

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv:

Dragoș Popescu, *Teme și explorări în filosofia românească*, Editura ASE, București, 2016, 275 p.



NOI EXPLORĂRI ÎN REALIZAREA UNEI IMAGINI GENERALE ASUPRA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

ALEXANDRU BOBOC

1. De mai mulți ani studiul *filosofiei românești*, început încă în secolul trecut de Nicolae Bagdasar, C. Rădulescu-Motru, Mircea Florian ș.a., dus mai departe prin cele două volume (1972, 1980) de *Istoria filosofiei românești* și de multe studii în reviste și culegeri (între altele: „Din istoria filosofiei în România”) a înregistrat veritabile contribuții pe calea realizării unei imagini cât mai adecvate fenomenului cultural complex al filosofiei românești.

Deși nu au lipsit, pe alocuri (îndeosebi după 1990), contestările, studiile și volume de autor asupra unor mari gânditori (de la Cronicari și Cantemir și până în vremea noastră), precum și dezbateri (în sesiuni științifice speciale și în reviste) constituie o mărturie a preocupării pentru a pune în lumină *filosofia românească* ca o parte integrantă a culturii naționale și, prin studiu comparat, în contextul culturii și civilizației europene.

Ideea raportării la contextul european a fost o preocupare constantă, sensul ei fiind bine exprimat de *Mircea Florian*: „Comandamentul culturii noastre în clipele de față e o nouă atitudine față de cultura occidentală, atitudine ce dictează o mare tensiune națională, o seriozitate unită cu o fecundă neliniște spirituală, neliniște capabilă să închege într-o sinteză durabilă complexul de elemente băștinașe cu sporurile moderne.

Cercetări filosofico-psihologice, anul IX, nr. 1, p. 155–161, București, 2017

Începe dar un nou ciclu de criticism: explicarea nu numai cu formele dar și cu fondul culturii occidentale – și nu pentru a-l expulza definitiv, ci pentru a face din el un motiv de creație, de dârză afirmare națională” (*Filosofie românească*, 1940, în vol.: *Reconstrucție în filosofie*, Casa Școalelor, București, 1944, p. 247).

2. Conștientizând peste timp utilitatea unui asemenea mesaj, autorul volumului de față își înscrie contribuțiile în studiul filosofiei românești într-o încercare de „valorificare critică a soluțiilor” unor probleme de bază la gânditorii studiați, pornind de la premisa: „O viziune generală asupra filosofiei românești în calitate de conștiință de sine a culturii și civilizației românești nu pare a fi încheată încă. Cartea conținând această viziune rămâne pe cât de greu de scris, pe atât de necesară. Ea ar fi, desigur, altceva decât o simplă istorie a filosofiei românești. Vulcănescu, prin *Dimensiunea românească a existenței*, și Noica, prin *Pagini despre sufletul românesc* ne-au sugerat deja, fiecare, schița unei asemenea lucrări” (p. 5).

„Viziunea” de care se vorbește aici nu trebuie să fie „doar o alăturare întâmplătoare de filosofi care au trăit și au lucrat în diferite epoci”, ci să cuprindă preocuparea pentru probleme și soluții constructive, dezbătute în context și cu perspectivă, sesizând „firul comun” din preocupările gânditorilor studiați.

În acest sens au procedat, consideră autorul: Dimitrie Cantemir „față de anumite probleme filosofice”; filosofii români din prima jumătate a secolului 20 (Brăileanu, Florian, Blaga, Nae Ionescu – gânditorii pe care-i studiază aici autorul), care „s-au bucurat de o deschidere către curentele de idei contemporane”; „generația lui Vulcănescu, Sterian și Noica”, gânditori care începeau deja „să tindă către viziunea generală” amintită mai sus (p. 6).

Consecvent cu premisele metodologice (anunțate în „Cuvânt înainte”), autorul examinează următoarele momente (reținute prin tema de bază la autorul în cauză): *Știința Inorogului; Timpul Creației Sacre în Sacrosanctae scientiae indepungibilis imago de D. Cantemir; Timp și Eternitate în Sacrosanctae scientiae...; Academiile Domnești din București și Iași și începuturile învățământului filosofic românesc modern; Simion Bărnuțiu despre nevoia unei universități românești; Fundamentele unei filosofii raționale la Traian Brăileanu; Despre dualismul recesiv la Mircea Florian; Dialectică, contradicție și recesivitate la Mircea Florian; Filosofia religiei în sistemul lui Lucian Blaga; Faust de Goethe comentat de Nae Ionescu; Ființă și Existență în Cursul de metafizică din 1936-1937 al lui Nae Ionescu; Reflecții asupra poziției lui Mircea Vulcănescu în filosofia românească; Idealul panromânesc și dezvoltarea economică a țării (Paul Sterian); Despre dialectica lui Noica.*

3. Din acest „Sumar” ne vom referi (reținând ideea că fiecare dintre gânditorii studiați se circumscrie exigenței metodologice formulată mai sus) la: D. Cantemir, Nae Ionescu și Mircea Vulcănescu.

Cantemir, considerat, pe bună dreptate „personalitate excepțională” ne este prezentat în două forme caracteristice și semnificative: cea din „Istoria ieroglifică” și cea din „A științei sacro-sancte de nezugrăvit imagine” (traducerea autorului), marcând un moment de împlinire și totodată de răspântie din istoria filosofiei românești. Căci fie ca Inorog, care „își conservă intactă supremația spirituală” (p. 10), fie prin „*Sacrosanctae*

scientiae, în care „anticipează oarecum anumite înclinații ale filosofiei de la noi”, în mod deosebit prin „preocuparea pentru precizarea relației dintre individualitatea cugetătoare și ortodoxia care constituie mediul natural al culturii tradiționale românești” (p. 60), Cantemir dezbate probleme ale poziției omului în cosmos și ale gândirii filosofice în raport cu gândirea științifică și cu teologia.

Interesantă este, în acest context, prezentarea modului în care Cantemir opune verticalității „arborelui filosofiei plantat în Occident de către Descartes” (ale cărui rădăcini, alcătuite de metafizică, susțin trunchiul fizicii din care se răsfră ramurile celorlalte științe”) „o sistematică orizontală”: „în măsura în care practică o știință, Cantemir nu caută să o altoiască pe arborele filosofiei, ci „elaborează o «filosofie» particulară a științei respective”, fără să se preocupe de vreo sistematică generală” (p. 12).

Cu referiri la exegeze de specialitate, se argumentează că marele gânditor are „conștiința diferențierii specificului fiecărei discipline, care se dovedește a fi extremă în exercitarea fiecăreia dintre ele, nu înglobează ansamblul disciplinelor într-o ordine taxonomică”; științele nu dau, după Cantemir, „posibilitatea nici unei ierarhizări sistematice, ci, repertoriază tot atâtea căi pe care, înaintând în știință, poți să nu ajungi nicăieri” (p. 12).

Prin ele însele, „științele, oricare ar fi ele nu sunt nici mai bune, nici mai rele decât altele. Excesul, însă, care nu li se datorează lor, ci celui care le îmbrățișează, le depreciază în egală măsură” (p. 12-13).

4. *Sacrosanctae Scientiae*, lucrare de tinerețe a lui Cantemir și totodată „prima scriere filosofică românească originală” (p. 16) se bucură aici de o analiză amplă, finalizată în sublinierea specificului și semnificației acestei scrieri importante pentru gândirea românească.

În acest sens, argumentarea vine prin două studii (bine documentate), consacrate „timpului Creației Sacre” și timpului în raport cu eternitatea. Avertizând asupra „modernizării” forțate a ideilor și imaginilor din lucrare, autorul propune o interpretare inedită, ale cărei idei de bază sunt: meritul principal al scrierii nu este „de a fi o primă anticipare, la noi, a științei moderne, ci de a fi o apărare, cu mijloacele filosofiei, a credinței creștin-ortodoxe”; „respingerea de către tânărul filosof, a științei senzitive dovedește deci o poziție mai radicală decât cea, analogă, a lui Platon, față de «născocitorii de imagini»” (p. 18, 19).

Motivele reacției cantemiriene „contra noii științe senzitive” și retragerea din fața acesteia („ca și cea din fața oamenilor acestei științe”) „nu este însă de fel o capitulare”, ci, de fapt, „o regroupare în vederea unei apărări mai energice a Adevărului” (p. 21).

După o desfășurare a conținutului cărții a II-a, se ajunge la încheierea: „termenii filosofiei lui Van Helmont devin, la Cantemir, simboluri, convențional atribuite unor situații cărora nu li se poate atribui vreo noțiune a filosofiei profane. Ei nu înlocuiesc nicidecum textul sacru asupra Creației, ci doar îi transpun mesajul într-un limbaj capabil să îndeplinească o funcție dublă ... În calitate de simbol, gazul, arheul etc. poate primi fie sensul literal, fie pe cel spiritual al textului sacru, spre deosebire de ideea, de forma și materia filosofiei profane, care nu mai pot accepta ambele sensuri, datorită uzurii la care le-a supus utilizarea profană” (p. 29-30).

5. Interesantă, și cu noi perspective de hermeneutică a textului cantemirian, este analiza și semnificarea „Timpului Creației Sacre”, a raportului dintre acesta și timpul comun, care se încheie cu precizarea: „Cosmologia cantemiriană nu este, așadar, o disciplină subordonată fizicii. Începutul naturii nu are nimic natural. Cele șase zile ale Creației nu sunt anterioare temporal față de restul succesiunii temporale. Ele sunt, dintr-o perspectivă neută, «contemporane» lumii, dar și exterioare față de ea. Creația nu s-a încheiat și nu se încheie, din această perspectivă, niciodată, numai creaturile sunt finite în propriul lor orizont temporal” (p. 32).

De remarcat aici disputa mai veche a interpretării concepției lui Cantemir ca deistă. Iată argumentarea: „studiul naturii, independent de știința sacră, este ceea ce Cantemir își propune să combată, simultan cu restabilirea autorității acestei științe sacre... Dacă i se poate reproșa lui Cantemir opțiunea lui necondiționată pentru știința sacră, utilizarea terminologiei științifico-naturale nu-i poate fi imputată” (p. 44).

Cantemir respinge tezele aristotelice și încearcă „să restabilească definiția corectă a eternității”: „eternitatea este ceea ce în creator le cuprinde pe toate și este cuprins de unul, anterior celor posterioare și posterior celor anterioare”. Pe această bază se consideră că „eternitatea nu cade sub categorii” și Cantemir dă dreptate Sfântului Augustin „de a fi înțeles acest lucru”, și le impută totodată altor teologi „de a fi săvârșit eroarea folosirii noțiunii de eternitate cu privire la creaturi” (p. 53).

Analizele asupra timpului sunt hotărâtoare pentru a înțelege poziția lui Cantemir, care „se înscrie într-o concepție asupra lumii *care nu poate fi circumscrisă deismului, nici panteismului* (subl. n.): împotriva deismului Cantemir consideră „că prezența în lume a lui Dumnezeu este permanentă și nu se poate face simțită cauzal. Dumnezeu nu este cauza primă a lumii, nici primul motor al acesteia”; „față de panteism, el se delimitează prin distingerea clară a creaturii de creator. Cele create nu sunt divine, deși exprimă bunătatea divină. Distanța dintre substanță și accident, pe care se sprijină panteismul este amendată de Cantemir. Pentru el, Dumnezeu nu este substanță, ci suprasubstanță” (p. 57, 58).

Rămâne „opțiunea teistă a lui Cantemir”, cu consecințe asupra științei naturii care, văzută de el, „amestecă domeniul creației cu cel al creaturii și ridică pretenția de a produce o cunoaștere unică, universală, a celor două. În acest fel, ea lezează omnipotența divină, atribuindu-i trăsături ale intelectului omenesc (considerat ca unic, universal), constrângând-o (implicit) să se conformeze acestuia” (p. 58).

Și o concluzie finală: „Teologo-fizica” lui Cantemir „nu are ca scop aflarea Adevărului prin cercetarea regularităților naturale și punerea lor în concordanță cu regularitatea intelectului, ci conservarea Adevărului, care a fost revelat de Scriptură” (p. 59). Este de observat însă că D. Cantemir, „nu este un adversar al studiului naturii”. Rezultatele obținute în cadrul cercetării naturii nu sunt contestate de el, în măsura în care prin ele nu se încearcă substituția științei sacre cu știința senzitivă” (p. 60).

6. *Sacrosanctae Scientiae* este „prima lucrare originală a filosofiei românești” – consideră autorul – și ea „anticipează oarecum anumite înclinații ale filosofiei de la noi”, în primul rând „preocuparea pentru precizarea relației dintre individualitatea cugetătoare și ortodoxia care constituie mediul natural al culturii tradiționale românești” (p. 60).

Peste toate însă, *A științei sacro-sancte de nezugrăvit imagine* (cum traduce autorul) ajunge la un nivel teoretic greu de atins (pentru condițiile spațiului istorico-cultural în care a gândit Cantemir), așa cum o arată prezentarea „obiectului cunoașterii speculative”, obiect accesibil creaturii „sub formă de umbre simbolice”: „Obiectul contemplației este speculativ în sensul cel mai propriu al cuvântului, apărând alegoric ca o oglindă (*speculum*) ce face parte din trupul bătrânului învățător (care „îi dezvăluie învățăcelului natura viziunii”). Obiectul contemplației («speculi theoremata») se dezvăluie treptat intelectului care se focalizează asupra lui” (p. 42).

În raport cu reproșul că „nu a ieșit niciodată din faza speculației pure” pentru a se avânta în „realizări pozitive de ordin experimental” autorul precizează: „studiul teologo-fizicii avea ca scop, la Cantemir, tocmai rămânerea în cadrul speculației pure și punerea la adăpost față de alte tipuri de demers. Cantemir nu viza nicidecum perfecționarea științelor experimentale, ci captarea unui conținut transcendent (revelat) de către facultatea intelectuală omenească, inaptă prin însăși natura ei de a-l recepta adecvat. Cunoașterea obținută astfel este esențialmente simbolică, întrucât simbolul aproximează conținutul transcendent, nu-l descrie niciodată complet, fiindcă nu are acces nemijlocit al el” (p. 44).

7. Este o concluzie cu valențe metodologice multiple, care pune în evidență personalitatea și elementul de contribuție pe care un gânditor îl înscrie, prin opera sa, într-un context istoric, dar și cu relaționare la un fir conducător în gândirea epocii și în perspectiva culturii și civilizației în care acest gânditor poate fi considerat un reprezentant important al tradiției acestora.

În fond, un demers metodologic modern e menit să realizeze o hermeneutică a fenomenului (cultural în genere, aici filosofic) desprinzând nu numai sincronizarea cu gândirea timpului său în alte spații, ci și elementul de contribuție, sesizarea problemelor și în soluționarea acestora prin înscrierea într-o preocupare a contextului culturii în care se află pe un „fir conducător” care să aducă laolaltă trăsături specifice ale acestui context, ceea ce îl particularizează și îl potențează ideatic și stilistic.

De aceea, nu avem cum să nu dăm dreptate unei metodologii care pune accent pe distincția între *problemă* și *soluție*, între „conținutul problemelor” și „punerea problemelor”, care diferă de la o epocă la alta și de la un gânditor la altul (N. Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung*, în: *Kleinere Schriften*, I, Berlin, 1955, p. 7).

De fapt, scrie același autor (în alt context: *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, *Kleinere Schr.*, III, 1958), „conceptul de problemă este cel care leagă filosofia și istoria ei”, așa cum „orice domeniu al culturii este legat cu istoria ei”, problema constituind-o „nu numai condiția posibilității istoriei filosofiei, ci și condiția prezenței ei efective”. Mai exact, „central sub aspect filosofic în orice gândire sistematică este numai gânditorul care pune probleme – «*der Problemdenker*»” (N. Hartmann, *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, Reclam, Stuttgart, 1957, p. 59).

8. După acest interludiu metodologic, putem spune că autorul volumului de față realizează studii ce se înscriu totodată în contextul punctului de vedere programatic (exprimat mai sus) și al acestor precizări. Putem urmări aceasta în toate

studiile din acest volum (așa cum am văzut în cazul lui D. Cantemir), dar vom reține atenția numai la unii dintre ei. Cartea lui M. Florian, *Dialectica. Sistem și Metodă ...* (1947); *Cursul de metafizică din 1936-37* al lui Nae Ionescu; *Filosofia românească contemporană și Dimensiunea românească a existenței*, scrierile lui Mircea Vulcănescu; *Pagini despre sufletul românesc* a lui Constantin Noica, – și multe altele, marcând chiar prin titlu punerea problemei și soluția posibilă de către autor, dar și „firul conducător” al gândirii unei epoci.

În acest sens, un bun exemplu este clarificarea conceptului de „filosofie românească” după Mircea Vulcănescu: „Cercetarea filosofiei românești ca fapt, independent de opțiunile filosofice ale cercetătorului, a avut loc mai rar. Îi revine chiar lui Mircea Vulcănescu meritul de a fi fost printre cei dintâi care au pășit în această direcție: în cursul anului 1930 ... stabilește că, pentru recunoașterea existenței unei filosofii românești se cer întrunite trei condiții: 1. existența unei preocupări filosofice autentice, originale, născute din motive românești; 2. existența unui mediu de difuzare a ideilor filosofice în limba română; 3. Existența unei problematice și sistematiци originale” (p. 237).

Dar „în perimetrul filosofiei românești” trebuie să includem „nu doar realizările din cadrul proiectului filosofic pe care-l împărtășim, ci și altele, care nu se încadrează în el, față de care cercetătorul are rețineri, le consideră neînsemnate sau pur și simplu erori... în loc să avem acces la ansamblul fenomenului, eliminăm din discuție o bună parte a lui, aceea care nu corespunde propriilor noastre norme și convingeri, proiectului pe care îl susținem” (p. 237).

Ar fi multe de reprodus aici: în legătură cu tradiția; cu „filosofia de catedră”; cu „figura maioreșciană a specialistului în filosofie” (care „se caracteriza în principal prin acumularea de cunoștințe în domeniu, prin familiarizarea sa cu noutățile din domeniu ... prin capacitatea lui de a obține și a menține un tablou în detaliu al ideilor actuale în domeniu”); cu ideea lui Nae Ionescu că „latura informativă a specialistului în filosofie era secundară”, primând „capacitatea de a soluționa problema care interesează într-o manieră nouă, originală” (p. 241-242), pe care Vulcănescu l-a urmat; se poate spune de fapt că Vulcănescu „alege calea filosofării autentice, inițiind o investigație categorială care se sprijină pe trăsăturile antropologice și psihologice ale poporului român, precum și pe limba română” (p. 245-246).

Un loc important în volum îl ocupă studiul asupra lui Nae Ionescu (p. 202-235): *Faust de Goethe comentat de Nae Ionescu; Ființă și Existență în Cursul de Metafizică din 1936-1937*. Și aici trece în prim plan problematizarea și accentul pe noutatea soluției. De exemplu, „problema faustiană” este, „în chip esențial, deschiderea unui drum, pe care îl poate urma acela care caută a se preciza pe sine, a se găsi și defini în raport cu întregul existenței” (p. 203).

Cursul de Metafizică însuși, „se prezintă”, în chip declarat ca expuneri asupra unor probleme de metafizică, nu însă ca o viziune sistematică asupra existenței” (p. 218). Nae Ionescu, precizează autorul, „nu mai utilizează tradiționala abordare istorico-filosofică ... dar, trebuie subliniat, el nu pune explicit în loc o viziune proprie asupra subiectelor tratate, refuzând prin aceasta, deliberat, instalarea fermă într-o stare de echilibru a propriei personalități” (p. 219).

9. Sumară, desigur, prezentarea de mai sus a încercat să cuprindă linii esențiale ale demersului interpretativ, urmărind la gânditorii studiați, dincolo de (și prin) concepțiile lor, un „fir călăuzitor” care centrează un univers de gândire mult diversificat sub sintagma „filosofia românească”.

Este de relevat mai întâi aparatul teoretico-metodologic pe care autorul îl pune în acțiunea acestei reușite hermeneutici a fenomenului filosofic românesc, prin realizarea unui studiu bine informat și, mai ales, bine condus, cu discernământ și nuanță, deschizând, credem, o cale nouă în cercetarea istorico-filosofică, care trebuie să fie nu numai o lecție a istoriei filosofiei, ci să fie ea însăși filosofie, cum spunea cândva Hegel, «gând al lumii», «timpul său, prins în gânduri», ceea ce presupune problematizare și conceptualizare, discurs constructiv, cum este, ca un bun exemplu, volumul *Teme și explorări în filosofia românească*.