naționale, indicând că o cultură are fundamente naționale, fiindcă orice națiune dispune de propria cultură și deci filosofia are un caracter național derivat din contextele istorice și naționale. Concepția sa despre filosofia națională se întrevăde încă din lucrarea *Îndrumare în filosofie* (1922), unde, în paragraful intitulat „Filosofia se naționalizează”, el menționa că spre sfârșitul secolului al XVIII-lea gândirea filosofică a fost înrâurită de principiul naționalităților proclamat de Marea Revoluție Franceză. „Filosofia se particularizează, se concentrează între hotarele naționale în măsura în care națiunile se trezesc la o viață proprie și devin conștiente de trecutul lor. Filosofia veacului al XIX-lea se prefăce din europeană în națională; de la 1800 întâlnim o filosofie germană, franceză, engleză, italiană, americană etc. – gândirea se naționalizează. În locul sistemelor de o valoare europeană, filosofia ridică steagul particularismului național, al religiozității, al respectului față de trecut și, îndeobște, ia o atitudine agresivă și reacționară contra filosofiei cosmopolite a «luminilor»”, scria în această lucrare M. Florian⁵¹. El îl dădea ca exemplu pe I. Kant, pe care-l consideră primul autor al unei filosofii naționale.

Promovând teza că naționalizarea filosofiei aparține secolului al XIX-lea, M. Florian se întreba dacă filosofia poate fi și în secolul al XX-lea națională, în special, într-un mediu puternic orientat spre păstrarea și întărirea spiritului național, cum este cel românesc. Răspunsul pe care îl dă M. Florian în articolul *Filosofie și naționalitate* (1933) este unul sceptic. Filosofia, menționa el, trebuie să exprime adevărul universal și deci nu poate fi națională. Pentru a argumenta mai bine afirmațiile sale referitoare la universalitatea filosofiei, M. Florian o compară cu unele științe, care nu au caracter național: „obiectul filosofiei se circumscrie prin universalitatea lui. Nu există un univers francez, unul englez etc., cum nu există decât poezii pentru poeți, mai multe...”. Poate fi vorba doar despre „diversitatea de atitudini, luate de gânditori față de aceeași lume”, ceea ce în realitate este „sensul subiectiv al etnicului în filosofie”. Prin urmare, „caracterul național nu e inerent filosofiei, pentru cuvântul că el nu e cuprins în structura cunoștinței”. „Numai voința de a gândi și de a explora e națională”, conchidea el⁵².

Totuși, M. Florian admitea că există o anumită sincronizare între filosofie și

⁵¹ Florian, Mircea. *Îndrumare în filozofie*, p. 321.

⁵² Florian, Mircea. *Filosofie și naționalitate*. În: Mircea Florian. *Reconstrucție filosofică*. București: Editura Casa Școalelor, 1943, p. 201.

națiune. „Un gânditor nu se poate socoti ca plutind peste națiune, atâta vreme cât filosofează. Cultura filosofică aparține de fapt unei națiuni”⁵³, menționa el, având în vedere, în primul rând, cadrul cultural și istoric al creației filosofice și însuși faptul că filosofia este parte a spiritualității naționale. M. Florian afirma fără echivoc că există o filosofie într-o cultură națională. Orice cultură are norme interne și „legi structurale“ după care se modelează viața națională: „Cultura e însăși viața comunității etnice“. La rândul său, filosofia, în esență, „are norme interioare, potrivit cărora se dezvoltă, neatârnat de cine le primește. Filosofia – o virtualitate permanentă în sfera unei culturi complexe“. Așadar, M. Florian înțelegea că filosofia se află în cadrul unui mediu cultural, dar cu posibilități proprii de a cunoaște lumea, iar cugetarea românească o concepe, datorită lipsei unei tradiții filosofice, drept produsul selectării din orice filosofie a tot ce poate da un scop spiritual națiunii române.

M. Florian distinge unele trăsături ale filosofiei naționale românești: pendularea între Orient și Occident, ortodoxia, criticismul, și remarca drept specific al românismului „buna dispoziție sau receptivitatea față de cultura occidentală, ori de câte ori a putut pătrunde până în părțile noastre”⁵⁴. Însă el nu credea în existența unui curent de gândire originală în context românesc și evalua calitatea gândirii filosofice românești prin raportarea ei la performanțele filosofiei occidentale.

După cum se poate observa, M. Florian și-a exprimat atitudinea sceptică față de caracterul național și originalitatea filosofiei românești în perioada interbelică, perioadă în care încă era pusă la îndoială existența unei filosofii românești. Însă este de remarcat faptul că, anume în acel interval de timp au fost elaborate sisteme filosofice originale: personalismul energetic al lui C. Rădulescu-Motru; sistemul triadic (raționalismul culturologic) al lui Lucian Blaga; filosofia datului (raționalismul neutral) a lui Mircea Florian; raționalismul antropologic al lui D.D. Roșca. Sunt expuse idei originale în domeniul epistemologiei și logicii (C. Rădulescu-Motru, I. Petrovici, M. Florian) și în filosofia culturii (C. Rădulescu-Motru, L. Blaga, M. Ralea, T. Vianu). M. Vulcănescu, M. Eliade, C. Noica au creat sisteme filosofice, recunoscute în plan mondial. Deosebit de semnificativă este gândirea filosofică religioasă, reprezentată de către Nichifor Crainic, Dumitru Stăniloae etc. Aceste contribuții reale ale gândirii românești atestă existența unei filosofii românești, fiind, după cum menționează specialiștii, „o veritabilă conștiință de sine a culturii românești”⁵⁵.

⁵³ Florian, Mircea. *Sensul unei filosofii românești*. În: Mircea Florian. *Reconstrucție filosofică*, p. 226.

⁵⁴ Florian, Mircea. *Filosofia românească*. În: Mircea Florian. *Reconstrucție filosofică*, p. 247.

⁵⁵ Cernica, Viorel. *Filosofie românească interbelică*. Iași: Institutul European, 2006, p. 11.

5.3. Filosofia datului și metoda dedomenologică

Mircea Florian a inițiat un program de reconstrucție a filosofiei, criticând argumentat iraționalismul, subiectivismul solipsist, apriorismul etc. și menționând că „Filosofia contemporană gravitează cuprinsă de mare îngrijorare, în zona insecurității sau precarității mai mult decât orice altă manifestare culturală”. Reconstrucția filosofiei semnifică, în concepția lui M. Florian, identificarea „principiului prim”, a „fundamentului” care, constituind obiectul ei de necontestat, transformă filosofia într-o disciplină autonomă și fundamentală. Filosofia caută un „prim adevăr” ce trăiește prin sine, o evidență ce rezistă oricărui atac sceptic. „Ea sapă mereu mai adânc, pentru a descoperi punctul arhimeic al culturii, temeiul de nezdruncinat al culturii, temeiul de nezdruncinat al conștiinței umane, principiul (arhe), începutul autonom. A căuta acest reazem solid nu e doar o chemare arbitrară, ci o necesitate a conștiinței”, menționa M. Florian în lucrarea *Reconstrucție filosofică*.

În viziunea filosofului român, pentru a salva filosofia, pentru a ieși din criză, este necesar de realizat următoarele: întoarcerea la cercetarea principiilor, fundamentelor – obiectul autentic al filosofiei; filosofia să pornească de la fapte, de la date, nu de la gândire; să „restabilească concepția ontologică a cunoașterii și... să demaște rătăcirile interpretării idealist-psihiologice”. În această ordine de idei, Mircea Florian propune filosofia sa – *Filosofia datului*. El evidențiază caracteristicile definitorii ale *Filosofiei datului*: Este „neutră” față de materialism și idealism; Obiectul ei, punctul de plecare să fie *datul în genere*, și nu datul particular, ca în științele concrete, deoarece filosofia trebuie să aibă o perspectivă generală, critică și nepărtinitoare în cercetările întreprinse: „Obiectul filosofiei trebuie să aibă toată generalitatea cu putință, filosofia trebuie să stea pe culmea cea mai înaltă a lumii”; „*Datul ca atare*” – acel „punct arhimeic”, îmbrățișează totul: și spiritualul, și materialul, adică existența și conștiința, acceptându-le ca date; Conștiința este un dat: „Nu datul în genere aparține conștiinței, ci conștiința aparține acestui dat”, adică conștiința are o bază obiectivă, însă nu ea este principiul inițial, ca în idealism.

În continuare, M. Florian precizează noțiunea „dat în genere”: aceasta cuprinde existența în toată generalitatea ei, atât realul cât și nerealul (imaginarul, neutralul). Filosofia ca „știință fundamentală” trebuie să aibă un obiect independent de considerația realului și nerealului „tocmai pentru a le cuprinde pe amândouă și a statornici critic hotarele fiecăruia”, menționa el în *Reconstrucție filosofică*. În aceeași lucrare, explicând esența filosofiei sale, M. Florian scria: „Filosofia datului, în problema realității, nu cunoaște decât o competență: științele naturii și spiritului, și un singur criteriu: experiența în îndoitul sens: raport de acțiune între lucruri și organele de simț; raport de acțiune între lucrurile lumii. ... e *real în sine* ceea ce se află în sistemul de interacțiuni ale universului; ... e *real pentru noi* ceea

ce poate fi observat sau experimentat (corpuri și suflete). Orice „ontologie” fundată pe imaginea mitogenă, e de respins”. În această ordine de idei, el menționa că teza: „datul este dat – e o propoziție ce înfruntă orice îndoială”, întrucât „datul este cu totul nedeterminat, dar infinit determinabil”, adică în principiu poate fi cunoscut, explicat, apreciat etc⁵⁶. Pentru a fi mai explicit, filosoful român formulează un șir de definiții ale *datului*: „Datul este „tot ceea ce în conștiința noastră are summum de generalitate”⁵⁷. Datul este ceea ce se impune din afară, fără ca gândirea să-l poată depăși: „Nici o forță nu poate scoate gândirea din sfera datului, precum nici un om nu poate trăi multă vreme fără aer”; „o gândire peste dat și fără dat” – este un nonsens; „Tot ce e reprezentat, gândit, simțit, voit e ceva dat, e un obiect de cunoaștere, o existare: piatra, atomul, triunghiul, himera mitică, plăcerea, voința, cuvântul, conceptul etc.”⁵⁸. Ca o gernalizare el formulează teza: „Spune-mi ce înțelegi prin dat, și voi ghici ce filosofie ai îmbrățișat”.

Așadar, pentru Mircea Florian, datul desemnează tot ceea ce ființează. Realul, idealul și irealul ființează toate și intră, prin urmare, în sfera datului, după cum menționa însuși filosoful: „Dar mai vorbim și de ireal, de ideal și de suprareal [...]. Acestea nu sunt date în sens de realitate în sine, dar sunt date ca realitate psihologică, ca «trăire». Datul cu obiectele sale alcătuiește stratul ontologic al cunoașterii, stratul primar, primordial: „numai datul ca dat e un început evident”⁵⁹.

Pornind de la dat, M. Florian declară primordială lumea externă, independentă de conștiință și înțelege eul ca pe o parte a acestei lumi. El respinge atât interpretarea idealistă a conștiinței („conștiința nu tronează într-un empireu imaterial”), cât și interpretarea ei materialist-vulgară („absorbirea în corporalitate”), postulând primatul obiectelor, al planului ontologic în raport cu cel psihologic, care e secundar. Datul implică atât corpul, cât și psihicul, atât obiectele reale, cât și cele ideale, conchidea M. Florian în intenția de a depăși unilateralitatea materialismului și a idealismului.

Originale sunt și considerațiile lui M. Florian despre metodă. Nemulțumit de metodele utilizate în filosofie până atunci: analiza și sinteza, deducția și inducția, metoda dialectică și metoda transcendentă, filosoful român propune ca metodă de cercetare în filosofie metoda sa – *metoda dedomenologică*. Această metodă, menționa el, are două particularități: 1) „Ea este în acord cu postulatele raționalismului *neutral*: caracterul predominant analitic (descriptiv) al gândirii, prevalența datului (dedomenon), respectul față de structura lucrurilor, precum și față de orice teorie valabilă, neacceptarea absolutizărilor legate de individualul schimbător (Bergson) și nici a acelor privitoare la esența neschimbătoare (Husserl); 2) ea nu-i angajată în favoarea unei metafizici raționaliste sau iraționaliste

⁵⁶ Florian, Mircea. *Reconstrucție filosofică*, p.76.

⁵⁷ *Ibidem.* p.79.

⁵⁸ Florian, Mircea. *Cunoaștere și existență*, p.197.

⁵⁹ Florian, Mircea. *Reconstrucție filosofică*, p.198.

(Bergson sau fenomenologii existențialiști Heidegger, Jaspers, Sartre).

Mircea Florian e convins că metoda dedomenologică este superioară față de celelalte metode descriptive, deoarece „posedă un punct de plecare solid, evident prin sine, incondițional, care este enunțul: «datul este dat», neatârnat de conținutul acestuia“ și consideră că această formulă se bucură de evidență inițială.

5.4. Concepția gnoseologică și epistemologică

Concepția gnoseologică și epistemologică a lui M. Florian este numită și *monism epistemologic*. M. Florian menționa că, în viziunea sa, obiectivul principal al filosofiei este „elucidarea naturii cunoașterii”⁶⁰. Pentru aceasta e necesară clarificarea esenței conștiinței, care, la rândul său, cere explicarea raportului dintre conștiință și lumea externă. În consecință, M. Florian în lucrările *Cunoaștere și existență*; *Reconstrucție filosofică*; *Reforma logicii* etc., examinează raportul *existență–gândire* pornind de la determinarea naturii cunoașterii.

Filosofia lui M. Florian este raționalistă. Începând cu lucrările sale timpurii, în special, *Știință și raționalism*, M. Florian critică idealismul și iraționalismul, numindu-le „antiintelectualism” și „misologie”, deoarece le califică drept atacuri împotriva logicii și a rațiunii. El promovează raționalismul, care, în convingerea sa, e identic cu știința, cu cunoașterea în sens larg: „Dacă prin raționalism sau știință se înțelege puțința de a determina, clarifica, înțelege sau exprima lingvistic articulațiile faptelor, trebuie să recunoaștem nu numai existența, necesitatea inevitabilă, dar și primatul științei sau raționalismului”, menționa filosoful. El definește raționalismul în modul următor: „Prin raționalism ca concepție viabilă noi înțelegem două lucruri: cunoașterea prin idei clare și distincte, opuse obscurității mistice; cunoașterea prin idei obiective controlabile practice cu ajutorul experienței”⁶¹. În baza acestei teze, M. Florian își formează concepția gnoseologică. Ideea fundamentală a concepției sale gnoseologice e rezumată prin teza: „Ontologicul primează asupra cunoașterii”⁶². Se accentuează primatul obiectului cunoașterii, al faptelor față de gândire, M. Florian solicitând „orientarea gândirii după obiecte, nu invers, a obiectelor după gândire.” El este un adversar convins al idealismului subiectiv, postulatul său fiind: „A exista nu e a fi perceput”. „Progresul civilizației e un progres al capacității de a deosebi realul de fictiv sau imaginar”, menționa M. Florian în lucrarea *Cunoaștere și existență*⁶³. El e convins că faptele, obiectele sunt primordiale, iar gândirea, cunoașterea este secundară. „Nu stă în puterea noastră să gândim altfel de cum se prezintă faptele. Cum sunt fap-

⁶⁰ Florian, Mircea. *Cunoaștere și existență*, pp.179-180.

⁶¹ Florian, Mircea. *Scrieri alese*. București: Ed. Academiei, 1968, p.303.

⁶² Florian, Mircea. *Cunoaștere și existență*, p.179.

⁶³ *Ibidem*. p.170.

tele așa și gândirea. Alte fapte, alte gânduri. Gândirea are o direcție inevitabilă: structura obiectelor”, scria Florian în lucrarea *Știință și raționalism*.

Filosoful român formulează un șir de definiții ale cunoașterii. În lucrarea *Ce este cunoașterea?*, el răspunde: „A cunoaște este a constata un obiect sau a lua act de o prezență în proprietățile ce aparțin numai ei”. „Gândirea obiectului este însuși obiectul posedat clar, nu un duplicat al lui în conștiință, nu un conținut subiectiv” – aceasta este teza ce fundamentează monismul epistemologic. Florian împarte procesul cunoașterii în două etape: prima etapă: Cunoștința I – esența căreia este de a defini suportul, fundamentul gândirii, și anume: „lucruri sau fapte”, „lucruri sau fapte implicite”, pornind de la dictonul filosofic: „Din nimic nu iese nimic, fără fapte nici gândire”; a doua etapă: Cunoștința II – esența căreia poate fi exprimată prin teza: „idei și cuvinte” și se manifestă în determinarea, clarificarea, explicarea, înțelegerea, formularea ideilor etc., adică cunoașterea propriu-zisă.

Analizând raportul: obiectiv–subiectiv, obiect–percepție, M.Florian corect atenționează asupra necesității deosebirii dintre „datul ca atare” și „datul ca percepție”, care, menționa el, „sunt două aspecte deosebite”. Pentru a combate idealismul subiectiv, el apela la exemple: „Percepția stelei, care e o modificare a sufletului, aparține acestuia, nu însă steaua ca atare. Percepția însăși exprimă relația dintre sufletul receptor și obiectul perceput, pe câtă vreme obiectul ca atare nu include în natura sa o raportare la conștiință”⁶⁴. Corect este evidențiată atât legătura dintre subiectul și obiectul cunoașterii, cât și deosebirea dintre ele și în lucrarea *Cunoaștere și existență*, în care el menționa: „oricât de solidari, eul și noneul nu se pot contopi, ci rămân deosebiți”. În așa mod, Florian critică teza idealismului subiectiv „esse – percipi” și solipsismul, declarând: „E mai ușor a scoate apă din piatră seacă decât dintr-un eu imensitatea universului”⁶⁵.

Prin tezele și concluziile sale, M.Florian promovează principiul unei cunoașteri obiective. „Nu gândirea ordonată justifică realitatea, ci realitatea face posibilă o ordine gândită. Ontologicul primează asupra cunoașterii”, accentua el în *Cunoaștere și existență*, afirmând posibilitatea cunoașterii obiective a lumii.

Totodată, cercetătorii evidențiază și unele deficiențe în concepțiile gnoseologice ale lui M.Florian. Astfel, deși critică teoria „cunoaștere-copie”, M.Florian însuși uneori comite această eroare, definind cunoașterea ca oglindire. „Noțiunile sunt întotdeauna derivate, sunt «scoase» din datele nemijlocite. Noțiuni create de noi, noțiuni care să aducă ceva deosebit nou, sunt o imposibilitate. Din pură gândire nu descoperim nimic nou. Prin pură gândire nu descoperim nimic nou... Și acum să observăm bine o consecință. Noțiunile sunt totdeauna oglinda faptelor, a «intuiției». Fără o bază intuitivă, nu avem nici noțiuni. Ideea nu țâșnește din

⁶⁴ Florian, Mircea. *Reconstrucție filosofică*, p. 76.

⁶⁵ Florian, Mircea. *Cunoaștere și existență*, p.176.

«nimic»”, scria el în *Reconstrucția filosofică*⁶⁶. Se creează impresia că cunoașterea la M.Florian este excesiv „ontologizată”. De asemenea, filosoful român era de părerea că gândirea nu poate greși, iar erorile din cunoaștere se datorează doar limbajului. Doar exprimarea gândurilor poate fi greșită, exprimarea fiind „un dat diabolic al omului”. „Gândul ca atare nu se înșeală niciodată. Noi nu putem gândi faptele altfel de cum le avem, de cum ne sunt date; însă din nefericire le putem exprima, expune și fraza altfel deci ne putem lăsa vrăjiți de magia vorbelor sau stăpâniți de tirania cuvintelor și eroarea e gata”, nota el în *Reconstrucție filosofică*⁶⁷.

M.Florian cere o severă diferențiere între limbaj și gândire, considerând că limbajul nu e copia exactă a gândirii. Limbajul năzuiește să redea prin mijloace proprii structura obiectelor atunci când acestea sunt clarificate, determinate, fără a reuși întotdeauna acest lucru. Avem aici o revenire la idolii forului a lui F.Bacon, îngrijorare îndreptățită, dar care nu trebuie exagerată.

5.5. Recesivitatea ca structură a lumii

Mircea Florian desăvârșește programul său de reconstrucție a filosofiei în lucrarea *Recesivitatea ca structură a lumii* (2 volume), unde propune o nouă ontologie, un model metafizic ce are, ca principiu al reconstrucției categoriale, noțiunea de „recesivitate”. În primul volum al lucrării, filosoful român dezvoltă o ontologie generală care are rolul de a introduce noi categorii ale realității și de a restructura pe celelalte, în funcție de noile dependențe ontologice. În cel de-al doilea volum, el dezvoltă o ontologie umană. Sunt analizate succesiv corelațiile categoriale fundamentale și structurile mai puțin fundamentale pentru explicarea experienței umane.

Referindu-se la motivele care l-au determinat să elaboreze *Recesivitatea ca structură a lumii*, Mircea Florian menționa în prefața lucrării că „îndeosebi două fapte esențiale ne-au sugerat această exegeză filosofică: 1) un fapt bine cunoscut omului, anume raportul dintre materie (corp) și spirit (suflet); 2) un fapt recunoscut pe față de-abia în vremea noastră: raportul dintre noutate și repetiție sau problema formulată de noi mai demult: „cum este posibilă noutatea într-un univers care este sau pare a fi inteligibil numai prin repetiție și identitate”.

Recesivitatea este concepută ca *structură* fundamentală a lumii, ca teorie generală a structurii existenței, cunoașterii și valorii. Termenul de *recesivitate* (*recidere* = a veni pe urmă) relevă existența unor dualisme, în care raportul factorilor nu este de coordonare, ci de subordonare, în sensul cel mai obiectiv al acestui

⁶⁶ Florian, Mircea. *Reconstrucție filosofică*, p. 106.

⁶⁷ *Ibidem*, p.50.

termen. *Recesivitate* „învădează o disimetrie profundă în structura lumii. Disimetria constă în împrejurarea universală că existența este structurată de termeni antitetici sau polari, în care unul domină, stă înaintea, iar celălalt este recesiv, vine din urmă, fără ca prin această poziție subalternă termenul recesiv să fie degradat“. Recesivitatea se impune ca o idee-forță căci poate să explice emergența noului prin dualități ce se pot degaja, de însăși structura lumii. Recesivitatea exprimă structura lumii prin raportul dintre: *materie (corp)–spirit (suflet)*; *materie–viață*; *materie–conștiință*; *existență–cunoaștere*; *experiență–gândire*; *noutate–repetiție*; *dualismul individual–general*; *unu–multiplu*; *finit–infini*; *identitate–diversitate*; *anterior–posterior*; *acord–dezacord*; *intern–extern*; *real–posibil*; *posibil–necesar*; *individ–societate*; *cosmocentrism–antropocentrism*; *ontologic–antropologic* etc. „Raportul recesiv nu este un raport de «înainte – după», un raport temporal, căci polul dominant nu este mai înainte nici temporal, nici axiologic. Cei doi poli sunt simultani și nu pot fi considerați ca o succesiune temporală, logică sau axiologică. Legătura lor este necesară. Unul se opune celuilalt și prin aceasta îi recunoaște coprezența”, explica Florian. De exemplu, în raportul *gândire–experiență*, „Gândirea rămâne... recesivă față de experiență, este o anexă umană a experienței, o anexă fără de care cultura n-ar fi posibilă”⁶⁸.

M. Florian indică deosebirea recesivității, care este „caracteristică generală a existenței și cunoașterii”, de alte tipuri de corelații prezentate ca fundamentale: contradicția, dualitatea, complementaritatea, corelația posibil–actual etc. Recesivitatea ca raport între doi termeni, dintre care unul este dominant, prim, celălalt recesiv, secundar – fără ca prin acesta să se înțeleagă o relație de cauzalitate, de derivare, al doilea termen nefiind degradat nici din punct de vedere ontologic, nici al valorii – rezolvă problema „dualismului”, dispersându-se de „sinteza superioară”: amândoi termeni sunt în egală măsură necesari; ei se întretes, se sudează reciproc, fără a se dizolva unul în altul. Prin ei, realitatea complexă a existenței sau cunoașterii este tematizată din perspectiva unei asimetrii prezentă în „arhitectura” lumii.

În continuare, după o expunere teoretică generală, sunt interpretate din perspectiva conceptului de recesivitate categorii filosofice, precum cele de obiect, existență, esență, substanță, cauzalitate, finalitate, universal, asemănare, deosebire, spațiu, timp și, totodată, unele corelații categoriale fundamentale: unu–multiplu, prima corelație transcendențială, „dilema supremă a filosofiei”; individual–general, relație ce definește „principala trăsătură structurală a existenței”; finit–Infini, infinitul fiind, în concepția lui Florian, o „structură ontologică”, nu o entitate individualizată; real–posibil; posibil–necesar etc.

⁶⁸ Florian, Mircea. *Recesivitatea ca structură a lumii*. Vol. I. București: Editura Eminescu, 1983, p. 251.

În *Recesivitatea ca structură a lumii*, M.Florian remarcă preocuparea constantă și susținută spre „reconstrucția ontologiei umanului“. Nu se poate discuta de ontologie fără om, fără ca el să fie considerat într-o poziție antropocentrică și axiocentrică și, prin aceasta, să-l privim drept factorul înțelegerii și descifrării lumii. Pe om nu-l putem cunoaște și înțelege fără a-l integra în ansamblul relațiilor bio-sociale și spirituale. Pentru a se edifica pe sine, omul trebuie să se delimiteze, să se desprindă de natură și să se afirme prin praxis și cunoștință. „Marea aporie filosofică – nota Mircea Florian – este doar împletirea dialectică a ontologicului și antropologicului în ceea ce privește explicarea celor două mari fapte ale conștiinței: cunoașterea și evaluarea“⁶⁹. Omul este parte a lumii, dar și propria sa lume, din moment ce umanizează lumea în care trăiește, producând o axiosferă prin creație de valori. „Structura recesivă ridică vâlul de pe relația dintre ontologic și antropologic. Fără structura sau în afara ei, omul va continua să aibă două filosofii, două «metafizici»: una ontologică, alta antropologică, după cum oscilația chinuitoare se polarizează în jurul existenței sau în jurul omului ca supra-existență“. În calitate de subiect făuritor de lume și de sine însuși, omul se autodetermină, este sursă de valoare, este înzestrat cu capacitatea de a dobândi libertate, în consecință un statut ontologic propriu.

Așadar, Mircea Florian a elaborat o vastă sinteză filozofică, militând pentru o reconstrucție a filosofiei și având ca principii ai acestei reconstrucții *filosofia datului* și *recesivitatea*. El a elaborat o ontologie realistă, cerând filosofiei să pornească de la obiect, de la „dat“, ca și știința, și nu de la subiect, iar prin ideea „dualismului recesiv“, a expus o nouă viziune asupra structurilor fundamentale ale lumii. Lucrările sale reprezintă o pledoarie pentru raționalism, un adevărat *manifest* raționalist, ideile sale provenind din meditația asupra unei diversități de domenii ale cunoașterii, dar și din firea sa de aparator activ al valorilor umaniste.

Activități de învățare/evaluare

- Explicați conceptul de „dat în genere“ și metoda de domenologică la M.Florian.
- Comparați realismul ontologic (filosofia datului) cu idealismul și materialismul.
- Apreciați importanța concepțiilor ontologice și gnoseologice ale lui M.Florian.

Bibliografie:

1. FLORIAN, Mircea. *Scrieri alese*. București: Ed. Academiei, 1968.

⁶⁹ FLORIAN, Mircea. *Recesivitatea ca structură a lumii*. Vol.II. București: Ed. Eminescu, 1987, p.407.

2. FLORIAN, Mircea. *Filosofie generală*. București: Garamond Internațional, 1995.
3. FLORIAN, Mircea. *Îndrumare în filozofie*. București: Editura Științifică, 1992.
4. FLORIAN, Mircea. *Reconstrucție filosofică*. București: Casa Școalelor, 1943.
5. FLORIAN, Mircea. *Recesivitatea ca structură a lumii*. Vol. I. București: Editura Eminescu, 1983.
6. FLORIAN, Mircea. *Recesivitatea ca structură a lumii*. Vol.II. București: Editura Eminescu, 1987.
7. MALIȚA, Mircea. *Opuși inseparabili în gândirea românească*. Discurs de recepție la Academia Română, 30 octombrie 2009.
8. CERNICA, Viorel. *Filosofie românească interbelică*. Iași: Institutul European, 2006.
9. *Studii de istorie a filosofiei românești*. Vol. VI. Coord. Viorel CERNICA. București: Editura Academiei Române, 2010.
10. IANOȘI, Ion. *O istorie a filosofiei românești*. Cluj: Biblioteca Apostrof, 1996.
11. CAZAN, Gh.Al. *Istoria filosofiei românești*. E.D.P., 1984.
12. VLĂDUȚESCU, Gheorghe. *Neconvențional, despre filosofia românească*. București: Paideia, 2002.
13. BOBÂNĂ, Gheorghe. *Istoria filosofiei românești*. Partea III. Chișinău, 2019.
14. CAZAN, Gh.Al. *Fundamentul filosofiei la Mircea Florian*. București: Ed. Politică, 1971.
15. GHENCIOIU, Raluca. *Contribuția lui Mircea Florian la reforma conceptului de cunoaștere*. Craiova: Sitech, 2009.
16. GRUIONIU, Octavian. *Filosofia recesivității: disciplină fundamentală sau o posibilă metafizică*. Pitești: Ed. Universității din Pitești, 2004.
17. MICHIDUȚĂ, Adrian. *Filosofia recesivității*. Craiova: Aius Print, 2009.

Tema 6. DUMITRU D. ROȘCA: BAZELE METAFIZICII ȘI EXISTENȚA TRAGICĂ

Unități de conținut

- *Viața și opera lui Dumitru D. Roșca*
- *Ontologia umanului. Tragicul optimist*
- *Mitul raționalității integrale*
- *Progresul, valorile și idealul modern de viață*

Finalități

- *Să explice conceptele principale ale filosofiei lui D.D. Roșca: existență tragică, ideal modern de viață, mitul raționalității integrale etc.*
- *Să demonstreze importanța învățaturii lui D.D. Roșca despre cultură ca mărturie a nemuririi omului.*
- *Să evalueze umanismul și concepțiile lui D.D. Roșca cu referire la perspectivele filosofiei.*
- *Să aprecieze meritele filosofiei lui D.D. Roșca pentru contemporaneitate.*

Cuvinte-cheie: metafizică, existență tragică, tragicul optimist, cultură, umanism.

6.1. Viața și opera lui Dumitru D. Roșca

Dumitru D. Roșca – filosof, eseist, traducător. S-a născut în 1895 în comuna Săliște, județul Sibiu. Își face studiile la Liceul „Andrei Șaguna” din Brașov. Aici îl cunoaște pe Lucian Blaga, cu care se împrietenește pentru o viață. În 1914 intră ambii la Seminarul Teologic din Sibiu, iar în anii 1917-1918 urmează împreună cursuri la Facultatea de Filosofie a Universității din Viena. Din 1919 D.D. Roșca studiază la Facultatea de Litere și Filosofie la Sorbona, luându-și licența în 1921, apoi, tot la Paris, la École des Sciences Politiques, primind diploma în 1922. În capitala Franței își susține doctoratul, sub îndrumarea lui Émile Brehier, cu teza *L'Influence de Hegel sur Taine, théoricien de la connaissance et de l'art* (1928), versiunea românească în 1968: *Influența lui Hegel asupra lui Taine, teoretician al cunoașterii și artei*, iar ca teză secundară *Vie de Jesus (Viața lui Iisus)*, ce prezintă traducerea în franceză a unui text timpuriu al lui Hegel, precedată de un amplu comentariu.

Reîntors în țară, ocupă postul de conferențiar (1929-1937), apoi pe acela de profesor la catedra de Filosofie a Universității din Cluj, unde activează până la pensionare, în 1965. Colaborează la „Viața românească”, „Archiv für Geschichte

der Philosophie”, „Lucaefărul”, „Minerva”, „Țara Bârsei”, „Pagini literare” etc. În 1935 i se decernează Premiul Academiei Române – instituție al cărei membru corespondent va fi din 1963, iar din 1974 titular – pentru lucrarea *Existența tragică*, publicată în 1934.

În ziua de 2 noiembrie 1942, în plin război mondial, autorul *Existenței tragice* rostește un cuvânt de inițiere și îndemn la studii serioase, adresat studenților Universității din Cluj, aflată în refugiu la Sibiu. În studiul *Despre unele puteri ale științei* – titlul prelegerii profesorul D.D. Roșca menționa că universitatea este, înainte de toate, școala care urmărește creația științifică și, în al doilea rând, opera de educație sau de utilitate practică. A face știință, înseamnă a căuta adevărul pentru adevăr. Universitatea face întâi știință teoretică și apoi știință aplicată. Nu există acțiune practică mare decât acolo unde a existat în prealabil știință mare. Ca să poți mult, trebuie să știi mult. Dar, pentru a realiza ceva, e nevoie de virtuți de ordin intelectual și de natură morală greu de dobândit, cum ar fi disciplina inteligenței, pentru a înlătura tot ce poate împiedica desfășurarea funcțiilor intelectuale (concentrarea intelectuală), voința și curajul intelectual. Rezultatul scontat este știința, care e creatoare de cultură și care e definită de filosoful român ca un mănunchi de dispoziții sufletești concretizate în anumite convingeri și anumite deprinderi intelectuale și morale. „Ea poate crea și un anumit stil de viață. Aceste deprinderi dau naștere, la rândul lor, la civilizații și instituții sociale și politice corespunzătoare, menționa el – considerații deosebit de actuale și valabile pentru stilul de viață al unui adevărat om de știință⁷⁰.

D.D. Roșca s-a afirmat și ca traducător. El a tradus în limba română o mare parte din opera lui G.W.F. Hegel: *Prelegeri de istorie a filosofiei*, I-II (1963-1964); *Știința logicii* (1966); *Prelegeri de estetică*, I-II (1966); *Studii filosofice* (1967); *Prelegeri de filosofie a religiei* (1969) și a scris lucrarea *Însemnări despre Hegel* (1967), în care face o analiză profundă a filosofiei hegeliene.

Dumitru D. Roșca a decedat în 1980 la Cluj-Napoca.

Operele principale:

L'Influence de Hegel sur Taine, théoricien de la connaissance et de l'art (1928); *Actualitatea lui Descartes* (1933); *Mitul utilului. Linii de orientare în cultura românească* (1933); *Existența tragică. Încercare de sinteză filosofică* (1934); *Linii și figuri* (1943); *Puncte de sprijin* (1943); *Însemnări despre Hegel* (1967); *Studii și eseuri filosofice* (1970); *Oameni și climate* (1971) etc.

⁷⁰ Roșca, D.D. *Despre unele puteri ale științei*. În: *Oameni și climate*. Cluj: Dacia, 1971, p. 186.

6.2. Ontologia umanului. Tragicul optimist

Concepția ontologică a lui D.D. Roșca se referă preponderent la ontologia umanului, făcând joncțiunea dintre filosofia existenței și filosofia valorii. Ideea centrală a concepției ontologice a lui D.D. Roșca este caracterul contradictoriu al existenței: „Lumea apare... ca un câmp de luptă fără sfârșit posibil... [ca] împărăție a neprevăzutului iremediabil și a posibilităților infinite, bune și rele” în toate planurile de creație și de existență omenească imaginabile. În viziunea filosofului român, existența omului este o existență tragică. În lucrarea *Existența tragică* el explică conceptul de existență tragică – o existență culturală neconfortabilă și neconformistă. D.D. Roșca distinge cinci tipuri de atitudini fundamentale ale omului în fața „existenței luate ca Tot.”: a) indiferența deplină, în fapt, nonatitudinea; b) optimismul (naiv sau reflectat) care este sinonim cu ideea unui scop ultim orientat spre bine al lumii și al acțiunilor omenești; c) pesimismul, asociat cu ideea „absenței de sens” și orientare a lumii, tradus în disperare, neputință, zădărnicie, fatalitate; d) atitudinea spectaculară sinonimă cu interesul pentru „apariție” și „aparență”, deci cu „pura atitudine estetică”, fără suport moral; e) atitudinea eroică, atitudine aflată dincolo de „optimism” și „pesimism”. Aceasta din urmă nu este numai pesimistă, ci este și optimistă, și pesimistă. Ea izvorăște din conștiința tragică a existenței.

O *existență tragică* dă naștere unei *conștiințe tragice*. Conștiința tragică ia naștere din existență tragică și produce „cea mai înaltă tensiune interioară din câte poate atinge omul”. Este conștiința unei existențe care tinde mereu spre adaptare și echilibru, dar se trezește mereu într-o stare conflictuală cu lumea care constituie un câmp nelimitat de posibilități, de ispite și încercări, de izbânzi și eșecuri. Este conștiința unei tensiuni interioare – „cea mai mare forță spirituală între toate puterile sufletești de care dispunem” – care face din insuficient și chiar din eșec un resort de creație, un factor puternic al progresului. Este o conștiință veșnic nemulțămăită și veșnic neliniștită, care refuză să accepte datul existențial ca pe un fatum, ca pe un destin implacabil. Neliniștea metafizică și revolta sunt stările sale de autenticitate, devenirea este modul său de ființare. D.D. Roșca ajunge la concluzia că destinul omului este un destin paradoxal ce ar putea fi definit prin formula șocantă a *tragicului optimist*. Lumea este atât un „câmp de luptă fără sfârșit posibil”, cât și un câmp al creației culturale. O existență tragică se salvează de tragismul pesimist tocmai în măsura în care devine o existență culturală. Este important să știm să facem din tensiunea interioară ce rezultă din caracterul problematic al existenței un imbold pozitiv către rezolvarea problemelor nerezolvate, un resort al libertății spirituale și al conștiinței permanente a neîmplinirilor noastre. Numai astfel vom ajunge la o mare putere sufletească, la o libertate activă transformatoare, și nu numai la o libertate pasivă, la simplu protest.

În așa mod, D.D. Roșca exprimă încrederea în puterea de creație și regenerare spirituală a omului. Acțiunea și creația culturală reprezintă modul constructiv în care omul își poate trăi existența tragică. Existența culturală este tragică, deoarece e clădită pe un întreg set de contradicții inerente, mereu reproductibile, ale condiției umane: adevăr – neadevăr, dreptate – nedreptate, bine – rău, și optimismă, deoarece prin creație se instituie un câmp axiologic al existenței umane care înseamnă o continuă rezolvare (depășire) a contradicțiilor, coborârea idealului din sfera imposibilului aparent în cea a posibilului real și concret.

Rosturile și valoarea vieții umane, ca viață spirituală, ca existență culturală se configurează în „limitele” mobile ale lui *da* și *nu*, ale *afirmației* și *negației*, ale împărțirii lui *este* și lui *trebuie să fie* (adică între realitate și idealitate), ale cunoașterii faptelor ca operă a inteligenței (a simțurilor și rațiunii) și ierarhiei valorilor ca operă a conștiinței (a sensibilității, afectivității și rațiunii). Tezei lui Pascal despre minte și gândire ca expresie a măreției omului, D.D. Roșca îi suprapune ideea că o și mai mare grandoare a omului rezidă în lupta sa neîncetată și-n puterea sa de a se depăși mereu pe sine însuși, creând, în ciuda tulburătoarei indiferențe a universului, o lume tot mai rațională, mai dreaptă, mai bună, mai frumoasă. „Omul poate fi distrus, dar nu poate fi învins”, menționa filosoful român în *Existența tragică*⁷¹.

6.3. Mitul raționalității integrale

Una dintre tezele de bază ale sintezei filosofice realizată de D.D. Roșca în *Existența tragică* este teza că raționalitatea și iraționalitatea sunt attribute ale existenței, ele sunt constitutive acesteia.

Desigur, din ideea raționalității existenței, omul extrage suficiente motive de curaj și înălțare sufletească, așa încât el nu se mai simte părăsit într-un univers indiferent și străin sau chiar ostil. Spiritul civilizației noastre europene, civilizație de cultură raționalistă, a creat o atmosferă sufletească în care intră și credința că existența este rațională. D.D. Roșca vorbește despre nevoia de raționalitate și de sens în existența umană. El se referă la cunoscuta teză a lui Laplace despre o ipotetică inteligență atât de vastă și cuprinzătoare încât ar putea să cunoască la un moment dat toate forțele de care e animată natura și ar putea cuprinde în aceeași formulă mișcările tuturor corpurilor din univers, de la cele mai mari până la atom; nimic nu ar mai fi imprevizibil și enigmatic pentru această inteligență, viitorul ca și trecutul devenindu-i pe deplin clar. Filosoful român nu vede aici doar o manifestare a determinismului mecanicist, ci, mai important, o substituie a gândului științific cu gândul filosofic, o aventură a gândului științific care-l proiectează în

⁷¹ Roșca, D.D. *Existența tragică*. București, 1934, pp.232-233.

zona filosofiei, unde însă el ar trebui să fie reformulat. El denumește această tentativă *mitul raționalității integrale* (Titlul capitolului II din *Existența tragică*).

Sensul constă în aceea că lumea ar fi rațională și deci inteligibilă în esența ei ultimă și totală. Aici se include nu doar rațiunea pură, ci și suportul afectiv-emoțional: o atitudine afectivă, axiologică ce izvorăște din străfundul spiritului nostru și constă „din transpunerea în lumea exterioară a dorințelor noastre secrete”⁷². Ca rezultat, menționează Roșca, imaginea filosofică despre lume nu este niciodată produsul exclusiv al lucrării rațiunii teoretice, ci și proiecție modelatoare a altor puteri sufletești. Așadar, lumea nu este doar inteligibilă din punct de vedere cognitiv, ci și structurată în raport cu omul după o anumită scară de valori, are sens și finalitate. Și prin aceasta ea încetează a fi un dat natural, se transformă într-o realitate culturală. „Considerată dintr-o astfel de perspectivă, cultura este fundamentată în legile naturii. Este o prelungire a acesteia. Și, ca atare, este necesară. Adică a trebuit creată în anumite momente ale vremii infinite și în anumite porțiuni ale spațiului nemărginit”, specifică D.D. Roșca în *Existența tragică*⁷³. Cultura este singurul teritoriu în care omul își poate prelungi viața dincolo de limitele biologicului. Cultura este mărturia concretă a nemuririi omului ca ființă spirituală care știe nu numai să se adapteze la exigențele vieții practice și ale utilului imediat, dar să le și depășească, asumându-și riscurile unui eroism intelectual al gratuității.

Însă ideea raționalității integrale a existenței este numai un punct de vedere parțial asupra totului. Experiența riguroasă și analiza neconduse de scopuri practice nu pot proba ideea că lumea, în esența ei, este rațională și inteligibilă. Dimpotrivă, putem vorbi de experiența reală a trecutului și prezentului, experiență care ne arată că existența este și rațională, și irațională, și rezonabilă, și absurdă, că sfera iraționalului și absurdului este mai întinsă decât cea a raționalului. În consecință, D.D. Roșca ajunge la concluzia că lumea în întregul ei nu este nici numai rațională, nici numai irațională. Ea este și rațională, și irațională, fapt exprimat în aspect epistemologic prin conceptele „inteigibil” – „neinteligibil”; în aspect axiologic prin conceptele „rezonabil” – „absurd” și în aspect metafizic prin conceptele „sens” – „nonsens”. Soluția oferită de D.D. Roșca este următoarea: „să nu totalizăm experiența nici într-un sens... S-o acceptăm ca egal de reală sub ambele aspecte mari ale ei: să nu uităm nici un moment că e inteligibilă, dar și neinteligibilă; că e rezonabilă, dar și absurdă; cu sens dar și fără sens... Să recunoaștem că binele și răul, valoarea și nevaloarea, spiritul și natura oarbă... se combat cel mai adeseori cu sorți de izbândă de partea Răului cel puțin egali celor ce se găsesc de partea Binelui. Și colaborează numai întâmplător”. Acest „antagonism tragic” consubstanțial existenței trezește sentimentul tragic al

⁷² Roșca, D.D. *Existența tragică*, p.68.

⁷³ *Ibidem*, p.73.

existenței și neliniștea metafizică – cea mai mare forță intelectuală de care dispunem. Acestea pot deveni izvor de deznădejde pentru unii, dar și „forțe întăritoare de incomparabilă tensiune sufletească pentru alții”⁷⁴.

D.D. Roșca crede că cea mai demnă manifestare a acestei conștiințe tragice, neliniști metafizice este declanșarea unei tensiuni interioare, „tensiune generatoare de acțiuni transformatoare ale concretului și hotărâtoare de destin în gradul cel mai înalt”. Acestea pot fi acțiuni din cele mai variate: acțiuni morale, acțiuni politice și sociale, creații de artă, gândire filosofică, activitate și creație științifică. Acțiunile pe care le întreprinde sufletul stăpânit de conștiința tragică se pot referi nu numai la destinul personal al omului sau al civilizației noastre, dar pot avea „pe fond larg și adânc metafizic”, un „rol deschizător de soartă a existenței întregi”, menționa gânditorul român⁷⁵.

Perspectiva dată mărește atât sentimentul nostru de putere, orgoliul nostru, dar și sentimentul de responsabilitate în fața libertății reale de a alege, de a lua decizia potrivită. În aceste circumstanțe, „libertatea noastră ne apare ca o foarte mare și concretă realitate. Căci e libertate relativă înzestrată cu puteri transformatoare de Lume, și nu numai libertate de simplu și-n ultimă analiză neputincios protest... Această libertate a făcut prinți printre oameni. Și acești prinți au făcut din viața oamenilor realitate demnă să fie trăită”, accentua el⁷⁶.

Așadar, în viziunea lui D.D. Roșca, conștiința tragică are virtutea considerată de el supremă – virtutea de a fi „conservatoarea cea mai atentă și mai pricepută a libertății noastre morale”. De aici și mesajul încurajator, optimist al sintezei filosofice din *Existența tragică*, ce promovează încrederea în capacitățile cognitive ale omului și în prioritatea valorilor spirituale.

6.4. Progresul, valorile și idealul modern de viață

D.D. Roșca recunoaște realitatea progresului istoric și unitatea spiritual-culturală a omenirii: „Există continuitate de cultură în istoria omenirii... există implicit și o umanitate civilizată formată din popoare numeroase”. Rezultatul acestui progres continuu, ce se poate urmări în planul vieții spirituale al omenirii, se frivolizează într-un set de valori comune, numite de filosoful român „valori veșnice”, care constituie substanța însăși a ideii de umanitate. „Dincolo de deosebirile trupești și sufletești care despart neamurile, există un patrimoniu spiritual comun, bun al tuturor semințiilor Pământului. Patrimoniul moral constituit în cursul câtorva veacuri de lupte și jertfe, din câteva valori ce se impun

⁷⁴ Roșca, D.D. *Existența tragică*, pp.208-212.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*. p.232.

cu evidență constrângătoare tuturor conștiințelor”. Tabla acestor „valori veșnice” se înfățișează ca un produs al creației culturale ce nu poate fi decimat, pur și simplu, din conținutul naturii. „Toate popoarele civilizate ale Europei – precizează gânditorul român – și-au adus contribuția lor la făurirea acestui ideal, la elaborarea acestei table de valori. Conștiința continentului nostru nu va putea renunța la acest ideal, fără ca națiunile europene să nu cadă în barbarie”. Patrimoniul acesta de „valori veșnice” pe care „nici un individ și nici un popor nu le poate nega, fără să renunțe în același timp la omenia lui”, acceptat de toate popoarele ca un rezultat al manifestării geniului lor creator, formează expresia universalului din om, omenirea în ipostaza universalității sale. Aceste „valori veșnice”, adaugă D.D. Roșca, „intră ca note definitorii (deci de neeliminat) în singura definiție justă ce poate fi dată conceptelor de «om» și de «umanitate» civilizată”. În tradiția culturii europene, aceasta s-a numit „umanismul valorilor universale”. Cele mai importante dintre aceste „valori veșnice” sunt adevărul și dreptatea. În eseul *Valori veșnice*, Roșca, adresându-se tuturor intelectualilor români iubitori de neam și de țară, menționa că nu trebuie să se confunde adevărul cu interesul și că nu există adevăruri specifice: „nu există adevăruri specifice. Adevărul este numai unul. Când e al tău cu adevărat, e al tuturor oamenilor de bună-credință. Oricât de particular ar fi conținutul la care se referă, adevărul e adevăr numai în cazul în care el se impune cu constrângere interioară tuturor inteligențelor liber-cugetătoare. Adevărurile care nu sunt decât ale unui ins sau ale unui grup nu sunt adevăruri”. Nu pot exista mai multe adevăruri cu privire la același obiect, din același punct de vedere și în același timp, fiindcă aceasta ar însemna relativizarea lui, accentua filosoful român.

Adevărul nu este numai unic, ci și universal și, ca atare, se impune cu egală putere de constrângere logică tuturor. El este un reper obligatoriu comun pentru toți cei care consimt să adere la legislația rațiunii; adevărul nu se poate împărți pe porțiuni mai mari sau mai mici, unora sau altora, în funcție de forța de care dispun. Adevărul nu este mai mult aici și mai puțin dincolo. Un adevăr care constituie patrimoniul privat, doar al unei singure națiuni, constituie expresia exercitării forței de către cel mai mare și mai puternic față de cel mai mic și mai slab, menționa D.D. Roșca în studiul *Valori veșnice*.

De rând cu adevărul, filosoful român invocă dreptatea, de asemenea, ca valoare supremă a vieții umanității în totalitatea ei. „Ca și adevărul, scria D.D. Roșca, dreptatea e una, se impune cu putere coercitivă tuturor popoarelor și înșilor de bună-credință.” În viziunea lui D.D. Roșca, umanitatea ni se prezintă ca un mozaic pestriț al popoarelor și națiunilor lumii, dar care conlucrează în vederea realizării unui ideal comun de umanitate, susținut de aceste „valori veșnice”; în așa mod, sinteza dintre universalul culturii și individualul națiunii produc acel universal concret care este umanitatea.

În studiile *Valori veșnice; Europeanul Bărnuțiu; Temeiuri filosofice ale ideii naționale* etc., D.D. Roșca este preocupat de întrebări privind esența culturii românești și destinul istoric al poporului român, puternic amenințate în anii celui de-al Doilea Război Mondial. Lucrările lui sunt o adevărată pledoarie pentru cauza națională, în timpul dictaturii fasciste, când ființa națională era amenințată. Filosoful român menționa că națiunile nu constituie valori-scop, ci valori-mijloc. „Filosofic vorbind, accentua el, națiunea ca atare nu este o valoare numai grație simplului fapt că există, existența ei se justifică prin valorile de cultură pe care le face posibile. Sau, cu alte cuvinte, o națiune își justifică existența prin potențialul ei de spiritualitate. În fața scaunului de judecată pe care o ține spiritul, o națiune e mare numai calitativ, adică este mare numai prin ceea ce a creat sau promite să creeze, în împărăția celor «veșnice», în știință, în artă, în filosofie...»⁷⁷. Indiferent cât sunt de mari și de tari ori de mici și de slabe, națiunile sunt, toate, egal îndreptățite la viață, la o existență liberă și independentă. „Numai până unde ține dreptatea – ține și umanitatea, dincolo de dreptate locuiesc fiarele sălbatice”, scria D.D. Roșca în lucrarea *Europeanul Bărnuțiu*. Limita umanității din om este fixată de valabilitatea valorilor universale pe care acesta consimte să le încorporeze, să le poarte cu sine în lume și să le respecte. D.D. Roșca respinge hotărât orice politică a dictatului și forței. „Nu există putere materială și dincolo de lume care să poată face ca adevărul să devină neadevăr, tot așa nimic din lume nu poate sili conștiința să afirme că nedreptatea este dreptate”, „Nu e adevărat că forța ca atare poate fi izvor de drept și dreptate. Singură, forța nu creează, orice s-ar spune, stări de drept, ci numai stări de fapt. Faptul împlinit este legea fundamentală a forței”, specifica el⁷⁸. Numai conștiința universal-omenească poate fi izvor de drept: „Cel ce nu are dreptatea nu poate să facă ca cel ce o are să n-o mai aibă”⁷⁹.

Nimeni nu poate înlătura deosebirea calitativă dintre „bine” și „rău”. Însă, nu este destul să spui „nu” forței nedrepte, pentru ca aceasta să se supună. Înțelepciunea recunoaște existența reală a forței și caută să pună puterea în slujba dreptății. Această încercare, specific umană, este, dintre toate operele omului, principalul său titlu de glorie. Dacă renunțăm la ea, ne întoarcem în lumea nemărginită a bestiiilor din care ne-am ridicat cu atâta zăbavă și trudă. Ideea de justiție e o mare forță când e vie și limpede în conștiința unui neam. Națiunile pătrunse de conștiința drepturilor nu pot fi desființate de nicio putere a pământului, accentua filosoful român.

Așadar, promovarea valorilor veșnice ale umanității, a dreptului propriului popor și al tuturor popoarelor la existență liberă și independentă, convingerea fer-

⁷⁷ Roșca, D.D. *Valori veșnice*. În: *Studii și eseuri filosofice*. București: Editura Științifică, 1970, p. 187.

⁷⁸ *Ibidem*, p.190.

⁷⁹ *Ibidem*.

mă că forța nu poate substitui valorile, în primul rând, adevărul și dreptatea sunt repere fundamentale ale concepției filosofice a lui Dumitru D. Roșca.

În deplină concordanță cu aceste idei au fost și tezele expuse de D.D. Roșca în conferință radio la 25 mai 1943 cu referire la idealul modern de viață. Deși idealurile acelei epoci purtau amprenta războiului și defineau progresul numai în termeni tehnici, politici și economici, înlăturând valorile spirituale ale existenței umane „care dau forme și rost omenească Vieții”, D.D. Roșca insista că valorile spirituale, dimensiunea interioară a culturii – nu pot fi eliminate din idealul modern de viață. Convingerea lui este că idealul modern de viață trebuie să fie concilierea celor două linii fundamentale ale progresului: progresul tehnic, industrial, exterior și progresul moral-spiritual, interior. Viața omenească, în sensul cel mai bun al cuvântului, este numai aceea trăită pe plan spiritual, menționa D.D. Roșca. Orientarea exclusivă spre lucrurile materiale duce la o atrofiere a vieții spirituale, la un searbăd vid sufletesc. Se poate spune că nu există un ideal de viață modern! Orice superficialitate în materie de concepție generală a vieții e plătită scump de generațiile care urmează. Credința că progresul material și tehnic este valoarea supremă a vieții umane e o dovadă de mare ușurătate și duce la barbarizarea umanității, accentua filosoful. Convingerea lui este că valorile care ocupă partea de sus a scării sunt valorile spirituale. Ele singure pot da sens existenței omenești, celelalte valori: economice, politice, tehnice etc. sunt mijloace. Prin educație trebuie să se demonstreze că bunăstarea materială nu este un scop sau ideal de viață, ci simplu mijloc.

D.D. Roșca menționa că atitudinea filosofică trebuie să fie o componentă a idealului uman, deoarece interesul și preocuparea pentru filosofie este un indice de maturitate, dar poate fi și simptom de criză, un fenomen de compensare, pentru cultură. „Nimic mai organic în complexul unei culturi decât filosofia. Dacă arta a putut fi numită floarea unei culturi, filosofia poate fi asemănată cu fructul copt al acesteia... Filosofia adevărată cere puțină de mare concentrare spirituală și presupune spirit critic. Dar acestea sunt rezultate ale culturilor cu o oarecare vechime. Spirit critic înseamnă spirit de liber examen”, remarca filosoful român⁸⁰.

Filosofia are ca menire „explicarea și comprehensiunea lumii ca totalitate”. Filosofia sau metafizica – termeni echivalenți în viziunea lui D.D. Roșca, provin dintr-un strat adânc al conștiinței care e de esență lirică și se prezintă în lumina inteligenței critice ca atitudine moral-estetică în fața existenței luate ca totalitate. „Ca religia, metafizica izvorăște din nevoia de a lua atitudine față de marele Tot. Ca arta, ea are nevoie de formă, de întreg. Și ca religia și arta deopotrivă, filosofia se desprinde din nevoia de a cumpăni ce e important și ce nu importă. Din nevoie de ierarhie, altfel spus”, scria el în *Existența tragică*⁸¹. Filosofia este cea care a

⁸⁰ Roșca, D.D. *Punct de sprijin*. Sibiu, 1943, pp.57-58,162.

⁸¹ Roșca, D.D. *Existența tragică*, pp.18-19.

dat și continuă să dea cea mai mulțumitoare satisfacție aspirației de a depăși hotarele atinse de cunoașterea științifică. Filosoful român susține această aspirație, e încrezător că tendința de a nu depăși cadrul riguros delimitat al experienței științifice va ceda și că știința făcută cu spirit critic „însăși ne deschide perspectiva măritoare de orizonturi de unde putem întrezări că pasiunea morală, atitudinea estetică și speculația metafizică sunt atitudini creatoare de valori cel puțin tot atât de mari și cu drept de existență tot atât de neprescriptibil ca și valorile datorite atitudinii științifice”⁸². Cu atât mai mult, cu cât ideea de valoare pe care știința caută cu perseverență să o elimine, se află chiar la fundamentul ei, căci „A înțelege, a cunoaște, înseamnă a trăi, dar a trăi este cu necesitate echivalent cu a interpreta, a da lucrurilor un sens în raport cu noi înșine. ... Judecata de existență: «lucrul care există» presupune ca prealabilă judecata de valoare: «lucrul acesta mă interesează, mă privește». Astfel orice funcțiune de cunoaștere vine dintr-o evaluare... Ceea ce se cheamă «fapt» este, în acest sens, rezultatul a ceea ce se cheamă preferință, valoare”, specifică el⁸³.

În acest mod convingător, Dumitru D. Roșca demonstrează dreptul la existență al filosofiei, una dintre distinsele funcții ale căreia este să introducă probitate și măsură în spiritul nostru.

Activități de învățare/evaluare

- Explicați conceptul „existență tragică” la Dumitru D. Roșca.
- Comparați idealul modern de viață, expus de D.D. Roșca, cu idealul dumneavoastră de viață.
- Apreciați importanța învățăturii lui D.D. Roșca despre cultură ca mărturie a nemuririi omului.

Bibliografie:

1. ROȘCA, D.D. *Existența tragică. Încercare de sinteză filosofică*. București: Editura Științifică, 1968.
2. ROȘCA, D.D. *Influența lui Hegel asupra lui Taine, teoretician al cunoașterii și artei*. București: Editura Academiei, 1968.
3. ROȘCA, D.D. *Oameni și climate*. Cluj: Dacia, 1971.
4. ROȘCA, D.D. *Studii și eseuri filosofice*. București: Editura Științifică, 1970.
5. ROȘCA, D.D. *Prelegeri de istorie a filosofiei antice și medievale*. Cluj-Napoca, 1986.

⁸² Roșca, D.D. *Existența tragică*, pp.181-185.

⁸³ *Ibidem*, pp.196-198.

6. BOBOC, Alexandru. *Ideea unei concepții eroice a existenței umane*. În: *Cunoaștere și acțiune. Profiluri de gânditori români*. Coord. Andrei Marga. Cluj-Napoca: Dacia, 1986, pp. 235-242.
7. ROȘCA, Ion N. *Ontologie, gnoseologie și axiologie în concepția lui D.D. Roșca*. În: *Revista de filosofie*, 1986, tomul XXXIII, nr. 3, pp. 231-240.
8. HARANGUȘ, Cornel. *Reflecții asupra ontologiei lui D.D. Roșca*. În: *Filosofia subiectului*. Timișoara: Delabistra, 1996, pp. 155-187.
9. BAGDASAR, N. *Istoria filosofiei românești*. București, 2003.
10. IANOȘI, Ion. *O istorie a filosofiei românești*. Cluj: Biblioteca Apostrof, 1996.
11. BOBÂNĂ, Gheorghe. *Istoria filosofiei românești. Curs de prelegeri. Partea a III-a*. Chișinău, 2019.

Tema 7. SISTEMUL FILOSOFIC AL LUI LUCIAN BLAGA

Unități de conținut

- *Viața și opera lui Lucian Blaga*
- *Perioadele evoluției gândirii filosofice blagiene*
- *Conceptul de filosofie și conștiință filosofică*
- *Concepția ontologică*
- *Filosofia cunoașterii*
- *Filosofia culturii*

Finalități

- *Să relateze despre structura trilogială a operei filosofice blagiene: trilogia cunoașterii, trilogia culturii, trilogia valorilor, trilogia cosmologică.*
- *Să explice concepțiile ontologice, gnoseologice și axiologice ale lui L.Blaga.*
- *Să analizeze și să compare noțiunile „cunoaștere paradisiacă” și „cunoaștere luciferică”, „cultură minoră” și „cultură majoră”.*
- *Să evalueze concepția lui L.Blaga despre Spațiul mioritic ca expresie a specificului național.*
- *Să estimeze valoarea și importanța filosofiei lui L.Blaga.*

Cuvinte-cheie: *mister, conștiință filosofică, cenzură transcendentă, Marele Anonim, cunoaștere paradisiacă, cunoaștere luciferică, spațiu mioritic, cultură minoră, cultură majoră.*

7.1. Viața și opera lui Lucian Blaga

Lucian Blaga s-a născut la 9 mai 1895 în satul Lancrăm, lângă Sebeș, în comitatul Sibiu. A fost al nouălea copil al unei familii de preoți, fiul lui Isidor Blaga și al Anei (n. Moga). La Sebeș a învățat la școala primară germană (1902-1906), după care a urmat Liceul „Andrei Șaguna” din Brașov (1906-1914). A debutat în ziarele arădene „Tribuna”, cu poezia *Pe țârm* (1910), și în „Românul”, cu studiul *Reflecții asupra intuiției lui Bergson* (1914). După moartea tatălui, familia se mută la Sebeș. În anul 1911 călătorește în Italia, unde își petrece timpul în librării, căutând cărți de filosofie și vizitând vestigiile istorice ale acestei țări.

În perioada 1914-1916 a urmat cursurile Facultății de Teologie din Sibiu și Oradea, pe care le-a finalizat cu licență în 1917. A studiat filosofia și biologia la Universitatea din Viena între anii 1916 și 1920, obținând titlul de doctor în filosofie cu teza *Kultur und Erkenntnis (Cultură și cunoștință)*. Aici a cunoscut-o pe Cornelia Brediceanu, cea care îi va deveni soție. În 1919 publică la

Sibiu placheta de versuri *Poemele luminii* (reeditată în același an la Cartea Românească, în București), precum și culegerea de aforisme *Pietre pentru templul meu*. În 1920 publică prima sa dramă, *Zamolx*. Academia Română îi decernează Premiul Adamachi pentru debut (1921), iar Universitatea din Cluj îi premiază piesa *Zamolxe* (1922).

A fost redactor la ziarele „Voința” și „Patria”, membru în comitetul de direcție al revistei *Cultura*, colaborator permanent la publicațiile „Gândirea”, „Adevărul literar și artistic”, „Cuvântul” etc. În anul 1926 a intrat în diplomatie, ocupând succesiv posturi de atașat cultural la legațiile României din Varșovia, Praga, Lisabona, Berna și Viena. A fost atașat și consilier de presă la Varșovia, Praga, Berna (1926-1936) și Viena (1936-1937), subsecretar de stat la Ministerul de Externe (1937-1938) și ministru plenipotențiar al României în Portugalia (1938-1939). În 1939 e numit profesor de filosofia culturii la Universitatea din Cluj.

După Dictatul de la Viena, se află în refugiu la Sibiu, însoțind Universitatea din Cluj (1940-1945). Are un rol major în formarea tinerilor care fac parte din „Cercul literar” de la Sibiu. Ține conferințe la Universitățile din Viena și Praga, iar la Sibiu editează revista de filosofie „Saeculum” (1943-1944) Ulterior, conferențiază la Facultatea de Litere și Filosofie din Cluj (1946-1948).

În anul 1937 L. Blaga a fost ales membru al Academiei Române, prezentând discursul de recepție intitulat „Elogiul satului românesc”.

Din 1948 a lucrat în cadrul filialei din Cluj a Academiei Române ca bibliograf. În anii 1949-1951 este cercetător la Institutul de Istorie și Filosofie, apoi bibliotecar-șef (1951-1954) și director adjunct (1954-1959) la filiala clujeană a Bibliotecii Academiei. Se ocupă preponderent de traduceri: *Faust* de Goethe, primul volum din *Opere* de G.E. Lessing etc. În această perioadă scrie romanul autobiografic *Luntrea lui Caron*.

Lucian Blaga a decedat la 6 mai 1961 și a fost înmormântat în ziua sa de naștere, 9 mai, în cimitirul din Lancrăm.

Opere principale:

Trilogia cunoașterii (1943), include: *Despre conștiința filosofică, Eonul dogmatic, Cunoașterea luciferică, Cenzura transcendentă, Supliment: Experimentul și spiritul matematic*; *Trilogia culturii* (1944), include: *Orizont și stil, Spațiul mioritic, Geneza metaforei și sensul culturii*; *Trilogia valorilor* (1946), include: *Știință și creație, Gândire magică și religie, Artă și valoare*; *Trilogia cosmologică*, include: *Diferențialele divine* (1940), *Aspecte antropologice* (1948), *Ființa istorică* (1977); *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea* (1966); *Zări și etape* (1968) etc.

7.2. Perioadele evoluției gândirii filosofice blagiene

„Nu pot exista fără ca să-mi modelez lumea mea aparte. Religia îți adâncește, arta îți ridică și știința îți lărgeste personalitatea” – se confesa Lucian Blaga în a.1917 viitoarei soții, Cornelia Brediceanu. Iar într-o scrisoare din a.1942 el menționa: „am înțeles filosofia ca o preocupare liberă, izvorâtă din adâncimile spiritului, pe care nu-l concep decât pe linia creației”. Observăm aici că L.Blaga menționează principalele sale domenii de interes: religia, arta, știința, filosofia.

Distingem patru perioade în evoluția gândirii filosofice blagiene:

- I. 1914-1919 – perioada începuturilor filosofice;
- II. 1919-1931 – perioada pregătirii concepției sistematice;
- III. 1931-1946 – perioada elaborării sistemului filosofic sau perioada trilogiilor;
- IV. 1946-1961 – perioada corectării și dezvoltării concepției sistematice.

În perioada I el publică un șir de articole în diferite ziare și reviste, cum ar fi : „Românul”, „Gazeta Transilvaniei”, „Convorbiri Literare” etc. Unele dintre aceste articole sunt: *Reflexii asupra intuiției lui Bergson*, în care insistă asupra necesității apropierii cât mai mari, a celor „două moduri de cugetare”, cum le numește el – intuiția și inteligența; *Ceva despre filosofia lui H.Bergson, Criticism istoric; Eroism în gândire*, în care afirmă că „Știința cu ale sale legi imutabile ne dăruiește mai multă tărie și încredere în puterile noastre”, în timp ce domeniul metafizicii – e o „țară a necunoscutului”, care implică „eroism în gândire”, adică „crearea din intern a lumii”, cucerirea libertății „în noi”; *Concepția despre lume și știința; Intelectualismul în filosofie*, unde analiza, compara și aprecia diferite sisteme de gândire: „materialism, monism, spiritualism... paralelism” prin prisma raportului dintre spirit și corp, psihic și fizic; *Mit și cunoștință; Două tendințe în teoria cunoștinței; Ipoteze indiferente; Probleme fantome*, în care menționa însemnătatea teoriei cunoașterii și a metodelor de cunoaștere aplicate, „căci teoria cunoștinței nu este o simplă teorie între multe altele, ci începutul fericit sau dezastruos al unei adânci sau mărginite concepții despre lume...”⁸⁴.

A II-a perioadă începe cu anul 1919, când are loc debutul editorial al lui L.Blaga atât în domeniul poeziei cu volumul *Poemele luminii*, cât și în domeniul filosofiei cu volumul *Pietre pentru templul meu*. În volumul de aforisme *Pietre pentru templul meu*, el afirmă că arta, filosofia și religia unui popor reprezintă niște atitudini sufletești specifice: „Din aceste atitudini sufletești clar-obscur în fața lucrurilor trebuie să purcedem, sau la ele trebuie să ajungem, dacă vrem să pătrundem în ființa intimă culturală a unui popor.

⁸⁴ Vezi mai detaliat: Coandă, Svetlana. *Începuturile filosofice ale lui Lucian Blaga*. În: *Studia Universitatis Moldaviae*, seria *Științe umanistice*, Revistă științifică a Universității de Stat din Moldova, 2016, nr.4, pp.199-204.

În a III-a perioadă L.Blaga scrie și publică trilogiile: *Trilogia cunoașterii* (1943), care include: *Eonul dogmatic*; *Cunoașterea luciferică*; *Cenzura transcendentă*; în 1959 Blaga a încadrat în această trilogie două lucrări elaborate mai târziu: *Despre conștiința filosofică și Experimentul și spiritul matematic*; *Trilogia culturii* (1944), care include: *Orizont și stil*; *Spațiul mioritic*, *Geneza metaforei și sensul culturii*; *Trilogia valorilor* (1946): *Știință și creație*; *Gândire magică și religie*; *Artă și valoare*. Cea de-a patra, *Trilogia cosmologică*, a rămas în stadiu de proiect. Din ea autorul a publicat un singur volum: *Diferențialele divine*. Aici mai intră *Ființa istorică*.

Așadar, a III-a perioadă a evoluției gândirii filosofice blagiene este perioada elaborării sistemului său filosofic. Dar ce este un sistem filosofic în viziunea lui L.Blaga? În studiul *Știință și creație* (1942), L.Blaga menționa că atunci când rostește cuvântul „sistem” cu referire la sistem filosofic, la autor de sistem filosofic, este încercat „întotdeauna de oarecare sfială”. Cu toate acestea, filosoful mărturisește că „a urmărit din cea dintâi tinerețe planul unui vast sistem metafizic” și că, după cum scria el în 1939, un asemenea sistem deja „a luat ființă”, urmând doar să-i fie pusă cupola: „clădirea a fost durată încetul cu încetul și din mai multe părți deodată. Acu a venit rândul cupolei...ca întregire decisivă”⁸⁵. După cum menționează profesorul ieșean Petru Ioan în lucrarea *Lucian Blaga în orizontul unei logici paradisiace*, este vorba de cartea *Diferențialele divine*, care apare de sub tipar în 1940. Prin acest studiu, sublinia L.Blaga, „sistemul culminează”, dar „nu se încheie cu el”⁸⁶.

Așadar, perioada elaborării sistemului filosofic blagian este cuprinsă între anii 1931-1946. L.Blaga aprecia înalt rolul concepțiilor filosofice în formarea viziunilor personalității umane. „Vederile noastre metafizice ar trebui să fie o lumină, ce se desprinde din întreaga, neliniștita, nimicitoare, entuziasta și morală noastră personalitate...”, menționa el. „Ce teorie a cunoștinței adoptezi este un pas de o importanță enormă pentru viața spirituală, căci teoria cunoștinței nu este o simplă teorie între multe altele, ci începutul fericit sau dezastruos al unei adânci sau mărginite concepții despre lume...”, scria filosoful în studiul *Mit și cunoștință*⁸⁷.

Deci, să revenim la întrebarea, ce este totuși un sistem filosofic în viziunea lui L.Blaga? Din lucrarea *Despre conștiință filosofică* (diviziunea a XII – *Gânduri și sisteme*), putem înțelege că orice „lume a filosofului”, care e exprimată altfel decât „sub modul unor gânduri rostite „fragmentar” sau „aforistic” poate fi considerată, după L.Blaga, sistem filosofic”⁸⁸. Lucian Blaga considera că „pentru realizarea

⁸⁵ Blaga, Lucian. *Opere*. Vol.11. București, 1988, p.51.

⁸⁶ *Ibidem*, pp.51, 52.

⁸⁷ Blaga, Lucian. *Încercări filosofice*. București, 1977, p.70.

⁸⁸ Blaga, Lucian. *Opere*. Vol.8. București, 1983, p.158.

ideii de «sistem» nu există norme” și că nu se poate crede „în posibilitatea vreunei pravili” pentru gândirea filosofică, deoarece, în viziunea lui, nu există „nimic mai variat și mai personal decât formularea ce-o îmbracă o gândire sistematică”⁸⁹.

În această lucrare, L. Blaga elaborează o clasificare a sistemelor filosofice după trei criterii principale: după substanță, după forma și după structura viziunilor exprimate. Conform criteriilor indicate, sistemele sunt foarte diferite: După substanță (conținut) – „lucrate...dintr-un material omogen...chiar monolitic” (cum ar fi sistemele lui Spinoza, Fichte, Hegel) sau cele care „preferă o arhitectură din materiale variate, suficient de asemănătoare ca rezistență ca să poată fi armonic – și compensator – utilizate în una și aceeași clădire” (cum ar fi sistemele filosofice ale lui Platon, Descartes, Leibniz, Kant). Din punctul de vedere al formei, L. Blaga consideră că unele sisteme filosofice „prind ființă în aspectele liniare ale unui cristal” (de exemplu, la Spinoza și chiar la Melissos), iar altele „manifestă un belșug de forme plastice, ca organismele”(de exemplu, la Schopenhauer și Leibniz). După structură „unele filosofii și-au găsit o formulare cu adevărat „sistematică”, iar exemple clasice, în această privință, ne servesc Spinoza, Fichte, Hegel, Schopenhauer”, iar altele „fără a fi mai puțin sistematice prin structura lor, și-au găsit o expunere mai rapsodică, sau prin aspecte”, de exemplu, în cazul lui Platon sau Leibniz⁹⁰.

Petru Ioan, în lucrarea *Lucian Blaga în orizontul unei logici paradisiace*, a făcut o caracteristică a sistemului filosofic al lui L. Blaga prin prisma criteriilor propuse de însuși L. Blaga. El a ajuns la concluzia că „din punctul de vedere al «substanței» – sistemul filosofic al lui Lucian Blaga este unul de factură leibniziană, mai curând *neomogen* decât *monolitic*, mai curând «organismic» și «plastic-structural» decât «linear», și mai curând cu o expunere «prin aspecte», decât printr-o desfășurare recurentă, de tip demonstrativ”⁹¹.

Însuși Lucian Blaga își aseamăna sistemul său cu „o biserică cu mai multe cupole”. Putem crede că acestea sunt trilogiile pe care le-a scris și pe care preconiza să le mai scrie.

7.3. Conceptul de filosofie și de conștiință filosofică

Lucian Blaga a meditat profund asupra specificului și necesității (rolului, menirii, destinului) filosofiei. Istoria spiritului uman este istoria impresionantă a apariției gândurilor filosofice – „viziuni complexe asupra lumii și a vieții”, considera marele filosof român⁹².

⁸⁹ Blaga, Lucian. *Opere*. Vol.8, pp.162,164.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Ioan, Petru. *Lucian Blaga în orizontul unei logici paradisiace*. Iași: Editura „Ștefan Lupașcu”, 2005, pp.13-14.

⁹² Blaga, Lucian. *Despre conștiința filosofică*. Ed. Facla, 1974, p.21.

L. Blaga identifică filosofia cu *o trezire a spiritului*, asemănătoare cu aceea pe care a suportat-o I. Kant, „trezit” de filosofia lui D. Hume din „somnul dogmatic”. Rolul pe care l-a jucat D. Hume în „trezirea” lui I. Kant îl are pentru umanitate filosofia însăși; destinul general al filosofiei constă în a provoca „starea de trezire” în raport cu „starea naturală” a spiritului uman. Filosofia provoacă proiecții de lumină în noaptea ignoranței și neputinței noastre, menite nu doar să dezlege unele probleme, dar și să ofere vieții spiritului noi perspective de împlinire, noi orizonturi de cunoaștere. „Prin asemenea «trezire» a trecut spiritul omenesc de câte ori un mare filosof a venit cu lumina sa în cosmos. Orice filosofie ce nu-și dezmințe intenția intrinsecă ei echivalează cu un adaos de luciditate”, menționa Blaga⁹³.

El evidențiază cele mai remarcabile idei filosofice, care au „trezit” spiritul uman, propunând modalități originale de înțelegere și cunoaștere a lumii. Una din primele mari „treziri” a avut loc atunci când marele înțelept Thales din Milet a depășit mitologiile și cosmologiile arhaice, proiectând spiritul într-un orizont preponderent istoric și logic, prin postularea apei ca principiu de constituire și unitate a lumii, substrat al tuturor lucrurilor. „Cu aceasta spiritul omenesc proiecta întâia oară în cosmos ideea unei substanțe unice. ...Nimeni nu se gândise înainte de Thales că originea sau chiar temeiul lucrurilor ar putea să fie o singură substanță universală. Fapta lui Thales a trebuit să aibă, pentru el însuși și pentru semenii săi, semnificația însoțită de puternice rezonanțe a unei mirate „treziri”. Spiritul omenesc se deștepta, depășindu-și somnul mitic. El lua act de o nouă posibilitate a sa de a se apropia de taina existenței”⁹⁴. Au urmat „trezirile”, reprezentate de Anaxagoras cu ideea de *nous*, de rațiune ca principiu de organizare a lucrurilor, Socrate „care dibuiește funcția conceptelor în economia spiritului omenesc” și care, împreună cu Platon, a înfăptuit o mutație radicală în orientările spiritului grec prin situarea omului, a logosului uman în centrul reflecției filosofice, Heraclit, Pitagora, Parmenide, Aristotel, Cusanus, Bruno, Descartes, Spinoza, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Bergson ș.a. Marii filosofi sunt numiți de Blaga *făclii aprinse*, proiectate pe ecranul vieții noastre spirituale, lumini de „trezire”, menite să străpungă beznele din afara noastră, din lumea necunoscutului ce ne înconjoară, dar și noaptea dinăuntru a spiritului nostru.

Filosofia are specificul său, bine conturat; ea nu poate fi identică nici cu știința, nici cu arta. „Nici cei ce se căznesc fără succes de altfel, să prefacă filosofia în «știință», nici cei ce vor s-o legitimizeze ca «artă», sau ca «poezie de concepte» nu respectă autonomia reală de care filosofia în strălucitele ei momente a dat atâtea dovezi”⁹⁵. Ideile filosofice nu pot fi supuse unei verificări directe; ele

⁹³ Blaga, Lucian. *Despre conștiința filosofică*, p.24.

⁹⁴ *Ibidem*, pp.25-26.

⁹⁵ *Ibidem*, p.31.

trebuie privite ca „viziuni de sine stătătoare”, având „logica lor interioară” și oferindu-ne sugestii revelatoare pentru destinul nostru cognitiv și axiologic în raport cu transcendența. Fiecare mare metafizician este autorul unei lumi-model de viziune unitară a unor dimensiuni existențiale, cognitive, axiologice, trecută prin sensibilitatea particulară.

Totodată, L.Blaga înțelegea că sistemele filosofice nu sunt niște lumi închise; ele aparțin istoriei, sunt momente ale unei evoluții culturale, universale și naționale, a unor confruntări de idei, a unor *situații teoretice* concrete. Prin „situație teoretică” Blaga înțelege: a) ansamblul cunoștințelor dintr-un anumit moment istoric, teoretic și empiric; b) ansamblul de metode și gradul de rafinare a uneltelor de cunoaștere din momentul istoric respectiv; c) câmpul stilistic în care, datorită momentului istoric, se plasează un gânditor.

Filosofia ne asigură acele *salturi în transcendență*, care ne ajută să pătrundem natura problematică, adesea paradoxală, a ființării noastre. „Distrugători” de metafizică au fost și vor mai fi, însă metafizica a continuat și va continua să existe, afirma L.Blaga. El compară încercarea pozitivistilor și neopozitivistilor de a renunța la filosofie cu îndemnul adresat unor suflete îndrăgostite de a nu iubi.

L.Blaga demonstra necesitatea și eficiența filosofiei prin ideea misterului și caracterului existenței umane ca existență în orizontul misterului, cu nevoia imperioasă de al revela. „Orizontul misterului ține de structura când mai clară, când mai obscură, dar fundamentală, a conștiinței umane, iar setea de a revela misterul prin plăsmuiri metafizice este un corolar necesar al acestei structuri umane. Vom respinge epitetul de «joc gratuit» cu care unii spectatori refuzați de spirit, califică preocupările metafizice. În perspectiva pentru care pledăm, preocupările metafizice apar mai curând ca simptome ale unei tragice seriozități, inerentă genului uman”, scria L.Blaga în lucrarea *Despre conștiința filosofică*⁹⁶.

Așadar, nevoia de filosofie e condiționată de orizontul misterului, care face parte din structura ființei noastre spirituale. Mai mult ca atât, L.Blaga, asemenea lui M.Eminescu, e convins că „Nu există om, care să-și merite calificativul din moment ce-l despuiem de metafizică”. El atenționează că „desființarea elanurilor metafizice ar însemna o mutilare a ființei umane. Plăsmuirile metafizice rămân pentru spirit o hrană cel puțin tot atât de necesară, ca și cea materială pentru organismul animal”. L.Blaga determină raportul științei și filosofiei la cultură și civilizație, evidențiind destul de clar deosebirea: „Hotărât lucru, știința înregistrează succese pe linia civilizației. Nu ne vom ascunde faptul. Dar aceasta ne obligă să deschidem ochii și în fața celui alt fapt: filosofia înregistrează succese pe linia culturii”⁹⁷.

⁹⁶ Blaga, Lucian. *Despre conștiința filosofică*, pp.146-147.

⁹⁷ *Ibidem*.

De rând cu conceptul de „filosofie”, L. Blaga evidențiază și conceptul de „conștiință filosofică”. Conștiința filosofică este „o stare posibilă, mai complexă, a conștiinței”, „spațiul de luciditate pe care-l aduce un discurs asupra vorbirii despre lume și cunoașterea ei... Conștiința este așadar tensiunea unui act de semnificație de gradul doi...”⁹⁸. Convingerea lui L. Blaga este că „Oricine e înzestrat cu aptitudinile spirituale necesare, receptive și de spontaneitate, poate să ajungă, încetul cu încetul, la înjghebarea unei conștiințe filosofice”⁹⁹.

Anume conștiința filosofică este cea care „creează inteligențelor și spirite-lor receptive cel mai prielnic climat pentru aprecierea justă a unei filosofii oarecare...” Conștiința filosofică este o stare mai complexă a conștiinței, însoțită de luciditate în toate manifestările ei, „un produs de supremă veghe a omului”, modul în care filosofia „prinde știre de sine”; conștiința filosofică este deci conștiința de sine a filosofiei. El consideră că conștiința filosofică este nivelul cel mai înalt de conștiință de care s-au învrednicit doar cei mai mari filosofi. De exemplu, Platon e apreciat de Blaga ca un mare geniu, atât sub raportul creației, cât și sub raportul conștiinței filosofice. Datorită conștiinței filosofice, filosofarea ca tensiune spirituală, întrebătoare, ca „o mirare persistentă în fața necunoscutului”, ca „un început de drum și un indiciu de libertate potențială a spiritului, o desprindere din întuneric, o smulgere din starea latentă a gândului”, devine o nevoie spirituală.

Așadar, conștiința filosofică este conștiința critică a filosofiei, un univers psihospiritual în care filosofia este gândită și reprezentată în dezvoltarea ei istorică, în transformările pe care le-a cunoscut, dar și un univers psihospiritual, din perspectiva căruia un gânditor sau altul își elaborează propria sa concepție despre lume. Conștiința filosofică este definită de L. Blaga nu numai ca instanță a cărei existență poate spori forța unei construcții filosofice, dar și ca instrumentul critic de prindere a esenței și particularităților demersului filosofic, precum și ca purtătoare de criterii concrete metodologice. Astfel, criticul dotat cu conștiință filosofică va aprecia o lucrare filosofică după următoarele criterii: „În ce măsură gânditorul, a cărui operă este luată în considerare, încearcă somnolența noastră spirituală cu o autentică trezire? Cum și-a asigurat gânditorul autonomia „filosofică” față de știință și artă, și în raport cu alte domenii ale activității spirituale? Care este „aria” și „zarea interioară” a problematicii sale? În ce măsură gânditorul reculează în sfera prealabilului, ce inovații metodologice aduce, și întrucât este el autor al unei lumi? Ce dimensiuni are viziunea sa filosofică? Ce reziduuri științifice, mitice și magice cuprinde gândirea autorului cercetat? Pe ce elemente pune gânditorul accentul transcendental? Ce motive filosofice cuprinde gândirea sa și cum a izbutit să le asimileze? Ce forme ia

⁹⁸ Wald, Henri. *O metafilosofie*. În: Blaga, L. *Despre conștiința filosofică*, p.17.

⁹⁹ *Ibidem*, p.19.

în gândirea sa elanul de sistematizare? Cum se integrează gânditorul într-un stil?”¹⁰⁰.

În lucrarea *Despre conștiința filosofică*, L. Blaga determină și coraportul dintre filosofie și știință. El vede diferența între ele în faptul că au obiecte diferite, problematică diferită și chiar mod diferit de a pune și rezolva problemele. A pune o problemă înseamnă a isca o întrebare căreia trebuie să i se găsească răspuns, dar problema însăși nu e alcătuită doar din date obiective sau atitudini față de datele obiective, ci dispune și de un anumit conținut subiectiv. Datele obiective alcătuiesc *aria problemei*, iar conținutul ideatic este un factor de problematizare și un ghid spre soluționare sau un factor de prefigurare a răspunsului, numit de L. Blaga zarea interioară a problemei. „Aria unei probleme filosofice o constituie totdeauna, fie explicit, fie implicit, totul existenței (lumea), iar zarea interioară a unei probleme filosofice rămâne totdeauna într-un mare grad indeterminată; din contra, o problemă științifică are totdeauna o arie circumscrisă și o zare interioară complex determinată”¹⁰¹. Ca urmare a modurilor distincte de a problematiza, aceste două domenii de cunoaștere își capătă specificul său: dotată cu o zare interioară indeterminată, filosofia dispune de o extraordinară spontaneitate și de un amplu câmp de mișcare. Știința, în schimb, este îngrădită de o zare determinată și, ca atare, libertatea sa de mișcare în prefigurarea soluțiilor este mai limitată.

Metafizica (filosofia) este definită de Blaga ca cel mai nobil risc al spiritului uman. În *Introducere la Cenzura transcendentă*, el o compară cu „lansarea unei săgeți de foc”, sau cu „aruncarea unei facle aprinse, în primare sau ultime tenebre.” Prin această definiție el dorește să accentueze că filosofia direcționează dinamismul gândirii umane și dincolo de limitele tangibile prin contactul direct cu lumea, dincolo de experiență, fapt ce presupune un act de curaj și de risc. „Trădarea terenului tangibil”, „salt în gol” sunt, de asemenea, unele din particularitățile caracteristice ale gândirii metafizice, care o deosebesc de gândirea științifică și îi definesc specificul. „A gândi metafizic cu aceeași cumpăneală, cu care se întreprinde o cercetare științifică, nu se poate. Riscul e inerent actelor de gândire metafizică în cel mai înalt grad... Prudența ține mai mult de morala omului de știință decât de a metafizicianului”¹⁰².

De altfel, L. Blaga nu contrapune cunoașterea metafizică și cunoașterea științifică, ci le concepe ca fiind complementare, deoarece realitatea nu poate fi redusă doar la ceea ce poate fi cunoscut experimental. Totodată, însăși experiența, cu un rol de temei, impuls, punct de plecare și scop în știință, de asemenea – de criteriu al adevărului, își menține și în cadrul metafizicii o funcție determinantă, dar într-un mod deosebit. „Aici, menționează L. Blaga, ea nu e punct de mânăcare și

¹⁰⁰ Blaga, Lucian. *Despre conștiința filosofică*, pp.193-194.

¹⁰¹ Wald, Henri. *O metafizicologie*. În: L. Blaga, L. *Despre conștiința filosofică*, pp.67-78.

¹⁰² Blaga, L. *Opere*. Vol.8, p.439.

ținută de atins, ci țărnam de salt; aici ea nu e instanță de control în chip exclusiv, ci factor implicat.” Așadar, metafizica nu are scopul de a lărgi experiența ca atare; ea aspiră la încadrarea experienței într-o viziune mai largă decât ea. Menirea metafizicianului e aceea de a încercui, de a țevi experiența printr-un gând, care nu e experiență. Restricțiunile, cărora este supus omul de știință, nu sunt și pentru metafizician. Totuși, nici metafizicianul nu e scutit de controlul experienței, a „faptului empiric”: „o viziune metafizică e și ea susceptibilă de a fi răsturnată prin puterea experienței... Când experiența nu permite să fie *încadrată* de o viziune metafizică, viziunea însăși e caducă și nu experiența”, menționa L. Blaga¹⁰³.

Deosebirea dintre știință și filosofie se manifestă și prin obiectul de studiu al lor. Încă de la Aristotel provine ideea că metafizica are ca obiect de studiu totalitatea existenței – existența ca existență, iar știința – părți ale existenței. L. Blaga considera întemeiat că pot exista idei metafizice și despre o parte a existenței, tot astfel cum pot fi și concepții științifice despre întregul existenței. „Deosebirea dintre metafizică și știință, menționa Blaga, nu ține de dimensiunile ariei tăiate în obiect. Deosebirea e de mod de articulație interioară a construcțiilor. O viziune sau o idee metafizică, fie că se referă la parte, fie că se referă la întregul existenței, posedă totdeauna prin natura ei implicațiile unui «sens», care angajează într-un anume fel toată reacțiunea spirituală a omului față de experiență, deci și față de propria lui existență. O idee științifică, indiferent că are ca obiect o parte sau totalitatea existenței... e neasemănat mai *neutrală* în ce privește atitudinea spirituală a omului față de existență în genere și față de propria sa existență în special”¹⁰⁴. Așadar, deslușirea *sensului* și o pronunțată și categorică *rezonanță atitudinală*, constituie factori definitorii pentru particularitatea metafizicii în raport cu știința. O altă particularitate este că, spre deosebire de concepția științifică, „concepția metafizică se caracterizează prin verticalitate... indiferent dacă e, sau nu, adevărată”. Ideile verticale constituie un prilej de afirmare a metafizicii în viața socio-umană, căci, odată exprimate, stârnesc ecouri lăuntrice, fie de aderare, fie de non aderare, în sufletul uman. De aici decurge, de fapt, dimensiunea pragmatică a metafizicii.

Destinul omului este un destin creator, remarca L. Blaga, iar metafizica posedă „într-o neasemănat mai largă măsură, decât știința, contactul, și înviorător, și tragic, cu destinul creator al omului... Metafizica se integrează atât de firesc în acest destin, încât orice faptă pronunțată creatoare a unui om, începând de la un act personal de natură morală, până la o operă constructivă în orice domeniu spiritual, poate fi interpretată ca expresie a unei metafizici, a unei metafizici cel puțin latente, dacă nu declarate, a autorului ei”. La rândul său, știința ține, după L. Blaga, „mai mult de tehnica de conservare a vieții decât destinul, prin care

¹⁰³ Blaga, L. *Opere*. Vol.8, pp.440.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp.442-443.

viața e îndemnată să-și întrecă neconținut rolul de fiecare moment și în cele din urmă să se întrecă pe sine însăși”¹⁰⁵.

O particularitate distinctă a gândurilor filosofiei este aceea că ele sunt profund incomode, „incomode fiindcă ele ne scot din liniștea plină de siguranță a cochiliei noastre, incomode fiindcă ele ne silesc la trădarea pulberii cu care am fost blestemați să ne hrănim, incomode fiindcă ele ne fac adesea să ridicăm un cuvânt incandescent împotriva noastră; incomode fiindcă ele ne amenință cu stigmatizarea; incomode fiindcă ele răpesc, cu riscul înnebunirii, sufletul din orizontul pur biologic, spre a-l așeza între poveste și profeție; incomode fiindcă sub puterea lor magică ne smulgem rădăcinile din pământ pentru a le întoarce spre azurul în care nu pot respira decât stelele”¹⁰⁶.

Așadar, Lucian Blaga elucida strânsa legătură, dar și deosebiriile dintre filosofie și știință, iar conștiința filosofică o explica ca parte integrantă a spiritului omenesc, „răsfrângerea în spirit” a problematicii filosofice în ansamblul ei, o sumă de acte prin care filosofia se autorefectă. Conștiința filosofică este determinată de o cunoaștere profundă și o asimilare a istoriei filosofiei, de o sensibilitate filosofică necesară unei viziuni de ansamblu a existenței și a receptării raționale a acesteia; ea are structura sa proprie, valori și orizonturi proprii, mijloace și procedee ce-i aparțin numai ei, fapt ce determină noutatea, autenticitatea și originalitatea fiecărui sistem filosofic.

7.4. Concepția ontologică

Conceptele fundamentale ale ontologiei lui Lucian Blaga sunt *omul*, *misterul* și *Marele Anonim*. L. Blaga considera că structural, existența e alcătuită din mai multe straturi (moduri). El evidențiază următoarele *structuri (moduri) ontologice* ale universului: Modul ontologic al cristalelor; Modul ontologic al plantelor; Modul ontologic al animalelor; Modul ontologic al omului, a ființei umane – cel mai complex, cel mai superior (plener) de pe pământ, deoarece omul, după cum specifica filosoful în *Diferențialele divine*, ca individ și ca specie „respiră și ființează în orizontul misterului și în vederea revelării acestuia”. Acest mod ontologic condiționează întregul destin uman și menirea creatoare a omului. Ultimul este Modul ontologic al Ființei divine, de maxim volum orizontic – Modul ontologic suprauman.

Așadar, L. Blaga distinge modul ontologic uman sau modul uman de a fi în lume ca fiind cel mai complex, cel mai superior de pe pământ. Omul este o ființă ontologică unică în Univers: el reprezintă un anumit mod de a exista, legat de un

¹⁰⁵ Blaga, L. *Opere*. Vol.8, pp.445-446.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p.446.

anume orizont și însărcinat cu un anume rost. Omul s-a detașat de existența într-o autoconservare și securitate, de existența vieții animale, creând un mod specific de a exista al său, mod care a apărut ca o mutație ontologică și care este existența într-un mister și pentru revelație. Omul este singura ființă creatoare de valori, schimbând prin aceasta aspectul mediului în care trăiește. „Omul trebuie să fie *creator*, – de aceea să renunțe cu bucurie la cunoașterea absolutului”; El este destinat să fie creator, în orice domeniu – artistic, tehnic, științific, etc. Omul trăiește nu numai în orizontul lumii sensibile, ci și într-un orizont al misterelor, existența specific umană fiind „existență într-un mister și revelație”. Formele culturii, valorile, creațiile de tot felul sunt revelații de mistere, menționa L. Blaga.

Prin existența specific umană, omul se deosebește calitativ de animale, acțiunile cărora decurg în mod stereotip din instinctul de securitate, fiind rezultatul unor încercări de adaptare la mediu. Omul însă are un destin creator, el fiind gata să renunțe la avantajele echilibrului și a securității, să meargă chiar până la sacrificiu. Prin gândire și prin celelalte facultăți creatoare ale sale, omul ca „existență într-un mister și revelație”, tinde să descifreze esența, misterele lumii, satisfăcându-și, astfel, cele mai superioare aspirații spirituale și aflând maxima valoare prin care viața își dobândește rostul. Condiția deosebită a omului a fost posibilă datorită Marelui Anonim, omul fiind suprema limită admisă, având „noro-cul” de a se putea jertfi: pentru creație, valori, cultură, dorința de a se depăși cu scopul de a cunoaște necunoscutul ce-l înconjoară, de a revela misterele vieții. Și chiar dacă aceasta nu-i reușește, important este să fie creator într-o revelație a acestor mistere, deoarece numai atunci va fi om în adevăratul sens al cuvântului. Un exemplu concludent este Manole din piesa lui L. Blaga *Meșterul Manole*, care e robul patimii de a crea și nu poate altfel.

Destinul creator al omului e condiționat de „cenzura transcendentă”, garantat prin „frânele transcendente”, adus la intensitate și randament maxim prin „conversiunea transcendentă”¹⁰⁷. Marele Anonim a implementat în om formele sensibilității, categoriile conștientului și ale inconștientului, pentru a-i oferi un instrument al înțelegerii și cunoașterii. Totodată, spațiul, timpul, categoriile sunt și frânele transcendente ale cunoașterii, sunt cenzura transcendentă. Dacă omul ar ști totul, nu ar mai avea nevoie de căutare, cercetare, creație. Ar persista o imensă plictiseală – fapt prevenit de L. Blaga prin afirmarea existenței cenzurii transcendente.

După cum se observă, L. Blaga definește *omul* în raport cu *misterul* și *Marele Anonim*.

Misterul reprezintă principiul fundamental al existenței și obiectul central al cunoașterii. Pentru Blaga, *misterul* reprezintă ceea ce pentru Platon era *Ideea*, pentru Leibniz *monada*, pentru Kant *categoriile*, pentru Hegel *spiritul absolut*,

¹⁰⁷ Blaga, L. *Trilogia valorilor*. București, 1946, p. 692.

iar pentru Schopenhauer *voința*. Filosofia lui Blaga este o filosofie a misterului, a feluritelor încercări de a-l revela. „Noi filosofăm sub *specia misterului* ca atare”, „Misterul” e pentru noi suprem unghi de vedere”, „*Obiectul* cunoașterii înțelegătoare e sau *reducerea* sau *potențarea* „misterului”. Un *mister* nu poate fi redus în întregime la *nonmister*. *Misterul* este imperiul necunoscutului. A pune o întrebare înseamnă tocmai a deschide un mister. *Misterul* e situat la intersecția dintre fanatic (arătat) și criptic (ascuns). De aceea, orice demers al spiritului în câmpul cunoașterii, științei, artei, religiei, culturii în general este o confruntare tensionată cu *misterul*, menționa L. Blaga în *Trilogia cunoașterii*.

De rând cu conceptul de mister, un concept fundamental al filosofiei lui Blaga este Marele Anonim – ființă transcendentă, definit ca ceea ce „depășește” umanul, ceea ce depășește atât domeniul experienței concrete a omului, cât și cel al gândirii sale logico-abstracte. Ființa transcendentă este „inițiatorul original al existenței”, menționează L. Blaga¹⁰⁸. În *Cenzura Transcendentă* (fundamentare metafizică a cunoașterii), *Geneza metaforei și sensul culturii* (fundamentare metafizică a culturii), *Ființa istorică* (fundamentare metafizică a istoriei) și, în special, în *Diferențialele divine*, L. Blaga evită să-i atribuie ființei transcendente numele de Dumnezeu și o denumește Factor metafizic central, Marele Mister, Fond generator anonim, Principiu suprem al existenței, Absolutul, Transcendentul, Divinitatea, Necunoscutul sau, cel mai frecvent, Marele Anonim, nume dat lui Dumnezeu și de gânditorul patrolog Dionisie Pseudo-Areopagitul¹⁰⁹. Așadar, principiul metafizic absolut, conceput de alți filosofi ca fiind Substanța, Eul absolut, Rațiunea imanentă, Inconștientul, Tatăl extramundan etc., la Lucian Blaga este Marele Anonim. Filosoful român preciza chiar de la început că ideea Marelui Anonim este o construcție mentală personală, un postulat pe care se fundamentează metafizica sa, „un mit metafizic”, prin care el face „o anticipație” ce-i permite construirea viziunii metafizice personale. Ca mit filosofic, Blaga atribuie Marelui Anonim posibilitatea de a se reproduce *ad infinitum*, în chip identic, fără de a-și asimila substanțe din afară. Marele Anonim se deosebește de Dumnezeul conceput de teologie prin faptul că are și trăsături negative, demonice, contradictorii, paradoxale, fapt pentru care Blaga deseori îl numește pe Marele Anonim „Dumnezeu-Demon.”

Marele Anonim este o existență transmundană, atemporal și aspațial, un tot unitar de maximă complexitate substanțială și structurală. El este o existență „deplin autarxică”, adică suficientă sieși și „hegemonică”, iar, în calitate de centru generator al lumii, este altceva ca esență decât lumea pe care o creează, deși o anumită parte a naturii sale „periferale” și „mai puțin nucleară” constituie fondul metafizic al lumii așa cum o cunoaștem. Chiar de la început, Marele Anonim se

¹⁰⁸ Blaga, L. *Trilogia cunoașterii*. București, 1943, p.445.

¹⁰⁹ Frăteanu, Vasile. *Lucian Blaga, „un model metafizic”*. În: *Eonul Blaga – Întâiul veac*. București, 1997, p.331.

găsește într-un „paradoxal impas”, anterior oricărei existențe generate, „prilejuit atât de ceea ce ar putea să aibă loc, cât și de necesitatea evitării unor consecințe egale cu dezastrul existenței”¹¹⁰.

În aspect cosmologic, grija supremă a Marelui Anonim, care are posibilități infinite de „generare”, este de a împiedica o teogonie infinită, care ar duce la des-centralizarea existenței. Pentru aceasta, el își limitează la maximum posibilitățile de generare ce le are, emițând doar „diferențiale” – fragmente infime, indestructibile, ideale, care dispun substanțial și structural de o „elementaritate maximă” și față de care particulele așa-zise elementare sunt existențe extrem de complexe. „O diferențială divină este echivalentul unui fragment infinezimal din Totul substanțial și structural, deplin autarhic, transspațial, al Marelui Anonim”¹¹¹. Ele sunt supracosmice, supraspațiale, atemporale, de aceeași natură cu Fondul care le-a generat și, deci, nu pot fi imaginate concret, ci doar posibil de a fi gândite.

Lucian Blaga deosebește, în procesul genezei cosmice, trei faze: I. Faza precosmică, egală cu limitarea maximă a posibilităților generatoare ale Marelui Anonim. II. Faza genezei directe, sau emisiunea diferențialelor divine. III. Faza genezei indirecte, sau integrarea cosmică a diferențialelor divine. În așa mod, din diferențialele divine, prin procese de integrare și datorită posibilităților incluse în ele, iau ființă lumea și omul, care, în viziunea lui Blaga, este „plafonul” de integrare a diferențialelor divine. Acest mod de realizare a genezei lumii se deosebește de geneza gnostică, hegeliană, leibniziană etc., deoarece Marele Anonim, prin reproducerea sa în forma diferențialelor divine, realizează o reproducere parțială, fapt ce dă naștere la o „dizanalogie” între Marele Anonim și creația sa, garantându-i, astfel, siguranța hegemoniei și a centralismului existenței. Cu toate acestea, Marele Anonim se teme că diferențialele divine, păstrând atributul creativ în totalitate, ar putea da naștere unor creaturi (existențe) din ce în ce mai complexe (în viziunea lui Blaga, manifestarea supremă a acestei complexități, după cum am menționat, este omul), care să tindă spre modelul absolut și care i-ar pune în pericol situația sa de centru absolut al existenței. Doar în om diferențialele divine sunt integrate la nivel de conștiință și el devine unica ființă din Univers, orientată spre căutarea misterelor și revelarea lor. De aceea, Marele Anonim instituie principiul conservării misterelor prin intermediul censurii transcendente și a frânelor stilistice abisale. Doar El are capacitatea de cunoaștere absolută.

Justificarea censurii transcendente este expusă de L. Blaga prin trei motivații: minimală, medie și maximală. Argumentarea acestor motivații este expusă de Blaga în *Cenzura transcendentă* în modul următor:

- A poseda adevărul absolut, înseamnă a condamna viața și spiritul la o *stază* perpetuă care ar zădărnici orice tensiune și orice creație, reducând cunoașterea

¹¹⁰ Blaga, L. *Diferențialele divine*. București, 1940, p.69.

¹¹¹ *Ibidem*, p.93.

la o repetiție stereotipă. Creând cenzura transcendentă, Marele Anonim imprimă cunoașterii individuate tendința dinamică de a se depăși în fiecare moment. „Dacă am fi în stăpânirea adevărului absolut, ar încremeni în noi orice tensiune spre altceva, ni s-ar tăia orice dinamică, și în vinele noastre ar îngheța, ne mai găsindu-și justificarea, orice efort, – ne-am preface în cristale văzătoare și imobile. Faptul că nu suntem cristale văzătoare și imobile, sau făpturi hieratice, ci configurații larvare, în spațiu și timp, faptul că nu suntem zei în acord permanent cu ei înșiși, ci molecule neîmplinite, bolnave de un lăuntric dezechilibru, faptul că nu suntem statici oglinzi, ci ființe urzite din instabilitate și efort, *constituie o dovadă că suntem creaturi înadins refuzate de adevăr, spre a fi cu atât mai mult destinate creației*”.

- O cunoaștere individuată absolută ar fi o primejdie pentru individ, pentru că ea i-ar tulbura ființa și i-ar distruge echilibrul interior – pericol și pentru obiectul cunoașterii, el putând fi creat și distrus totodată, după capriciile unui subiect atotputernic: „Dar o cunoaștere absolută ar alcătui o primejdie și pentru obiectul cunoscut, care ar putea fi după plac creat și astfel și distrus pe această cale. Aceste primejdii au toate caracterul unei perturbațiuni virtuale a echilibrului existențial”.

- O asemenea cunoaștere ar constitui o primejdie pentru Marele Anonim însuși, a cărui potență ar putea fi scăzută și ale cărui intenții zădărnice de un subiect egal lui: „Motivarea maximală: o cunoaștere individuată absolut obiectivă ar reprezenta o primejdie pentru Marele Anonim însuși, care ar fi scăzut în potența sa, și în parte zădărnicit în intențiile sale de o asemenea cunoaștere individuată. Orice eventuală cunoaștere absolută proprie unui punct periferial al existenței, ar însemna un pericol de descentralizare a existenței”¹¹².

În concluzie la concepția ontologică a lui L. Blaga, vom menționa următoarele:

- Structural, existența e alcătuită din mai multe straturi (moduri) ontologice, iar elementele ultime ale existenței sunt diferențialele divine, generate de Marele Anonim.

- Elementele fundamentale ale existenței sunt Misterul – un substrat (plan) de o adâncime care rămâne veșnic nepătruns (necunoscutul neactual) și Marele Anonim – „principiul metafizic absolut”, ființa transcendentă, „inițiatorul original al existenței”¹¹³.

- Existența umană ocupă un loc deosebit în structura universului, fiind modul ontologic maxim determinat de Marele Anonim, ființă creatoare de cultură, „existență întru mister și revelație”.

¹¹² Blaga, Lucian. *Cenzura transcendentă*. București, 1934, pp.96-103.

¹¹³ Blaga, Lucian. *Trilogia cunoașterii*, p.445.

- Conflictul dintre Om și Marele Anonim este unul permanent. Marele Anonim este creatorul suprem, iar omul doar creatura. Cu toate că modul ontologic al omului este cel mai înalt mod existent în natura creată, omul e cenzurat, limitat și împiedicat să ajungă la adevărul absolut, acesta fiind modul însuși de ființare a omului, destinul sisific al existenței umane, omul fiind „om” doar în măsura în care e „creator”.

- Marele Anonim este „de un egoism sacru”, este o natură „prăpăstioasă”, demonică și contradictorie, deoarece l-a situat pe om într-o antinomie de nerezolvat: a pus în om dorința de cunoaștere pozitiv-adevătată a absolutului și puterea de creație, dar din start, prin instituirea Cenzurii transcendente și a frânelor stilistice abisale, i-a refuzat omului această cunoaștere, oferindu-i doar posibilitatea unor creații supuse vremelniceii, istoricității și perisabilității. Însă omul, încercând în permanență să reveleze misterul, devine creator de valori, creator de cultură.

Prin urmare, creația devine valoarea fundamentală a omului, ea fiind posibilă și necesară în permanență, deoarece omul va cerceta infinitul misterelor mari și mici, principale și secundare, fără însă a ajunge la un rezultat definitiv, misterul rămânând „tâlcul” posibilităților și limitelor cunoașterii și al creației umane, iar existența specific umană fiind „existență întru mister și revelație”. Rezultatul acestei neconținute creații – istoria și cultura, constituie acel suprem compromis, care atenuează conflictul dintre Om și Marele Anonim.

7.5. Filosofia cunoașterii

Despre cunoaștere Lucian Blaga scrie în lucrările *Eonul dogmatic; Cunoașterea luciferică; Cenzura transcendentă* din *Trilogia cunoașterii*, dar și în alte lucrări, precum *Știință și creație* etc.

Filosoful român menționa că problema cunoașterii este o problemă actuală, dar cu mari dificultăți și contradicții. A cunoaște înseamnă, în sens blagian, a opera cu mistere în orizontul misterului. „Conceptul de mister, din unul accidental și de limită cum a fost pentru toți teoreticienii cunoașterii, devine, după părerea noastră, principalul concept de care trebuie să se ocupe teoria cunoașterii... *Obiectul cunoașterii înțelegătoare* e „misterul”. Problema cunoașterii înțelegătoare e sau *reducerea sau potențarea „misterului”*, menționa L. Blaga în *Trilogia cunoașterii*. De remarcat că, în accepție blagiană, termenul „mister” nu desemnează ceva, precum „enigmă”, „taină”, „secret” și nici „miracol” sau „minune”; el nu comportă nicio notă de „sacru” sau de „supranatural”. Coresondentul cel mai apropiat al „misterului” ar fi „problematicul”, „misterul” desemnând ce-ul problematic (obiectul sub raport cognitiv) și, de asemenea, starea sau forma, adică condiția problematică în care a fost atras acesta în câmpul cunoașterii.

Lucian Blaga distinge două forme fundamentale ale cunoașterii: *cunoașterea paradisiacă* și *cunoașterea luciferică*. *Cunoașterea paradisiacă* este cunoașterea a cărei obiect este dat, finit, întreg, scopul ei fiind integrarea obiectului pe plan conceptual. Această cunoaștere își este sieși suficientă; ea nu-și depășește obiectul, nu cunoaște problematicul în adevăratul lui sens, îndoielile și nedumeririle ei fiind soluționate în scurt timp. Privită în ansamblu, cunoașterea paradisiacă se caracterizează prin fixare asupra „obiectului”, socotit în întregime dat sau cu posibilități de a fi dat, fie în intuiție, fie în abstracțiuni, fie în imaginație. „Fenomenul central al cunoașterii paradisiace e determinarea obiectului nedespicat sau acumularea de concepte adecvate asupra faptului intuit, gândit sau imaginat”, menționa Blaga¹¹⁴.

Cunoașterea luciferică este cea pentru care obiectul cunoașterii, divizat într-o parte care se arată – *fanicul* și alta care se ascunde – *cripticul*, devine mister. Momentele specifice ale cunoașterii luciferice sunt „criza obiectului”, „problematicul” și „construcția teoretică”, deschizând acestui mod de cunoaștere perspectiva crizei, a aventurii, a neliniștii și a eșecului. În timp ce *cunoașterea paradisiacă* îi permite omului să se simtă satisfăcut, liniștit, grațiat, *cunoașterea luciferică* îi deschide posibilitatea de a ghici prezența imensei tragedii la care participă, fără a avea până în prezent posibilitatea de a o înțelege și de a o explica. Cunoașterea luciferică nu are în nici un chip posibilitatea de a preface misterul existențial în non-mister. Ea are numai posibilitatea de a se integra în mister ca atare și de a-l „varia” – fie atenuându-l, fie permanentizându-l, fie potențându-l. Așadar, condiția acestei cunoașteri este aceea a unei permanente situări în mister, iar unica soluție posibilă pentru subiectul cunoscător este de a se integra în mister, accentuează L.Blaga. „Cunoașterea paradisiacă se caracterizează printr-un fel de alipire familiară la obiectul său, pe care-l socotește total dat sau cu posibilități de a fi dat. Cunoașterea luciferică se caracterizează printr-o distanțare plină de tulburătoare inițiativă față de obiectul său, pe care-l privește în perspectiva «crizei», pe care ea însăși o provoacă. Prin cunoașterea paradisiacă se statornicesc pozițiile liniștitoare, momentele de stabilitate, permanența vegetativă și orizonturile, care nu îndeamnă dincolo de ele înșile, ale spiritului cunoscător”. Prin cunoașterea luciferică spiritul omenesc intră în sfera problematicului, a construcției, a nestatorniciei și neliniștei, a fantasticului și demonicului, obiectul devenind „simplu semn arătat al unui mister în esență ascuns”¹¹⁵. Drept exemplu, L.Blaga dă situația cunoașterii când ea „se găsește în fața unor „fapte”, să zicem, în legătură cu lumina, cu modul de propagare a ei, cu reflexia, refracția; interferența acesteia cu dispersiunea spectrală etc”. Aceste fenomene sunt obiect atât al cunoașterii paradisiace, cât și al cunoașterii

¹¹⁴ Blaga, L. *Cunoașterea luciferică. Opere*. Vol. 8, pp. 316- 317.

¹¹⁵ *Ibidem*.

luciferice, prima cunoscând *fanicul* – ceea ce e dat în observațiile empirice, iar a doua – *cripticul*, ascunsul, necunoscutul.

Între aceste două moduri de cunoaștere nu există nicio posibilitate de trecere una în alta, ele sunt calitativ diferite. Cunoașterea paradisiacă progresează extensiv în necunoscut și se realizează printr-o reducere numerică a misterelor, prin scoaterea la iveală a noi obiecte, iar cunoașterea luciferică progresează intensiv: ea deschide misterele și le variază.

În acest context, L. Blaga evidențiază următoarele forme ale cunoașterii luciferice și tipuri de mistere: *Plus-cunoaștere* – cunoașterea care-și pătrunde obiectul și-l raționalizează, care poate fi socotită o cunoaștere pozitivă. În rezultat are loc *atenuarea misterului*. Deci, acestei forme de cunoaștere luciferică îi corespund misterele atenuate. De exemplu: N. Copernic a demonstrat că Pământul se mișcă în jurul Soarelui, în dezacord cu observația empirică că Soarele se mișcă în jurul Pământului. Misterul a fost atenuat. *Zero-cunoaștere* – cunoașterea care se află în imposibilitatea de a-și pătrunde în vreun chip oarecare obiectul. Rezultatul ei este *permanentizarea misterului*. Exemple de mistere permanentizate pot fi: a) Teza despre apariția vieții organice din materia anorganică; această teză a permanentizat misterul fără a-i da o explicație satisfăcătoare. b) Kant care susține că lucrul în sine se concepe ca obiect al rațiunii pure, dar nu poate fi cunoscut, rămânând un concept gol de determinății. *Minus-cunoaștere* – cunoașterea care-și formulează obiectul și-l determină ca pe un mister imposibil de construit sau de raționalizat, care este cunoașterea dogmatică. Este o cunoaștere paradoxală, o „antinomie transfigurată”, o soluție antilogică conceptual; această formă de cunoaștere duce la *potențarea misterelor*. Drept exemple de mistere potențate pot servi: a) Dublul caracter al luminii, corpuscular și ondulator în același timp; aceasta e o formulă paradoxală. b) $\sqrt{-1}$ – număr irațional; c) Numerele transfinite ale lui Cantor, care reprezintă o mărime din care se pot scădea alte mărimi, fără ca ea să se împuțineze. Minus-cunoașterea nu este o lipsă de cunoaștere sau o eroare în cunoaștere, ci este tot o cunoaștere, însă cu o direcție inversă celei obișnuite, o „cunoaștere capabilă de progres și spor imprezibil în același sens”, menționa L. Blaga. Cu ajutorul plus-cunoașterii spiritul omenesc tinde să reducă misterul cosmic la minimum iar cu ajutorul minus-cunoașterii, dimpotrivă, „spiritul omenesc tinde să fixeze, unde se poate și când se poate, misterul cosmic în maximum său de adâncime și de relief”, menționa el în *Eonul dogmatic*. Este foarte important de menționat că, în viziunea lui Blaga, anume omul, subiectul cunoscător determină direcția sau sensul cunoașterii. „Dacă subiectul cognitiv se hotărăște pentru atitudinea plus, atunci „misterul” va fi supus unei operații reductive; dacă subiectul cognitiv se hotărăște pentru atitudinea minus, atunci misterul va fi supus unei operații aditive, de potențare. Cum atitudinea plus e cea firească, niciun subiect cognitiv nu va încerca operația de potențare înainte de a fi epuizat toate

metodele reductive”, accentua filosoful. Ideile menționate sunt originale și profunde și în virtutea faptului că L.Blaga inventează metode de cercetare a orizontului cunoașterii, chiar și prin faptul că problema nu e rezolvată (plus cunoaștere), dar îi relevată și mai profund complexitatea ei (minus cunoaștere)¹¹⁶.

Analizând procesul de cunoaștere, L.Blaga vorbește de două stări fundamentale ale intelectului: *enstatic* și *ecstatic*: „Cât timp intelectul se așază în cadrul funcțiilor sale logice normale, e enstatic. Din moment ce intelectul pentru a formula ceva cu ajutorul conceptelor ce-i stau la dispoziție trebuie să evadeze din sine, în nepotrivire ireconciliabilă cu funcțiile sale logice, el devine ecstatic”¹¹⁷. Ieșind din sine însuși, din funcțiile sale logice, fără a renunța la conceptele intelectuale, intelectul devine ecstatic și produce dogma, indica L.Blaga. Prin operațiile intelectului enstatic misterele se împrăștiează și se lămuresc fără a dispărea niciodată complet, iar prin operațiile intelectului ecstatic misterele se potențază: „Obiectul cunoașterii înțelegătoare e „misterul”. Problema cunoașterii înțelegătoare e sau reducerea sau potențarea „misterului”. Pentru realizarea acestei duble probleme cunoașterea are la îndemână procedeele intelectului enstatic și ale intelectului ecstatic”, concretiza L.Blaga în *Eonul dogmatic*. În lucrarea *Cenzura transcendentă*, L.Blaga accentua că cenzura transcendentă face inaccesibile misterele, pentru a asigura destinul creator al omului. Prin cenzura transcendentă se interzice categoric subiectului de a converti misterul în nonmister. „Valoarea cea mai înaltă e creația”, noi fiind „creaturi înadins refuzate de adevăr, spre a fi cu atât mai mult creaturi destinate creației” – acesta este crezul filosofului român. (Rolul și misiunea cenzurii transcendente au fost explicate mai pe larg în compartimentul precedent). Așadar, cunoașterea la Blaga este un proces foarte activ, o confruntare dramatică între un subiect activ – Omul și un obiect nu mai puțin activ – Misterul și Marele Anonim.

Un obiectiv important al *Trilogiei cunoașterii* a fost și elaborarea unei metode noi de abordare prin mijloace intelectuale, în situații precise și într-o manieră explicit controlabilă, a „transcendentului” sau, altfel spus, a „misterului existențial” ca mister. În *Eonul dogmatic* L.Blaga expune *metoda dogmatică*. Modul dogmatic de a gândi e considerat de Blaga „o invenție spirituală”, e un nou fel de a gândi, fundamental deosebit de modelele gândirii precedente. E necesar de făcut diferență între dogma teologică, acceptată prin credință și dogma ca formulă intelectuală, prin structura sa lăuntrică. L.Blaga dorește să demonstreze că dogma este un mod de gândire în genere, nu numai unul de gândire teologică. De exemplu, Philon din Alexandria primul a propus o for-

¹¹⁶ A se vedea: Țapoc, V. *Aspectul metodologic al influenței filosofiei lui Im.Kant asupra filosofiei lui L. Blaga*. În: *Filosofia lui Im. Kant – elogiul rațiunii și demnității umane*. Materialele conferinței științifice. Chișinău: CEP USM, 2005, p. 5.

¹¹⁷ Blaga, L. *Eonul dogmatia. Opere*. Vol.8, p. 264.

mulă cu structură dogmatică: substanța primară. Divinitatea emană existența secundară fără să sufere vre-o scădere, degradare, împuținare. Sfânta Treime, de asemenea, este model de dogmă, deoarece sunt trei persoane într-o ființă, fapt ce produce o contradicție între parte și întreg, ființă și persoană: „Dumnezeu e o «ființă» în *trei* «persoane»; o «substanță» în *trei* «ipostaze»”. Exemplu de dogmă este și împărtășirea, când vinul și pâinea se transformă în sângele și trupul domnului sau teza lui Tertulian: „Fiul lui Dumnezeu a murit, aceasta e de crezut fiindcă e o ineptie (absurditate); el a fost înmormântat și a înviat, aceasta e sigur fiindcă e imposibil”.

Dogma este o formulă complexă, intenționat și explicit contradictorie, de neînțeles, totuși folosită în scop de cunoaștere. Dogmaticul poate fi definit ca antilogic. Dar L.Blaga dă și o definiție pozitivă a dogmaticului: ca echivalent intelectual al unui mister. În esență, menționa L.Blaga în *Eonul dogmatic*, dogma se reduce la îndrăzneala de a formula un mister fără a-l înțelege: „Îndrăzneala aceasta depășește oricare alta a gândirii omenești. Intellectul formulează de obicei numai ce e reductibil la termeni și raporturi logice”. Folosind mijloace intelectuale, noțiuni, categorii, dogma pare a se înscrie în sfera logicului, dar de fapt este o evadare din logic, o proiecție în transcendent și mister, o antinomie transfigurată. „Dogmele sunt *antinomii transfigurate*, adică antinomii care – deși implică pentru noi ceva antilogic – se așază prin termenii lor constitutivi într-un mediu de soluții postulate, irealizabile pentru mintea omenească cu inerentele sale funcții logice. În lumina aceluia mediu postulat antinomia cuprinsă în dogmă se schimbă luând o înfățișare «*de dincolo*», care ne face să atribuim un înțeles, deși înțelesul ne scapă în întregime. Dogmele sunt antinomii transfigurate de misterul pe care ele-l exprimă”, scria L.Blaga în *Eonul dogmatic*.

În concluzie, se poate menționa că dogmaticul la Blaga este un mod distinct de gândire metafizică, care îndrăznește să propună formule în dezacord cu funcțiile logice ale intelectului. Știința tot elaborează uneori construcții iraționale de tipul lui $\sqrt{-1}$ – o analogie matematică a dogmaticului. Mai multe dogme sau „paradoxii dogmatice” sunt în filosofia indiană, de exemplu, în *Imnul creației* din Rigveda. L.Blaga credea în venirea unui Eon dogmatic, adică a unui ev în care dogma, depășindu-și virtuțile sale pur epistemologice, se va afirma ca un principiu de reconstrucție a lumii din unghiul de vedere al filosofiei culturii și al filosofiei istoriei. Civilizația din primele decenii ale sec. XX e comparată de el cu criza elenistă, criză manifestă în toate domeniile, dar, mai ales, în cel „sufletesc și intelectual”. L.Blaga crede că tot așa cum după criza elenistă a venit un eon creștin, după criza timpului său va veni un ev (o epocă, o eră) de o accentuată și monumentală spiritualitate, bazată pe capacitățile intelectului ecstetic – un eon dogmatic înzestrat cu toate virtuțile ineditului.

7.6. Filosofia culturii

Lucian Blaga expune ideile sale de filosofie a culturii, în *Trilogia culturii*, care include: *Orizont și stil*; *Spațiul mioritic*, *Geneza metaforei și sensul culturii*. De asemenea, în *Elogiu satului românesc*, în *Trilogia valorilor*, care include studiile: *Știință și creație*, *Gândire magică și religie* (studiile: *Despre gândirea magică și Religie și spirit*), *Artă și valoare* și în alte lucrări.

Cultura este modul existențial specific uman. Omul, încercând în permanență să reveleze misterul, devine creator de cultură, ființă creatoare de valori; prin cultură omul accede la un nou mod de existență. Omul este definit de către L.Blaga ca „animal cultural”; el este destinat să fie creator în orice domeniu, creația fiind valoarea lui centrală și permanentă. Rezultatul acestei neconținute creații – istoria și cultura, constituie marele compromis care atenuază conflictul dintre Om și Marele Anonim. Din aceste considerente, „Cultura ... nu este un lux, pe care și-l permite omul ca o podoabă care poate să fie sau nu; cultura rezultă ca o emisiune complementară din specificitatea existenței umane ca atare, care este existență întru mister și revelație”, conchidea L.Blaga în lucrarea *Geneza metaforei și sensul culturii*.

Definind cultura ca mod existențial specific uman; L.Blaga accentua că ea este chiar esența omului. Întrebându-se asupra raportului dintre cultură și civilizație, el respinge teoria lui Spengler, după care cultura ar „cădea” la un moment dat în civilizație. Civilizația este și ea o „plăzmuire a spiritului omenesc”, dar funcția ei este de satisfacere a securității, intereselor și confortului omenesc. Ea nu are caracter revelatoriu și nu este metaforică. În consecință, L.Blaga evidențiază deosebirea dintre cultură și civilizație, numindu-le moduri diferite, radical opuse, de existență ale omului. „Cultura răspunde existenței umane întru mister și revelație, iar civilizația răspunde existenței întru autoconservare și securitate”, menționa filosoful român¹¹⁸.

Concluzia ce se profilează din reflecțiile de mai sus, și anume că formele culturii, valorile, creațiile de tot felul sunt revelații de mistere, este completată cu ideea că aceste mistere revelate poartă inevitabil o *amprentă stilistică*. Aici L.Blaga remarcă anume „stilul cultural” (și nu stilul artistic): anume acest stil determină specificul unei culturi, o face distinctă de alte culturi. Stilul, în viziunea gânditorului român, reprezintă o structură supraindividuală, adică o configurație imanentă de factori spirituali care determină identitatea unei culturi în raport cu alte culturi. Nu există „vid stilistic”, creația umană nu se poate sustrage determinărilor stilistice (ca, de ex., albina, care, fie în Europa, fie în Australia – produce aceeași miere). Anume din aceste considerente, L.Blaga vorbește de „stil”, de

¹¹⁸ Blaga, Lucian. *Trilogia culturii. Opere*. Vol. 9. București: Minerva, 1985, p.421.

„unitate stilistică”, de „matrice stilistică” și „câmp stilistic”. Toate creațiile omului sunt supuse acestei determinări de adâncime („abisale”), categoriile conștiinței fiind dublate de „categoriile stilistice abisale” care își au originea în inconștient, formează un *a priori inconștient* care marchează orice plămuire umană.

Factorii ce constituie matricea stilistică a unei culturi sunt: orizontul spațial și orizontul temporal („cadrele orizontice”), accentul axiologic, atitudinea anabasică și catabasică, năzuința formativă. Astfel, menționa L. Blaga, pentru fiecare cultură există un orizont spațial distinct: pentru cultura arabă – spațiul boltă, pentru cultura egipteană – spațiul labirintic, pentru cultura greacă – spațiul indefinit sferic (apolinicul), pentru cultura europeană – spațiul infinit tridimensional (faustic), pentru cultura rusă – planul infinit al stepei, pentru cultura română – spațiul mioritic (planul indefinit ondulat al plaiului ancestral (strămoșesc). De asemenea, orizontul temporal al unei culturi diferă în funcție de „îndreptarea” spre una din cele trei dimensiuni ale timpului: trecut, prezent sau viitor și este numit metaforic de L. Blaga „*timp-cascadă*”, „*timp-fluviu*” și „*timp-havuz*”. De exemplu, „*timpul-cascadă*”, este orientat spre trecut, spre perfecțiunea începuturilor – „are semnificația unei necurmte îndepărtări în raport cu un punct inițial, investit cu accentul maximei valori”, cum ar fi în mitologie, în sistemele gnostice și neoplatonice din antichitatea târzie; „*timpul-fluviu*” este al permanentei prezențe, fără evoluție și degradare, „e, în orice fază, concentrat în prezent” și „în totalitatea sa, el reprezintă o curgere ecvatională de clipe egal de prețioase”, cum ar fi în concepțiile statice despre existență, în viziunea lui Rickert sau Windelband despre istorie; „*timpul-havuz*” – desemnează „orizontul deschis unor trăiri îndreptate prin excelență spre viitor”, cum ar fi în cultura și religia ebraică, religie de tip mesianic, sau în sistemul filosofic al lui Hegel.

În studiul *Spațiul mioritic*, L. Blaga face o analiză a culturii românești, în special, a culturii „minore”, folclorice, aplicând principiile evidențiate mai sus și exprimă încrederea într-un „înalt potențial cultural” românesc. Sunt analizate atât categoriile stilistice fundamentale ale culturii populare românești, cât și factorii stilistici secundari, care ne individualizează într-un context cultural. „Spațiul mioritic” ondulat, alternanța deal-vale constituie spațiul marice al culturii românești. „Să numim acest spațiu-matrice, înalt și indefinit ondulat, și înzestrat cu specificele accente ale unui anumit sentiment al destinului: spațiu mioritic”, specifică Blaga. „Omul spațiului mioritic se simte parcă în permanentă, legănată înaintare, într-un infinit ondulat. Omul spațiului mioritic își simte destinul ca un veșnic, monoton repetat suiș și coborâș”, specifică el și venea cu multiple exemplificări: linia interioară a doinei, rezonanțele și proiecțiunile ei în afară; atmosfera și duhul baladelor noastre; dorul – „starea sufletească cea mai insistent cântată în poezia noastră populară... corelat mai ales cu năzuința de a depăși orizontul închis al văii sau al dealului”; îmbinarea armonioasă între verticală și orientală

în arhitectura caselor țărănești, casele românești de la munte sau de la plai integrându-se în natură fără s-o „violenteze”, ci făcându-și din ea aliat; drumul ce apare ca o „șerpuire” între dealuri și case; la șes, alternanța deal-vale e înlocuită cu alternanța casă-grădină; prispa casei este elementul de legătură dintre român și natură, pentru că zidul casei nu este „cetate despărțitoare” de natură, ci deschidere către natură etc. Toate aceste elemente caracterizează spațiul mioritic – concept fundamental ce exprimă universul sufletesc al poporului român.

Importantă în descrierea specificului culturii populare românești este analiza ortodoxiei, comparativ cu spiritualitatea catolică și cea protestantă. Blaga consideră că fiecare tip de spiritualitate creștină promovează o viziune distinctă asupra transcendenței și vremelniciei, și, de asemenea, asupra raportului omului cu ele. Catolicul prețuiește Biserica-Stat a lui Dumnezeu pe pământ, ca și un simț roman al ierarhiei și disciplinei; protestantul – libertatea și derivatele ei; ortodoxul – tot ceea ce este organic (viața, pământul, firea). Din înțelegerea transcendenței deduce L.Blaga și semnificația celor trei stiluri arhitecturale: basilica romană, goticul și bizantinul. Basilica romană dă senzația unei existențe în marginea transcendenței, stilul gotic exprimă tendința de ascensiune spre cer, iar stilul bizantin, întruchipat cel mai bine în Catedrala Sfânta Sofia, lasă impresia că transcendentul se coboară în lume ca într-un receptacul, într-un vas. L.Blaga consideră că această „perspectivă sofianică” îi este specifică ortodoxiei, deci și culturii române. De exemplu, balada *Miorița*, unde moartea e văzută ca o comuniune cu natura, cu organicul. El menționa că folclorul românesc asimilează stilistic creator pitorescul, unele motive mitice de largă circulație: motivul biblic al genezei, motivul eshatologic etc.

Matricea stilistică, astfel constituită, își pune amprenta și asupra istoriei, care în cazul istoriei neamului românesc e văzută de L.Blaga ca o succesiune de suișuri și coborâșuri, de evoluții și involuții, de angajări în istorie și de retrageri din istorie. Astfel, o etapă de „angajare hotărâtă în istoria mare” a constituit-o, în viziunea lui L.Blaga, etapa de la formarea statelor românești și până la Ștefan cel Mare, iar alta – de la luptele pentru independență în sec. al XIX-lea până la Marea Unire.

Idei asemănătoare exprimă L.Blaga și în discursul de recepție ca membru al Academiei Române, ținut la 5 iulie 1937, intitulat *Elogiu satului românesc*. Menționând deosebiriile dintre *cultura minoră* și *cultura majoră*, L.Blaga caracterizează cultura minoră ca pasiv deschisă destinului, spontană, naiv cosmocentrică, fără simțul perenității; ea pune accent pe totalități nediferențiate, este anistorică, ancorată în mit. Cultura minoră este cultura etnografică populară – cultura satului românesc. Cultura majoră, la rândul său, este volițională, rațională, cu simțul perspectivelor, al diferențierii și specializării, este dinamică, îndreptată spre perenitate, „crează istorie”. Este cultura monumentală, a individualităților

creatoare. Însă, între cultura minoră și cultura majoră există o corelare, o relație de complementare. În discursul *Elogiu satului românesc*, L.Bloga menționează: „Fac elogiul satului românesc, creatorul și păstrătorul culturii populare, purtătorul matricei noastre stilistice”, considerând cultura satului românesc ca o matrice stilistică fundamentală din care se poate dezvolta cultura majoră a poporului român. Satul este omagiat de către L.Bloga prin cele mai alese cuvinte. Satul este „unanimul nostru înaintaș fără de nume”, o „nemuritoare prezență”, este „singura prezență încă vie, deși nemuritoare, nemuritoare deși așa de terestră”¹¹⁹. Filosoful român asociază satul cu copilul și copilăria, copilăria fiind concepută de el ca „vârsta sensibilității metafizice prin excelență”. „Pentru a-ți tăia drum spre plenitudinea vieții de sat trebuie să cobori în sufletul copilului”, menționează el. L.Bloga ajunge la concluzia că prin prisma sufletului de copil, prin prisma trăirilor omului de la sat, satul este situat „în centrul existenței” și se prelungește „prin geografia sa de-a dreptul în mitologie și în metafizică”. La oraș, însă, „copilul se pierde aici părăsit de orice siguranță... conștiința copilului e precoce molipsită de valorile relative ale civilizației, cu care el se obișnuiește fără de a avea însăși posibilitatea de a o înțelege”. „A trăi la oraș înseamnă a trăi în cadru fragmentar și în limitele impuse la fiecare pas de rânduielile civilizației. A trăi la sat înseamnă a trăi în zăriște cosmică și în conștiința unui destin emanat din veșnicie... Satul e atemporal”, el are tăria de a boicota istoria¹²⁰. Aceste gânduri despre temeinicia și autenticitatea satului românesc L.Bloga le exprimă deosebit de profund și inspirat în poezia *Sufletul satului*: „Eu cred că veșnicia s-a născut la sat./ Aici orice gând e mai încet, / și inima-ți zvâcnește mai rar, / ca și cum nu ți-ar bate în piept / ci adânc în pământ undeva. / Aici se vindecă setea de mântuire...”.

Așadar, L.Bloga e convins că anume satul – creatorul și păstrătorul culturii populare, este purtătorul matricei stilistice a culturii românești. Însă el atenționează că prin acest elogiul nu dorește, în niciun mod, să exagereze realizările sătești și că susține strădaniile tuturor intelectualilor de a crea o cultură românească majoră. Totodată, L.Bloga accentuează că, printre condițiile ca un popor să poată deveni creatorul unei culturi majore, de rând cu un cât mai mare număr de genii și talente, este necesar și un suport, o temelie – „iar această temelie sine qua non e totdeauna matricea stilistică a unei culturi populare”¹²¹. Poporul român posedă acest „incomparabil și inalienabil patrimoniu” – matca (matricea) stilistică românească, exprimată prin astfel de structuri ale inconștientului nostru etnic colectiv precum spațiul mioritic – „acel spațiu indefinit ondulat, ca plaiurile țării, manifestat în-deosebi în doina și în cântecele noastre, și nu mai puțin într-un unanim sentiment românesc al destinului” și deci posibilități felurite de a crea o viitoare cultură majoră.

¹¹⁹ Bloga, Lucian. *Trilogia culturii. Opere*. Vol. 9, p.421.

¹²⁰ *Ibidem*, pp.364, 368.

¹²¹ *Ibidem*, p.369.

Concluzia și îndemnul lui L. Blaga sunt următoarele: pentru a crea o cultură majoră, e necesar a iubi, a admira și a susține cultura populară, și a menține un permanent contact cu rodnicul generator al acestei culturi – satul românesc, îndemn extrem de prețios și mereu actual, îndeosebi în condițiile proceselor de globalizare, multiculturalitate și integrare, procese ce capătă o amploare tot mai mare în perioada contemporană și în care este atrasă plenar și țara noastră.

Modul de constituire a diferitelor tipuri de valori umane este explicat de L. Blaga și în *Trilogia valorilor*. Pentru filosoful român valorile nu sunt nici existențe obiective și nici simple expresii ale unor stări subiective. Ele apar în conștiință *ca și cum* ar fi obiective datorită unei „iluzionări finaliste” a acesteia. În procesul de iluzionare, o satisfacție *inconștientă* determină o satisfacție *conștientă*, astfel încât conștiința percepe lucrul care cauzează această satisfacție ca pe un „bun” purtător de „valoare”, care apare ca obiectivă, absolută.

L. Blaga vorbește despre știință, religie, artă și aplică teoria sa despre cunoaștere și cultură la domeniile particulare ale culturii. Filosoful român concepe teoriile științifice ca relevări ale misterului, așa cum sunt și teoriile metafizice, și operele de artă. Și unele, și altele provin dintr-o matrice stilistică comună. În viziunea lui, știința, în măsura în care este constructivă, este o cunoaștere de tip luciferic. Teoriile și descoperirile ei sunt modelate de matricea stilistică. Aceasta se poate observa în cazul multor teorii și descoperiri științifice din diferite spații culturale și epoci istorice. L. Blaga analizează cultura babiloneană, greacă, indiană, arabă și mai ales cultura europeană în dezvoltarea sa istorică.

În studiul *Religie și spirit*, Blaga definește religia ca un raport de „corelație ideală” între „ultimele elemente sau coordonate ale misterului existențial în genere” și încercarea de „autototalizare sau de autodepășire a ființei umane”. Raportul acesta se manifestă în orice religie. Încercări de revelare a misterului sunt și știința, arta, metafizica, dar în timp ce știința și arta abordează doar mistere particulare, metafizica și religia revelează misterele ultime ale existenței.

În studiul *Artă și valoare*, Blaga susține că creația culturală, în special cea artistică, devine posibilă prin actualizarea orizontului misterului, care suscită o revelare metaforic-stilistică. În această lucrare, Blaga acordă o mare atenție problemei distincției dintre frumosul natural și cel artistic. El menționează că între frumosul natural și cel artistic diferența nu e doar de grad și intensitate, ci e o diferență de esență, deoarece acestea țin de orizonturi diferite: frumosul natural ține de orizontul lumii date și are rostul doar de a *semnala* un mister, în timp ce frumosul artistic ține de orizontul misterului și are o funcție *revelatorie*. L. Blaga accentua aici că opera de artă se prezintă ca un fenomen foarte complex, care, pe lângă valorile estetice, înglobează și valori morale, religioase etc.

Vom încheia prin mesajul transmis de Lucian Blaga viitoarelor generații de creatori de cultură. În studiul *Știință și creație* din *Trilogia valorilor*, filosoful

român menționa: „Filosofia noastră, ca oricare altă filosofie, conține unele părți, sau chiar regiuni, care nu aspiră decât poate la meritul de a fi deschis o zăriște de dibuiri, dar filosofia noastră mai cuprinde poate unele părți susceptibile de a fi rupte din întreg, spre a servi ca motive de meditație, spre a fi dezvoltate mai departe de alți gânditori”. Și într-adevăr, temele majore ale discursului filosofic al acestui notoriu gânditor: Omul, Misterul, Marele Anonim, Cunoașterea, Creația, Cultura au fost și rămân repere esențiale ale unor perspective de profundă reflecție filosofică.

Activități de învățare/evaluare

- Identificați temele principale de reflecție filosofică în opera lui L.Blaga.
- Comparați cunoașterea paradisiacă și cunoașterea luciferică.
- Estimați valoarea și importanța filosofiei lui L.Blaga.

Bibliografie:

1. BLAGA, Lucian. *Pietre pentru templul meu. Opere. Vol.2.* Chișinău: Știința, 1995.
2. BLAGA, Lucian. *Trilogia cunoașterii. Opere. Vol.8.* Ediție îngrijită de Dorli BLAGA. București: Ed. Minerva, 1983.
3. BLAGA, Lucian. *Trilogia culturii. Opere. Vol.9.* Ediție îngrijită de Dorli BLAGA. București: Ed. Minerva, 1985.
4. BLAGA, Lucian. *Trilogia valorilor. Opere. Vol.10.* Ediție îngrijită de Dorli BLAGA. București: Minerva, 1987.
5. BLAGA, Lucian. *Trilogia cosmologică. Opere. Vol.11.* Ediție îngrijită de Dorli BLAGA. București: Minerva, 1988.
6. BLAGA, Lucian. *Curs de filosofia religiei.* Alba Iulia – Paris: Ed.Fronde, 1994.
7. TĂNASE, Al. *Lucian Blaga – filosoful poet, poetul filosof.* Ed. Cartea românească, 1977.
8. BĂLU, Ion. *Lucian Blaga.* București: Albatros, 1986.
9. BĂLU, Ion. *Viața lui Lucian Blaga.* Fundația Culturală Libra, în 4 vol., 1995-1999.
10. VULCĂNESCU, Romulus. *Izvoare de cultură.* București: Sport-Turism, 1988.
11. OPRIȘAN, I. *Lucian Blaga printre contemporani. Dialoguri adnotate.* Ed. a 2-a necenzurată. București: Saeculum; Vestala, 1995.
12. DRĂMBA, Ovidiu. *Filosofia lui Blaga.* București, 1995.
13. MICU, Dumitru. *Lucian Blaga: autofăurirea prin logos.* București: Constelații, 2003.

14. IOAN, Petru. *Lucian Blaga în orizontul unei logici paradisiace*. Iași: Editura ”Ștefan Lupășcu”, 2005.
15. CĂLDARE, Dumitru. *Interpretări și aspecte privind matricea stilistică în filosofia românească (după Lucian Blaga)*. În: Materialele conferinței internaționale „Integrarea europeană și tradițiile filosofiei românești: de la Al.S.Sturza la Em.Cioran”, Coord. E.SAHARNEANU, V.ȚAPOC. Chișinău, 2011, pp.74-80.
16. *Personalități notorii ale filosofiei românești: Lucian Blaga, Nae Ionescu, Dumitru D.Roșca (evocări aniversare)*. Coord. S.COANDĂ, V.ȚAPOC. Chișinău: CEP USM, 2015.
17. ȚAPOC, Vasile. *Im.Kant și filosofia lui L.Blaga*. În: ȚAPOC, Vasile. *Filosofia în orizontul vieții*. Chișinău, 2014, pp.40-42.
18. COANDĂ, Svetlana. *Filosofia – o necesitate intelectuală (Studii de filosofie)*. Chișinău, 2018.
19. BOBÂNĂ, Gheorghe. *Istoria filosofiei românești*. Partea III. Chișinău, 2019.
20. DIACONU, Florica, DIACONU, Marin. *Dicționar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga. Introducere prin concepte*. București: Univers enciclopedic, 2000.

Tema 8. TRĂIRISMUL. NAE IONESCU

Unități de conținut

- *Esența și trăsăturile caracteristice ale trăirismului*
- *Nae Ionescu: Viața și opera*
- *Filosofia – act de trăire*
- *Tipul logic și tipul mistic de cunoaștere*

Finalități

- *Să elucideze trăsăturile caracteristice ale trăirismului ca doctrină filosofică și politică.*
- *Să definească conceptele și să analizeze ideile filosofice ale lui Nae Ionescu.*
- *Să explice esența filosofiei ca act de trăire și raportul dintre filosofie și știință, filosofie și religie în viziunea lui N.Ionescu.*
- *Să argumenteze propria poziție cu referire la personalitatea controversată a lui Nae Ionescu și filosofia acestui gânditor.*

Cuvinte-cheie: *trăirism, metafizică, filosofie, religie, metodă mistică.*

8.1. Esența și trăsăturile caracteristice ale trăirismului

Trăirismul este o orientare în filosofia românească din perioada interbelică. Această doctrină filosofică și politică a fost inaugurată printr-o serie de articole pe care, începând cu anul 1926, Nae Ionescu le-a publicat în ziarul „Cuvântul”. Sursele teoretice ale trăirismului sunt filosofia lui Kierkegaard, Nietzsche, Spengler, Bergson, Soloviov, Berdeaev, misticismul antic și medieval. Trăirismul are tangențe evidente cu „filosofia vieții” și cu existențialismul.

Trăsături caracteristice ale trăirismului sunt considerate iraționalismul, subiectivismul, misticismul, pesimismul, disperarea, obsesia morții. Este promovat primatul vieții, înțeleasă ca trăire, ca aventură, ca prevalare asupra rațiunii, asupra normelor morale tradiționale. Se vorbește despre renunțarea la rațiune, la cunoașterea obiectivă. În interpretarea trăiristă, filosofia este, adeseori, identificată cu religia, iar cunoașterea, la rândul ei, în sensul de cunoașterea rațională, a fost, mai ales în lucrările lui N. Ionescu, înlocuită cu revelația.

Orientarea trăiristă era alcătuită din tineri intelectuali, care, în condițiile de criză profundă după Primul Război Mondial, a marilor schimbări sociale, politice și ideologice căutau un suport spiritual. Nae Ionescu a reușit, în perioada dintre cele două războaie mondiale, să adune în jurul său un grup de talente autentice

și să întemeieze acest curent filosofic. Le-a fost profesor universitar și mentor lui Mircea Eliade, Constantin Noica, Emil Cioran, Petre Țuțea, Mircea Vulcănescu, Mihail Sebastian, Constantin Floru ș.a.

Cercetătorii evidențiază mai multe direcții în această orientare:

1. Nae Ionescu și Mircea Vulcănescu puneau accentul asupra trăirii unei spiritualități „duhovnicești”.
2. Emil Cioran promova o viziune pesimistă, axată pe trăirea frenetică, pe negarea culturii.
3. Mircea Eliade, Constantin Noica, Petru Comărnescu – discipoli ai lui Nae Ionescu, dar care ulterior se detașează de trăirism.

8.2. Nae Ionescu: viața și opera

Nae Ionescu (Nicolae C. Ionescu), este caracterizat de *Enciclopedia Universală Britanică* (2010) ca „Logician, filosof, eseist și publicist român, profesor la Universitatea din București. Ziarist și comentator politic de mare acuitate, posesor al unui talent didactic și al unei forțe de convingere ieșită din comun, a influențat decisiv orientarea către extrema dreaptă a celor mai buni dintre studenții săi (între care E.Cioran, M.Eliade, C.Noica, M.Vulcănescu). Afirmă că ortodoxismul reprezintă componenta definitorie a identității etnice românești”¹²².

„Profesorul“, cum obișnuiau să-i spună tinerii săi discipoli, s-a născut pe 4/16 iunie 1890, la Brăila. Își face studiile la Liceul „Nicolae Bălcescu“ din Brăila, apoi urmează cursurile Facultății de Litere și Filosofie, absolvind-o în 1912, cu specializarea în filosofie. În același an va fi numit profesor la Liceul „Matei Basarab” din București. Ulterior studiază la Universitatea din Göttingen, Munchen și la cea din Viena. După susținerea doctoratului în filosofie (1919) cu teza: *Die Logistik als Versuch einer neuen Begründung der Mathematik (Logistica ca o nouă încercare de definire a matematicii)*, N.Ionescu se întoarce în țară, dedicându-se carierei didactice și jurnalistice. Activează ca director de studii la Liceul militar „Nicolae Titulescu“ de la Mănăstirea Dealu (de lângă Târgoviște), apoi ca – asistent la catedra de „Logica și Teoria Cunoașterii“, conferențiar și profesor la Facultatea de Filosofie și Litere a Universității din București, ținând cursurile de logică, istorie a logicii, metafizică, filosofia religiei. De asemenea, a condus împreună cu Gheorghe Racoveanu revista teologică „Predania”, a fost redactorșef (1926-1929) și director (1929-1934 și 1938) la ziarul „Cuvântul”, în care, timp de mulți ani, va scrie zilnic cel puțin un articol, publicând astfel mai mult de o mie de articole pe probleme religioase, politice și economice, a dirijat revis-

¹²² *Enciclopedia Universală Britanică*. Coord. Ilies Câmpeanu, Cornelia Mărinescu. Vol. 8. București: Litera, 2010, p.126.

ta „Logos” (1928), a îngrijit apariția revistei „Arhiva pentru Știință și Reformă Socială” și a colaborat la numeroase publicatii, cum ar fi: „Revista de filosofie”, „Studii filosofice”, „Noua Revistă Română”, „Gândirea”, „Buna Vestire”, „Societatea de mâine”, „Vestitorii”, „Vremea” etc. Va scrie sub pseudonimele: Niculae Ivascu (după numele bunicului său), Calicles, Nemo, Un prelat, Un preot de țară, Un universitar etc.

Nae Ionescu este considerat de mulți cel mai influent profesor de filosofie din perioada interbelică, cursurile sale fiind un adevărat spectacol. După cum mărturisesc discipolii, farmecul său era fascinant, parcă trăia extazul vorbirii. El dădea prioritate conținutului în detrimentul formei, detesta gândirea încremenită. Definind filosofia ca *act de trăire*, el menționa: „Să înveți filosofie e o absurditate. Tot ceea ce se scrie în filosofie nu este de învățat, ci este de judecat din nou, gândit prin tine însuși”. Pentru N.Ionescu funcția filosofiei, interpretată în spirit german, constă în a învăța persoana să filosofeze, adică să gândească pe cont propriu prin înțelegerea cunoștințelor pe care le obține¹²³. Referindu-se la profesorul său, Mircea Vulcănescu menționa: „Nae Ionescu ne-a învățat să gândim. Geniul lui era, în primul rând, de structură socratică; ne ajuta să căutăm și să scoatem singuri la iveală adevărul. Nu ni-l da de-a gata, nu ni-l impunea”. „Nae Ionescu nu vorbea ca un profesor, nu ținea o lecție, nici o conferință. Începuse o convorbire și ni se adresa direct, fiecăruia în parte, parcă ar fi povestit ceva, ar fi prezentat o serie de fapte, propunându-ne o interpretare și așteptând apoi comentariile noastre. Aveai impresia că lecția întreagă e doar o parte dintr-un dialog, că fiecare din noi era invitat să ia parte la discuție, să-și mărturisească părerile la sfârșitul orei. Simțeau că ce spune Nae Ionescu nu se găsea în nici o carte. Era ceva nou, proaspăt gândit și organizat acolo, în fața ta, pe catedră. Era o gândire personală și, dacă te interesa acest fel de gândire, știai că nu o puteai întâlni altundeva, că trebuie să vii aici s-o primești de la un izvor. Omul de pe catedră ți se adresa direct, îți deschidea probleme și te învăța să le rezolvi, te silea să gândești”, spunea Mircea Eliade despre mentorul său Nae Ionescu. Iar M.Sebastian îl caracteriza ca fiind „Cel mai interesant și mai complex om pe care l-am cunoscut”. Și într-adevăr, asemeni lui Socrate, N.Ionescu nu și-a publicat lucrările în timpul vieții, pentru că i se părea că prin scris este limitat, fixat între niște limite de gândire, pe când cuvântul era viu. Opera lui a fost ulterior publicată de discipoli.

Concepția filosofică a lui Nae Ionescu a fost influențată de filosofia lui Heraclit, Platon, Aristotel, Toma d’Aquino, Jacob Bohme, de voluntarismul lui Nietzsche și pesimismul lui Schopenhauer, de existențialismul lui Kierkegaard,

¹²³ A se vedea mai detaliat: Țapoc, Vasile. *Generația profesorului Nae Ionescu (1890-1940)*. În: Materialele conferinței științifice cu participare internațională „Personalități notorii ale filosofiei românești: Lucian Blaga, Nae Ionescu, Dumitru D.Roșca (evocări aniversare)”, 26-27 iunie 2015. Coordonatori Svetlana Coandă, Vasile Țapoc. Chișinău: CEP USM, 2015, pp.12-29.

intuiționismul lui Bergson și filosofia vieții a lui Dilthey și Keyserling; i-au fost foarte aproape ideea extazului și a revelației, doctrina suferinței, dogma trinității și a întrupării, creștinismul ortodox fiind considerat de el *philosophia perennis*.

Iată cum este descrisă personalitatea lui Nae Ionescu de către Nicolae Bagdasar: „Înzestrat cu o pătrunzătoare putere de analiză și cu un spirit dialectic dintre cele mai vii, dispunând de bogate resurse stilistice și punând probleme care răspundeau nevoilor spirituale ale vremii lui, Nae Ionescu a fost o personalitate vie, care deștepta interes pentru probleme și îndrepta pe elevii săi la cugetare proprie.

Adversar al formelor rigide de cugetare, reprezentant al unei filosofii a vieții și a trăirii problemelor filosofice, disprețuind tendințele spre sistem, care după el însemna moartea gândirii, acceptând iraționalul cunoașterii cât și al existenței, pledând pentru o întoarcere la o ortodoxie activă și militantă, N. Ionescu îmbrățișa cu viziunea sa filosofică domenii variate, de la abstracte și uscate probleme de logică până la adânci probleme religioase, de la actuale probleme de filosofia culturii la semnificative probleme de filosofie politică.

Era adversar al pozitivismului, adică al acelei doctrine filosofice care nu mai vede nimic dincolo de fapte și de raporturile lor legale, și a pus accentul pe tendințele metafizice, ajutând tinerimea universitară să participe la marile probleme filosofice.

Îndeosebi filosofia religiei a căpătat prin el un impuls dintre cele mai puternice”¹²⁴.

În același timp, Nae Ionescu, prin scrierile și activitatea sa, legitima mișcările politice extremiste, în special, mișcarea legionară. Fiind unul din ideologii principali ai legionarismului, el a fost arestat și întemnițat de mai multe ori.

Nae Ionescu a decedat la 15 martie 1940 și a fost înmormântat la Cimitirul Bellu din București. Discursul funebru a fost ținut de Mircea Eliade, iar printre cei care l-au petrecut în ultimul drum, alături de membrii familiei erau Octav Onicescu, Perpessicius, Dem. Theodorescu, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, Mircea Eliade, Vasile Băncilă ș.a.

Lucrările principale:

Istoria logicii (1924-1925); *Filosofia religiei. Fenomenologia actului religios* (1924-1925); *Curs de metafizică (Problema salvării în „Faust”-ul lui Goethe)* (1925-1926; 1936-1937); *Metafizica. Teoria cunoașterii metafizice. 1. Cunoașterea imediată* (1928-1929, 1941); *Metafizica. Teoria cunoașterii metafizice. 2. Cunoașterea mediată* (1929-1930, 1941); *Istoria logicii* (1929-1930); *Roza vânturilor*” (1937) ș.a.

¹²⁴ *Istoria filosofiei românești*. București: Profile Publishing, 2003, p.273.

8.3. Filosofia – act de trăire

Nae Ionescu menționa că metafizica (filosofia) este o „viziune de ansamblu, acea viziune totală a existenței” ce reprezintă o preocupare „a acelor care și-au ratat mântuirea și care încearcă să se echilibreze în existență, în condiția aceasta umană, printr-o înțelegere totală și armonioasă a existenței”¹²⁵.

El susținea că problemele metafizicii au fost abordate de el „la întâmplare”, și aceasta pentru că, în viziunea lui, metafizica este o încercare de a te pune pe tine de acord cu întreaga realitate trăită, ceea ce implică întreaga existență morală a individului. De aici reiese concluzia că orice metafizică implică *factorul personal*, dar, în același timp, este subliniată ideea că metafizica prin istoria sa nu a reprezentat altceva decât o pură afirmare a punctului de vedere strict subiectiv al filosofului despre lume și viață. Din acest punct de vedere, pentru Nae Ionescu progresul în gândirea filosofică pare a fi o pură iluzie pentru că, după părerea lui, fiecare filosof a negat hotărât tot ceea ce a fost creat până la el în domeniul filosofiei. „Nu vă surprinde și pe D-voastră că fiecare filosof începe întotdeauna cu o metodă, zicând că metoda de până acum nu a fost bună și că are el una cu care merge la sigur, orb, pe firul filosofiei?” – îi întreba «Filosoful» pe discipolii săi¹²⁶. Și continua: „Fiecare din înaintașii noștri este un om mort pentru noi și nu mai poate sluji la nimic. Când privim lupta metafizică suntem singuri. Nimic din ceea ce a fost înaintea noastră nu ne ajută. Ne uităm împrejur și nu vedem pe nimeni. Iar după ce am ajuns să ne echilibram, atunci formula definitivă a sistemului nostru metafizic este, în același timp, piatra noastră de mormânt”¹²⁷. Credem că aceste afirmații pot fi înțelese corect dacă pornim de la convingerea sa că „este însăși esența soluțiilor metafizice să fie relative” și că „istoria filosofiei înseamnă incapacitatea filosofilor de a ajunge la soluții definitive; dacă s-ar ajunge la soluții definitive, ar trebui să avem nu istoria filosofiei, ci istoria erorilor filosofilor”¹²⁸. Așadar, Nae Ionescu nu neagă totalmente continuitatea și dezvoltarea în gândirea filosofică.

Metafizica este act de *trăire*; metafizica vizează punerea de acord a subiectului cu realitatea trăită; metafizica este, totodată, „*un act de viață*”, accentua el. Definiția trăiristă a filosofiei, formulată de N.Ionescu este următoarea: „...filosofia sau filosofarea este un act de viață, un act de trăire (...).Propriu-zis, a filosofa înseamnă a reduce realitatea sensibilă la necesitățile personalității tale, așa cum este ea încheată, bine sau rău”¹²⁹. Ideea că metafizica este *act de trăire* stă la baza concluziei lui că metafizica este denaturare a realității sensibile după

¹²⁵ Ionescu, Nae. *Tratat de metafizică*. București, 1999, pp.17-19.

¹²⁶ Ionescu, Nae. *Curs de metafizică. Teoria cunoștinței metafizice*. București, 1995, pp.14-15.

¹²⁷ Vulcănescu, M. *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*. București, 1992.

¹²⁸ Ionescu, Nae. *Tratat de metafizică*, 1999, p.21.

¹²⁹ Ionescu, Nae. *Curs de metafizică. Teoria cunoștinței metafizice*, pp.14-15.

trebuințele personalității. Urmează afirmația conform căreia metafizica este proiectare a structurii *spirituale* a individului asupra întregului cosmos. Filosofia înseamnă „a deforma realitatea sensibilă și a încerca s-o pui în acord cu tine însuși, a-ți proiecta structura ta spirituală asupra întregului cosmos. Dacă veți spune că aceasta nu este adevărat, eu nu pot să vă dovedesc că este adevărat decât raportându-mă la istoria filosofiei și căutând să explic multitudinea de sisteme, pe de o parte, incapacitatea adevărului filosofic de a deveni obiectiv, pe de altă parte, și, în sfârșit, caracterul de absolut pe care-l are fiecare cunoștință filosofică”, susținea N.Ionescu în *Cursul său de metafizică*¹³⁰.

Înțelegerea, identificată de Nae Ionescu cu *trăirea* sau cu *intuiția*, este singura care îndeplinește o funcție metafizică, deci singura în stare să pună în „contact” subiectul cu obiectul. A ajunge la înțelegere înseamnă a realiza fuziunea totală a subiectului cu obiectul, așadar desființarea oricărei distanțe sau separări între subiect și obiect. Desființarea distanței dintre subiect și obiect, pe care Nae Ionescu și-a reprezentat-o ca strict reală, este *trăirea*. Prin *trăire* subiectul se dizolvă în obiect, se instaurează în obiect, se proiectează în lume și pătrunde, astfel, în lumea tainelor, a esențelor. Abia acum, prin *trăire*, el poate să ajungă în posesia absolutului și să depășească realitatea sensibilă. El susținea: conceptul încadrează, definește ceva, pe când persoana nu poate fi delimitată în cuvinte, căci ceea ce o caracterizează e continua depășire de sine. Altfel spus, realitățile proprii persoanei nu pot fi descrise pe cale conceptuală.

Așadar, convingerea lui N.Ionescu este că filosofia are caracter subiectiv, este o atitudine individuală. Filosofia înseamnă „a deforma realitatea sensibilă și a încerca s-o pui de acord cu tine însuși”. Adevărul filosofic nu posedă capacitatea de a fi obiectiv. Nu există decât „filosofări”, care se depășesc una pe alta. „În filosofie un adevăr poate să fie valabil într-un anumit cerc și poate să nu fie valabil într-un alt cerc”. Concluzia la care ajunge N.Ionescu este că în filosofie numai problematica este comună, iar soluțiile rămân individuale, subiective, fiecare gânditor „mănuind”, „valorificând” în felul său specific realitatea.

După cum bine se observă, N.Ionescu opunea totalmente filosofia și cunoașterea științifică. El scria în cursul său de *Istoria logicii* că filosofia științifică nu există. Filosofia este un lucru personal, eminent subiectiv. Ea nu poate să fie studiată ca altceva decât ca lirică. Filosofia este un fel de lirică. El îi cheamă pe discipolii săi să considere „trăirea ca punct de plecare”, în loc să considere „gândirea ca punct de plecare”, deoarece „actul de trăire este un act pasional. Și metafizica este un act pasional. Ca și viața religioasă, ca și dragostea. Sunt lucruri cam de aceeași natură”¹³¹. Prin astfel de definiții ale filosofiei, Nae Ionescu relativizează gândirea filosofică, o transformă în *subiectivism pur*, reducând-o, în

¹³⁰ Ionescu, Nae. *Curs de metafizică. Teoria cunoștinței metafizice*.

¹³¹ Ionescu, Nae. *Tratat de metafizică*, pp.100-101.

fond, la zona vieții spiritului în care arbitrariul, întâmplarea sau chiar capriciul sunt determinante. Totuși, și această concluzie nu poate fi absolutizată, deoarece N.Ionescu nu este întotdeauna atât de categoric în afirmațiile sale. El înțelegea foarte bine că „soluțiile metafizice sunt legate de condiția umană și, prin urmare, sunt ele însele momente în desfășurarea istorică a omenirii” și că „orice soluție metafizică dată de un om normal, de un individ care trăiește adică în mod complet solidaritatea cu colectivul din care face parte, orice asemenea soluție nu este individuală. Evident, colectivul acesta este el însuși un fapt istoric, își are timpul lui și locul lui, așa încât soluția aceasta va păstra și ea marca timpului și a locului; dar ea nu va mai fi o soluție de o relativitate... infinită”¹³².

Nae Ionescu cercetează și raportul dintre filosofie (metafizică) și religie. Deși se delimitează de pozițiile gnosticiste care considerau că există o identitate obiectivă între religie și metafizică, filosoful român revine totuși la unele idei ale gnosticismului, întrucât el însuși va aprecia că scopul final, țelul activității metafizice îl reprezintă mântuirea. De asemenea, el admitea mântuirea prin credință ca instrument metafizic de perfecționare al omului. Pe de altă parte, spre deosebire de „tradiționalism” (Joseph de Maistre, De Bonald, Lammenais), care susținea că metafizica este condiționată de religie și se identifică prin obiectul lor, Nae Ionescu considera că nu există o identitate perfectă între metafizică și religie.

Referindu-se la raportul de identitate și deosebire dintre filosofie și religie, N.Ionescu nota că în metafizică se caută înțelegerea anumitor raporturi, iar în religie – să se înlăture anumite dureri, dar și că metafizica izvorăște din neliniște și durere; că în metafizică se urmărește adevărul, iar în religie valorificarea existenței, dar definea metafizica și ca valorificare a existenței; că prin metafizică se ajunge la cunoaștere, iar prin religie la mântuire, adaugând că, de fapt, instrumentul de cunoaștere al metafizicii este trăirea, comuniunea mistică a individului cu Dumnezeu. Ca poziție fundamentală a propriei sale orientări metafizice, Nae Ionescu admitea că metafizica constituie un fundament al considerațiilor religioase, al teoretizării noastre în domeniul religios, un fel de fundament al actului de credință.

În final el a ajuns totuși să identifice obiectul metafizicii cu obiectul religiei. În religie și în metafizică, scria N.Ionescu, există o aceeași problemă a absolutului, menționând că realitatea ultimă a metafizicii și a religiei se confundă, fiind una și aceeași atât pentru metafizică, cât și pentru religie. Așadar, din punctul său de vedere, pe de o parte, metafizica se deosebește de religie, iar pe de altă parte, metafizica se identifică cu religia, deoarece „*metafizica* este, în ultimă instanță, știința care se ocupă cu studiul *transcendenței*”, obiectul principal al metafizicii fiind „fința supremă”¹³³.

¹³² Ionescu, Nae. *Tratat de metafizică*, pp.22-25.

¹³³ *Ibidem*, p.78.

Identificarea metafizicii cu religia s-a corelat în lucrările lui Nae Ionescu cu poziția sa antiscentistă. El a respins caracterul obiectiv al științei, capacitatea științei de a reflecta lumea. Conceptele științifice erau considerate de acest filosof român ca simple scheme care înfățișează realitatea în exterioritatea ei. În concepția lui Nae Ionescu, știința era considerată numai ca *mijloc de stăpânire a concretului* și redusă, în ultimă instanță, la *tehnică*, refuzându-i-se capacitatea de cunoaștere a esenței fenomenelor. Pentru el, prin concept, realitatea este geometrizată, răpindu-i-se viața. De aici a rezultat și antipatia sa față de principiul cauzalității științifice, care, afirma el, nu explică, ci înfățișează; nu stabilește legături esențiale, ci înfățișările structurale. Antiscentismul lui N. Ionescu refuză științei capacitatea cunoașterii cauzelor fenomenelor. El considera că știința nu este cunoaștere adevărată. „Matematica poate să fie o operație precisă, dar nu este o cunoaștere propriu-zisă nici matematica și nici fizica, pentru că ceea ce spun ele este că lucrurile se întâmplă într-un anumit fel, dar nu de ce lucrurile se întâmplă așa”. El menționa că esența și valoarea explicativă a cauzalității științifice „n-a înțeles-o niciodată” și că știința se reduce la o descriere de suprafață a faptelor, însă aceasta nu e cunoaștere. Poate fi admisă doar „forma metafizică a cauzalității, care este creațiunea”, iar cunoașterea adevărată ține doar de domeniul metafizicii.

Deși era profesor de logică, N. Ionescu a combătut vehement raționalismul. „Noi nu facem decât să lichidăm raționalismul” – declara el, criticând tomismul și contestând recursul acestuia la rațiune ca mijloc de cunoaștere și de întemeiere al metafizicii. De asemenea, se pronunța împotriva lui Descartes, Kant și Hegel. Raționalismul fiecăruia dintre acești gânditori i se părea lui N. Ionescu anacronic pentru epoca contemporană și, în general, o tentativă eronată a gândirii. „Evident, noi am trăit pe culmile rațiunii în v. al XVIII-lea și am renunțat la ele. Am trăit pe culmile științei în v. al XIX-lea și am renunțat la aceste culmi. De ce? Pentru că ele erau insuficiente, evident. Pentru că nu ne mulțumeau. Au mulțumit o oarecare epocă; au mulțumit o anumită structură sufletească, dar n-au mulțumit definitiv orice structură sufletească”, menționa el. Deci, pentru „a mulțumi definitiv orice structură sufletească” e necesară și „o preocupare mistică”, și „o preocupare religioasă”, și o preocupare metafizică, deoarece „singura problemă pe care are s-o rezolve omul în existența lui științifică, metafizică, filosofică, artistică este găsirea soluției pentru ca această existență să se petreacă fără tragedie, ca această existență să nu reprezinte pentru noi un dezastru. Atât și nimic mai mult”¹³⁴.

Prin critica raționalismului, N. Ionescu urmărea și scopul de a arăta deosebierea esențială dintre ceea ce el numea gândirea occidentală și „metafizica Răsăritului”. Apelând la logică, Nae Ionescu încerca să arate că raționalismul predicativ

¹³⁴ Ionescu, Nae. *Tratat de metafizică*, pp. 82-89.

fiind de forma judecății S este P – subiectul este predicat, a produs o metafizică *activistă* tocmai pentru că rațiunea a fost considerată ca una creatoare. Or, din punctul său de vedere, rațiunea nu este creatoare; ea nu epuizează cunoașterea. Dincolo de rațiune, în înțelesul modern, și ca o forță superioară ei, se găsește *înțelegerea*, iar înțelegerea este după el, „trăirea evenimentului”. Cunoașterea *autentică* a lumii este sinonimă cu înțelegerea, deci cu „trăirea”, facultatea *matrésse* a Răsăritului, cea care a făcut din Răsărit metafizicianul lumii, nota filosoful român în lucrarea *Metafizica*. De aici și concluzia că pentru creștinii orientali universul este o existență pe care ei o trăiesc; pentru cei din Apus, universul este o existență pe care ei o cunosc; răsăritenii se află în lăuntru universului, apusenii stăpânesc, într-un fel oarecare, universul; ei îl cunosc, ceilalți nu, dar îl pătimesc, fiind sub influența lui. De aici rezultă nota caracteristică, contemplativă, a metafizicii Răsăritului și, în al doilea rând, lipsa de inițiativă a oamenilor din Răsărit.

În aprecierea atitudinii lui N.Ionescu față de religie, părerile cercetătorilor sunt diferite. Majoritatea dintre ei îl recunosc pe Nae Ionescu ca promotorul direcției creștin-ortodoxe în filosofia românească. În lucrările sale, Nae Ionescu caută să explice caracteristicile specifice ale ortodoxiei: iertare, iubire, tradiție, învierea Domnului – teme fundamentale ale ortodoxiei. Iisus-Dumnezeu, devenit om deplin, biruie păcatul și moartea și înnoiește întreaga făptură: Hristos – noul Adam. Prin Iisus ni se relevă dumnezeirea, dar, în același timp, tot prin El, omul se ridică la cunoștința esenței lui divine. Promovând învățătura despre îndumnezeirea omului, „Profesorul” menționa că prin Învierea Mântuitorului Hristos se înnoiește întreaga făptură, iar omului, prin har i se descoperă dumnezeirea. Problema mântuirii și a păcatului vor fi îndelung discutate de filosoful român, concluzia la care ajunge fiind următoarea: „Problema este de a împăca cosmosul cu omul. Aceste două elemente, puse față în față, care se destramă și se sfărtecă unul pe altul, trebuiesc puse de acord. Conflictul acesta se rezolvă în religie, se rezolvă cu ajutorul intervenției divinității. Deci, soluția religioasă a problemei salvării este împăcarea personalității umane cu existența, cu ajutorul lui Dumnezeu“. Totodată, Nae Ionescu este încrezător că valorile creștine ortodoxe sunt parte componentă a spiritului național. „Creștinismul a coborât la noi în realitățile imediate ale zilei contribuind la crearea unui suflet specific românesc, nu există în chip normal în istorie feluri individuale, ci numai feluri naționale de a trăi cuvântul lui Dumnezeu. De aceea comunitatea de iubire a Bisericii se acoperă structural și spațial cu comunitatea de destin a nației. Asta e Ortodoxia”, accentua el.

Acceptând religia creștină, N.Ionescu, în același timp, critica dur acțiunile bisericii și ale clerului. Mult probabil că și din această cauză el e caracterizat de unii slujitori ai cultului și filosofi religioși ca eretic și diletant, și chiar pictat sub chipul unui „diavol mare, negru... în picioare, cu aripile desfacute”, ce

„atrăgea prostimea și tineretul la pierzanie, îndrumându-o spre focul cel de veci”, așezat în centrul compoziției *Judecata de apoi* de pe peretele bisericii mitropolitane¹³⁵.

8.4. Tipul logic și tipul mistic de cunoaștere

N.Ionescu evidențiază două tipuri de cunoaștere: primul – tipul logic de cunoaștere, și al doilea – tipul mistic de cunoaștere. El considera că doar tipul mistic de cunoaștere poate să ducă la cunoașterea absolutului și la „mântuire”. Metoda de cunoaștere a tipului mistic de cunoaștere este „trăirea” asociată cu „iubirea”. Iubirea este considerată de Nae Ionescu ca metodă a metafizicii și instrument de cunoaștere a absolutului. „Cel mai însemnat instrument de cunoaștere este iubirea” – menționa el în *Metafizica*. Prin „trăire” și „iubire” se realizează identificarea subiectului cu obiectul. Trăirea premerge cunoașterii: „înainte de a cunoaște realitatea eu trăiesc în această realitate”, iar prin iubire are loc identificarea subiectului cu obiectul: „pentru ca să vezi ceea ce este, trebuie să devii tu, întâi, ceea ce este”. Dar în felul acesta „nu vezi ceea ce este, vezi ceea ce ești tu” – concluziona el.

Filosoful român susținea că în istoria gândirii omenеști există două atitudini cu referire la raportul dintre iubire și cunoaștere: prima consideră că iubirea ca orice pasiune, împiedică procesul de cunoaștere, iar a doua – că iubirea și cunoașterea „iau naștere una din alta, sau în orice caz se ajută una pe alta”¹³⁶. N.Ionescu menționa că această a doua concepție este proprie sistemelor filosofice din India, Grecia, precum și lumii creștine. El aderă la concepția creștină despre rolul iubirii în cunoaștere. Fericirea constă în cunoașterea ființei supreme, iar această cunoaștere se realizează prin iubire, care e un act de trăire individuală: „Ființa supremă nu se demonstrează; ea se trăiește, într-un act original intraductibil”¹³⁷.

În cursul său de prelegeri *Funcția epistemologică a iubirii*, N.Ionescu caută să-i convingă pe ascultători că fericirea adevăratului înțelept constă în cunoștință, care e cunoașterea ființei supreme, iar iubirea este forța în virtutea căreia el urcă trepte din ce în ce mai înalte. De această iubire, care e însăși setea de știință, nu sunt capabili toți. „Să iubească, consideră N. Ionescu, pot numai doritorii de înțelepciune, filosofii și numai întrucât urcă treptele cunoașterii”. Caracterul select al celor capabili să iubească valorile absolute N.Ionescu îl lămurește astfel: „Faptul religios, ca și faptul estetic este de natură individuală. Și după cum se cere o anumită pregătire și o anumită rafinare sufletească pentru a fi sensibil la frumos, tot

¹³⁵ Vulcănescu, Mircea Nae Ionescu. *Așa cum l-am cunoscut*. În: Nae Ionescu în conștiința contemporanilor săi. Crestomație de Gabriel Stănescu. București: Criterion Publishing, 2001.

¹³⁶ Ionescu, Nae. *Funcțiunea epistemică a iubirii*. În: *Izvoare de filosofie*. Culegere de studii și texte de C. Floru, C. Noica și M. Vulcănescu. Vol 1. București, 1942, p.4.

¹³⁷ *Ibidem*, p.14.

astfel se cere o anumită tonalitate psihică pentru a trăi legătura cu Dumnezeu. Ființa supremă nu se demonstrează, ea se trăiește într-un act original intraductibil. Pentru acest fenomen te poți cel mult pregăti, a-l învăța și a-l înțelege conceptual este o imposibilitate”¹³⁸.

N.Ionescu e convins de faptul că iubirea ne transformă în bine prin manifestarea forței divine, desăvârșirea constând în armonizarea sinelui nostru de origine divină cu originalul lui. Armonizarea se produce prin fapte bune care sunt pe placul lui Dumnezeu. Acestea, la rândul lor, deschid noi energii de îmbunătățire. Anume prin iubirea de Dumnezeu se deschid energiile pentru înfăptuirea Binelui, Frumosului și Adevărului, care sunt caracteristici imanente ale divinității și semințe divine implantate în sinele uman. Acest fapt l-a făcut pe Sfântul Augustin să susțină: „Iubește-L pe Dumnezeu și fă ce vrei”. În lipsa iubirii de Dumnezeu se creează condiții „prielnice” degradării la nivelul inferior al existenței. La acest nivel e locul urii, minciunii, lăcomiei, cruzimii care sunt și ele trăsături imanente dar ale necuratului ¹³⁹.

Reflecțiile lui N.Ionescu despre om și condiția umană sunt, de asemenea, destul de controversate. Pe de o parte, omul este definit de N.Ionescu ca ființă păcătoasă, deci ratată. El este o existență „abnormă”, vinovat de a fi săvârșit păcatul original și condamnat, de aceea, să trăiască în sentimentul neconținutei sfâșieri. Cunoașterea este păcat și – în același timp – prima încercare a omului de a se substitui lui Dumnezeu. Desprinderea omului din omogenitatea creației, prin procesul acesta de cunoaștere, a determinat mai întâi deosebirea dintre creație și om și, în al doilea rând, o rupere a stării de pace cu el însuși. „Alături de ceea ce era până acum existența creată de Dumnezeu, apare ceva care transcende această existență și de acum această coexistență a omului cu Dumnezeu, alături de Dumnezeu, provoacă al doilea conflict. Un conflict o dată cu Dumnezeu și alt conflict cu existența însăși”. Omul se individualizează, se smulge din creația lui Dumnezeu și începe să smulgă și alte lucruri. Prin acest proces de cunoaștere omul îmbucătățește însăși existența și strică ceea ce a făcut Dumnezeu. Apare împotrivirea omului față de Dumnezeu și față de ordinea firească. „Din acest moment apare tragedia umană, prin această rupere, prin această smulgere, care se întâmplă prin om și pentru om, din momentul în care intervine procesul acesta de cunoaștere”, considera Nae Ionescu¹⁴⁰.

Însă tot el menționa că, dacă există o ierarhie a existenței, „atunci fără îndoială că omul ca atare este cap, în vârful acestei ierarhii”. Omul este centru de acțiune și centru de inițiativă. Există mai multe posibilități de acțiune și putința ca omul să facă o alegere între aceste posibilități. Aceasta înseamnă că omul este

¹³⁸ Ionescu, Nae. *Funcțiunea epistemică a iubirii*. În: *Izvoare de filosofie*, pp.2-16.

¹³⁹ A se vedea mai detaliat: Țapoc, Vasile. *Generația profesorului Nae Ionescu (1890-1940)*. În: *Materialele conferinței științifice cu participare internațională Personalități notorii ale filosofiei românești: Lucian Blaga, Nae Ionescu, Dumitru D.Roșca (evocări aniversare)*. Coordonatori Svetlana Coandă, Vasile Țapoc. Chișinău: CEP USM, 2015, pp.12-29.

¹⁴⁰ Ionescu, Nae. *Tratat de metafizică*, pp.162-166.

liber, libertatea fiind „putința de a alege între mai multe posibilități... posibilitatea de alegere într-un anumit cadru”¹⁴¹. Omul ca personalitate este definit de N.Ionescu ca ceva întreg, armonic, încheșat organic, supus legilor fundamentale ale existenței umane, dar totuși, deosebit de ceilalți semeni ai săi.

În viziunea lui N.Ionescu, libertatea trebuie să existe și pentru Dumnezeu. Evident cu anumite limite logice. „Limitele lui Dumnezeu sunt acelea că el este ceea ce este și nu poate să fie ceea ce nu este. El este și nu poate să nu fie. Limitele lui Dumnezeu sunt ființarea lui permanentă. Înăuntrul acestei ființări permanente există, pentru el, libertatea absolută, pentru simplul motiv că tot ceea ce există, există în el; și, totul existând în el și prin el, el este „tot”, tot ceea ce face el nu are nici un fel de limită... Dumnezeu transcende într-un oarecare fel existența, și ființa, și natura, și transcendența. Dumnezeu nu este dincolo, el *nu este realitate metafizică*, ci *realitate* pur și simplu”¹⁴². Observăm cât de reușit aplică N.Ionescu metodele cunoașterii raționale, criticate tot de el, pentru a demonstra, în cele mai bune tradiții ale filosofiei medievale, existența lui Dumnezeu.

În concluzie, vom menționa că Nae Ionescu a fost ca profesor și intelectual profund ancorat în realitatea timpului său. Prelegerile și lucrările sale au redescoperit interesul pentru metafizică și filosofia religiei în România, el încercând să înțeleagă toate formele activității umane, cercetând tipologia spiritului uman, tipologie ce este, în viziunea lui, o creație a istoriei și, în cele din urmă, a vieții. Iar viața Nae Ionescu o vedea, după mărturiile lui Constantin Noica, ca fiind asemenea unui altar la care inteligența trebuie să slujească.

Prin metafizica sa în care componenta religioasă ocupa un loc prioritar, prin o teorie a cunoașterii, bazată pe credința în esența divină a omului și pe iubire ca remediul suprem de cunoaștere a valorilor absolute, Nae Ionescu a inaugurat o cale deosebită de cea raționalistă, tradițională în filosofia românească, fiind expresia marilor frământări intelectuale și politice din Europa și din România de după Primul Război Mondial.

Activități de învățare/evaluare

- Elucidați trăsăturile caracteristice ale trăirismului ca doctrină filosofică.
- Comparați tipul logic de cunoaștere și tipul mistic de cunoaștere la Nae Ionescu.
- Expuneți-vă părerea despre interpretarea filosofiei în trăirism.

Bibliografie:

1. IONESCU, Nae. *Curs de metafizică*. București: Humanitas, 1995.
2. IONESCU, Nae. *Curs de filosofie a religiei. 1924-1925*. Ediție îngrijită

¹⁴¹ Ionescu, Nae. *Tratat de metafizică*, pp.136-144.

¹⁴² *Ibidem*, pp.155-156.

- tă de Marin DIACONU, prefață de Nicolae TATU, postfață de Mircea VULCĂNESCU. București: Ed. Eminescu, 1998.
3. IONESCU, Nae. *Tratat de metafizică*. București: Roza Vânturilor, 1999.
 4. IONESCU, Nae. *Funcția epistemologică a iubirii*. În: *Izvoare de filosofie*. Culegere de studii și texte de C. FLORU, C. NOICA și M. VULCĂNESCU. Vol. 1. București, 1942.
 5. IONESCU, Nae. *Roza vânturilor. 1926-1933*. Culegere îngrijită de Mircea ELIADE. Chișinău: Hyperion, 1993, pp. 270-284.
 6. VULCĂNESCU, Mircea. *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*. În: *Nae Ionescu în conștiința contemporanilor săi*. Crestomație de Gabriel STĂNESCU. București: Criterion Publishing, 2001.
 7. VULCĂNESCU, Mircea. *De la Nae Ionescu la „Criterion”*. București: Humanitas, 2003.
 8. BAGDASAR, Nicolae. *Istoria filosofiei românești*. București: Profile Publishing, 2003.
 9. VASILIU SCRABA, Isabela. *Metafizica lui Nae Ionescu*. București, 2000.
 10. SURUGIU, Romina. *Dominante filosofice în publicistica lui Nae Ionescu. De la „Logos” la „Cuvântul”*. București: Paideia, 2008.
 11. CIACHIR, Dan. *Gânduri despre Nae Ionescu*. Ploiești: Litera Ortodoxă, 2010.
 12. IANOȘI, Ion. *O istorie a filosofiei românești*. Cluj: Biblioteca Apostrof, 1996.
 13. VLĂDUȚESCU, Gheorghe. *Neconvențional, despre filosofia românească*. București: Paideia, 2002.
 14. CAZAN, Gh. Al. *Istoria filosofiei românești*. E.D.P., 1984.
 15. ȚAPOC, Vasile. *Generația profesorului Nae Ionescu (1890-1940)*. În: *Materialele conferinței științifice cu participare internațională „Personalități notorii ale filosofiei românești: Lucian Blaga, Nae Ionescu, Dumitru D. Roșca (evocări aniversare)”*, 26-27 iunie 2015. Coord. Svetlana COAN-DĂ, Vasile ȚAPOC. Chișinău: CEP USM, 2015, pp.12-29.
 16. *Studii de istorie a filosofiei românești*. Vol.IV. Coord. Viorel CERNICA. București: Ed. Academiei Române, 2008.
 17. BOBÂNĂ, Gheorghe. *Istoria filosofiei românești*. Partea III. Chișinău, 2019.
 18. RÂPEANU, Valeriu. *Nicolae Iorga – Mircea Eliade – Nae Ionescu. Polemici. Controverse. Elogii*. Ed.a 2-a. București: Lider, 1993.
 19. BÂNCILĂ, Vasile. *Nae Ionescu, un cavaler prestant al spiritului*. Cluj-Napoca: Eikon, 2011.
 20. PETREU, Marta. *Filosofii paralele*. Ed. a 2-a. Iași: Polirom, 2013.

Tema 9. UMANISMUL ȘI FILOSOFIA RELIGIEI ÎN OPERA LUI MIRCEA ELIADE

Unități de conținut

- *Viața și opera lui Mircea Eliade*
- *Sacru și profanul – două moduri de a exista în lume. Hierofaniile*
- *Omul arhaic (homo religiosus) și omul modern*
- *Istoria și filosofia religiei. Esența „noului umanism”*

Finalități

- *Să elucideze esența învățaturii despre sacru și profan la M.Eliade.*
- *Să analizeze și să compare conceptele „Omul religios” și „Omul modern” în viziunea lui M.Eliade.*
- *Să aprecieze importanța filosofiei religiei lui M.Eliade.*
- *Să demonstreze actualitatea umanismului lui M.Eliade.*

Cuvinte-cheie: *sacru, profan, hierofanie, timp sacru și timp profan, spațiu sacru și spațiu profan, homo religiosus, omul modern, umanism.*

9.1. Viața și opera lui Mircea Eliade

Mircea Eliade s-a născut la 13 martie 1907, la București, fiind al doilea copil al căpitanului de infanterie Gheorghe Eliade și al Ioanei Eliade. Tatăl său purta inițial numele de Ieremia, pe care și l-a schimbat din marea admirație pe care o avea pentru personalitatea lui Ion Heliade Rădulescu.

După școala primară, M.Eliade urmează studiile liceale la Colegiul „Spiru Haret”. Este pasionat de fizică, chimie și științele naturii, studiază intens, după un program riguros de lucru, dormind numai 4 ore pe noapte. Îl interesa filosofia și studiază lucrările lui Vasile Conta, Marcus Aurelius și Epictet, citește lucrări de istorie, în special pe Nicolae Iorga și B.P. Hasdeu. În 1921 a fost publicată prima sa lucrare – *Inamicul viermelui de mătase*, urmată de *Cum am găsit piatra filosofală*, lucrare premiată în același an de „Ziarul științelor populare”. Peste patru ani, M.Eliade încheie munca la volumul său de debut, volum autobiografic, *Romanul adolescentului miop*.

În 1925 M.Eliade devine student al Facultății de Litere și Filosofie a Universității din București, având ca profesori personalități ilustre ale culturii române: Constantin Rădulescu-Motru, Petre P.Negulescu, Mircea Florian, Dimitrie

Gusti, Tudor Vianu, Nicolae Iorga. Cel care a exercitat o puternică influență asupra lui Mircea Eliade a fost profesorul Nae Ionescu, titularul cursului de Logică și Metafizică. Observând talentul și cunoștințele studentului său, Nae Ionescu îi va oferi o slujbă la ziarul „Cuvântul”. Sub influența lui Nae Ionescu, M.Eliade devine un timp adept al ideologiei Mișcării Legionare, ideologie de care s-a distanțat ulterior. Își încheie studiile universitare în 1928, susținând teza de licență cu tema *Contribuții la filosofia Renașterii* cu calificativul *magna cum laudae*.

Dupa sustinerea tezei de licență, M.Eliade pleacă în India, la Universitatea din Calcutta, unde studiază sanscrita și filosofia indiană, locuind un timp în casa profesorului Dasgupta, aici cunoscând-o pe fiica acestuia, Maitreyi. Întors în țară în 1931 pentru satisfacerea stagiului militar, fundează o grupare, „Criterion”, împreună cu mai mulți prieteni, între care Mircea Vulcănescu, Petre Comarnescu, Mihail Sebastian, Constantin Noica și Emil Cioran. În 1933 își susține doctoratul în filosofie cu teza intitulată „*Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*”, o lucrare despre gândirea și practicile yoga. După aceasta devine cadru universitar, calitate în care predă cursuri de filosofie și de istoria religiilor la Universitatea din București. În timpul războiului a fost atașat cultural al Ambasadei României la Londra (1940-1941) și al legației române de la Lisabona (1941-1945). Din 1945 s-a stabilit la Paris, unde a predat istoria religiilor, până în 1948 la L'École Pratique des Hautes Études, apoi la Sorbona. La Paris întreține îndelungi discuții cu personalități românești aflate aici: Emil Cioran, Eugen Ionescu, George Enescu și cu filosofi francezi Roger Caillois, Georges Dumezil, Georges Bataille.

Din 1957, Mircea Eliade se stabilește la Chicago, ca profesor de istorie comparată a religiilor la Universitatea „Loyola”. Reputația sa crește cu fiecare an și cu fiecare nouă lucrare apărută. Din 1961 până la sfârșitul vieții, Mircea Eliade va fi conducătorul publicației „History of Religions”. Este onorat cu titlul de Distinguished Service Professor. În 1976 începe publicarea operei sale capitale, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, care-l va consacra definitiv între savanții secolului al XX-lea.

De-a lungul anilor, gânditorul român a deținut titlul de *Doctor Honoris Causa* la foarte multe colegii și universități, printre care Academia Britanică, Colegiul din Boston, Academia Belgiană, Universitatea Sorbona din Paris, Universitatea din Washington etc. În 1966 M.Eliade devine membru al Academiei Americane de Arte și Științe, iar în 1977 primește premiul Bordin al Academiei Franceze. În anul 1985, Universitatea din Chicago atribuie numele lui Mircea Eliade catedrei de Istorie al Religiilor. Este pentru prima oară în lume când unei catedre universitare i se atribuie numele unei personalități în viață.

În ultimii ani de viață, în ciuda serioaselor probleme de sănătate, M.Eliade a continuat să lucreze în calitate de coordonator al lucrării *Enciclopedia religiilor*

(*Enciclopedia religiilor*, 16 volume, este editată postum, în 1987), să adune material pentru ultimul volum al *Istoriei credințelor și ideilor religioase*, proiectând și un compendiu al lucrărilor sale de istoria religiilor care să apară sub forma unui mic dicționar.

Mircea Eliade a murit la 22 aprilie 1986, incinerarea având loc a doua zi. La serviciul funerar de la Capela Rockefeller din Hyde Park, campusul Universității din Chicago, au citit din opera sa în diferite limbi Ioan Petru Culianu, Saul Bellow și Paul Ricoeur.

Istoric al religiilor, scriitor, filosof și profesor, cunoscător a peste 10 limbi, Mircea Eliade a lăsat o moștenire ce cuprinde 30 de volume științifice, opere literare și filosofice traduse în 18 limbi și circa 1200 de articole și recenzii cu o tematică extrem de variată, foarte bine documentate. C.Noica, apreciind înalt operele lui M.Eliade, menționa că Eliade impresionează prin ce a realizat. Din exemplul lui M.Eliade, susținea C.Noica, „tineretul de astăzi ar putea vedea cât de mult poate obține *singur* cineva încins în fervoarea culturii¹⁴³. Însuși Mircea Eliade specifica despre sine și creația sa: „În ceea ce mă privește, consider producția mea științifică și filosofică crescută dintr-o înțelegere creștină a lumii și a religiilor lumii”.

Operele principale:

Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne (1936); *Mitul reintegrării* (1942); *Tratat de istoria religiilor* (1949); *Mitul eternei reînnoiri* (1949); *Sacru și profan* (1956); *Aspecte ale mitului* (1963); *De la Zamolxis la Genghis-Han* (1970); *Istoria credințelor și ideilor religioase* (vol. 1, 2, 3 (1976-1978) etc.

9.2. Sacrul și profanul – două moduri de a exista în lume

Cel mai esențial element al condiției umane este simțul sacralului, susținea Mircea Eliade. „Cred că elementul esențial al condiției umane este simțul sacralului”, specifica el în *Gânduri către sine însuși*. În viziunea acestui mare gânditor român, afirmarea omului desăvârșit, a omului total rezultă din întâlnirea omului cu sacralul. În confirmarea acestei teze, M. Eliade menționa: „Pe măsură ce omul modern, în pofida morții lui Dumnezeu, redescoperă valoarea sacramentală a ființei, redescoperă un mod de existență care îl protejează împotriva nihilismului istoricist fără a-l expulza din Istorie. Astfel, o nouă perspectivă i se oferă grație redescoperirii lui *homo religiosus*. De altfel, o societate areligioasă nu există

¹⁴³ Surdu, Alexandru. *Vocații filosofice românești*. București: Ed. Academiei Române, 1995, p.71.

încă, nu poate să existe... Dacă s-ar realiza, ar pieri după câteva generații de neurastenie sau printr-o sinucidere colectivă... Dacă Dumnezeu nu există, totul este cenușă”¹⁴⁴.

Sacrul, în gândirea lui M.Eliade, este acel climat spiritual, acea atmosferă care învăluie toate evenimentele ce intervin în fenomenul religios și le conferă caracterul lor religios. Sacrul e acel mod particular de a fi pe care îl îmbracă realitățile naturale, acțiunile omului sau evenimentele istorice când în ele se manifestă ceva ce le este superior și anterior – ceva transcendent – care le investește cu o nouă semnificație. În lumea sacrului omul se întâlnește cu ceea ce e cu adevărat important: purul, eternul, absolutul.

Toate dimensiunile personalității umane: simțul sacrului, umanismul, moralitatea, noblețea etc., își au temeiul în credințe, religii, mituri, magii, obiceiuri, care se află în „structurile metafizice din culturile arhaice, culturi așa-numite primitive” și, totodată, sunt implementate în structura conștiinței umane și, în așa mod, transcend umanul. Din aceasta, accentua M.Eliade, reies „aspectele cele mai evidente ale geniului uman; nu ne vor impresiona doar exemplul creațiilor artei occidentale sau orientale, sau anumite sisteme filosofice sau morale; suntem din ce în ce mai interesați de descoperirea neverosimilului, a sacrului, dacă vreți, cel mai valoros, mai apropiat de noi. O dată asimilată capacitatea de descifrare a valorilor religioase, mitologice, morale care sunt camuflate sau ocltate în obiecte comune sau evenimente cotidiene, o dată convinși că ele sunt acolo, o dată ce le descoperim, viața devine nesfârșit mai bogată, mai pasionantă. Merită într-adevăr să fie trăită, căci lumea care se deschide, această lume necunoscută sau camuflată, plină de magie, plină de speranță, este aproape de noi, nu mai este opacă, nu mai suntem zidiți, nu mai suntem într-o cetate cu ziduri groase, nu ne mai simțim închiși într-o celulă, căci totul este cuvânt și totul este simbol și totul este deschidere către ceva ce este cu siguranță pozitiv pentru că transcende umanul”¹⁴⁵. Așadar, din perspectiva Sacrului, lumea începe să fie cunoscută în valorile sale ultime. Înțelegerea semnificațiilor „miturilor, ale simbolurilor, ale evenimentelor religioase și mai ales pe acelea ale revelațiilor iscate de obiecte, de ființe, deschizând perspective și oferind posibilitatea de a cunoaște nivele de existență, de realitate ascunse înainte, ocltate, inaccesibile”, încurajează în oameni optimismul pentru că lumea nu mai este „opacă, fără semnificație, tragică, pur tragică” și aceasta, accentuează M.Eliade, este o consecință foarte importantă mai ales pentru existența umană personală a fiecărui om.

Prin înțelegerea miturilor, simbolurilor, riturilor, credințelor, imaginarului, noi cunoaștem modul de a fi al omului arhaic, originar, care și este, afirma M. Eliade, omul autentic, fundamental, antrenat într-un efort disperat de a nu

¹⁴⁴ Eliade, M. *Gânduri către sine însuși*. În: *Împotriva deznădejdi*. București: 1992, pp.13, 22.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 23.

pierde contactul cu ființa, cu absolutul, iar prin aceasta dobândim posibilitatea de a ne înțelege mai bine pe noi înșine, de a descoperi sensul și valoarea propriei noastre ființe și, totodată, de a clarifica geneza omenirii. Majoritatea situațiilor asumate de omul arhaic nu au dispărut fără urmă, ci „au contribuit la a ne face ceea ce suntem astăzi, fac parte deci din propria noastră istorie”¹⁴⁶.

Aceste idei ale lui M.Eliade despre sacru au fost înalt apreciate de P. Ricoeur, care afirma:

„Descoperind cu dumneavoastră această mare stabilitate a universului, am devenit capabil să rezist altor tentații și, în primul rând, tentației de a reconstrui ansamblurile mitice pe baza structurilor formale indiferente la semnificația conținutului lor. Grație dumneavoastră am aflat că sacrul e o regiune a ființei, o stâncă în centrul existenței noastre și că limbajul trebuie să moară la frontierele acestei existențe profunde locuite de sacru”¹⁴⁷.

Sacrul e camuflat în profan. El e realitatea ultimă, realitatea dumnezeiască. Omul își dă seama de existența sacrului pentru că acesta se manifestă, se înfățișează ca un lucru cu totul diferit de profan. Pentru a reda actul acestei manifestări a sacrului, M.Eliade a propus termenul de *hierofanie*. Hierofania semnifică 1) manifestarea sacrului în profan; 2) transformarea profanului în sacru. „S-ar putea spune că istoria religiilor, de la cele mai primitive până la cele mai elaborate, este alcătuită dintr-o acumulare de hierofanii, din manifestările realităților sacre”, accentua el în *Sacrul și profanul*. De la hierofania cea mai elementară, ca de exemplu, manifestarea sacrului într-un lucru oarecare, o piatră ori un copac, până la hierofania supremă care este, pentru un creștin, întruparea lui Dumnezeu în Iisus Hristos, nu există ruptură. Este mereu aceeași taină: manifestarea a ceva care este „altfel”, a unei realități care nu aparține lumii noastre, în lucruri care fac parte integrantă din lumea noastră „naturală”, „profană”, explica M.Eliade și preciza că nu este nicidecum vorba de o venerare a pietrei sau a copacului în ele însele. Piatra sacră, arborele sacru nu sunt adorate ca atare, ci pentru că sunt niște hierofanii, pentru că „arată” ceva care nu mai este piatră și nici arbore, ci sacru.

Simbolismul religios este expus pe larg în lucrarea *Tratat de istorie a religiilor*. În această lucrare M.Eliade continuă să explice semnificația hierofaniilor, ele fiind „ceva care manifestă sacrul” și având o structură paradoxală, pentru că arată și în același timp camuflează sacralitatea. „Fiecare document – rit, mit, cosmogonie sau divinitate” poate fi considerat drept o hierofanie, adică o „manifestare a sacrului în interesul mintal al celor care l-au primit”, menționa el în Capitolul I al acestei lucrări. Continuând să mediteze asupra esenței sacrului, M.Eliade ajunge la concluzia că hierofania exprimă „modalități ale sacrului” în toate aspectele sale: cosmice, naturale și istorice. Obiectele acestei lumi, deși par

¹⁴⁶ Eliade, Mircea. *Sacrul și profanul*. București, 1992, p.187.

¹⁴⁷ Eliade, Mircea. *Cahiers de l'Herne*. Paris, 1978, pp.276-278.

statornice într-un mod profan de a fi (material, natural sau istoric), exprimă de fapt moduri de a fi ale sacrului: cerul – revelează transcendența; pământul – fecunditatea și maternitatea; copacul – renașterea și regenerarea; apele – virtualul și preformalul; istoria – însăși prezența ființei supreme.

Relevând realitatea ultimă și fiind în același timp obiecte concrete ale lumii înconjurătoare, hierofaniile dezvăluie „coincidența paradoxală a sacrului și a profanului, a ființei și a neființei, a eternului și a devenirii”. În viziunea lui M.Eliade, coincidența dintre sacru și profan pe care o implică orice hierofanie realizează o „ruptură de nivel ontologic”, marcată prin „coexistența celor două esențe opuse: sacru și profan, spirit și materie, etern și nonetern”. Capitolul II al lucrării *Tratat de istorie a religiilor* este consacrat analizei hierofaniilor celeste – ființelor supreme uraniene (Zeilor, Divinităților): la greci – Zeus, la romani – Jupiter, la vechii germani – Tzr-zio, la evrei – Iahve etc. M.Eliade accentuează că elementele uraniene sunt specifice oricărei teofanii. De exemplu: Se crede că Iahve își manifestă mânia prin forțe ale naturii cerești: tunet, fulger, furtună, iar îndurarea – prin curcubeu ca legătură între cer și pământ. Din aceeași familie a hierofaniilor celeste fac parte riturile, miturile și simbolurile ascensiunii. În Capitolul III al *Tratatului de istorie a religiilor* sunt examinate hierofaniile solare. „Solarizarea ființelor supreme” este un fenomen frecvent în Africa, Indonezia, Bengal, Australia. Dominată de culte solare este religia egipteană. Eroi solari există la africani, turco-mongoli (Gesser Han), la evrei (Samson) și la toate națiunile indo-europene, menționa M.Eliade. În Capitolul IV filosoful român expune simbolismul lunar și solidaritatea acestuia cu timpul, apele, vegetația, fertilitatea, femeia, șarpele, moartea și inițierea. Devenirea și destinul sunt asociate, de asemenea, cu ritmurile lunare. Capitolul V al acestei lucrări a lui M.Eliade vizează simbolismul acvatic – apele, botezul, cosmogoniile acvatice, semnificând virtualul (Apa primordială, apele nașterii). În „Facerea” e scris: „La-nceput au fost Apele, iar Duhul lui Dumnezeu se purta deasupra Apelor, apa neîncepută, argumenta el. În Capitolul VI sunt cercetate forme ale hierofaniilor reprezentate de pietrele sacre: megaliții funerari, pietre fertilizante, meteoriții, iar în Capitolul VII – hierofaniile telurice care asociază femeia cu glia-mamă, cu fecunditatea și regenerarea, acestea semnificând „capacitatea nesfârșită de rodire”. În Capitolul VIII sunt analizate ritualurile reînnoirii și simbolurile reînnoirii: vegetația, arborele sacru, arborele cosmic, arborele vieții, pomul cunoașterii, arborele *Axis Mundi*. Celebrarea unui eveniment cosmic (primăvară sau vară) are loc întotdeauna prin „manipularea unui simbol al vegetației”, ce semnifică „repetarea periodică a unei noi creații”, indica M.Eliade. În această ordine de idei, în Capitolul IX el scrie despre agricultură ca ritual de „sporire a vieții” prin semințe, brazdă, ploaie, plus „duhurile vegetației”. Există un șir de „ceremonii agrare” consacrate „Marii Zeițe”, care asigură recolta, împreună cu forța Erosului și prin colaborarea întregului Cosmos, menționa

Eliade. Capitolele X și XI sunt consacrate evidențierii semnificației *Spațiului sacru* și a *Timpului sacru*. Spațiul sacru simbolizează centrul, iar Timpul sacru este timpul mitic, semnificând repetiția cosmogoniei și a regenerării.

Explicând aceste concepte, M.Eliade menționa că *Spațiului sacru* are un caracter ambivalent: este accesibil și inaccesibil, unic și transcendent, pe de o parte, repetabil, pe de altă parte. Pentru omul religios, spațiul nu este omogen, ci prezintă rupturi și spărturi; unele porțiuni de spațiu sunt calitativ diferite de celelalte. „Nu te apropia aici”, îi spune Dumnezeu lui Moise, „ci scoate-ți încălțăminte din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt” (Iesire 3; 5). Există, asadar, un spațiu sacru, deci „puternic”, semnificativ, și alte spații, neconsacrate, lipsite, prin urmare, de structură și de consistență, amorfă. Mai mult: pentru omul religios, lipsa de omogenitate spațială se reflectă în perceperea unei opoziții între spațiul sacru, singurul care este real, care există cu adevărat, și restul spațiului, adică întinderea informă care-l înconjoară. Perceperea religioasă a spațiului neomogen este primordială și poate fi identificată cu o „întemeiere a lumii”. Dezvăluirea unui spațiu sacru permite dobândirea unui „punct fix”, orientarea în haosul omogen, „întemeierea lumii” și trăirea reală. Dimpotrivă, experiența profană menține omogenitatea și deci relativitatea spațiului. Orientarea adevărată dispare, deoarece „punctul fix” nu mai are un statut ontologic unic, apărând și dispărând în funcție de nevoile zilnice. De exemplu, o biserică pentru omul credincios face parte dintr-un spațiu diferit, ușa și pragul marcând o ruptură și arătând distanța dintre cele două moduri de existență, cel profan și cel sacru.

Dorința omului religios de a trăi în sacru înseamnă, de fapt, dorința lui de a se situa în realitatea obiectivă, de a nu se lăsa paralizat de relativitatea fără sfârșit a experiențelor pur subiective, de a trăi într-o lume reală și eficientă, și nu într-o iluzie. Acest comportament se verifică pe întreg parcursul existenței sale.

Reflectând despre *Timpul sacru*, M.Eliade menționa că acesta este un *timp mitic*. Timpul mitic are două caracteristici: repetabilitatea (în sensul că este reprodus de orice acțiune semnificativă) și faptul că există un început fixat în momentul în care divinitatea sau eroul și-au revelat activitatea. În consecință, timpul sacru este mitic, cosmic, ciclic, rotund, static, reversibil, măsurat prin ritmurile cosmice, echivalent cu clipa și cu eternitatea, redat de expresia „timpul poate fi stăpânit” sau prin conceptul „*nunc stans*” (Anicius Boetius); el este complementar cu *timpul profan*, ca durată, transformare „linear, dinamic, ireversibil, măsurat cu ceasul, însemnând devenire, redat prin expresia „căderea în timp” sau prin conceptul de „*nunc fluens*” (Anicius Boetius).

Așadar, sacrul este o dimensiune particulară a existenței umane și o lume specifică. De aici și cele mai importante orientări în cercetările lui M.Eliade: studiul sacrului ca ansamblu de coordonate care permit identificarea, descoperirea și interpretarea diferitelor manifestări ale fenomenului religios ca atare, descrierea

și interpretarea miturilor și a simbolurilor ca mijloace privilegiate de expresie a omului în calitatea sa de om religios.

Pentru omul contemporan, valoarea acestor idei ale lui M.Eliade despre *sacru* și *homo religiosus* constă în umanismul ce-l conțin, deoarece descrierea omului religios, interpretarea lumii simbolurilor și a miturilor servesc pentru a evidenția dimensiuni profunde ale umanului pe care civilizația tehnico-științifică centrată pe rațiune instrumentală le umbrește tot mai mult, deghizându-le în profan. Chemarea lui M.Eliade este de a „demitologiza demitologizarea”: dacă Marx și Freud au demascat profanul pe care formele sacrale determinate îl ascundeau inconștient – deci condiționările psihologice, economice și sociale – poate că a venit momentul, dacă dorim ca omul să se realizeze integral, să se degajeze dimensiunea sacră pe care unele comportamente ale omului din zilele noastre încearcă s-o camufleze. Savantul și filosoful Mircea Eliade este încrezător că „sterilitatea, plictisul și ideea decadenței, a sfârșitului”, care sunt vehiculate în epoca contemporană, vor fi abolite prin „deschiderile către alte lumi spirituale, către alte universuri imaginare”¹⁴⁸. Aceste deschideri i-ar asigura omului supraviețuirea transistorică, i-ar înlătura nemulțumirea, insatisfacția de propria-i situație existențială, datorită pierderii sensului prim al ființei, i-ar satisface nevoia imperioasă de sens, de ordine, de valori absolute, eterne, de identitate, de înrădăcinare în universal.

Ca istoric al religiilor, Mircea Eliade a pus accentul asupra conceptelor de *spațiu* și *timp sacru*. *Spațiul sacru* este în concepția lui Eliade centrul universului, pe când *timpul sacru* este o repetiție a elementelor de la originea lumii, lumea considerată ca „orizontul” unui anume grup religios. În această concepție, ființele umane arhaice erau orientate în timp și spațiu, cele moderne ar fi dezorientate. Dar și în omul modern ar exista o dimensiune ascunsă, subconștientă, guvernată de prezența secretă a unor profunde simboluri religioase. Pentru cei care au o experiență religioasă, întreaga natură se poate înfățișa ca sacralitate cosmică. Cosmosul, în totalitatea sa, poate deveni o hierofanie. Omul societăților arhaice tinde să trăiască în sacru, în preajma obiectelor consacrate cât mai mult timp.

9.3. Omul arhaic (*homo religiosus*) și omul modern

În lucrările sale, M.Eliade evidențiază condiția *omului arhaic*, *omului religios* și deosebirile acesteia de condiția *omului modern*, *omului areligios*. Omul religios se concepe ca un microcosmos. El face parte din Creația Zeilor, se regăsește pe sine însuși în „sfințenia” pe care o recunoaște în Cosmos. „Trăind, omul religios nu este niciodată singur, o parte a lumii trăiește în el”. De exemplu, după cum

¹⁴⁸ Eliade, M. *Gânduri către sine însuși*. În: *Împotriva deznădejdiei*. București, 1992, pp.23,24.

s-a menționat mai sus, căsătoria este o hierogamie între Cer și Pământ, femeia semnificând gîia, bărbatul – semințele, iar unirea conjugală – munca agricolă etc. Pentru *omul arhaic*, „viața este trăită pe un dublu plan: se desfășoară ca existență umană și, în același timp, participă la o viață transumană, aceea a Cosmosului sau a zeilor”, de aceea „omul religios trăiește într-o lume «deschisă» și, pe de altă parte, existența lui este «deschisă» spre Lume”, specifică M.Eliade în lucrarea *Sacrul și profanul*¹⁴⁹.

Spre deosebire de *omul arhaic*, *omul areligios*, *omul modern* „se simte sfâșiat și separat”. Istoria evenimentială, cronologică, fragmentară și obsesiv pragmatică și timpul ca durată sau timpul profan marchează dramatic viața omului modern. Omul modern este supus „terorii istoriei” din cauză că el a devenit un om areligios, și deci toate experiențele vitale ale sale (sexualitatea, alimentația, munca, jocul) au fost desacralizate, adică „lipsite de semnificație spirituală și, prin urmare, de dimensiunea cu adevărat umană”¹⁵⁰. Totuși, el, *omul modern*, încearcă în permanență să-și depășească situația, să-și „elibereze sufletul de lanțurile existenței” printr-un efort disperat de a nu pierde contactul cu ființa. Omenirea tinde să iasă din istoria care o condiționează și să găsească în existența sa o orientare, un centru. Pentru aceasta, afirmă M.Eliade, este necesară recuperarea sacralului.

Această convingere a sa M.Eliade o argumentează prin evidențierea diferențelor dintre mentalitatea *omului modern* și mentalitatea *omului arhaic*.

Una dintre caracteristicile fundamentale ale *omului arhaic* este aceea de a trăi într-o lume a cărei realitate nu este dată de simpla existență a lucrurilor, ci de *participarea* lor la *modelele paradigmatiche*, la arhetipuri celeste. Orice activitate, rituală sau chiar „profană”, își are modelul ei într-o acțiune care-i conferă realitate. Tendința *omului arhaic* este de a deveni arhetipal și paradigmatic, menționează M.Eliade în lucrarea *Mitul eternei reînțoarceri* (Cap.I); tendința lui este de a transforma orice eveniment istoric în funcție de niște categorii mitice: „memoria colectivă este anistorică”. Astfel, după cum s-a menționat, timpul nu este liniar, ireversibil, ci dimpotrivă, are caracter ciclic, renovabil.

Totodată, filosoful român evidențiază deosebiri radicale între *omul modern*, areligios, și *omul arhaic*, religios în ceea ce privește perceperea timpului. El menționează că și omul nereligios contemporan „cunoaște o oarecare discontinuitate și eterogenitate a timpului. Există și pentru el, în afara timpului monoton al muncii, timpul răgazului și al spectacolelor, «timpul festiv»; și el trăiește conform unor ritmuri temporale diferite și cunoaște timpuri de intensitate variabilă; atunci când ascultă muzica preferată sau, îndrăgostit, așteaptă ori întâlnește persoana iubită, el simte, evident, un alt ritm temporal decât acela în care muncește sau se

¹⁴⁹ Eliade, M. *Sacrul și profanul*. București: Humanitas, 1992, pp.152, 153,156.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p.154.

plictisește”¹⁵¹. Totuși, pentru *omul modern* timpul nu prezintă denivelări radicale în interiorul propriei esențe, ci are o singură natură, în armonie cu structura ființei sale și de aceea „constituie cea mai profundă dimensiune existențială, este legat de însăși existența umană, are deci un început și un sfârșit, care este moartea, stingerea existenței. În pofida multiplicității ritmurilor temporale pe care le simte și a intensității lor diferite, omul nereligios știe că este vorba mereu de o experiență umană în care nu se poate insera nici o prezență divină”¹⁵². Spre deosebire de omul modern, *omul arhaic*, a cărui viață se desfășura într-o atmosferă îmbibată de sacru, percepe timpul în două moduri. Mai întâi există timpul profan, timpul activităților zilnice, în care omul își organizează viața, timp înțeles în mod obișnuit ca durată, ca succesiune de clipe, care atrage după sine devenirea lucrurilor, creșterea, îmbătrânirea și moartea. Acesta este un timp fără semnificație specială și, deși reprezintă mediul familiar al existenței, din punctul de vedere al omului primitiv este un timp inferior, creat, incapabil să se susțină prin el însuși și care, prin simpla sa curgere, nu face decât să degradeze lumea și pe sine. Alt mod de percepere a timpului de către *omul arhaic* este timpul sacru. Timpul sacru este un timp mitic primordial, indestructibil, etern, devenit prezent prin intermediul ritualurilor religioase sau prin repetarea gesturilor arhetipale recunoscute; este timpul din momentul creației lumii, când aceasta era pură și perfectă. Timpul sacru e perceput de *omul arhaic* ca fiind capabil să aducă lumea în starea inițială, s-o revigoreze, să șteargă efectele distructive ale temporalității obișnuite, dându-i șansa s-o ia de la capăt. Acest lucru se realizează prin intermediul ritualurilor din cadrul marilor sărbători religioase, de exemplu, sărbătoarea Anului Nou. Prin urmare, timpul sacru este perfect recuperabil, deci reversibil, un timp circular, la care lumea revine în mod ciclic pentru a-și regăsi temeiul.

Așadar, prin ritualurile cele mai importante, care-i marchează întreaga existență, omul arhaic încearcă să ocolească, să evite, să ignore durata cosmică pentru a regăsi Marele Timp al începutului lumii, momentul prim al creației de lucruri ori al revelării unor activități vitale. Acest fapt nu este nicidecum un semn de evadare din real, de retragere cu teamă din fața vieții într-un univers imaginar, ci, dimpotrivă, arată că omul arhaic „își asumă, cu curaj, responsabilități enorme: de exemplu, pe aceea de a colabora la crearea Cosmosului, de a-și crea propria lume, de a asigura viața plantelor și a animalelor etc. Este însă vorba despre o *responsabilitate pe plan cosmic*, spre deosebire de responsabilitățile de ordin moral, social sau istoric, singurele cunoscute de civilizațiile moderne”¹⁵³.

În viziunea lui M.Eliade, actele care au ca scop reactualizarea timpului mi-

¹⁵¹ Eliade, M. *Sacral și profanul*, p.66.

¹⁵² *Ibidem*, pp.66-67.

¹⁵³ *Ibidem*, pp.86-87.

tic al genezei dezvăluie *obsesia ontologică* a omului arhaic, definitorie pentru tipul său propriu de existență. Căci „în esență, a dori să te reintegrezi în *Timpul originii* înseamnă a dori să regăsești *prezența zeilor și Lumea puternică și pură*, așa cum era ea în *illo tempore*. Este o sete de *sacru* și, în același timp, o nostalgie a *Ființei*. Pe plan existențial, această experiență se exprimă prin certitudinea că poți reîncepe, periodic, viața, cu maximum de «șanse». Este, într-adevăr, nu numai o viziune optimistă asupra existenței, ci și o aderare totală la Ființă. Prin tot comportamentul său, omul religios declară că nu crede decât în Ființă, că participarea la Ființă îi este garantată de revelația primordială, al cărei păzitor este. Suma revelațiilor primordiale este constituită de mituri”¹⁵⁴. Ca urmare, *omul arhaic*, prin tendința de a se opune istoriei ca secvență de fenomene imprezibile și cu valoare autonomă, prin integrarea lor în serii paradigmatiche previzibile și de valoare constantă, reușește astfel să suporte calamitățile istorice.

Cum ar putea și *omul modern* să găsească o motivație pentru ca să reziste în istorie, cu toate loviturile și absurditățile ei? Adică dacă *omul arhaic* „și justifica suferința istorică prevalându-se de categorii mistice”, cum poate *omul modern* să-și înfrunte precaritatea sa istorică, dacă el s-a dezis de aceste categorii? Răspunsul lui M.Eliade din *Mitul eternei reîntoarceri* (Cap.III) este că rezistența omului într-o istorie în care el nu este protagonistul, ci o simplă fantomă mișcată de „orice adiere de vânt” nu poate fi asigurată și justificată cu nimic. El propune o „cosmicizare a omului” aptă să-i restaureze acea demnitate de *copula mundi* pe care si-o pierde după Epoca Renașterii.

Așadar, *omul arhaic* și *omul modern* se construiesc pornind de la imagini de sine total diferite, practic opuse. M.Eliade menționa că „cea mai importantă diferență dintre omul societăților arhaice și omul modern este „ireversibilitatea evenimentelor, trăsătură caracteristică a istoriei pentru omul modern, dar care nu are sens pentru omul arhaic”¹⁵⁵. *Omul arhaic* se concepe ca fiind rezultatul unor evenimente care au avut loc într-un timp mitic, reîntoarcerea la evenimentele căruia are nu numai o funcție explicativă, de înțelegere de sine, ci și de recuperare după experiența traumatizantă și dezintegrantă a lumii cotidiene; în așa mod *omul arhaic* se protejează în fața istoriei, manifestă un boicot al istoriei. La rândul său, *omul modern* se vede pe sine ca fiind rezultatul unei evoluții lineare și progresive a istoriei, fiind supus, astfel, „terorii istoriei”. Prin urmare, condiția umană este una contradictorie prin apartenența tragică la timpul și istoria cronologică, pe de o parte („*teroarea istoriei*”, „*căderea în timp*”) și, totodată, prin voința de a evada din ele și speranța de mântuire, pe de alta.

¹⁵⁴ Eliade, M. *Sacru și profanul*, pp.87-88.

¹⁵⁵ Eliade, M. *Tratat de istorie a religiilor*. București, 1992, p.115.

M.Eliade nu este de acord cu G.W. Hegel, potrivit căruia sensul salvării omului este de a rămâne în istorie și în existența lumească. Filosoful român propune o altă cale: salvarea sinelui prin transcenderea timpului și a istoriei. Abolirea timpului și a istoriei se realizează prin eterna reîntoarcere la istoria sacră primordială întrupată în mituri, rituri, divinități. Creativitatea și imaginația conduc spre autonomia spiritului uman.

Întrebarea ce-l frământă pe M.Eliade este: Cum suportă omul istoria? „Când presiunea istoriei nu permite nici o evaziune, cum ar putea omul să suporte catastrofele și orgoliile istoriei... , dacă dincolo de ele nu s-ar lăsa presimțit nici un semn, nici o intenție transistorică, dacă ele nu sunt decât jocul orb al forțelor economice, sociale sau politice sau, mai rău, decât rezultatul libertăților pe care o minoritate și le arogă și le exersează direct pe scena istoriei universale”¹⁵⁶. Mentalitatea *omului arhaic* avea ca bază *mitul eternei reîntoarceri* – convingerea că lumea poate fi regenerată, ca în miturile greco-orientale despre moartea și învierea naturii sau că istoria poate fi reluată de la început cum relatea teoria ciclică a repetării vârstelor omenirii. Interesul față de repetarea ciclică persista, deoarece „din faptul că evenimentele istorice depindeau de cicluri și de situații astrale, ele deveneau *inteligibile* și chiar previzibile pentru că-și găseau un model transcendent; războaiele, foametea, mizeriile provocate de istoria contemporană nu erau decât cel mult imitarea unui arhetip fixat de astrele și normele celeste din care nu lipsea întotdeauna voința divină”¹⁵⁷.

Așadar, omul civilizațiilor tradiționale – *omul arhaic* – devalorizează istoria găsindu-i mereu modele și arhetipuri transistorice; el nu acordă istoriei o valoare în sine, nu o privește ca pe o categorie specifică a modului său propriu de existență. De aceea, în comparație cu *omul modern*, terorizat de istorie, *omul arhaic* este mai avantajat: pentru el suferințele, ca fapte istorice, sunt lipsite de valoare în sine, au un sens metaistoric, fiind înțelese ca expresie a unor gesturi arhetipale sau ca voință a unei zeități. Anume „datorită acestui punct de vedere, zeci de milioane de oameni au putut răbda secole de-a rândul marile presiuni ale istoriei fără să dispere, să se sinucidă, nici să cadă în acea uscăciune spirituală care aduce după sine întotdeauna o viziune relativistă sau nihilistă a istoriei”, menționa M.Eliade¹⁵⁸. Cu totul alta este atitudinea *omului modern* față de istorie: el „se recunoaște și se vrea istoric”, libertatea lui se reduce la „libertatea de a face istoria făcându-se pe sine”¹⁵⁹. În realitate însă, *omul modern*, care devine din ce în ce mai neajutorat în fața „terorii istoriei”, are tot mai puține șanse de a face, anume el, istoria; aceasta fie că, în virtutea anumitor premise, se face singură, fie că o

¹⁵⁶ Eliade, M. *Eseuri. Mitul eternei reîntoarceri*. În: *Mituri, vise și mistere*. București, 1991, p.107.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p.108.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p.114.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

fac pentru el și independent de voința lui alții sau altul. În această situație, omului nu-i rămâne decât ori să se revolte, ori să se supună, iar ca rezultat îl așteaptă suprimarea la propriu și la figurat sau evadarea într-o existență subumană.

Ce propune Mircea Eliade pentru depășirea sau evitarea presiunii terifiante a istoriei? O soluție ar fi „reintegrarea societăților umane în orizontul... arhetipurilor și al repetării lor”¹⁶⁰. Altă soluție este, după ferma convingere a filosofului român – credința, idealul lui de om fiind *homo religiosus*. Convingerea lui M.Eliade este că *omul modern* s-a îndepărtat, în mare măsură, iremediabil de istoriosofia arhetipurilor și a repetării și nu se poate apăra de surprizele chinuitoare ale istoriei decât prin ideea de Dumnezeu. Aceasta îi conferă siguranță, îi dă orizontul unei libertăți neîngrădite și-i oferă convingerea că tragediile istorice au o semnificație transistorică. Omul are nevoie de „o filosofie a libertății care nu l-ar exclude pe Dumnezeu”, pentru că „numai o asemenea libertate... este capabilă să apere omul modern împotriva terorii istoriei”, menționa M.Eliade¹⁶¹.

9.4. Istoria și filosofia religiei. Esența „noului umanism”

M.Eliade are contribuții deosebit de importante în domeniul istoriei și filosofiei religiei. După cum menționa însuși Eliade, în lucrările sale (*Tratat de istorie a religiilor; Istoria credințelor și ideilor religioase* ș.a.), el a urmărit scopul de „a arăta ce s-a întâmplat, în durata timpului istoric, cu o seamă de intuiții, experiențe și idei religioase care au contribuit la constituirea condiției umane, din preistorie și până la începutul epocii noastre”¹⁶². Este foarte important cum această moștenire religioasă a influențat formarea *omului modern* și care-i coraportul lui cu *homo religiosus*? – accentua el. Însemnătatea lui M.Eliade constă în faptul că el a elaborat o metodă nouă de înțelegere a fenomenului religios, a inițiat o cercetare profundă asupra sacrului, arătând că fenomenul religios este strâns legat de experiența trăită a omului. Prin urmare, cercetarea gândirii, conștiinței, comportamentului și experienței lui *homo religiosus* trebuie să reprezinte scopul principal al studiilor în domeniul istoriei religiilor. Așadar procedează M.Eliade, evidențind modul de apariție a *homo religiosus*, manifestările lui *homo religiosus* în marile religii și în tradițiile orale ale popoarelor lipsite de scrieri, în diferite situații existențiale în funcție de culturi, accentuând în permanență unitatea profundă a istoriei spiritului uman, astfel încât cea mai importantă trăsătură a istoriei religiilor este, în viziunea lui Eliade, dimensiunea antropologică. „Scopul ultim al istoricului religiilor este de a înțelege și de a lămuri pentru ceilalți comporta-

¹⁶⁰ Eliade, M. *Tratat de istorie a religiilor*. București, 1992, p.115.

¹⁶¹ *Ibidem*, p.117.

¹⁶² Eliade, M. *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Vol.I. Chișinău, 1992, p.VII.

mentul lui *homo religiosus* și universul său mental”, menționa Eliade în lucrarea *Sacrul și profanul*. Acest om se definește printr-o experiență *sui generis* care este experiența trăită a sacrului, dar existența concretă a acestui om poartă amprenta istoriei și a culturii. Prin *homo religiosus*, care reprezintă trăsături specifice ale diferitelor culturi și situații istorice, istoricul religiilor poate face un studiu comparat, poate stabili legătura dintre identitățile culturale diverse și unitatea spirituală a umanității, scria în 1971 în *Nostalgia originilor* M.Eliade.

În această lucrare, filosoful român menționa că istoria religiilor este nu doar o disciplină istorică, ci și o hermeneutică totală, o „hermeneutică creatoare”, deoarece are menirea să descifreze și să explice toate întâlnirile dintre om și sacru, începând cu preistoria și până în zilele noastre. Această hermeneutică totală contribuie la reducerea excepționalei diversități a fenomenelor culturale la un anumit număr de elemente fundamentale, care se repetă de la o cultură la alta și care sunt tot atâtea situații umane fundamentale în raport cu sacrul. Prin o astfel de cercetare comparativă a religiilor se evidențiază paternurile – structurile fundamentale ce reprezintă elemente transistorice în comparație cu care elementul istoric rămâne secundar. O asemenea abordare acordă omului un caracter de unicat ontologic, deoarece omul este singura ființă care se întâlnește în acest fel cu sacrul, redefinindu-și prin aceste întâlniri propria esență. De aici și sensul *noului umanism*, promovat de M.Eliade: deslușirea propriei ființe, cunoașterea și înțelegerea de sine, dublată de posibilitatea cunoașterii și a înțelegerii de sine a altora. Când individul se va înțelege pe sine și va înțelege și pe aproapele său, ca un *alter ego*, umanitatea va face un pas enorm spre clarificarea și realizarea esenței sale, spre conștiința adevăratului său statut ontologic, existențial și social. Noul umanism se naște prin această nouă valorizare a istoriei religiilor și prin construcția acestei hermeneutici totale și are ca definitorie anume funcția restauratoare a esenței umane.

După cum menționa Adrian Marino în lucrarea *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, M.Eliade numește un „nou umanism pe scară mondială” confruntarea și deschiderea omului occidental modern spre totalitatea universului spiritual, inclusiv „arhaic”, „exotic”, „neobișnuit”, expresie a unor situații existențiale necunoscute sau dificil imaginabile pentru un cititor modern¹⁶³. Noul umanism implică și o „educație umanistă”, echivalentă cu o formă superioară de conștiință universală. Această „educație” e înțeleasă de M.Eliade, în primul rând, prin dimensiunea sa spirituală și culturală și decurge din dorința și voința de „eliberare a omului modern de provincialismul său cultural și mai ales de relativismul său istoricist și existențialist”. M.Eliade definea *noul umanism* ca „o orientare spirituală, umanistă spre totalitate, capabilă să modifice calitatea existenței umane însăși; o spiritualitate dialectică, încarnată și cosmică în care toate persoanele și

¹⁶³ Marino, Adrian. *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. Cluj-Napoca: Dacia, 1980, p.329.

culturile sunt înțelese în relație cu întregul”. Noul umanism, considera M.Eliade, este singura șansă pentru cultura europeană, cu vocația ei de cultură universală, de a supraviețui în fața provocărilor contemporane constituite de „intrarea în istorie” a altor societăți (societăți răsăritene), pe de o parte, dar și de evoluția spre nonreligios, spre profan, a culturii occidentale, pe de altă parte. Pentru a evita conflictul culturilor, a se deschide spre noi orizonturi culturale și a-și confirma vocația sa universală, cultura europeană trebuie să se bazeze pe principiile promovate de noul umanism, accentua M.Eliade.

Evidențiind specificul cercetărilor sale, M.Eliade menționează că până acum savanții au fost preocupați preponderent de „culegerea, publicarea și analizarea datelor religioase”, muncă desigur, foarte importantă. Însă aceasta nu e suficient – e necesar să fie studiată semnificația datelor obținute, deoarece ele „sunt expresia unor experiențe religioase diverse; în ultimă analiză, ele reprezintă poziții și situații asumate de om în decursul istoriei sale”. Istoricul religiilor, de rând cu faptul că reconstituie istoria unei forme religioase și îi determină contextul sociologic, economic sau politic, trebuie să-i înțeleagă semnificația, adică „să-i identifice și să-i elucideze situațiile și pozițiile care i-au făcut posibilă apariția sau triumful într-un moment anume al istoriei sale”. Doar în măsura în care își va îndeplini această misiune, știința religiilor își va duce la capăt adevărata ei menire culturală, menționa M.Eliade. În acest context, studiul comparativ al religiilor va avea în viitor o importanță primordială, accentua Eliade. În condițiile în care „pe de o parte, popoarele Asiei și-au făcut recent reîntrarea în istorie, pe de alta, popoarele așa-zis «primitive» își pregătesc apariția la orizontul «marii istorii», ceea ce înseamnă că aceste popoare năzuiesc să devină «*subiecte active* ale istoriei» și nu «*simple obiecte passive*», cum au fost până acum. Această nouă condiție presupune că, deoarece popoarele din Occident nu vor mai fi singurele popoare care «fac» istorie, valorile lor spirituale și culturale nu se vor mai bucura de un loc privilegiat, de o autoritate incontestabilă, ci vor fi analizate, comparate și apreciate de ne-occidentali; totodată, savanții din occident sunt tot mai interesați de studierea spiritualității Asiei și a lumii arhaice. Pentru ca acest dialog să fie unul corect, «autentic și rodnic», savanții trebuie să aibă în vedere valorile centrale ale culturilor studiate, iar pentru aceasta trebuie «să înțelegi sursele lor religioase, deoarece, cum bine se știe, culturile noneuropene, atât cele orientale, cât și cele primitive, sunt nutrite încă de un sol religios deosebit de fertile», accentua M.Eliade ¹⁶⁴.

Înțelegerea religiilor exotice și arhaice va impulsiiona dialogul cultural, dar, totodată, străduindu-se să înțeleagă situațiile existențiale exprimate de documentele pe care le studiază, istoricul religiilor va accede la o cunoaștere mai profundă

¹⁶⁴ Eliade, Mircea. *Nostalgia originilor*. București: Humanitas, 1994, pp.14, 15.

a omului și pe temelia acestei cunoașteri se va putea dezvolta, la scară mondială, un nou umanism. M.Eliade considera că istoria religiilor poate avea cea mai importantă contribuție la formarea noului umanism, deoarece „pe de o parte, studiul istoric și comparativ al religiilor îmbrățișează toate formele culturale cunoscute până acum, atât ale culturilor etnologice cât și ale acelor care au jucat un rol major în istorie, și, pe de altă parte, prin studierea expresiilor religioase ale unei culturi, savantul o abordează din interior și nu doar prin contextul său sociologic, economic sau politic”¹⁶⁵. Prin cercetările sale, istoricul religiilor elucidează și face posibilă înțelegerea mai multor situații „nefamiliare” pentru omul occidental, „exotice” și prin aceasta contribuie la lărgirea orizontului, la depășirea așa-numitului provincialism cultural. Însă nu are loc doar o creștere cantitativă, ci din întâlnirea cu „alții” – cu ființe umane aparținând unor societăți arhaice și exotice deosebite, au loc urmări asupra vieții culturale a omului modern, o aprofundare a „cunoașterii omului”, o modificare a calității existenței însăși, un efect de *trezire*. De exemplu, analizând mituri și ritualuri australiene, africane sau oceanice, comentând imnurile lui Zarathustra, textele daoiste sau mitologiile și tehnicile șamanice, sunt revelate situații existențiale necunoscute și chiar greu de imaginat pentru cititorul modern și aceasta, desigur, are urmări atât asupra cercetătorului, cât și a omului modern în ansamblu.

În acest context, M.Eliade accentua cu insistență că munca istoricului religiilor nu se termină atunci când el a reușit să reconstituie continuitatea cronologică a unei religii sau când i-a degajat contextul social, economic sau politic. Ca orice fenomen uman, fenomenul religios este deosebit de complex și deci pentru a-i sesiza toate valențele și semnificațiile, el trebuie abordat multiaspectual. M.Eliade aseamănă cercetările în domeniul istoriei religiilor cu ale istoricilor și criticilor literari, esteticienilor și filosofilor, care participă deopotrivă la analiza operei literare (dă drept exemplu opera lui Balzac, a lui Dante ș.a.). Așadar, concluziona M.Eliade, „dacă istoria religiilor este menită să se ridice la rangul unui nou umanism, este sarcina istoricului religiilor să degajeze valoarea autonomă – valoarea de *creație spirituală* – a tuturor acestor mișcări religioase primitive.” Dacă cercetarea acestor religii ar fi redusă doar la contextul socio-politic, ar însemna, în ultimă instanță, „a admite că ele nu sunt suficient de «elevate», suficient de «nobile», ca să fie tratate drept creații ale geniului uman precum *Divina Commedia...*”, sau, cum se exprimă Eliade – ar fi o suspectare în manifestarea unui „complex de superioritate occidental”¹⁶⁶.

Ideea centrală a lui Eliade este că anume „*homo religiosus*” reprezintă „*omul total*”. Prin urmare, conchide el, știința religiilor trebuie să devină o disciplină totală în sensul că ea trebuie să utilizeze, să integreze și să articuleze rezultate-

¹⁶⁵ Eliade, Mircea. *Nostalgia originilor*, p.16.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

le dobândite de diverse metode de abordare a fenomenului religios. Nu este de ajuns să sesizezi semnificația fenomenului religios într-o anumită cultură și, prin urmare, să-i descifrezi mesajul, căci orice fenomen religios constituie un „cifru”; este necesar, totodată, să-i studiezi și să-i înțelegi „istoria”, altfel spus, să-i dezvălui schimbările și modificările și, în ultimă instanță, să elucidezi contribuția sa la cultură în ansamblu¹⁶⁷. Deoarece, cum demonstrează destul de convingător M.Eliade, „sacru este o dimensiune universală și începuturile culturii au rădăcini în experiențele și credințele religioase ...creațiile culturale și instituțiile sociale, tehnologia, ideile morale, artele etc., nu pot fi corect înțelese dacă nu li se cunoaște matricea religioasă, originară, matrice pe care ele au criticat-o, în mod tacit, au modificat-o sau au respins-o, devenind ceea ce sunt acum: valori culturale profane”¹⁶⁸. Așadar, istoricul religiilor „este în stare să surprindă permanența a ceea ce s-a numit situația existențială specifică omului «de a fi în lume», căci experiența religioasă îi este corelativă”. Concluzia asupra căreia stăruie M.Eliade este că „a deveni conștient de propriul său mod de a fi, a-și asuma propria *prezență* în lume constituie pentru om o experiență „religioasă”¹⁶⁹. Un adevărat istoric al religiilor „retrăiește” o multitudine de situații existențiale; el trebuie să înțeleagă *modul de a fi în lume* al poporului a cărei religie o studiază, și deci să pornească de la pluralitatea modurilor de a fi în lume și de la faptul că singularitatea condiției umane este rezultatul unei „istorii sacre” primordiale.

Putem menționa, în concluzie, că, în viziunea lui M.Eliade, un adevărat istoric al religiilor are, în primul rând, sarcina, misiunea de a cerceta ceea ce rezultă din întâlnirea omului cu sacru – *homo religiosus*, care este, după ferma sa convingere, afirmarea omului desăvârșit din punct de vedere spiritual. Istoria religiilor descoperă omul în integritatea ființei sale. *Omul religios* apare în toate locurile și timpurile, începând cu popoarele cele mai arhaice. Din această perspectivă, istoria religiilor valorizează o dimensiune spirituală care continuă de-a lungul întregii istorii, dimensiune ce desemnează unitatea neamului omenesc, dar nu ca specie biologică, ci ca ființă umană, ca spirit, dată fiind „perenitatea sacruului ..., elementul esențial al condiției umane”.

Religia sau religiile, sublinia Eliade, „nu mai pot fi considerate etape depășite în evoluția spiritului uman”, întrucât comportamentul religios reprezintă dintotdeauna „o permanență a conștiinței umane”. Sacru este un catalizator al imaginii omului despre sine, al conștiinței de sine exprimată în acte de cultură, în diferitele aspecte ale „geniului uman”, în multiplele „creații ale artei occidentale sau orientale”, în „anumite sisteme filosofice sau morale”.

¹⁶⁷ Eliade, Mircea. *Nostalgia originilor*, p.21.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p.24.

¹⁶⁹ *Ibidem*, pp.25, 26.

Recuperarea sacrului, reîntoarcerea la mesajele spirituale ale culturilor arhaice, deschiderea spre culturile din Orient, universalismul și enciclopedismul sunt acele idei definitorii ale operei lui M.Eliade, care formează, în consecință, și suportul unui nou umanism.

Activități de învățare/evaluare

- Numiți conceptele și problemele principale ale creației lui M.Eliade.
- Comparați cele două moduri de a fi în lume: sacrul și profanul.
- Explicați esența și argumentați importanța filosofiei religiei lui M.Eliade.

Bibliografie:

1. ELIADE, Mircea. *Gânduri către sine însuși. În: Împotriva deznădejzii*. București, 1992.
2. ELIADE, Mircea. *Eseuri. Mitul eternei reîntoarceri. În: Mituri, vise și mistere*. București, 1991.
3. ELIADE, Mircea. *Tratat de istorie a religiilor*. București, 1992.
4. ELIADE, Mircea. *Sacrul și profanul*. București: Humanitas, 2005.
5. ELIADE, Mircea. *Imagini și simboluri*. București: Humanitas, 1994.
6. ELIADE, Mircea. *Nostalgia originilor*. București: Humanitas, 1994.
7. ELIADE, Mircea. *Maitreyi. Nuntă în cer*. București: Minerva, 1986.
8. ELIADE, Mircea. *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Vol.1, 2, 3. Chișinău, 1992.
9. ELIADE, Mircea. *Drumul spre centru*. Antologia include: *Oceanografie* (1934); *Fragmentarium* (1939); *Insula lui Euthanasiu* (1943). București: Univers, 1991.
10. ELIADE, Mircea. *Arta de a muri*. Iași: Moldova, 1993.
11. GLODEANU, Gheorghe. *Coordonate ale imaginarului în opera lui Mircea Eliade*. Iași: Tipomoldova, 2009.
12. MARINO, Adrian. *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. Cluj-Napoca: Dacia, 1980.
13. CODOBAN, Aurel. *Sacru și ontofanie*. Iași: Polirom, 1998.
14. RÂPEANU, Valeriu. *Nicolae Iorga – Mircea Eliade – Nae Ionescu. Polemici. Controverse. Elogii*. Ed.a 2-a. București: Lider, 1993.
15. RIES, Julien. *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*. Iași: Polirom, 2000.
16. *Mircea Eliade și redescoperirea sacrului*. Iași: Polirom, 2000.
17. *Studii de istorie a filosofiei românești*. Vol. IV. Coord. Viorel CERNICA. București: Ed. Academiei Române, 2008.

18. CULIANU, Ioan Petru. *Studii românești*. I. Iași: Polirom, 2006; II. Iași: Polirom, 2009.
19. SURDU, Alexandru. *Vocații filosofice românești*. București: Ed. Academiei Române, 1995.
20. ȚAPOC, Vasile. *În căutarea pietrei filosofale. M.Eliade – 100 de ani de la naștere*. În: ȚAPOC, Vasile. *Filosofia în orizontul vieții*. Chișinău, 2014, pp.37-40.
21. COANDĂ, Svetlana. *Filosofia – o necesitate intelectuală (Studii de filosofie)*. Chișinău, 2018.
22. BOBÂNĂ, Gheorghe. *Istoria filosofiei românești*. Partea III. Chișinău, 2019.

Tema 10. CONCEPȚIA FILOSOFICĂ ȘI IDEEA IDENTITĂȚII NAȚIONALE LA MIRCEA VULCĂNESCU

Unități de conținut

- *Viața și opera lui Mircea Vulcănescu*
- *Conceptul de „spiritualitate”*
- *Dimensiunea românească a existenței*
- *Filosofia și identitatea națională*

Finalități

- *Să relateze despre specificul conceptului de „spiritualitate” în viziunea lui Mircea Vulcănescu.*
- *Să elucideze esența reflecțiilor lui M.Vulcănescu cu referire la dimensiunea românească a existenței.*
- *Să aprecieze concepția lui M. Vulcănescu despre coraportul dintre filosofie și identitatea națională, și să formuleze propria opinie referitor la acest subiect.*

Cuvinte-cheie: filosofie, spiritualitate, dimensiune românească, identitate națională.

10.1. Viața și opera lui Mircea Vulcănescu

Mircea Vulcănescu, filosof, sociolog, economist, profesor de etică, o personalitate complexă a culturii române, s-a născut la 19 februarie/3 martie 1904, la București, în familia inspectorului financiar Mihail Vulcănescu și a Mariei, născută Tonescu. Și-a făcut studiile liceale la Galați și București. Pe lângă pregătirea școlară, M.Vulcănescu făcea lecții de limbile rusă, franceză și germană, de Istoria filosofiei și audia cursurile profesorului Nicolae Iorga.

Din 1921 studiază la Facultatea de Filosofie și Litere și la Facultatea de Drept ale Universității din București, iar în 1925 își susține licențele în Filosofie și în Drept. În timpul studenției a scris mai multe lucrări filosofice: *Cercetări asupra cunoștinței; Introducere în fenomenologia teoriei cunoștinței; Misticismul și teoria cunoștinței* etc. și a publicat un șir de articole.

Profesorii care i-au dat, în mod deosebit, direcțiile pentru activitatea sa științifică ulterioară, au fost: Dimitrie Gusti, Vasile Pârvan și Nae Ionescu. În cercul de discipoli ai lui Nae Ionescu, Mircea Vulcănescu intră în contact cu Mircea Eliade, Constantin Noica și Emil Cioran. M.Vulcănescu a rămas un

permanent admirator al lui Nae Ionescu, care îl va influența mult în formarea sa spirituală.

În toamna anului 1925, M.Vulcănescu pleacă la Paris, pentru studii de doctorat în Științe economice și politice, unde, în 1927 obține diploma. La Paris a frecventat cercul lui Jacques Maritain, a conferențiat la Cercul interconfesional de studii religioase și la Cercul de studii religioase și sociale al studențimii române, alături de Nicolae Berdiaev și Leon Zander.

Ulterior a activat ca asistent onorific la catedra de Sociologie a profesorului Dimitrie Gusti. A participat la campaniile monografice organizate de D.Gusti, la diferite conferințe, la emisiunea „Universitatea Radio” de la Radiodifuziunea Română.

În domeniul filosofiei M.Vulcănescu a manifestat interes pentru filosofia antică, medievală, modernă și contemporană. L-a preocupat îndeosebi filosofia românească, etica și filosofia religiei. A colaborat la publicațiile: „Gândirea”, „Cuvântul”, „Viața universitară”, „Realitatea ilustrată”, „Criterion”, „Convorbiri literare”, „Izvoare de filosofie”, „Familia”, „Cuvântul studențesc”, „Gând românesc”, „Ideea românească” etc.

A deținut funcția de director general al Vămilelor, director al Datoriei Publice în Ministerul de Finanțe, director al Casei Autonome de Finanțare și Amortizare și președinte al Casei Autonome a Fondului Apărării naționale, subsecretar de stat la Finanțe. Regele Carol al II-lea și ulterior regele Mihai I i-au conferit distincții și mari ordine naționale, în semn de recunoaștere pentru serviciile aduse statului român.

În 1946 Mircea Vulcănescu este arestat pentru că a fost membru al Guvernului Antonescu și moare în 1952, bolnav de plămâni, ca urmare a tratamentului inuman la care a fost supus în închisoare.

Opere principale:

Teoria și sociologia vieții economice. Prolegomene la studiul morfologiei economice a unui sat (1932); *În ceasul al II-lea* (1932); *Cele două Românii* (1932); *Spiritualitatea* (1934); *Logos și eros* (1935); *D.Gusti și școala sociologică de la București* (1937); *Războiul pentru întregirea neamului* (1938); *Dimensiunea românească a existenței* (1943); *Către ființa spiritualității românești* (1996); *Bunul Dumnezeu cotidian: studii despre religie* (2004); *Chipuri spirituale. Prolegomene sociologice* (2005) etc.

10.2. Conceptul de „spiritualitate”

Principalele probleme pe care le abordează Mircea Vulcănescu în studiile sale se referă la conceptele de *spiritualitate*, *criză morală* și *cultură spirituală*. Încercând să precizeze sensurile termenului de spiritualitate, M.Vulcănescu consideră că în explicarea acestuia nu poate fi evitat echivocul, care rezultă din însăși diversitatea înțelesurilor cuvântului „spirit” din care derivă. În viziunea lui, spiritualitatea poate fi interpretată în trei accepții principale: a) ca viață interioară; b) ca tip de cultură; c) ca viață duhovnicească.

În primul sens, *ca viață interioară*, spiritualitatea se reduce la trăirea intensă a clipei, fără o preocupare pentru valoarea calitativă a conținutului sufletesc trăit. M.Vulcănescu consideră că rădăcinile istorice ale acestui tip de spiritualitate pornesc de la Socrate, trecând prin mistică Evului Mediu, apoi prin Renaștere, Protestantism și filosofia romantică germană (Fichte, Schelling, Nietzsche), pentru a se definitiva în concepția lui Bergson, Șestov și Unamuno, în epoca noastră.

În cel de-al doilea sens, *ca tip de cultură*, spiritualitatea ar semnifica trăirea pentru un ideal, pentru o valoare. De aceea, M.Vulcănescu considera că trăirea orientată axiologic devine autentică, dar numai întrucât ea depinde de lumea valorilor ideale, iar omul apare ca un creator de valori. Acest al doilea tip de spiritualitate ar fi reprezentat, în viziunea filosofului român, de către Kant, Goethe și Marx. Referindu-se la concepția materialismului istoric cu privire la rolul „spiritualității”, Mircea Vulcănescu considera că aceasta e o înțelegere doar în limitele unui „determinism economic”.

Al treilea tip, *spiritualitatea ca viață duhovnicească*, este cel mai superior, constând în viața duhovnicească ce solicită „sfințenia” și contopirea cu dumnezeirea. M.Vulcănescu consideră acest ultim tip de spiritualitate ca fiind de maximă valoare în planul trăirii individuale, identificată cu aspectele de ordin moral ale vieții, cu relațiile spirituale dintre indivizi, bazate pe doctrina creștină, pe trăirea în comunitate cu Dumnezeu. În consecință, el opune, într-o oarecare măsură, relațiilor sociale dintre indivizi legăturile intersubiective care conduc spre viața mistică. Surse ale spiritualității ca viață duhovnicească sunt, în viziunea lui M.Vulcănescu, *Patericul*; *Regulile Sf.Pahomie și Sf. Vasile*; *Filocalia*; *Consolațiile spirituale* ale lui Eckhardt etc.

Pornind de la conceptul de spiritualitate, M.Vulcănescu pune în dezbatere tema crizei morale care s-a manifestat pe plan social după Primul Război Mondial, referindu-se îndeosebi la România. Sub influența trăirismului, M.Vulcănescu avansează ideea că ar exista o „criză a generației tinere”, fără nicio legătură cu condițiile social-economice, fiind vorba numai de „o criză spirituală”. De aici soluția trăiristă a unui „activism prin disperare” pe plan social¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Vulcănescu, M. *Tendințele tinerii generații*. București, 1934, p.11.

O altă soluție pentru a depăși criza spirituală este, după el, trăirea intensă a ideii creștine, legată de viața ascetică și de evlavie. De aceea M.Vulcănescu preferă un „istorism prin resemnare”, călăuzit de principiile perfecțiunii morale și armoniei sociale între oameni. În locul acțiunii, care ar însemna o „abdicare de la cerințele spirituale” ale vieții, M.Vulcănescu propune asceza, refugiarea într-o lume a spiritului spre care ne-ar îndemna versetul biblic potrivit căruia „cel ce-și caută viața sa și-o va pierde”.

Îndoindu-se de valabilitatea inovațiilor moderne în sfera vieții spirituale, care ar fi stăpânită de o prea mare încredere în om, de cutezanța și orgoliul fără măsură, prin descoperirile oferite de știință și tehnică, M.Vulcănescu încearcă să reabiliteze structurile moralității creștine aparținând Evului Mediu, în care un loc central îl ocupă transcendența și rugăciunea. Omul este redus la relația de tip creștin cu semenii săi, fiindu-i suficientă credința și sentimentul religios pentru a se realiza pe deplin.

Ideile și preocupările lui M.Vulcănescu cu referire la problemele de religie izvorau și dintr-o credință puternică, manifestată în scrierile sale. Potrivit lui Ștefan J. Fay, Mircea Vulcănescu era un fidel creștin: „Mircea era, se știe, profund credincios. Pentru dânsul, religia cea dreaptă – cum o spune și cuvântul – era religia ortodoxă. Dar la aceasta se adăuga o nuanță în plus: religia ortodoxă română. Pentru el, între noțiunea de religie, ortodoxism și românism era o corelație indestructibilă. Poporul român nu putea fi citit în afara acestei strânse corelații. Poporul român nu ar fi putut dăinui, cu obiceiurile, limba, spiritul și hotarele sale firești fără casa Bisericii Ortodoxe Române, cu ceea ce cuprindea ea, de la miturile ancestrale, precreștine, la Cristos, Apostoli, Sfinții martiri și înțelepții Bisericii. Prin capacitatea sa sofianică, Mircea Vulcănescu realiza o desăvârșită armonie între credința în ordinea ideală și raționamentele sale asupra ordinii (sau dezordinii). «Fără religie și istoricitatea lui Iisus, lumea e un imens pustiu de sare și cenușă», a spus el într-o conferință”¹⁷¹.

10.3. Dimensiunea românească a existenței

Reflecțiile lui Mircea Vulcănescu în jurul „specificului național” reprezintă (ca și cele ale altor filosofi români, în primul rând Lucian Blaga) o încercare de a readuce această problematică în făgașul unei dezbateri științifice și viabile din punct de vedere cultural. În această privință, unul dintre reperele cele mai actuale ale cercetării filosofice vulcănesciene asupra omului românesc este reprezentat, cu certitudine, de teoria „ispitelor”, argumentată temeinic în lucrările: *Omul ro-*

¹⁷¹ Fay, Ștefan J. *Sokrateion. Mărturie despre Mircea Vulcănescu*. Ed. a II-a. București: Humanitas, 1991, pp. 95-96.

mânesc; Ispita dacică; Dimensiunea românească a existenței; Existența concretă în metafizica românească.

Ca rezultat al reflecțiilor asupra acestui subiect, Vulcănescu ajunge la concluzia că „sufletul românesc e un lucru complex, produs al unei serii întregi de influențe” pe care el le-a denumit *ispite*, și despre care spunea că „nu sunt caractere dominante, pentru că ele nu se manifestă ca existențe depline, ci numai ca veleități, ca tendințe de a depăși, de a ieși din tine pentru a te întregi prin adaosul unei realități din afară, care te subjugă și în care recunoști parcă o identitate formativă primordială, un fel de întoarcere la izvoare, la echilibrul zărilor inițiale pe care le tulbură elementele de peisaj sufletesc”. Una dintre ispitele cu care a luat contact sufletul românesc este cea latină, care a condus la unirea religioasă, a determinat opera cronicarilor și a înființat școala latinistă. Altă ispită este cea bizantină, care s-ar caracteriza prin strădania voievozilor de a întemeia și dezvolta statele românești. Apoi urmează cea rusească, care corespunde poporanismului, una franceză identificabilă în spiritul pașoptismului, alta germană, vizibilă prin Eminescu și junimiști etc. Totuși, pe lângă toate ispitele enumerate mai sus, mai există una, care nu implică orientarea după un model extern și care reprezintă ceea ce suntem noi, în esența noastră, anume: ispită dacică.

În opinia sa, românii au o percepție foarte complexă asupra vieții, remarcând că aceasta este privită ca o înfrățire universală a lucrurilor omenești cu cele ale firii, ale naturii, creându-se o legătură mitică între aceste elemente, prin prisma cărora românii își explică destinul. Această percepție este posibilă datorită faptului că strămoșii noștri ar fi traci, aceștia fiind cunoscuți ca un neam în pieptul căruia băteau două inimi: una care îl lega pe om de glie, de pământ și una care îl făcea frate cu întregul univers. „Omul românesc” este purtătorul uman, viu, al însemnelor neamului românesc, acestea fiind unitatea de soartă, unitatea de destin în timp.

Cel mai bine eforturile lui Mircea Vulcănescu de a determina un model ontologic românesc și-au găsit realizarea în lucrarea *Dimensiunea românească a existenței*. În această lucrare, el evidențiază trăsăturile chipului spiritual al românului, ale sufletului românesc. Cea dintâi și fundamentală trăsătură este aceea a sentimentului „solidarității” românului cu Cosmosul, al solidarității universale. Fiecare fapt răsună în întreaga lume, fiecare gest își propagă muzica în tot. Cea de a doua trăsătură esențială, strâns corelată cu cea dintâi, este ideea că toate lucrurile au un sens, că lumea este o carte de semne. În interpretarea lui M. Vulcănescu, lumea românului nu este o lume neutră de întâmplări, fără sens și legătură, ci este o lume plină de puteri rele ori binevoitoare, de chemări și de tăceri, de arătări și de ascunderi. Într-un sens, toate lucrurile acestei lumi sunt ființe și au ceva de spus cui știe să le asculte.

Orizontul lumii românești se întinde din cotidian până în legendă, de „aici” până „dincolo”, de la „prezență” până în „neprezență”, de la „atunci” până la

„acum”, de la „acum” până în „veșnicie”, cu o întreagă varietate de modulații. Iar între aceste lumi, trecerea se face pe nesimțite, în chip organic; printr-o „vamă”, e drept, dar o vamă ca loc sau ca vreme a trecerii, nu a opreliștii, integrată ea însăși existenței, ca treaptă, nu ca prag. Toate aceste „dincolo”, „neprezență”, „veșnicie” sunt, pentru român, ele însele calități ale ființei.

Încercând să pună în evidență modul specific în care românul privește ființa, Mircea Vulcănescu examinează pe larg concepte ca „ființa ființei” „ființa ca întreg”, „firea ca lume și ca vreme”, „ființa singuratecă”, „firea ființei”, „ființa ca însușire”, „faptul și felul de a fi”, „tăgăduirea ființei”. Astfel, modalitățile existenței sunt de un tip aparte pentru român, comparativ, de exemplu, cu occidentalul. Pentru român este dată atât existența (prezentă) cât și posibilitatea. Ceva mai mult, existența însăși tinde către, se „topește” în posibilitate. De aici, reflexul în planul spiritual, în cel moral îndeosebi, în câteva „atitudini fundamentale ale românului în fața existenței”: nu există neant; nu există imposibilitatea absolută; nu există alternativă existențială; nu există imperativ; nu există iremediabil; ușurința în fața vieții; lipsa de teamă în fața morții.

Concluzia lui Mircea Vulcănescu este că sentimentul ancorării în veșnicie îl salvează pe român în cele mai disperate situații, dar îl și împiedică în împrejurări neașteptat de favorabile, cu care aripa sorții nu l-a atins prea des.

10.4. Filosofia și identitatea națională

Concepțiile lui Mircea Vulcănescu despre filosofie sunt influențate de viziunea trăiristă, îmbinate cu elementele de nuanță religioasă.

În esență, problema filosofiei este redusă de el la actul interior al vieții individuale, care aspiră la comuniunea cu „dumnezeirea” prin invocație și rugăciune. Convingerea lui este că filosofia e o cale a „perfecționării” morale, în opoziție cu orice progres exterior ființei umane, care n-ar rezulta dintr-o cunoaștere legată de trăirea religioasă. În lucrarea *Logos și eros*, M.Vulcănescu indica deosebirea dintre filosofie și teologie. El definește filosofia ca „efort propriu de gând”, menționând că „deosebirea de teologie stă numai în aceea că noi căutăm, ca filosofi, temeuri gândite la întrebări la care ei primesc răspunsuri de-a dreptul, din tradiția mamă a Bisericii”¹⁷².

M.Vulcănescu vedea o strânsă legătură între filosofie și identitatea națională. „Ceea ce constituie un neam, susținea el, este o unitate superioară de ordin metafizic”. Neamul este o realitate „care stă la încheietura metafizicii cu istoria”. În viziunea lui, naționalitatea este o însușire metafizică, ireductibilă, spirituală. Ea nu se creează la

¹⁷² Vulcănescu, M. *Logos și eros*. București: Paideia, 1991, p.21.

comandă și nu se poate împrumuta¹⁷³. Desigur, menționa el, în procesul formării sale entitatea metafizică națională a suportat diferite influențe, „ispite” – începând cu ispita dacică și ispita romană și continuând cu cea greacă, bizantină, slavă, germanică, franceză, care au contribuit și mai contribuie la modelarea sufletului românesc, a „omului românesc”. Totuși, aceste influențe nu au puterea, capacitatea să constituie ceea ce „unitate superioară de ordin metafizic” care să stea la „încheietura cu istoria noastră”, cu limba, cu datinile, credințele și simțămintele românilor, de aceea, zicea el, suntem români și nu slavi, germani sau francezi.

Chiar dacă filosofia este considerată o preocupare personală, gândirea unui filosof nu se poate sustrage influenței mediului spiritual, ambiantei culturale în care trăiește. Are loc un schimb continuu între gânditor și lumea înconjurătoare, gândul filosofului fiind „solicitat să se avânte în văzduhurile cugetării de către împrejurările concrete ale vieții care-l înconjoară, dacă nu chiar de micile aventuri ale vieții lui spirituale cotidiene”¹⁷⁴.

Pornind de la aceasta, M.Vulcănescu consideră că se poate începe construirea unei filosofii românești adevărate, care să corespundă chemărilor interioare ale neamului și să-i aparțină acestuia în mod exclusiv. El era convins că există anumite elemente autohtone, un anumit profil etnic ce caracterizează filosofia românească, și anume – gândirea populară, limba populară, realitatea sătească românească, care, în viziunea lui, conține izvoarele autentice ale vieții românești. Aceste concluzii erau destul de întemeiate, M.Vulcănescu făcând parte, după cum am menționat, din echipa de sociologi a lui D.Gusti care au cercetat viața, modul de trai al satului românesc.

Din atare considerente, el îi critică pe acei care încearcă să le impună românilor o filosofie străină. Desigur, M.Vulcănescu concretizează că nu are nimic împotriva învățării „de la marii filosofi al Apusului”, inclusiv de la Kant, a tot ce este „mai înalt” în cultura acestora, nici împotriva traducerii unor lucrări filosofice importante și nici împotriva influențelor străine. El se opune reducerii învățământului filosofic românesc la aceste „înălțimi”, fiind convins că românii au propria lor filosofie. Pentru conformitate, M.Vulcănescu enumeră trei condiții care trebuie îndeplinite pentru a putea afirma că există o filosofie românească, condiții valabile pentru oricare filosofie cu caracter național:

- 1) existența unei activități de filosofare autentică și originală printre români, născută din motive românești;
- 2) existența unui mediu de difuzare a ideilor filosofice în românească, prin grai sau scris, în reviste, cărți, cursuri și conferințe;
- 3) existența unei problematice și a unor sisteme filosofice specific românești.

¹⁷³ Surdu, A. *Vocații filosofice românești*. București, 1995, p.66.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p.68.

Mircea Vulcănescu demonstrează că în România aceste condiții sunt îndeplinite, el personal având intenția să țină un *Curs de filosofie românească* în cadrul „Universității Radio”, în care să prezinte „principalele chipuri de filosofi români în viață, operele lor, precum și principalele probleme pe care le pun și sistemele de soluțiuni prin care le dezleagă”. A reușit doar trei conferințe radiofonice pe această temă, dar problema filosofiei românești e pe larg analizată în lucrarea sa *Dimensiunea românească a existenței*. M.Vulcănescu evidențiază trei „tipuri” de filosofi români: filosoful politic și istoric, profesorul de filosofie și filosoful propriu-zis, criteriul fiind interesele și motivele de filosofare. Filosoful politic și istoric este legat de trebuințele politice și naționale ale românilor. Acest tip de filosof predomină în epoca de început a filosofiei românești, luptă pentru raționalism și încearcă să susțină interesele naționale ale țării sale. De aceea nu este întâmplător că primii filosofi români – reprezentanții Școlii Ardelene, Nicolae Iorga, Nae Ionescu, Ion Petrovici, Constantin Noica ș.a. – au fost istorici, i-au interesat limba și cultura românească. Acest tip de filosofie istorico-politică are menirea de a făuri idealul social și național al țării și chiar al epocii.

Al doilea tip de filosof român – profesorul de filosofie, este „născut de necesitățile didacticismului”. Desigur, M.Vulcănescu nu-i simpatiza pe profesorii necreatori, care consideră că menirea lor este doar de a fi „informator filosofic”, dar menționa că profesorul de filosofie le poate da discipolilor săi și nu numai, prilejuri de meditare, îi poate stimula să-l contrazică, îi poate pune în fața problemelor filosofice. „Nu soluții cunoscute trebuie să ne ofere profesorul de filosofie, ci să ne învețe să gândim, să ne arate cum au gândit alții, pentru a ne obișnui să ne dezlegăm noi înșine problemele. Să ne inițieze în tehnica de lucru în filosofie și să ne obișnuiască cu terminologia, cu vocabularul”, menționa M.Vulcănescu și accentua că a existat o întreagă pleiadă de mari profesori de filosofie, începând cu Maiorescu și maiorescienii. Tipul acesta de filosofare a contribuit substanțial la pătrunderea filosofiei românești în conștiința tinerelor generații.

Al treilea tip de filosof, filosoful propriu-zis, este scutit de elaborarea și de predarea cursurilor și poate să trateze în libertate filosofia, în stil estetic, literar sau poetic. În viziunea lui Mircea Vulcănescu, astfel de filosofi au fost Bogdan Petriceicu Hasdeu, Ștefan Nenițescu, Lucian Blaga. Totodată, el menționa că și acești filosofi au filosofat la îndemnul unor „motive românești” și chiar istorico-politice, legate de epoca în care au trăit și de idealurile naționale ale epocii respective.

M.Vulcănescu menționa că mediul de „difuzare” al filosofiei din vremea sa era un „mediu plin de virtualități și de făgăduieli”, manifestat prin dezbateri publice, cărți, reviste, ziare, predarea disciplinelor filosofice: metafizica, logica, psihologia, pedagogia, istoria filosofiei, filosofia culturii, etica, filosofia dreptu-

lui, filosofia religiei etc., existența unor asociații și societăți cu caracter direct sau indirect filosofic etc.

Așadar, Mircea Vulcănescu, la mijlocul sec.al XX-lea, era convins de existența unei filosofii românești, filosofie ce corespundea chemărilor interioare ale neamului și, de asemenea, a existenței unui mediu favorabil de promovare a ei. Drept dovadă a acestui fapt este însăși filosofia lui Mircea Vulcănescu, care cuprinde studii ample asupra filosofiei creștine, analiza specificului filosofiei Evului Mediu, reflecții profunde cu referire la viața spirituală, la „dimensiunea românească a existenței” etc., elaborând un model ontologic românesc și argumentând legătura iminentă dintre filosofie și identitatea națională.

Activități de învățare/evaluare

- Elucidați esența concepției filosofice a lui Mircea Vulcănescu.
- Relatați despre specificul dimensiunii românești a existenței în interpretarea lui M.Vulcănescu.
- Apreciați concepția lui M.Vulcănescu despre coraportul dintre filosofie și identitatea națională.

Bibliografie:

1. VULCĂNESCU, Mircea. *Logos și eros*. București: Paideia, 1991.
2. VULCĂNESCU, Mircea. *Dimensiunea românească a existenței*. Vol.1. *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*. București: Ed.Eminescu, 1996.
3. VULCĂNESCU, Mircea. *Dimensiunea românească a existenței*. Vol.2. *Chipuri spirituale*. București: Ed.Eminescu, 1996.
4. VULCĂNESCU, Mircea. *Dimensiunea românească a existenței*. Vol.3. *Către ființa spiritualității românești*. București: Ed. Eminescu, 1996.
5. NOICA, Constantin. *Amintiri despre Mircea Vulcănescu*. În: VULCĂNESCU, Mircea. *Dimensiunea românească a existenței*. Vol.1. *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*. București: Ed.Eminescu, 1996, pp.5-10.
6. VLĂDUȚESCU, Gheorghe. *Neconvențional despre filosofia românească*. București: Paideia, 2002.
7. *Istoria filosofiei românești*. Vol. II. București: Ed. Academiei, 1980.
8. BOTEZ, Angela. *Un secol de filosofie românească*. București: Ed. Academiei Române, 2005.
9. SURDU, Alexandru. *Vocații filosofice românești*. București, 1995.
10. FAY, Ștefan J. *Sokrateion. Mărturie despre Mircea Vulcănescu*. Ed. a II-a. București: Humanitas, 1991.
11. ȚAPOC, Vasile. *Generația profesorului Nae Ionescu (1890-1940)* În: *Materialele conferinței științifice cu participare internațională*

„Personalități notorii ale filosofiei românești: Lucian Blaga, nae Ionescu, Dumitru D.Roșca (evocări aniversare)”, 26-27 iunie 2015. Coord. Svetlana COANDĂ, Vasile ȚAPOC. Chișinău: CEP USM, 2015, pp.12-29.

12. *Studii de istorie a filosofiei românești*. Vol.IV. Coord. Viorel CERNICA. București: Ed. Academiei Române, 2008.
13. BOBÂNĂ, Gheorghe. *Istoria filosofiei românești. Curs de prelegeri*. Partea a III-a. Chișinău, 2019.

Tema 11. SENSUL VIEȚII ȘI LIMITELE FILOSOFIEI ÎN CONCEPȚIA LUI EMIL CIORAN

Unități de conținut

- *Emil Cioran: repere biografice*
- *Viața și sensul ei*
- *Filosofia ca neliniște impersonală*
- *Reflecții despre cultură și identitate națională*

Finalități

- *Să definească conceptele principale ale filosofiei lui Emil Cioran.*
- *Să relateze despre specificul existenței umane în viziunea lui E.Cioran.*
- *Să evalueze definirea filosofiei ca neliniște impersonală, indicând particularitățile și limitele ei.*
- *Să aprecieze concepțiile filosofice și sociale ale lui Emil Cioran și impactul lor asupra tinerei generații.*

Cuvinte-cheie: filosofie, neliniște, destin, libertate, sinucidere, sfârșitul istoriei.

11.1. Emil Cioran: repere biografice

Emil Cioran, filosof și scriitor român, s-a născut la 8 aprilie 1911, la Rășinari, județul Sibiu, în familia lui Emilian Cioran, care a fost protopop ortodox și consilier al Mitropoliei din Sibiu și a Elvirei Cioran (n. Comaniciu), care provenea dintr-o familie din nobilimea transilvană. Și-a făcut studiile la Liceul „Gheorghe Lazăr” din Sibiu, apoi la Facultatea de Filosofie și Litere din București. A fost coleg cu Constantin Noica și elev al lui Tudor Vianu și Nae Ionescu. În timpul studenției a fost în mod deosebit influențat de lectura operelor lui Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer și mai ales ale lui Friedrich Nietzsche, precum și ale lui Georg Simmel, Ludwig Klages și Martin Heidegger, precum și de filosoful rus Lev Șestov. În 1933 obține o bursă, care îi permite să continue studiile de filosofie la Berlin, unde intră în contact cu Nicolai Hartmann și Ludwig Klages.

Reîntors în România, E.Cioran a colaborat la „Gândirea”, „Vremea”, „Revista de filosofie” etc. A publicat cinci cărți în țară, în limba română. Prima carte a lui E.Cioran, apărută în 1934 în România, *Pe culmile disperării*, a fost distinsă cu Premiul Comisiei pentru premiera scriitorilor tineri needitați și premiul Tinerilor Scriitori Români.

Din 1937, când obține o bursă a statului francez pentru doctorat, se stabilește la Paris, iar din 1947 scrie numai în limba franceză. În 1949 îi apare la editura Gallimard – editură care va publica mai târziu majoritatea cărților sale – prima lucrare scrisă în limba franceză, *Précis de décomposition*, distinsă în 1950 cu premiul Rivarol. Ulterior, E.Cioran refuză toate distincțiile literare care i-au fost atribuite.

Emil Cioran a decedat în a.1995.

Operele principale:

Pe culmile disperării (1934); *Cartea amăgirilor* (1936); *Schimbarea la față a României* (1936); *Lacrimi și sfinți* (1937); *Amurgul gândurilor* (1940); *Tratat de descompunere* (1849); *Silogismele amărăciunii* (1952); *Ispita de a exista* (1956); *Istorie și utopie* (1960); *Demiurgul cel rău* (1969); *Despre neajunsul de a te fi născut* (1973); *Exerciții de admirație* (1986); *Mărturisiri și anateme* (1986) etc.

11.2. Viața și sensul ei

Emil Cioran consideră că existența umană este într-o strictă corelație cu timpul. Căzut în timp, omul își ordonează proiectele existențiale, posibilitățile, în funcție de desfășurarea de clipe care-i promite nouitatea. În „asfixia devenirii”, omul se află fixat într-un timp care nu mai curge, care nu are niciun sens, nici măcar cel al îndreptării către sfârșitul existenței, scria el în *Pe culmile disperării*. Ideea centrală din lucrarea *Pe culmile disperării* este revelația directă a zădărniceii a tot ce există. Starea ce-l caracterizează pe E.Cioran este suferința, disperarea. Viața și lumea e concepută de el ca o „mare înșelătorie”. Lumea n-are niciun sens, scria Cioran în *Pe culmile disperării*, iar „legea acestei lumi e suferința”. „Suferința este o negație a vieții, negație închisă în structura ei imanentă”, scria filosoful român în *Revelațiile durerii*.

Omul, devorat de întrebările și problemele existențiale, este singur, izolat, neînțeles, chinuit și neliniștit. E.Cioran ajunge la concluzia că viața e lipsită de sens și își exprimă dorința ca lumea „să fie aruncată în aer”¹⁷⁵.

Motive schopenhaueriene, cum ar fi: infinitul regret de a se fi născut, neliniștea metafizică, îndoiala, nesomnul, fobiile, dezgustul de viață, plictisul, suferința, moartea, disperarea, sinuciderea sunt frecvente și semnificative și pentru concepțiile lui E.Cioran. „Numai suferința schimbă pe om... Nu schimbi mare lucru prin cultură sau prin spirit; dar modifici inimaginabil de mult prin suferință”, scria Cioran în *Cartea amăgirilor*. Timpul nu are și nu va avea niciodată decât o

¹⁷⁵ Cioran, E. *Pe culmile disperării*. București: Humanitas, 1990, p.135.

singură direcție: moartea. Realitatea e teribilă, viața fiind o sinucidere amânată, menționa el în lucrarea *Pe culmile disperării*.

Cioran demonstrează relativitatea și absurditatea existenței umane, zădărnicierea a tot ce există. El ajunge la conștiința prezenței neantului în structurile vieții și se simte la 22 de ani deja „un specialist al morții”, considerând că „nu există argumente pentru a trăi”. Moartea fiind immanentă vieții, este prezentă în toate și de aceea orice agonie este învinsă de moarte. Moartea ar trebui însă să dea omului un sentiment de calm, pentru că ea este singurul lucru sigur, considera filosoful.

Omul își asumă condiția sa de om, trecând prin stările existențiale de rădăcire, singurătate, plictiseală, luciditate, suferință, exercițiu reflexiv, sinucidere, tristețe, iubire, agonie. Drama omului se consumă în îndârjirea de a trăi după ce a văzut viața. El este o experiență ratată, un eșec evident. A fi om înseamnă a te identifica cu fenomenul căderii. A fi om este o povară, iar gândul la acesta este însoțit de milă. Așadar, omul e înțeles de E. Cioran ca vizionar al propriilor stări interioare, chinuit de existența sa, trăind prin exprimarea propriului zbucium, ca reflectare a mișcării lumii, pendulând mereu între neputință și acceptare.

Ca și F.Nietzsche, E.Cioran aspiră spre depășirea condiției umane, propunând „metoda agoniei”: a pune foc lumii, a ridica temperatura vieții ca omul să se purifice, să se emancipeze de sub greutatea trupului, să iasă din mediocritate – demonstrând că fiecare om e capabil de mai mult. Putem afirma că teza nietzscheană „*omul este ceva care trebuie depășit*” este dominantă în întreaga operă cioraniană.

Suferința, menționa filosoful român, îl face pe om să se întoarcă la principiu, la cauze prime, pe care le percepe senzorial, nu rațional, le „simte” în profunzimea lor: „Atunci ... când omul este ars până în substanța intimă a ființei lui de flacăra durerii, când conștiința capătă o mare capacitate de dezinteresare, fiindcă s-a eliberat de legăturile vitale, când viziunea capătă un caracter de puritate ce surprinde esența, înțelegerea pentru fenomenele capitale ale vieții ajunge la expresiunea cea mai pură”, reflecta el în *Revelațiile durerii*.

Principiu al filosofiei lui E.Cioran este disperarea dusă până la limită: disperare în suferință, în singurătate, în iubire. Dar tocmai din acest principiu se prefigurează sensul vieții: „Faptul că viața nu are nici un sens e un motiv să trăiești, singurul de altfel”, spune Cioran în ultima sa carte – *Mărturisiri și anateme*. Deci, iată răspunsul pe care Cioran l-a căutat începând cu prima sa lucrare și incheind cu ultima.

Suferința, durerea, disperarea sunt, în viziunea lui Cioran, căile ce duc spre Dumnezeu: „Acel care n-a epuizat lumea în zbaterele lui lăuntrice nu va ajunge niciodată la Dumnezeu”, afirma el în *Lacrimi și sfinți*. Această cucerire se face pentru sine, Cioran optând pentru un Dumnezeu individual: „În lumea în care nu mai am pe nimeni, mai dispun doar de Dumnezeu”. Totodată, filosoful era sfâ-

șiat de bănuiala că Dumnezeu nu este decât „o eroare a inimii”, lumea o simplă „eroare a minții”, iar viața „un cimitir fără cadavre”, o „piruetă în vid”, îndoială exprimată în *Lacrimi și sfinți*.

Vom menționa deci că atitudinea față de religie a lui Cioran este contradictorie. Într-o discuție cu Gabriel Liiceanu, Emil Cioran mărturisea că „s-a mișcat tot timpul între nevoia de credință și imposibilitatea de a crede”. El considera că există o energie divină ce planează asupra acestei lumi. Trăim, parcă, cu sentimentul „sufocării” ce ne-o provoacă această prezență: „În orice parte ai apuca nu dai decât de Dumnezeu”, scria el în *Amurgul gândurilor*. Pe de o parte, „Fără Dumnezeu totul e neant”. Dar ce este Dumnezeu? În viziunea lui, exprimată în *Silogismele amărăciunii, Lacrimi și sfinți* etc., Dumnezeu este „Neantul suprem”, iar la baza lumii nu a stat cuvântul, ci Ideea de Dumnezeu, care este „cea mai practică și mai periculoasă (...)”. Pe ea se salvează și pe ea se prăbușește omenirea”. Încercarea de a crede, credința în sine, este un proces lung, obositor, care cere timp și care, până la urmă, nu duce la nimic. „Mi se pare mai ușor să te crezi tu însuși Dumnezeu, decât să crezi în Dumnezeu”, se confesa el în *Mărturisiri și anateme*.

Emil Cioran nu neagă, pur și simplu, existența Divinității. Pentru el existența lui Dumnezeu este problematică, iar acceptarea existenței lui nu poate fi identificată cu acceptarea unui Dumnezeu bine intenționat. Spre deosebire de Nietzsche, care proclama moartea lui Dumnezeu, filosoful român își pune întrebarea dacă nu cumva acest Dumnezeu are o natură monstruoasă, nu cumva el este Demiurgul cel rău. Care e natura lui Dumnezeu, este el cinic sau retras din lume, care e atitudinea lui față de rugămintele nesfârșite ale oamenilor – aceste întrebări rămân permanente în raportul dintre Cioran și Divinitate.

După cum se observă din lucrările sale, mai frecvent filosoful român considera că toate eforturile omului de a se salva, eforturi ce au constituit o continuă preocupare de-a lungul istoriei, sunt absolut inutile. După alungarea din Paradis, omul, chiar dacă prin dezvoltarea societății și progresul civilizației a eliminat discrepanțele create între noțiunea de egalitate socială și situația social-istorică, nu se poate ridica totuși de la statutul de subordonat, de învins, neavând acces la ordinea edenică. Una din cauzele interzicerii accederii la situația paradisiacă este „obsesia perfecțiunii”, care generează o dublă epuizare, vitală și spirituală.

Totuși, în finalul lucrării *Pe culmile disperării*, el proclamă iubirea ca unică soluție a salvării omului. Iubirea este consecința firească și ultimă a saturației de propria subiectivitate și apogeul deschiderii către semeni. Doar iubirea poate da sensul existenței, iar atunci când nu este împlinită, ea anulează existența individului. „Oricât m-aș lupta pe culmile disperării, nu vreau și nu pot să renunț și să părăsesc iubirea” – cu aceasă teză Emil Cioran își încheie prima sa lucrare.

11.3. Filosofia ca neliniște impersonală

Ca și Nae Ionescu, Emil Cioran renunță la filosofia de sistem, la demonstrația argumentată a ideilor. Filosofia devine lirică personală, ia forma eseului clădit pe paradox: „Unde apare paradoxul, moare sistemul și triumfă viața”, scria el în *Amurgul gândurilor*. E.Cioran refuza să fie numit filosof. El considera că filosofia nu are nicio utilitate în procesul cunoașterii.

Referindu-se la filosofie și la cunoașterea prin filosofie, E.Cioran afirma: „Orice cunoaștere este o pierdere, o pierdere în ființă, în existență”, față de care „ultimul sclav egiptean era mai aproape de veșnicie decât orice filosof al Occidentului¹⁷⁶. „Cea mai mare parte a filosofiei se reduce la o crimă de lezlimbaj, la o crimă împotriva verbului”, remarca el în *Exerciții de admirație*. „Neutralitatea psihică este caracterul esențial al filosofiei. Kant nu a fost niciodată trist. Nu pot iubi oamenii care nu amestecă gândurile cu regretele. Ca și ideile, filosofii n-au destin. Ce comod este să fii filosof!” – menționa el în *Cartea amăgirilor*¹⁷⁷.

„A suferi înseamnă a medita la o senzație de durere: a filosofa – a medita asupra acestei meditații. Suferința-i ruina unui concept: o avalanșă de senzații care intimidează orice formă. Totul în filosofie este de rangul al doilea, al treilea... Nimic direct. Un sistem se construiește din derivări, ei însuși fiind derivatul prin excelență. Iar filosoful nu-i mai mult decât un geniu indirect” – aceste aprecieri le expune în *Amurgul gândurilor*¹⁷⁸. Convingerea lui Cioran este că „Filosofia nu se învață decât în agora, într-o grădină sau acasă. Catedra este mormântul filosofului, moartea unei gândiri, catedra este spiritul îndoliat”. Totodată, el indica printre neajunsurile filosofiei și următoarele: „Filosofia este prea suportabilă. Aceasta-i marea ei defect. E lipsită de patimă, de alcool, de dragoste”¹⁷⁹.

Desigur, după cum remarcă cercetătorii operei sale, în special, Gabriel Liiceanu, când Emil Cioran vorbește astfel despre filosofie, el are în vedere, de cele mai multe ori, „filosofia de aparat”, adică filosofia îndoctrinată, academică, adeptă a unui discurs depersonalizat, generalizat.

Diferența dintre filosofia modernă și filosofia clasică ar fi, în viziunea lui Cioran, aceea a locului în care aceasta se exercită. După dezamăgirile cunoașterii, filosofia nu mai poate fi conceptualizată, ci doar asumată liric, confesiv, biografic. Ignoranța filosofilor rezidă în aceea de a nu face o filosofie a biografilor. Totuși ei sunt căutați de oameni, deoarece se consideră că prin cunoaștere omul poate fi mântuit și deopotrivă mângâiat. Dar a ști și a te mângâia nu se întâlnesc nicicând. Pentru ceea ce le trebuie lor, filosofii nu știu nimic. Cioran este ferm

¹⁷⁶ Cioran, E. *Cartea amăgirilor*. București: Humanitas, 1991, p. 36.

¹⁷⁷ *Ibidem*. p.162.

¹⁷⁸ Cioran., E. *Amurgul gândurilor*. București: Humanitas, 1991, p.21.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p.134.

convins: orice filosofie este o așteptare înșelată. Ar exista totuși o definiție posibilă a filosofiei: ea este neliniștea oamenilor impersonali.

În filosofia sa Emil Cioran opune viața și rațiunea. Pentru om, înțeles ca „organic și existențial”, adevărurile sunt „vii, produse ale unui chin lăuntric și ale unei afecțiuni organice”, și nu rezultate ale gândirii abstracte, menționa el în *Pe culmile disperării*¹⁸⁰. Adevărata filosofie izvorăște din instincte, din irațional, din nebunie: „Îmi place gândul care păstrează o aromă de sânge și de carne și prefer de o mie de ori unei abstracțiuni vide, o reflexie răsărită dintr-o efervescentă sexuală sau dintr-o depresiune nervoasă”¹⁸¹.

Spiritul, după Cioran, nu este decât „o anomalie”, „fructul unei maladii a vieții”. Cunoașterea – „este o plagă pentru viață, iar conștiința o rană deschisă în sâmburele vieții”. Analizând esența cunoașterii, Cioran considera că nu gândirea sistematică și riguroasă, ci „numai contradicțiile mari și periculoase, antinomiile interioare, irezolvabile, dovedesc o viață spirituală”. El opune *in-spirația* și *rațiunea*, preferând *in-spirația* izvorâtă „din fondul irațional al ființei noastre, din zona intimă și centrală a subiectivității”¹⁸².

E.Cioran cerea renunțarea totală la cunoaștere, deoarece cunoștințele sunt relative. „Vreau să nu mai știu nimic, nici măcar să știu că nu știu nimic”, enunța el, parafrazându-l pe Socrate. Cunoașterea e „o nenorocire”, un adevărat păcat. „Mitul biblic al cunoașterii ca păcat este cel mai profund mit din câte au închipuit oamenii”, afirma Cioran¹⁸³. El dă preferință revelațiilor biblice față de înțelepciunea filosofilor. „Când mă gândesc ce puțin am de învățat de la marii filosofi! Niciodată n-am avut nevoie de Kant, de Descartes sau de Aristot care n-au gândit decât pentru orele noastre sigure, pentru îndoielile noastre permise. Dar m-am oprit la Iov, cu pietatea unui strănepot”, mărturisea el în *Cartea amăgirilor*¹⁸⁴. Emil Cioran opune cunoașterii obiective trăirea subiectivă: „Sunt convins că nu sunt absolut nimic în univers, dar simt că singura existență reală este a mea”.

Referindu-se la ideile lui Emil Cioran despre cunoaștere, filosofie, rațiune etc., renumitul savant și om de cultură Eugen Simion menționa că filosofia lui Cioran este „exaltare în negativitate”.

¹⁸⁰ Cioran, E. *Pe culmile disperării*, p.25.

¹⁸¹ *Ibidem*, p.49.

¹⁸² *Ibidem*, p.50.

¹⁸³ *Ibidem*, p.95.

¹⁸⁴ Cioran, E. *Cartea amăgirilor*, p.136.

11.4. Reflecții despre cultură și identitate națională

E.Cioran deosebește cel puțin două tipuri de culturi: *culturi mari* și *culturi mici*. Citindu-l pe Nietzsche, Spengler, Soloviov, el se arată obsedat de „destinul năvalnic al marilor culturi”, întemeiate pe cultul forței și depășind „toate valorile eticului”¹⁸⁵. Ca rezultat, marile culturi evoluează, în timp ce culturile mici se pierd, lipsindu-le „elanul agresiv”, menționa el.

E.Cioran învinuiește poporul român, deoarece acestuia îi lipsește „pasiunea bestială”. O mare cultură, considera el, se definește prin „extazul forței sale”, prin „agresiune cu stil”, prin „dâra de foc” lăsată în lume. „Teroarea, crima, bestialitatea, perfidia” pot fi considerate virtuți dacă ajută la o ascensiune, aceasta e convingerea lui.

Cultura românească este, conform lui Cioran, o cultură „adamică” – aflată abia la începuturi. Cauza acestei situații constă în faptul că strămoșii ar fi dormit, ar fi dat dovadă doar de „sentimentalism”, „resemnare” și „mediocritate”. El nu dorește „o Românie cinstită și ordonată”, ci dorește „să tulburăm liniștea lumii”, întrucât un popor ar conta „prin forța lui agresivă” și numai dacă el „constituie o primejdie”.¹⁸⁶ Vorbind de istoria poporului român, E.Cioran zice că este „beat de ură” și declară că nu poate iubi decât „o Românie în delir”, o Românie cu un destin „apocaliptic”. Schimbarea României el o vedea prin transformarea ei într-o țară cu o pronunțată voință de putere. „Nu e naționalist acel care nu suferă înfinit că România n-are misiunea istorică a unei culturi mari, imperialismul politic, megalomania inerentă și voința nesfârșită de putere, caracteristice marilor națiuni”, scria el în *Schimbarea la față a României*¹⁸⁷.

Cioran regreta că România e împânzită de sate și nu e o țară industrială pentru că „numai o națiune industrială mai poate vorbi de război”. El visa ca România să-și stabilească dominația „măcar în Balcani”, să devină o mare putere „prin încălcări și cuceriri”¹⁸⁸. Cioran îndeamna la efort, la „ardere” pentru „o Românie schimbată la față”, hotărâtă să-și modifice „cursul existenței”, să treacă din „geografie” în „istorie”, din popor să devină națiune.

Din *Schimbarea la față a României* mai desprindem următoarele reflecții: „Oamenii în care nu arde conștiința unei misiuni ar trebui suprimați”; „Numai un regim de dictatură mă mai poate încălzi. Oamenii nu merită libertatea”; „Ar trebui arestați toți românii și bătuți la sânge; numai așa un popor superficial ar putea face istorie”; „Suntem un popor prea bun, prea cumsecade și prea așezat. Nu pot iubi decât o Românie în delir”; „Democrația a risipit prea multe energii

¹⁸⁵ Cioran, E. *Schimbarea la față a României*. București: Humanitas, 1990, p.185.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p.72.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p.52.

¹⁸⁸ *Ibidem*, pp.63,134, 277.

fără vreun scop național. O dictatură însă trebuie să pună țara la teasc. O amenințare care să crească cu fiecare pas. Să ne apropiem și noi de lume și lumea să știe că ne apropiem”; „Ar fi să ne înșelăm prea mult asupra omului dacă am crede că el se simte bine multă vreme în libertate. Adevărul este că nimic nu-i e mai greu de suportat decât libertatea. Lăsat multă vreme pradă ei, își pierde echilibrul și se prăbușește într-un haos complet. Atunci preferă cea mai sinistrală tiranie, pentru a scăpa de teroarea libertății”; „Atât timp cât un popor n-a purtat un război de agresiune, el nu există ca factor activ al istoriei”.

Observăm că Cioran e mistuit de o criză de identitate națională. Aceeași stare de spirit se manifestă și în *Cartea amăgirilor*, în care el scria: „Un popor întreg ar putea fi modificat prin suferință și neliniște, printr-un tremur continuu, chinuitor și persistent. Indolența (adică lenea, lipsa de energie, nepăsarea, apatia – S.C.), scepticismul vulgar și imoralismul superficial pot fi distruse prin teamă, printr-o teroare fecundă și o suferință generală. Nu aș conduce niciodată un stat cu programe, manifeste și legi, ci n-aș mai lăsa pe nici un cetățean să mai doarmă liniștit, până când neliniștea lui nu l-ar asimila formei de viață socială în care trebuie să trăiască”. Totodată, chemând și sperând la schimbări radicale, revoluționare pentru țara sa, Cioran accentua că „România viitoare va trebui să fie dincolo de hitlerism și de bolșevism”, care, în viziunea sa, „înseamnă barbarie unică în lume”.

Vom încheia prin a remarca menționările că Cioran este un autor aproape imposibil de comentat, singurul comentariu suportabil fiind citarea. De aceea, cum observa Sorin Vieru, Cioran „este sortit să rămână cel mai mare comentator al lui Cioran”. Opera lui E.Cioran e complicată, în special, în aspect afectiv. Prin scris el căuta eliberarea de acea „încordare infinită” a spiritului în urma unor experiențe-limită, scopul fiind autocunoașterea absolută. Ideile lui nu pot fi abordate din punctul de vedere al „sistemului”, „universalității”, ci doar din punct de vedere personal, putând fi acceptate sau respinse.

Reflecțiile lui E.Cioran evidențiază neliniștile omului contemporan, care încearcă să-și înțeleagă propria condiție pentru a și-o asuma până la capăt și, posibil, în acest mod, pentru a o putea depăși pe plan spiritual. Filosofia lui E.Cioran poate să ne facă să suportăm mai ușor „descompunerea” ființei prin „căderea în timp”. Ea poate fi apreciată ca o breșă în conservatorismul modalităților anterioare de tratare a omului, a cunoașterii, a condiției umane etc.

Activități de învățare/evaluare

- Definiți temele principale ale filosofiei lui Emil Cioran.
- Interpretați teza lui E.Cioran despre filosofie ca neliniște impersonală.
- Expuneți-vă părerile cu referire la ideile din lucrarea *Schimbarea la față a României*.

Bibliografie:

1. CIORAN, Emil. *Pe culmile disperării*. București: Humanitas, 1990.
2. CIORAN, Emil. *Schimbarea la față a României*. București: Humanitas, 1990.
3. CIORAN, Emil. *Revelațiile durerii. Eseuri*. Cluj-Napoca: Echinox, 1990.
4. CIORAN, Emil. *Amurgul gândurilor*. București: Humanitas, 1991.
5. CIORAN, Emil. *Cartea amăgirilor*. București: Humanitas, 1991.
6. CIORAN, Emil. *Lacrimi și sfinți*. București: Humanitas, 1991.
7. CIORAN, Emil. *Îndreptar pătimăș*. București: Humanitas, 1991.
8. CIORAN, Emil. *Tratat de descompunere*. București: Humanitas, 1992.
9. CIORAN, Emil. *Ispita de a exista*. București: Humanitas, 1992.
10. CIORAN, Emil. *Scrisori către cei de-acasă*. București: Humanitas, 1995.
11. LIICEANU, Gabriel. *Itinerariile unei vieți. E. Cioran*. București, 1990.
12. IANOȘI, Ion. *O istorie a filosofiei românești*. Cluj: Biblioteca Apostrof, 1996.
13. PETREU, Marta. *Cioran sau un trecut deocheat*. Iași: Polirom, 2011.
14. DOBRE, Marius. *Certitudinile unui sceptic – Emil Cioran*. București: Ed. Trei, 2008.
15. *Studii de istorie a filosofiei românești*. Vol.IV. Coord. Viorel CERNICA. București: Ed. Academiei Române, 2008.
16. ȚAPOC, Vasile. *Înrudit cu spiritul eminescian. Emil Cioran – 100 de ani de la naștere*. În: ȚAPOC, Vasile. *Filosofia în orizontul vieții*. Chișinău, 2014, pp.34-36.
17. ȚAPOC, Vasile. *Hermeneutica paradigmei pesimismului cioranian*. În: *File de filosofie*, 1996, nr.2-3, pp.39-44.
18. BOBÂNĂ, Gheorghe. *Istoria filosofiei românești*. Partea III. Chișinău, 2019.

Tema 12. FILOSOFIA FIINȚEI ÎN OPERA LUI CONSTANTIN NOICA

Unități de conținut

- *Viața și opera lui Constantin Noica*
- *Concepția ontologică. Modelul ontologic al ființei*
- *Reflecții despre cultura națională și cultura europeană*
- *Esența și importanța filosofiei și a istoriei filosofiei*

Finalități

- *Să explice conceptul „devenire într-o ființă” a lui Constantin Noica.*
- *Să aprecieze învățătura lui C.Noica despre însemnătatea cunoașterii limbii și a culturii naționale.*
- *Să relateze despre conceptul de „filosofie și conștiință filosofică” la C.Noica.*
- *Să analizeze și să evalueze ideile lui C.Noica cu referire la Modelul cultural european.*
- *Să formuleze concluzii despre concepțiile sociale și etice ale lui C.Noica și importanța lor pentru contemporaneitate.*

Cuvinte-cheie: *ființă, sine, devenire, rostire românească, om deplin, cultură, model cultural.*

12.1. Viața și opera lui Constantin Noica

Constantin Noica s-a născut la 12 iulie 1909, în localitatea Vitănești, jud. Teleorman. A studiat la liceele „Dimitrie Cantemir” și „Spiru Haret” din București. Din 1928 este student la Facultatea de Litere și Filosofie a Universității din București. După absolvirea Universității (1931), a fost bibliotecar, membru al societății culturale „Criterion” (1932-1934) și a făcut studii pentru specializare în Franța (1938-1939). În 1940 susține, la Universitatea din București, teza de doctor în filosofie cu tema: *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou*, pe care o publică în același an. În timpul celui de-al Doilea Război Mondial este referent pentru filosofie în cadrul Institutului Româno-German de la Berlin; editează, împreună cu C.Floru și M.Vulcănescu, patru cursuri universitare ale profesorului Nae Ionescu și anuarul „Izvoare de filosofie” (1942-1943).

Între anii 1949 și 1958 C.Noica are domiciliu forțat la Câmpulung-Muscel, iar din 1958 până în 1964 este deținut politic. Din 1965 activează ca cercetător principal la Centrul de Logică al Academiei Române, de unde se va pensiona în

1975. Ultimii ani de viață i-a petrecut la Păltiniș, decedând în 1987. În 1988 i s-a acordat Premiul Herder, iar în 1990 a fost primit membru post-mortem al Academiei Române.

Constantin Noica este un filosof remarcant prin originalitate; el a realizat lucrări filosofice de o mare profunzime într-o perioadă marcată de teroarea regimului comunist, care marginaliza intelectualitatea. Personalitate proeminentă a culturii românești, C.Noica a manifestat un mare interes față de diferite domenii ale filosofiei, în primul rând, față de ontologie, logică, dar și de istoria filosofiei universale și naționale, gnoseologie, axiologie, filosofia culturii etc. Teme fundamentale ce vor reprezenta constante ale gândirii lui C.Noica sunt: singurătatea ca o condiție prealabilă a unei vieți în spirit; logica înțeleasă ca temelie a atitudinii intelectuale și ca remediu de conferire a sensurilor, înființării întregii lumi; simplificarea întru esențializare, spiritul logic reținând numai ceea ce este esențial și întemeietor; „orientarea ontologică” a lumii și devenirea întru ființă; afirmarea ființei îndeosebi prin om, prin ridicarea acestuia la cultură și la creația de cultură – modelul ontologic al ființei; revelarea virtuților filosofice ale limbii române, a profunzimii rostirii filosofice românești etc.

Operele principale:

Mathesis sau bucuriile simple (1934); *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant* (1936); *Jurnal filosofic* (1944); *Pagini despre sufletul românesc* (1944); *Rostirea filosofică românească* (1970); *Creație și frumos în rostirea românească* (1973); *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii românești* (1975); *Sentimentul românesc al ființei* (1978); *Devenirea întru ființă* (1981); *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru* (1988); *Modelul cultural european* (1986-1987) ș.a.

12.2. Concepția ontologică. Modelul ontologic al ființei

Cu toate că nu a elaborat un sistem filosofic definitivat, convingerea lui C.Noica era că filosofia își găsește împlinirea în sistem; „filosofia mare” va fi o construcție conceptuală sistematică, afirma el. Sistemul înseamnă cuprinderea și dominarea întregului prin concepte. Tema este începutul filosofiei, iar sistemul – împlinirea ei. Așadar, toate filosofile majore vor fi sisteme. În viziunea lui, sistemul filosofic nu dezvăluie o realitate transcendentă, nu pătrunde o ordine ascunsă preconstituită, ci constituie o reprezentare personală a creatorului său asupra sensului ultim al întregului care este lumea. C.Noica evidențiază *Filosofia speculativă*, numită de el și *Filosofie mare*, *Filosofie autentică*, care este ontologia și

care are ca temă centrală *gândirea asupra ființei*, deoarece ființa este inaccesibilă gândirii comune și cunoașterii științifice, ea fiind accesibilă doar gândirii pure. Deosebite de *Filosofia speculativă* sunt *Filosofia critică*, ca cercetare a condițiilor cunoașterii și a condițiilor științei și *Filosofia inductivă*, ca sinteză a celor mai generale concluzii ce decurg din cunoașterea științifică a lumii și a omului.

În lucrările sale, îndeosebi în *Devenirea întru ființă*, Noica își propune să reabiliteze filosofia speculativă prin *regândirea ființei*. „Ontologia tradițională” sau „ontologia trecută”, menționa filosoful român, a gândit *ființa* ca transcendentă, ca exterioară și opusă concretului, prin aceasta *desființând* lucrurile reale, creațiile culturii. Însă, susține Noica, „Ființa nu poate fi despărțită de lucruri”, „Ființa nu poate fi căutată altundeva”, nu este „o a doua lume, separată de lumea în care trăim”; Ființa nu este nici substanță, nici relație, nici idealitate pură, exterioară conștiinței filosofice. Ontologia pe care își propune să o elaboreze și pe care o numește „Ontologia mea” nu tratează *ființa* ca obiect al cunoașterii; ea nu caută și nu găsește o ordine preconstituită, ci, dimpotrivă, *conferă înțelesul și sensul* lucrurilor, îmbogățind astfel lumea.

Tema ontologiei lui C.Noica este *devenirea întru ființă*. Devenirea întru ființă semnifică recunoașterea că lumea este „ontologic orientată” – orientată spre ființă, spre bine, adică are „oroare de rău”. *Devenirea întru ființă* este o mișcare către împlinire, căutarea ființei, mișcarea spre ființă care se face înlăuntrul ființei, în cerc: ființa, devenirea, devenirea întru ființă, ființa regăsită. Deci cercul este unul dialectic, el desemnează nu simpla revenire la punctul de plecare, ci o mișcare spre o sporită ființă. *Devenirea întru ființă* este devenirea în care realitatea și idealitatea se întâlnesc și tind să coincidă. C.Noica invocă des teza lui Blaise Pascal „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit” pentru a exprima ideea căutării întru ființă. Ființa este tot timpul prezentă, dar devenirea întru ființă este mișcarea nemărginită, nelimitată, este „călătoria interminabilă” spre ființa lucrurilor, o călătorie „de la ceva în care lucrurile nu trebuie să cadă, către ceva unde nu pot să ajungă pe deplin”¹⁸⁹. Ființa nu este, ea se face și se preface – este concluzia la care ajunge C.Noica; ființa se va afirma îndeosebi prin om, prin ridicarea omului la cultură și la creația de cultură, – ceea ce și se numește modelul ontologic al ființei, structurat pe raportul individual–determinații–general. Din acest punct de vedere, nu tot ce există este. Lucrurile în care modelul ființei nu s-a împlinit nu sunt, ci doar există. Însă existând, în ele pulsează năzuința spre ființă, „închiderea ce se deschide”. Totul năzuiește spre ființă, conchide C.Noica.

Efortul lui Noica de a elabora o ontologie continuă și prin relevarea virtuților filosofice ale limbii române și elaborarea unei rostiri filosofice românești, convingerea lui fiind că „nu poți gândi și nu poți face filosofie mare în limba ta, folosind cuvintele altora”. C.Noica face un adevărat elogiul limbii materne, menționând că

¹⁸⁹ Noica, C. *Devenire întru ființă*. București: 1981, p.100.

limba unei comunități umane este locul unde se dezvăluie sufletul acestei comunități. Fiecare om trăiește în cadrul unei limbi, care îl precede în timp; de aceea „numai în cuvintele limbii tale se întâmplă să-ți amintești de lucruri pe care nu le-ai învățat niciodată. Căci orice cuvânt este o uitare și în aproape oricare s-au îngropat înțeleșuri de care nu mai știi”¹⁹⁰.

Uitarea limbii materne este identică cu uitarea de sine, atenționa Noica, deoarece „vorbirea omului este și ființa lui”. Cuvântul dă o anumită orientare în lume celui care îl rostește, iar lumea sa se întinde până acolo unde ajung cuvintele lui. Cu cât cuvintele exprimă mai adecvat realitatea, cu atât orientarea individului în lume este mai prielnică pentru o ulterioară propășire. Iar o folosire nepotrivită a unui cuvânt, sau uitarea câte a unui înțeles, poate surpa drumul omului în lume. Căci un cuvânt potrivit așază lumea cum trebuie, iar unul nepotrivit te poate îmbolnăvi, atenționa Noica.

În pofida năzuințelor de uniformizare și unificare, ce persistă în epoca noastră, cultura europeană, în linii mari, susține păstrarea specificului, particularităților culturii și limbii fiecărui popor: „statuile trebuie să rămână statui, persoana umană, persoană, și cuvântul propriu, cuvânt”, menționa Noica¹⁹¹. Din aceste considerente, e necesar ca filosoful să se aplece asupra limbii, să fie un arheolog al limbii, dând la iveală cu fiecare cuvânt o altă dimensiune a lumii. Un hermeneut autentic a fost Eminescu, care a găsit „Luceafărul” în tainele limbii române; acum e necesar să apară un Eminescu al gândirii românești, scria Noica, căci nu poți gândi adevărat și așa cum nu s-a mai gândit niciodată decât așezându-te în elementul cuvintelor tale.

În această ordine de idei, în lucrarea *Sentimentul românesc al ființei*, C.Noica susținea că românii au un sentiment al ființei, un fel propriu de a simți ființa, și aceasta se manifestă prin limbă, limba fiind locul unde simțirea unei națiuni iese la iveală. Prin cercetări profunde el demonstrează că în limba română există un șir de termeni, precum *Sinele și Sinea; Rost și Rostire; Întru; Fire și Ființă; Trecere, Petrecere, Vremuire; Infinit și Infinire* etc., ce exprimă idei care nu au fost exprimate în alte limbi. Astfel, prepoziția „întru” exprimă ființa în procesualitatea, frământările ei, unește ființa și devenirea, orientată spre un sens superior, ce transcende individualul și concretul într-un plan al generalului, semnifică „o închidere ce se deschide”, „o limitare ce nu limitează”, la capătul „devenirii întru ființă” obținându-se „ființa ca ființă”. De asemenea, verbul „a fi” prin modulațiile sale exprimă mai multe situații de ființă: 1) „n-a fost să fie” – corespunde ființei neîmplinite; 2) „era să fie” – corespunde ființei suspendate; 3) „va fi să fie” – corespunde ființei eventuale; 4) „ar fi să fie” – corespunde ființei posibile; 5) „este să fie” – corespunde intrării în ființă; 6) „a

¹⁹⁰ Noica, C. *Cuvânt împreună despre rostirea românească*. București, 1987, p.7.

¹⁹¹ *Ibidem*, p.8.

fost să fie” – corespunde ființei săvârșite. Prin aceste trepte, menționa C.Noica, ființa se străduiește să fie cu adevărat.

Valorificând gândirea filosofică condensată în limba maternă, C.Noica, în așa mod, scoate la iveală substratul unei gândiri filosofice românești. Observăm că temele, puse în discuție de către C.Noica, sunt de o deosebită originalitate și actualitate și se înscriu perfect în problematica filosofiei contemporane.

12.3. Reflecții despre cultura națională și cultura europeană

În lucrarea *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, C.Noica descrie, în calitate de trăsături definitorii ale culturii, următoarele: „«cultura» vrea să însemne, la început, păstrare a ce s-a dobândit; apoi, viața a spiritului în tiparele a ceea ce a fost găsit bun în trecut; și abia în ultimul rând, dacă lucrul e cu putință, creație nouă, una care să nu desființeze vechiul, sau atunci să-l răstoarne cu o violență spirituală ale cărei legi nu se cunosc”¹⁹². Așadar, tradiția și inovația sunt caracteristici complementare ale culturii.

Analizând cultura europeană, C.Noica consideră că spiritul de cultură european își face apariția „la Alexandria și la Bizanț – direct sau trecând prin Antiohia”. Scopul, tendința spiritului european este specific; acesta nu constă în a găsi „Calea, ca în China; încă mai puțin poate fi vorba de a obține Salvarea, sau reintegrarea în Marele Tot, ca în India... nu e vorba de a se găsi nici Adevărul, în formele lui absolute”, trăsătură prezentă în cultura greacă. Pentru spiritul cultural european, menționa C. Noica, „este vorba doar de Cunoaștere, așadar de ceea ce spunea *sophia* în înțelesul de altădată al cuvântului, începând de la simpla iscusință a omului în care răzbate spiritul, trecând apoi prin cunoașterea propriu-zisă, până la înțelepciunea fără vreo formă de Absolut”¹⁹³. Această trăsătură a spiritului culturii europene Noica o numește „un fel de-a asuma spiritul”. Pentru prima dată ea s-a manifestat în Grecia, dar inițial au apărut numeroase „beții” ale spiritului grec: „cea mitică, religioasă, orfică, pitagoreică, dionisiacă, presocratică, tragică și platoniciană”. Aceste „beții ale spiritului” au fost curmate de „sobrietatea aristotelică”. Aristotel este numit de Noica „secretar al naturii” și, concomitent, „secretar al logosului”, care promovează Cunoașterea – bază a culturii științifice și umaniste.

A doua versiune a culturii europene este creștinismul și neoplatonismul, care este o cultură hermeneutică și o cultură exegetică. Din istoria spiritului său, omul european are de învățat că „de la un moment dat el s-a instalat în spirit fără exceplele acestuia... și a cucerit, prin cultura sa răbdătoare, tărâmurile interzise”¹⁹⁴.

¹⁹² Noica, C. *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*. București, 1992, p. 93.

¹⁹³ *Ibidem*, pp.92, 93.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p.95.

Idei asemănătoare sunt enunțate de C.Noica și în lucrarea *Modelul cultural european*, unde cultura europeană, în cadrul căreia s-a dezvoltat și cultura română, este apreciată ca fiind o cultură de sinteză. Ea îmbină în sine trei factori: filosofia greacă, dreptul roman și religia creștină, fapt ce o determină atât în sens de cunoaștere, cât și de acțiune. Împărtășind aceste convingeri, C.Noica definește cultura europeană ca „model deplin al culturii”, „arhetipul oricăror altor culturi”, „conștiința de sine a oricărei alte culturi depline – în cazul că ar mai fi vreuna”. Trăsătura esențială a modelului cultural european este unitatea sintetică, susceptibilă de a promova constant noul și de a fi deschisă, astfel, către alte culturi. Convingerea lui C.Noica este că valoarea extraordinară a culturii europene a fost exprimată foarte limpede de Charles Baudelaire: „Adevărata civilizație nu este nici a gazului, nici a aurului; ea constă în diminuarea urmelor păcatului originar” – adică în prioritatea valorilor spiritului.

Caracterizarea culturii europene moderne ca un model sau arhetip pentru alte culturi nu are nimic cu europocentrismul, deoarece cultura europeană e deschisă spre alte culturi, menționa C.Noica. El evidențiază următoarele trăsături ale culturii europene: schimbarea raportului dintre Om și Natură în favoarea omului; accentul și preponderența unei cunoașteri raționale, capabile să-și integreze iraționalul, afectivul, valoricul; orizontul deschis al acestei culturi, „limitație care nu limitează”, și, ca rezultat, „ieșirea prin creații din timpul istoric”.

Printre cele mai principale cauze ale afirmării și extinderii acestui model cultural-valoric sunt și performanțele economice ale capitalismului, bazat pe proprietatea privată și piața liberă, precum și pe dezvoltarea științei; de asemenea – performanțele politice ale democrației, fundamentată pe pluralismul politic, pe libertatea de expresie și asociere, precum și pe întregul ansamblu de drepturi și libertăți „ale omului și cetățeanului”.

Concluzia lui C.Noica este că cultura europeană nu e o cultură ordinară, ci arhetipul oricărei alte culturi, înțeleasă ca manifestare deplină a umanului. Cultura europeană conține în sine sursele depășirii momentelor de criză – prin transfigurarea lor spirituală. Civilizația va fi în pericol atât timp cât realizările economice nu vor fi puse în slujba forțelor creatoare ale omului, atât timp cât preocupările de ordin material vor părea mult mai importante decât cele ale spiritului. Trebuie să renunțăm la contrapunerea acestor două tipuri de valori și să le gândim în întregesarea lor în spirit: în planul cunoașterii spre lumea transcendentală; în planul credinței spre lumea transcendenței.

Modelului cultural-valoric european îi corespunde și un model antropologic, și anume – cetățeanul, caracterizat prin a fi liber, responsabil, deschis cunoașterii și comunicării, capabil să-și asume anumite riscuri și inițiative în diferite domenii de activitate.

În lucrarea *Mathesis sau bucuriile simple*, C.Noica accentua că dacă vrei să pui lumea din jurul tău în ordine, trebuie mai întâi să te pui pe tine în ordine. Dacă vrei să piară dezordinea exterioară, trebuie mai întâi să faci ordine în omul lăuntric care ești tu însuși. Individul nu trebuie să trăiască la întâmplare, rigoarea trebuie să pătrundă în intimitatea lui, în sufletul lui, în corpul lui, menționa Noica. Deoarece, prin spirit, ca atitudine logică, omul se poate șlefui în permanență, iar prin spiritualizare, ca interiorizare neconținută a lumii din afară, individul va tinde să ajungă o personalitate. Prin înăbușirea patimilor individuale și prin interiorizarea mediului culturii din care face parte, individul se perfecționează, se sporește pe sine, spiritualizându-se. Individul *este* numai întru cât ființa lumii devine a sa prin această trecere a mediului extern în mediul intern. Concluzia la care ajunge C.Noica este că singura bucurie autentică este cea culturală, celelalte sunt desfătări.

În lucrarea *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului*, C.Noica evocă potențialul umanist al religiei creștine, manifestat prin valorile morale pe care le promovează. Nu doar intelectul este creator de ordine, ci și voința, scria el. Ordinea nu mai trebuie să-i fie prescrisă omului modern din exterior, ea trebuie să irumpă din lăuntru, din „cerul moral” al creștinismului, înțeles ca „îndemn lăuntric la desăvârșire”.

Cultura românească se înscrie în parametrii menționați ai culturii europene. În lucrarea *Pagini despre sufletul românesc*, C.Noica accentua că deși cultura noastră se numește „o cultură minoră”, aceasta nu înseamnă inferioritate calitativă: „Cultura noastră populară, deși minoră, are realizări calitativ comparabile cu cele ale culturilor mari. Și știm că avem în această cultură populară o continuitate pe care nu o au cele mari”¹⁹⁵. Cel mai bine vorbește despre cultura minoră Lucian Blaga, „un adevărat filosof în înțelesul occidental al cuvântului, creator de sistem și de valori filosofice proprii”, menționa C.Noica. L.Blaga face elogiul satului românesc – „cel mai bun rezervor de creație românească înaltă” și apreciază cultura minoră ca fiind de aceeași calitate spirituală cu cea majoră, pentru că e purtătoarea unei matrice stilistice – „pecetea adâncă a neamului românesc”¹⁹⁶. C.Noica este încrezător că dezvoltarea culturii românești se va manifesta în „continua noastră umanizare întru sublimul uman” – scop suprem comun pentru întreaga cultură europeană.

¹⁹⁵ Noica, C. *Pagini despre sufletul românesc*. București, 1991, p.7.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p.29.

12.4. Esența și importanța filosofiei și a istoriei filosofiei

Constantin Noica, în cele mai importante lucrări ale sale, expune o concepție bine definită despre specificul, rolul și importanța filosofiei și a istoriei filosofiei în formarea personalității umane, precum și în cultura unui popor în ansamblu.

Convingerea lui C.Noica este că filosofia reprezintă o activitate salvatoare pentru om, pentru națiune, pentru umanitate. „Cine nu filosofează este, mai mult decât oricând, o ironie a istoriei”, menționa marele nostru înaintaș. Soluția globală, în cadrul haosului contemporan, a crizei istorice, e redescoperirea filosofiei, care e capabilă să găsească unitatea transcendentalului cu transcendentul, a devenirii cu ființa, ceea ce C.Noica numește „devenire întru ființă”. În *Jurnal filosofic* C.Noica definește filosofia ca „aventura universalului când devine particular”¹⁹⁷.

Luând în discuție problema raportului dintre filosofie și știință, C. Noica menționa că filosofia se deosebește de știință prin următoarele caracteristici:

- Știința e cunoaștere. Dar reflexiunea asupra cunoașterii, adică luarea de conștiință de sine, integrarea actului cunoașterii în viața spiritului dă altceva: dă filosofie¹⁹⁸.
- Știința e teoretică, obiectivă, e un univers închis. Filosofia reacționează împotriva teoreticului pur, își asumă un univers deschis.
- Știința descoperă, dezvăluie, captează, iar filosofia propune, instituie, înființează; conștiința filosofică nu captează pur și simplu ceva preexistent, ci *conferă sens* lucrurilor, adică le *înființează*: „Intelectul caută să dea cunoștințe, rațiunea dă înțeleșuri”¹⁹⁹.
- Prin cunoaștere aflăm cum sunt lucrurile, de ce ele sunt așa și nu altfel, adică obținem cunoștințe obiective ce implică neutralitate axiologică și impersonalitate. C.Noica numește rezultatul cunoașterii științifice „etosul neutralității”. Filosofia, spre deosebire de știință, nu este impersonală și are caracter „liber-constructiv”, iar concluziile ei nu vor fi adevăruri ce-i satisfac pe toți.
- Certitudinile științei sunt incertitudinile filosofiei. Important este însă că din incertitudinile sale filosofia obține trei tipuri de certitudine: 1. Întâlnirea cu sinele (nu cu lucru) – conștiința existenței omului; 2. Întâlnirea cu îngrădirea omului – conștiința existenței îngrădite; 3. Întâlnirea cu un dincolo de sine – conștiința de a depăși îngrădirea, menționa Noica în lucrarea *Devenire întru ființă*.

Filosoful este cel ce gândește de sine stătător și se ridică prin rațiunea sa la

¹⁹⁷ Noica, C. *Jurnal filosofic*. București, 1990, p.103.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p.105.

¹⁹⁹ Noica, C. *Devenire întru ființă*, pp.170,178, 188.

o conștiință filosofică ce reprezintă ieșirea deplină din orizontul cunoașterii în sensul de conformitate cu un obiect preexistent și preconstituit. Conștiința filosofică postulează ea însăși o ordine și dă noi înțelesuri tuturor faptelor ce constituie obiect de cunoaștere și, în acest fel, le „raționalizează”, interpretează întregul, propune interpretarea sa asupra lumii, asupra experienței umane și a culturii. Așadar, conștiințe filosofice diferite vor conferi sensuri sau înțelesuri diferite întregului și deci, câți mari filosofi vor fi, tot atâtea sisteme filosofice autentice vor fi elaborate: „Câte genii speculative, tot atâtea sisteme filosofice”.

Totodată, C.Noica accentua importanța continuității în dezvoltarea filosofiei. O nouă construcție ontologică merită atenție dacă și numai dacă reia, pune într-o lumină nouă și integrează într-un orizont mai cuprinzător gânduri ale unor mari minți speculative ale trecutului, menționa filosoful român. Încercând să refacă lanțul gândirii despre *ființă*, C.Noica a evidențiat 12 mari filosofi, cei mai preferați fiind Platon și Hegel, dar și Aristotel, Bacon, Descartes, Leibniz, Kant, Heidegger ș.a.

O condiție indispensabilă, absolut necesară pentru dezvoltarea filosofiei este, după ferma convingere a lui Noica, filosofarea în limba maternă. După cum a fost menționat mai sus, C.Noica a demonstrat capacitățile filosofice ale „rostrii românești”, accentuând că nu poți gândi adevărat și așa cum nu s-a mai gândit niciodată decât „așezându-te în elementul cuvintelor tale”.

În lucrările lui C.Noica se conțin un șir de reflecții și sugestii cu referire la istoria filosofiei. Astfel, C.Noica considera că pot fi deosebite cel puțin trei moduri de a scrie istoria filosofiei, trei tipuri de istorie a filosofiei. Unul ar consta în faptul că istoricul filosofiei rezumă ideile ce s-au emis, „spre a da un fel de breviar al filosofiei”. În acest caz, consideră Noica, „istoria nu e restituită în întregul ei, ci doar în momentele ce par mai semnificative”²⁰⁰. Alt mod este cel în care istoricul filosofiei este preocupat „de a expune ideile ce s-au emis, de a înfățișa în chip cât mai impersonal produsele unei gândiri, pentru a lăsa astfel să se întocmească tabloul exact al trecutului”²⁰¹. Totuși, cel mai preferat de gânditorul român este al treilea mod – când istoria filosofiei „încearcă să explice sistemele, arătând nu numai care sunt factorii de apariție ai fiecăruia și cum se inserează ele, dar și felul cum se desfășoară, înăuntrul aceluiași sistem, ideile alcătuitoare”²⁰². Un autentic istoric al filosofiei încearcă de rând cu explicarea ideilor să reconstituie spiritul care dă acele idei. O asemenea abordare este complicată și dificilă, deoarece, pentru a reconstitui un asemenea spirit, ar însemna nu doar să acceptăm punctul de vedere al gânditorilor respectivi, dar și să încercăm a retrăi ce au retrăit ei,

²⁰⁰ Noica, C. *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*. București, 1995, p.8.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Ibidem*.

pornind de la interesele lor, de la cunoștințele lor, dar și de la deficiențele ce i-au caracterizat. Însă doar o astfel de istorie a filosofiei este autentică – constructivă și dinamică: „ea filosofează împreună cu gânditorii, redeschide problemele soluționate, visează... nu se sfârșește cu necesitate, și ar putea fi reluată oricând”²⁰³. Filosofarea e un proces continuu, deoarece „nu poți ști când se sfârșește o viață în spirit”. De aceea, atenționa Noica, este „cea mai bună înțelegere a ta ca istoric aceea de a nu sfârși nici tu cu o gândire, ci de a o lăsa deschisă pentru tot ce mai poate să se ivească în ea”²⁰⁴.

Procesul de dezvoltare a istoriei filosofiei este, în viziunea lui Noica, nu o depășire, ci o permanentă precizare: „Rareori o filosofie se depășește; de cele mai multe ori, ea «se precizează». Își scoate, din anumite fonduri necesare, înțelesuri noi, datorită cărora ea să poată ieși veșnic deasupra, la orice încercări ar fi supusă. Cum însă încercările sunt din ce în ce mai multe, și înțelesurile ei vor fi din ce în ce mai numeroase, iar a se preciza devine un efort de complicație”²⁰⁵. Filosofia nu soluționează, dar neîncetat propune soluții. Filosofia nu este altceva decât „forma particulară pe care o ia spiritul”, iar spiritul rămâne mereu activ, productiv, fără constrângeri. Anume din această cauză, consideră Noica, în istoria filosofiei trebuie de operat cu „concepte deschise” care îi permit istoricului filosofiei nu doar să rezume, să descrie sau să expună, ci și să explice, ridicându-se „la dispoziția de a înțelege istoria spiritului ca posibilitate de a determina forme, iar nu ca un cuprins de forme determinate”. Doar în acest mod sistemele de filosofie vor apărea „așa cum năzuiesc ele: ca expresii ale istoriei, valabile dincolo de istorie”²⁰⁶.

Aceste principii și rigori C.Noica le aplică la cercetarea concepțiilor filosofice ale lui R.Descartes, G.Leibniz, I.Kant ș.a. C.Noica îi apreciază pe R.Descartes și G.Leibniz ca pe niște contemporani de-ai noștri; ei ar fi profund interesați de civilizația contemporană, și-ar fi dorit să trăiască „în lumea de astăzi”, deoarece ei au avut același ideal – fericirea omenească. „Căci puține lucruri le erau, poate, mai scumpe amândurora decât îmbunătățirea sortii omenești și tehnica prin care avea să se înfăptuiască o astfel de îmbunătățire”, menționa C.Noica²⁰⁷.

Metafizica era considerată de Descartes și Leibniz ca „cea mai înaltă dintre științele omenești”, accentua C.Noica. Metafizica, căreia acești doi filosofi i-au închinat „răgazurile cele mai bune ale vieții lor” îi atrăgea, în viziunea lui Noica, pe de o parte, „prin metodele ei care, la Leibniz ca și la Descartes, trebuiau să fie nu numai metode de demonstrație, ci și de invenție a unor serii noi de cunoștințe folositoare”, iar pe de altă parte, „prin idealul ei, care rămânea cel al unui bine

²⁰³ Noica, C. *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, p.9.

²⁰⁴ *Ibidem*, p.11.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ *Ibidem*, pp.12,14.

²⁰⁷ *Ibidem*, p.63.

universal omenesc izvorând din cunoașterea adevărată a lumii”²⁰⁸. „Ei au vrut lumea de azi; ei au pregătit-o, chiar dacă visul lor se întinde mult peste zarea noastră. Tot ce era invenție științifică și inovație tehnică îi interesa”, menționa Noica, accentuând unitatea dintre interesele teoretice și interesele practice ale acestor gânditori – trăsături importante și pentru contemporaneitate.

F.Bacon, R.Descartes, G.Leibniz, I.Kant sunt considerați de C.Noica „părinți ai filosofiei noastre”, adică ai filosofiei contemporane, deoarece ei „indicau metode pentru dezvoltarea științelor” și chiar „interveneau ei înșiși cât se poate de direct în mersul lor”. Pe Kant îl venera îndeosebi pentru credința impresionantă în puterea rațiunii, ceea ce constituie adevărata valoare a sistemului lui Kant, fie că se referă la știință, etică, artă sau religie. Trăsătura definitorie a acestor filosofi este enciclopedismul și universalismul: „Enciclopedismul înseamnă cuprindere; universalismul – fundamentare”, scria filosoful român²⁰⁹.

Constantin Noica, de asemenea, analizează și apreciază rolul contradicțiilor (aparente sau reale) într-un sistem filosofic, menționând că cele mai interesante și folositoare capitole din istoria filosofiei sunt cele polemice, deoarece contradicțiile, polemica contribuie la precizarea și determinarea pozițiilor și orientărilor filosofice. „Pentru istoria filosofiei, teza hegeliană e cât se poate de adevărată: contradicțiile sunt condițiile progresului”, menționa filosoful român²¹⁰.

Cele menționate ne demonstrează cunoașterea profundă a istoriei filosofiei de către Constantin Noica, aprecierea rolului formativ și metodologic al filosofiei, coraportului creativ al filosofiei cu știința și importanța lor în determinarea unei personalități axate pe încrederea în forța spiritului uman.

Activități de învățare/evaluare

- Explicați conceptul „devenire întru ființă” al lui Constantin Noica.
- Argumentați însemnătatea cunoașterii limbii materne prin prisma enunțului lui C.Noica: „vorbirea omului este și ființa lui”.
- Analizați și evaluați ideile lui C.Noica cu referire la Modelul cultural european.
- Formulați concluzii despre concepțiile sociale și etice ale lui C.Noica și importanța lor pentru contemporaneitate.

²⁰⁸ Noica, C. *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, p.64.

²⁰⁹ *Ibidem*, p.70.

²¹⁰ *Ibidem*, p.144.

Bibliografie:

1. NOICA, Constantin. *Sentimentul românesc al ființei*. București: Humanitas, 1996.
2. NOICA, Constantin. *Devenirea întru ființă*. București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1980.
3. NOICA, Constantin. *Cuvânt împreună despre rostirea românească*. București: Ed. Eminescu, 1987.
4. NOICA, Constantin. *Jurnal de idei*. București: Humanitas, 1991.
5. NOICA, Constantin. *Scrisori despre logica lui Hermes*. București: Cartea românească, 1986.
6. NOICA, Constantin. *Modelul cultural european*. București: Humanitas, 1993.
7. NOICA, Constantin. *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*. București, 1992.
8. NOICA, Constantin. *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*. București, 1995.
9. IANOȘI, Ion. *O istorie a filosofiei românești*. Cluj: Biblioteca Apostrof, 1996.
8. VLĂDUȚESCU, Gheorghe. *Neconvențional, despre filosofia românească*. București: Paideia, 2002.
9. *Studii de istorie a filosofiei românești*. Vol.V. *Centenar Constantin Noica (1909-2009)*. Coord. Viorel CERNICA. București: Ed. Academiei Române, 2009.
10. PETREU, Marta. *De la Junimea la Noica. Studii de cultură românească*. Iași: Polirom, 2011.
11. *Simpozion național Constantin Noica*. Ediția a 2-a. „Bucuriile simple”. Arad, 9-10 septembrie 2010. În: *Studii de istorie a filosofiei românești*. Vol.VIII. *Supliment*. București: Ed. Academiei Române, 2011.
12. ȚAPOC, Vasile. *Forța educatoare a filosofiei românești: centenarul nașterii lui C.Noica (1909-1987)*. În: ȚAPOC Vasile. *Filosofia în orizontul vieții*. Chișinău, 2014, pp.10-14.
13. COANDĂ, Svetlana. *Filosofia – o necesitate intelectuală (Studii de filosofie)*. Chișinău, 2018.
14. BOBÂNĂ, Gheorghe. *Istoria filosofiei românești*. Partea III. Chișinău, 2019.

LUCRUL INDIVIDUAL AL STUDENTULUI

Competențe	Strategii de realizare	Produsul preconizat	Criterii de evaluare
<p>Evaluarea doctrinelor filosofiei europene și românești din sec. al XX-lea, evidențierea tangențelor și deosebirilor, precum și a aportului filosofilor occidentali europeni și români din sec. al XX-lea la dezvoltarea gândirii filosofice.</p>	<p>Dialogul socratic, discuții în echipă, brainstorming, reflecții ghidate, proiect de cercetare scris.</p>	<p>Proiect de cercetare</p> <p>„Doctrine filosofice: similitudini și deosebiri de interpretare ale filosofilor români și occidentali”.</p>	<p>Respectarea rigorilor științifice: aparat categorial corespunzător, aprecieri obiective, argumentări prin invocarea unor citate, concluzii care se vor confirma prin referințe, respectarea normelor gramaticale.</p>
	<p>Studiul se va baza pe lecturarea lucrărilor cu referire la tema aleasă; Se vor analiza critic ideile și concluziile principale, menționând tangențele, asemănările și deosebirile dintre gânditorii români și gânditorii occidentali în tematică, metode, concluzii. Se va evoca actualitatea și importanța problemelor abordate.</p> <p>Opere ale filosofilor români la tema 1: C.Rădulescu-Motru. <i>Filosofia în România veche</i>. Iași, 2008, pp.93-143: „Rolul educativ al filosofiei”; Gândirea filosofică. Înțelesul și scopul”; „Însemnătatea filosofiei pentru formarea spiritului științific”.</p> <p>Mircea Florian. <i>Cunoaștere și existență</i>. București, 1939, pp.7-19: Introducere. I. „Filosofia tributară postulatelor”.</p> <p>Mircea Florian. <i>Reconstrucție filosofică</i>. București, 1943. pp.1-83: „Filosofia ca disciplină teoretică”. (În comparație cu concepțiile referitoare la această temă ale filosofilor contemporani europeni, de ex. B.Russell. <i>Problemele filosofiei</i>, etc.</p> <p>Opere ale filosofilor români la tema 2: Constantin Noica. <i>Devenirea întru ființă</i>. București, 1981. Constantin Noica. <i>Modelul cultural european</i>. București, 1988. (În comparație cu concepțiile referitoare la această temă ale filosofilor contemporani europeni, de ex. M.Heidegger. <i>Ființă și Timp</i>, etc.</p>	<p>Exemple de teme:</p> <p>1. „Esența și rolul filosofiei” (Prin prisma similitudinilor și deosebirilor de interpretare a filosofilor români și occidentali.)</p> <p>2. „Modele ontologice și culturale” (Prin prisma similitudinilor și deosebirilor de interpretare a filosofilor români și occidentali.)</p>	<p>- Corectitudinea indicării problemelor propuse spre cercetare. - Profunzimea și analiza critică a abordărilor.</p> <p>- Capacitatea de a elucida și a argumenta cât mai convingător tangențe, afinități și deosebiri în tema propusă spre cercetare.</p> <p>- Capacitatea de formulare de către student a unor concluzii, a unor aprecieri proprii ale concepțiilor autorului, a operei studiate și a temei cercetate.</p>

Propunem următoarele teme pentru proiecte de cercetare:

- Trăsăturile esențiale ale filosofiei românești din sec. al XX-lea și variația curentelor filosofice.
- Mircea Florian despre coraportul dintre filosofie, știință și religie.
- Idealul de om și noul umanism în concepția lui Mircea Eliade.
- Importanța conceptului „spatiul mioritic” în filosofia culturii lui Lucian Blaga.
- Interferențe de idei în filosofia românească din sec.XX cu filosofia europeană.

Teme pentru teze de licență:

- Specificul filosofiei românești de tip energetist (C.Rădulescu-Motru).
- Coraportul dintre filosofie și știință în concepția lui P.P. Negulescu și M.Florian.
- Condiția umană în filosofia lui Dumitru D.Roșca (Existența tragică).
- Sistemul rostirii filosofice românești al lui C.Noica.
- Specificul și importanța filosofiei și a învățământului filosofic în concepția lui C.Rădulescu-Motru și M.Vulcănescu.

Teme pentru teze de master:

Modelul ontologic și cultural al lui Constantin Noica.

Problema transcendenței în *Trilogia cunoașterii* de Lucian Blaga.

Filosofia românească contemporană și filosofia europeană: interferențe de idei.

Istoria și filosofia religiei în opera lui Mircea Eliade.

Dimensiunea națională a filosofiei în concepția filosofilor români din sec.al XX-lea.

Svetlana COANDĂ

FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ ÎN SECOLUL AL XX-LEA

Note de curs

Redactare – *Antonina Dembițchi*
Asistență computerizată – *Maria Bondari*

Bun de tipar 10.02.2020. Formatul 70x100 ¹/₁₂.
Coli de tipar 14,5. Coli editoriale 11,5.
Comanda 90. Tirajul 50 ex.

Centrul Editorial-Poligrafic al USM
str. Al. Mateevici, 60, Chișinău, MD 2009