

# Filosofia

## șansa unei reechilibrări a spațiului public al culturii românești

— MIRCEA DUMITRU —

De ce cultura noastră umanistă nu a putut constitui de-a lungul modernității ei o istorie vie, autentică, angajantă a filosofiei românești, o receptare critică a lucrărilor de specialitate, în condițiile în care nu am dus lipsă nici în trecut și nici azi de filosofi care să fi avut contribuții notabile la dezvoltarea domeniului lor? Ce gen de paradox cultural, – sau poate precară gestionare instituțională a culturii umaniste? – ascunde această anemică propensiune a indivizilor spre coagularea într-o comunitate disciplinară bine articulată, care să se hrănească din nevoia profesională vitală de a discuta, analiza și dezbate operele colegilor lor de profesie?

**A**CESTEIA sunt întrebările principale de la care Horia-Roman Patapievici pornește periplul argumentativ al noii sale cărți, *Despre idei & blocaje*, Editura Humanitas, 2007, o devastatoare critică a precarității dialogului cultural din societatea română actuală și a proastei noastre așezări instituționale care subminează împlinirea unor performanțe individuale originale valoroase.

Pe scurt: demersul critic al lui Patapievici pornește de la o constatare – avem filosofi, dar nu avem o istorie a filosofiei românești. „Cultura noastră – ne spune autorul – este endemic caracterizată de un *non sequitur* sistematic între opera de idei și recepția specializată” (p. 23).

Dar diagnosticul acesta grav poate lăsa unui cititor grăbit impresia nefondată că autorul pendulează ezitant și dramatic între două atitudini. Căci, pe de-o parte, el preia și ne transmite opinii extrem de critice, exprimate între alții de Benjamin Fundoianu, Eugen Ionescu sau Ioan Petru Culianu, la adresa impotenței noastre funciare de a crea teme de dezbatere de interes uni-

versal: nu avem cultură originală autentică; nu avem ce comunica; contribuția noastră, atâta câtă este și așa cum este, rezidă într-o neconvingătoare și firavă încercare mimetică, ce parazitează pe un corpus de întrebări, probleme, debateri, analize sau comentarii configurate în Occident.

Dar, pe de altă parte, diagnosticul de *non sequitur* pare să aibă noimă numai dacă Patapievici va accepta – așa cum socotesc că o face de altfel – că în filosofie avem autori notabili, cu o creație autentică și viguroasă, asupra căreia, însă, din motive ce merită să fie abordate cu toată atenția și înțelese în toată gravitatea lor, nimeni nu se apleacă în mod serios și cu un autentic interes profesional. Problema, atunci, nu ar fi lipsa operelor filosofice interesante, mărturie stând, de pildă, lucrări ale lui C. Rădulescu-Motru, M. Florian, L. Blaga sau C. Noica. În schimb, ne lipsește o sistematică preluare și recepție a ideilor, o critică de specialitate, nevoia profesională de a comunica asupra lucrărilor scrise de autori români. În cuvintele autorului însuși: „Prin urmare, ca să înțelegem de ce nu avem o istorie a filosofiei românești trebuie să ne întrebăm de unde provine acest raport de «nu urmează» între operă și mediul cultural de a o prelua, valida și încadra într-o tradiție vie a recepției. De ce, adică, mediul cultural românesc «amuțește» vocea operei, iar vocea operei «tace» în mediul acustic al pieței românești de valori?” (p. 23)

Clarificarea atitudinii lui Patapievici asupra creației filosofice românești și a recepției ideilor filosofice în mediul cultural de la noi ne va ajuta să înțelegem mai bine și natura demersului său critic. Căci întrebarea „De ce nu avem o istorie a filosofiei românești?”

comportă o anumită ambiguitate; ea ar putea avea cel puțin două lecturi distincte.

Într-o interpretare radicală și minimalizatoare, întrebarea ar ascunde presupuziția negării totale a oricărei creații filosofice a unui autor român: cultura română, pe dimensiunea filosofiei, ar fi un deșert arid, în care câțiva s-au auto-iluzionat că abordează probleme înalte, maimuțărind lamentabil, însă, temele unui gen cultural care a înflorit în alte spații. Într-o altă interpretare, totuși, care este mai echilibrată și mai potrivită cred peisajului istoric și cultural real autohton, întrebarea ar accepta ideea că prezența unor autentice și originale opere filosofice românești denotă existența unei istorii a filosofiei implicite în operele ca atare – căci autorii lor nu se pot sustrage unor determinări istorice și configurării recepției ideilor filosofice în spațiul nostru cultural – dar ar denunța lipsa unei susținute intrări în dialog cu acei autori – recepțarea ideilor acestora nu ar depăși un anemic și firav *ad hominem* circumstanțial, o ipocrită reverență superficială făcută personalității autorului, cu ignorarea totală a fondului operei sale.

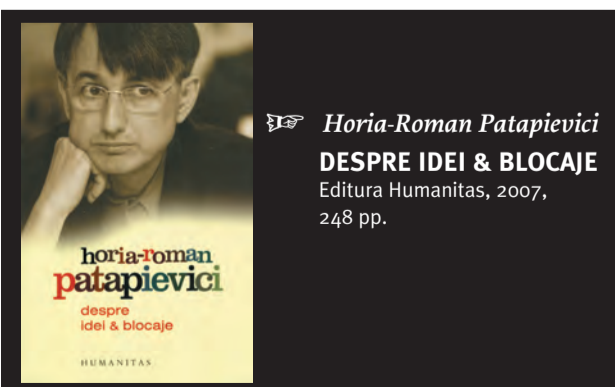
Cred că cea de-a doua interpretare a întrebării ridicate de Patapievici reflectă fidel atitudinea autorului, așa cum fără echivoc transpare aceasta din pasaje în care contrastul dintre opera originală și lipsa unei recepții adecvate este mai mult decât frapant: „Insist asupra faptului că absența posterității filosofice a lui Noica nu este cătuși de puțin datorată sentimentului că filosofia acestuia ar fi minoră ori lipsită de originalitate. Dar, din motive la a căror elucidare sper să pot contribui prin tezele pe care le voi avansa mai jos, nici unul dintre cei care a trăit în preajma lui Constantin Noica

sentimentul elixirant că participă la un moment excepțional al culturii românești nu a luat opera maestrului ca început sau ca argument pentru propria sa operă de gândire”<sup>1</sup>.

Sau ceva mai departe, în aceeași linie a argumentării evocată înainte: „Aceleași observații pot fi făcute și referitor la Mihai Șora. Prestigiul său intelectual și moral sunt enorme. Deși dificilă, [...] opera lui Mihai Șora se bucură atât de cititori, cât și de admiratori. [...] Ca și Constantin Noica, Mihai Șora a ținut în preajma sa tineri pe care, chiar dacă nu i-a format în sens strict, i-a marcat indelebil printr-o fertilă amintire formativă. Ca și opera lui Noica, opera lui Șora poate fi expusă recurgând la câteva argumente centrale care, chiar dacă nu sunt ușor de înțeles, necesitănd un oarecare antrenament filosofic, au avantajul de a fi frapante. Cu toate acestea nimeni, după știința mea, nu a luat suficient în serios gândirea acestor doi filosofi, pentru a le dezvolta argumentele, presupuzițiile ori stilul de întrebare/rezolvare. Cel puțin deocamdată, în urma lui Noica, care și-a încheiat opera filosofică, a rămas doar o atmosferă culturală, un model deziderativ de activitate sistematică și o pildă de energie creatoare, iar în jurul lui Mihai Șora, care nu și-a încheiat-o, plutește aerul unei școli filosofice animate de sentiment, dar lipsite de doctrină.

De ce, deci, având filosofi, nu avem o istorie a filosofiei românești?” (pp. 24-25).

Desigur, au existat întotdeauna și vor exista mereu la noi, așa cum există și aiurea, idiosincrasii, factori psihologici personali, care vor bloca dialogul real între practicanții filosofiei. Domeniul, nu trebuie să uităm sau să ignorăm aceasta, nu duce lipsă de



**Horia-Roman Patapievici**  
**DESPRE IDEI & BLOCAJE**  
Editura Humanitas, 2007,  
248 pp.

orgolii adânci, care pot să meargă până la intoleranță, opacitate sau aroganță intelectuală. Dacă tu crezi că ești unicul depozitar al adevărilor filosofice, atunci de ce ai mai intra în dialog cu alții? Aceștia nu ar avea altceva de făcut decât să te asculte obedient și să se pătrundă de filosofia ta. Tu arăți drumul, iar ei trebuie să te urmeze. Dar astfel de piedici personale în calea dialogului filosofic real e de presupus că vom afla și în alte spații culturale, căci ele țin, probabil, de o constantă antropologică a unei anumite sensibilități culturale.

Totuși, în epoca modernă, o înapoiere cronică a receptării filosofice autohtone nu vom găsi nici la francezi, nici la germani sau englezi și nici, în ultimul secol și ceva, la americani. Ei discută cu toată atenția și obiectivitatea profesională de care sunt capabili producțiile filosofice ale contemporanilor lor. Se citește unii pe alții, se iau în serios, se critică fără a recurge la diatribe furibunde sau minimalizări caricaturale. Într-un cuvânt se recunosc drept membri ai aceleiași comunități academice, de la care ai ceva de aflat și de învățat sau de care, poate, simți nevoia să te delimitezi. Cum se poate întâmpla așa ceva în alte locuri, iar la noi foarte greu sau chiar deloc? O simplă explicație conjuncturală, bazată pe umori și reacții personale nu pare să ne mai satisfacă.

Răspunsul principal pe care Patapievicu îl dă acestei probleme grele – ipoteza sa explicativă centrală pentru o astfel de stare de fapt nedorită și frustrantă – vizează natura disfuncțională a spațiului nostru cultural public. El pune, totodată, un diagnostic corect ce ține seamă în mod serios de un simptom care, prin gradul său de cuprindere, depășește cu mult problema lipsei unei cutii de rezonanță istorică pentru ideile filosofice românești originale. Căci miza este deja caracterul disfuncțional și dezarticulat al spațiului public românesc, al locului de intersecție și de suprapunere parțială a intereselor culturale și politice comune ale românilor, cu consecințe dezastruoase în privința exercitării unei gândiri critice oneste asupra opțiunilor culturale (implicit filosofice), dar și larg politice ale membrilor societății noastre. Patapievicu face o constatare cât se poate de actuală și de lucidă la care aderă total: ne lipsesc acele instituții ale modernității istorice care să ranforseze un solid spațiu public în care toate ideile, teoriile sau concepțiile care vizează interese comune, cu vocație socială generală, să fie examinate imparțial, punând în evidență, într-o modalitate non-partizană și echilibrată, meritele și limitele lor relative. În propriile cuvinte ale autorului nostru: „funcționarea mediului cultural românesc se blochează în anomalia de *non sequitur* [...] pentru că schimburile care asigură vitalitatea oricărei culturi nu sunt, la noi, nici sistematice, nici ordonate, nici continue“ (p. 51).

Dar de ce, este legitim să ne întrebăm mai departe, piața schimbului de idei se naște atât de greu la noi? Răspunsul lui Patapievicu este cât se poate de curajos, întrucât ia în răspăr o lungă tradiție culturală autohtonă, și probabil că va irita și va contraria susceptibilități și atitudini adânc înrădăcinate. El ar putea fi rezumat ast-

fel: piața publică a ideilor culturale nu s-a dezvoltat suficient la noi din cauza hegemoniei absolute în câmpul disciplinelor umaniste a culturii generale în detrimentul culturii (sau, mai bine, culturilor) specializate, cultură generală în miezul căreia se acceptă, ca ceva de la sine înțeles prin tradiție, un imperialism al literaturii, un literaturocentrism. Iar odată ce literatura a ocupat poziția centrală, modelatoare, în câmpul umanoarelor, apare un dezechilibru invalidant între culturile de specialitate și cultura umanistă generală, construită sub impactul literaturii și într-o anumită măsură al cunoașterii istorice. Revenind la autor: „funcționarea mediului cultural românesc se blochează în anomalia de *non sequitur* [...] pentru că la noi ideile speciale rămân idei generale; pentru că la noi cultura specială rămâne tot cultură generală; în fond, pentru că la noi singurele condiții de normalitate sunt întrunite de cultura generală, iar predominanța ei dizolvă sistematic orice înjghebare de cultură specială. [...] Nu avem o istorie a filosofiei românești, deoarece mediul cultural românesc nu s-a auto-organizat sub forma unei piețe a ideilor speciale, iar piața ideilor generale, câtă a fost, a funcționat într-un regim de hegemonie a culturii generale“ (pp. 51-52).

Dar poate că unii se vor fi întrebând: de ce această insistență obsesivă asupra nevoii de a depăși blocajul de *non sequitur*? Ce legătură se creează între efortul de a prelua și recunoaște valoric, pe cale dialogală, opera unor gânditori români importanți și aspirația către reechilibrarea funcțională a spațiului public românesc al ideilor și, odată cu el, a instituțiilor noastre politice și culturale?

Patapievicu produce aici o profundă și ingenioasă mișcare argumentativă. Deși prin propria mea sensibilitate filosofică sunt înclinat, mai degrabă, către viziuni și explicații filosofice de factură realistă (în sens metafizic tradițional), recunosc forța și capacitatea explicative deosebite ale unor argumente de factură pragmatistă (și implicit anti-realistă) a căror sorginte se află în opera lui Charles Sanders Peirce. Cu atât mai mult cu cât Patapievicu evocă astfel de argumentări constructive într-un domeniu în care ele sunt la ele acasă, pentru a zice așa – anume în zona constituirii obiectivității realității socialului din împletirea multitudinii de subiectivități ale indivizilor acelei societăți. (Cf. pp. 76 – 84.)

Participanții la disputele publice pe piața ideilor (fie ele dispute filosofice, politice sau de altă natură) contribuie, prin acțiunile lor comunicative, la definirea unor teme și proiecte culturale de interes comun, sau chiar general. Dialogul, receptarea istorică și disputele critice, ca acte de comunicare, definesc atât formele acceptabile publice ale acțiunilor sociale, cât și substanța ideilor și reprezentărilor mentale din a căror complicată întrepătrundere se nutrește viața socială a acelei comunități umane. Ecuția noastră aici, voit simplificată, va fi: obiectivitatea socialului = împletirea multiplelor subiectivități ale indivizilor (inter-subiectivitate) = acțiune comunicativă care delimitează un proiect, sau mai multe proiecte culturale public recunoscute și acceptate. Pe scurt, în cultură, și poate

mai ales în cea umanistă, a exista – în sens ontologic deplin – înseamnă a fi plasat în punctele nodale ale intersecțiilor diferitelor dispute publice disciplinate și îmblânzite prin observarea unor reguli ale bune conduite comunicative sociale.

De ce, însă, o reajustare a culturii noastre umaniste, care ar plasa central filosofia și istoria ei – în cazul în care o autentică și solidă istorie a filosofiei s-ar putea constitui și la noi – în contrapartidă cu poziția hegemonică de până acum a literaturii, ar determina o restructurare a spațiului public al ideilor, în care s-ar putea armoniza și celelalte culturi specializate, hrănind astfel cu nutrienți mai buni viața noastră culturală și politică? Este rezonabil să cerem filosofiei să-și asume un rol central pe piața ideilor? Nu este utopic, așa cum deplângea recent în paginile acestei reviste Andrei Cornea în recenzia domniei sale la aceeași carte<sup>2</sup>, să atribuim filosofiei o iluzorie și nelegitimă centralitate în spațiul disputelor noastre de interes public?

Desigur, o astfel de reacție pare să fie solicitată chiar de modul în care Horia Patapievicu, în finalul cărții sale, prezintă în contrast două „modele ale culturii bine rânduite“. Căci spre deosebire de modelul ierarhic, nefuncțional la noi, în care periplul cultural sugerat este acela al parcurgerii unor trepte succesive care pornesc de la nivelul culturii generale ridicându-se către nivelele mai restrânse ale culturilor specializate, „modelul roții“, pentru care Patapievicu optează net, are în centru un rezervor de probleme și de întrebări vitale pentru cultura epocii, „întrebări care îi privesc pe toți oamenii, indiferent de interesele lor cognitive speciale“ (p. 136) și cărora nu li s-au dat încă răspunsuri definitive, de natură tehnică. Iar în „economia modelului-roată, cultura generală are aceeași funcție ca și filozofia“ (p. 136).

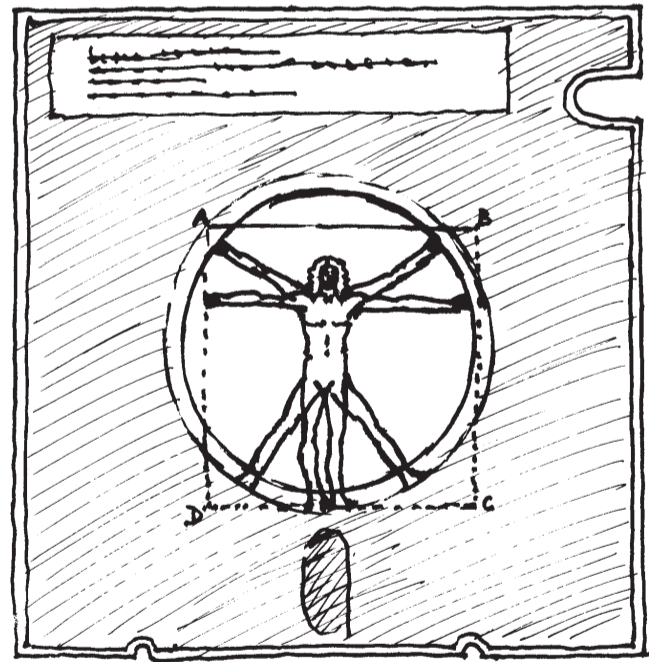
Reacția, care pare să fie chiar solicitată de această plasare centrală a filosofiei, alături de cultura generală, în centrul roții, va fi: să fie, oare, filosofia nucleul formării acestor noi relații, mai bine echilibrate și mai profitabile între cultura generală și culturile profesionalizate de specialitate? Dacă da, atunci care filosofie? Căci nu este și filosofia de azi la fel de diversificată, de profesionalizată și chiar tehnicizată ca oricare altă cultură specializată? Care dintre aceste multiple filosofii și-ar putea asuma o astfel de poziție? Nu ar fi mai degrabă un discurs arogant, de forță, din partea unei astfel de filosofii?

În pofida aparentei forțe și legitimități a acestei întrebări sceptice, care ia act de diversitatea deconcertantă a peisajului filosofic contemporan și de ireductibilitatea unui gen de discurs filosofic închis conceptual la alte genuri de discursuri filosofice, cred că observația care se impune, dar asupra căreia nu voi putea să mă opresc pe larg aici, este aceea că nu orice fel de proiect utopic, dacă de utopie va fi, totuși, vorba aici, se plasează în același registru tematic și prospectiv. Au existat, și probabil că vor mai exista, utopii destructive, dizolvante și traumatizante, dar există și utopii fertile, profitabile, cu certă vocație prospectiv-anticipativă (dacă așa ceva nu ar friza o contradicție în termeni – utopie cu o ridicată plauzi-

bilitate a aplicării și anticipării).

Modelul-roată al culturii bine echilibrate și rânduite, în ai cărui termeni spațiali „o cultură bine rânduită trebuie să aibă și căpățână, și spițe, și obezi“, în căpățână aflându-se „întrebările care ne privesc pe toți“, iar prin spițe individualizându-se „întrebările care deschid formele specializate de cultură“ (p. 136), ar putea avea, prin așezarea în poziție centrală a filosofiei, aerul unei utopii culturale. Dar dacă e așa, atunci e vorba de modelul unei utopii fertile, care ne-ar plasa pe terenul unei foarte bune discuții argumentate despre rostul spațiului public și al pieții de idei, despre raportul dintre cultura umanistă generală, filosofie și culturile specializate și, nu în ultimul rând, despre nevoia de dialog și de dispută publică bine ordonată, ca o precondiție a instituirii obiective a unor proiecte culturale sociale de interes public general.

În plus, nici nu cred, însă, că lucrurile aici s-ar „plasa“ într-o utopie. Căci dacă modelul va conserva raporturile de bună poziționare între cultura generală și culturile specializate, raport mediat de filosofie, în centrul roții Patapievicu nu va dori să plaseze o anumită filosofie, nici măcar pe aceea, dacă există vreuna, care se întâmplă să se afle pe poziția cea mai de sus a preferințelor sale. El – și cei convinși de argumentația sa – vor insista însă că ar fi de dorit ca dialogul generalizat prin care se configurează agenda publică a problemelor și întrebărilor de interes general în epocă să fie prezidat de spiritul unei filosofii în condiția sa autentică și pură de discurs argumentativ și critic.



<sup>1</sup> Să remarcăm, totuși, aici o exagerare polemică și, probabil, întrucâtva retorică a autorului în această privință. În generația medie sau mai tânără de istorici ai filosofiei de la noi, opera lui Noica este cu mult mai mult decât un convențional punct de pornire. Viorel Cernica, Sorin Lavric, Laura Pamfil sau Andrei-Dragoș Giulea consacră părți semnificative din lucrările lor comentării și analizei aplicate a ontologiei lui Noica.

<sup>2</sup> Andrei Cornea, „Despre filozofie și utopia centralității ei“, *Ideii în Dialog*, anul IV, numărul 12 (39), decembrie 2007, pp. 22-23.