

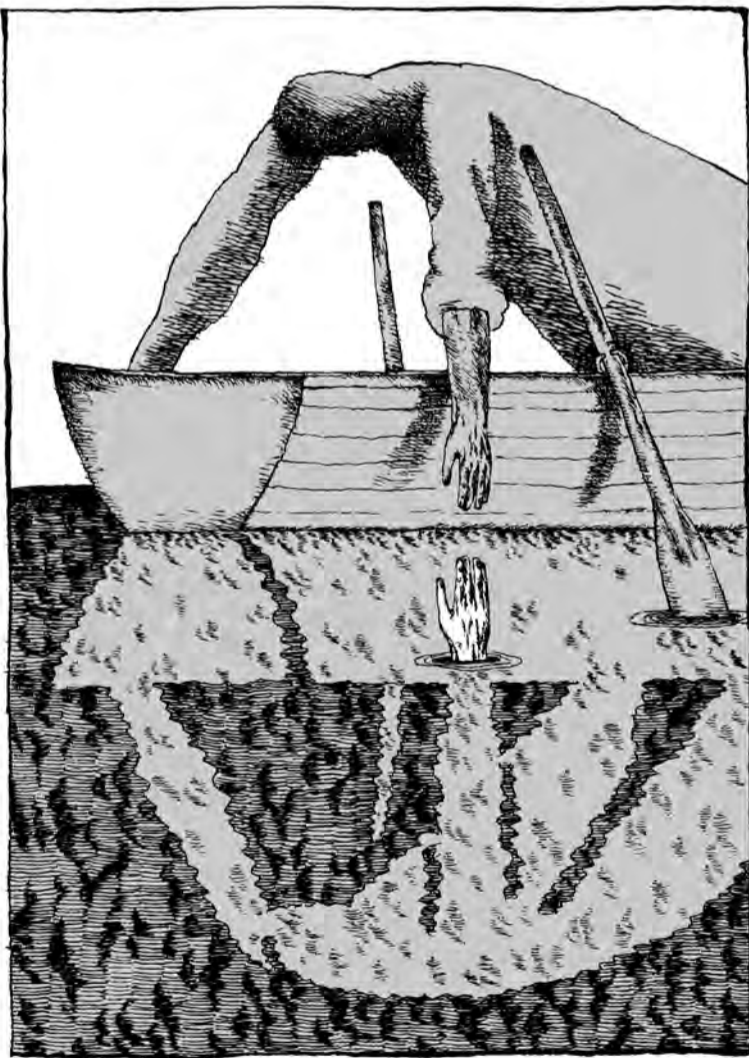
Despre idei & blocaje

De ce nu avem o istorie a filozofiei românești?

— H.-R. PATAPIEVICI —

Acest articol a fost scris în 1996, în onoarea lui Mihai Șora (care împlinea atunci 80 de ani), pentru a semnala încă o dată lucrul demult cunoscut și mereu deplîns, incapacitatea pieței culturale românești de a fructifica ideile originale. Am propus atunci o explicație, bazată pe constatarea că la noi supremația culturii generale împiedică formarea unei piețe a ideilor; absența acesteia face extrem de dificilă constituirea unei realități comune; iar precariatatea realității comune face aproape imposibilă articularea societății în jurul ideii de bine comun.

De atunci au trecut unsprezece ani. Mihai Șora a împlinit 91 de ani și, în ciuda publicării citorva cărți dedicate personalității sale, opera sa a rămas la fel de izolată. La fel suntem toți — în mijlocul vacarmului general și în ciuda animației pestrițe. Republic aici, scurtat dar nu modificat (altfel decât stilistic), articolul de acum unsprezece ani, în semn de tristă consemnare a faptului că nimic nu s-a schimbat, iar explicația propusă atunci, niciodată criticată ori refutată, stă încă, din păcate, în picioare.



Recent, Gabriel Liiceanu a ținut o conferință publică cu titlul „De ce nu avem o istorie a filozofiei românești?” (conferința a avut loc la sediul Colegiului Noua Europă, în ziua de 13 februarie 1996). Ideea conferinței era că am putea vorbi de o istorie a filozofiei românești numai în măsura în care ar fi întrunite cel puțin patru criterii. În primul rînd, ar trebui să existe un gînditor suficient de original și de profund, capabil

să elaboreze un gînd filozofic puternic. În al doilea rînd, ar trebui ca acest gînditor să poată fi recunoscut ca atare de contemporanii și de succesorii săi. În al treilea rînd, reflecțiile celor care iau ca punct de pornire acel gînd ar trebui să poată constitui, în timp, o tradiție de gîndire. În fine, ar trebui ca întreaga desfășurare enunțată mai sus să admită o unitate de timp și de loc: să fie compactă temporal și restrînsă spațial.

Aceste patru criterii sunt ușor de recunoscut în cazul citorva momente cheie ale istoriei filozofiei: filozofia greacă, care izvorăște din reformularea platoniciană a problemelor presocraticilor și care continuă, *via* Aristotel, pînă la expresia ei finală, în neoplatonism, este un exemplu; un altul este tradiția instiuită, prin Locke, de epistemologia empirismului englez; un al treilea exemplu este filozofia clasică germană, care pleacă din gîndul lui Kant și se încheie cu neokantienii. Toate aceste exemple ilustrează, în opinia lui Gabriel Liiceanu, criteriile avansate mai sus: la origina acestor istorii există un singur gînd; gîndul este recunoscut de contemporani și de urmași ca fiind puternic și original; reflecția în jurul lui generează o tradiție de gîndire unitară, iar dezvoltările ei sunt de regulă limitate în timp și se rezumă la o singură țară.

Acum, dacă încercăm să aplicăm aceste patru criterii la succesiunea filozofilor care au scris în spațiul românesc de cultură, observăm două lucruri. Întîiul este că majoritatea acestor filozofi nu a produs nimic original, iar efectele lucrărilor lor sunt fie pedagogice (fapt laudabil), fie clientelare (fapt reprobabil); al doilea este că originalitatea, chiar și cînd există și e recunoscută de contemporani (ori urmași) ca reală, nu are urmări. Într-un articol din martie 1990, Virgil Nemoianu („Mihai Șora and the Traditions of Romanian Philosophy”, *Review of Metaphysics*, vol. 43) descria starea filozofiei românești prin aceste cuvinte:

„Contribuțiile românești la istoria filozofiei nu formează un sistem ordonat și continuu, nici nu sunt indispensabile cercetătorului serios al celor mai importante reflecții și căutări ale adevărului din istoria omenirii”.

Să ne oprim puțin asupra observației că filozofia românească nu formează „un sistem ordonat și continuu”. E un fapt că, la noi, nimeni nu a filozofat pornind de la sistemul undulațiunii universale, propus de Vasile Conta, sau de la teoria fatalismului, deși aprecierea lor în mediul intelectual occidental a fost vizibilă. Nimeni nu a reflectat în interiorul tradiției epistemologice a matricelor stilistice, care stă la originea sistemului lui Lucian Blaga, și nici nu a găsit de cuvînt să se raporteze la ontologia diferențialelor divine, deși succesul intelectual al teoriei sale, în epocă, a fost excepțional. Nimeni (cu excepția lui Virgil Nemoianu, în Statele Unite) nu a luat gîndul recesivității, propus de Mircea Florian, pentru a construi reflecții alternative cu ajutorul conceptualizărilor permise de dualismul recesiv, deși surpriza produsă de abaterea acestui fidel neokantian de la academismul său obișnuit a fost mare, iar dorința românească de a găsi exemple de soliditate culturală autohtonă și mai mare. Rezultatul a fost nul. Ambele volume din *Recesivitatea ca structură a lumii* (1983, 1987) au intrat pe piața culturală românească așa cum intră o piatră aruncată în ulei:

fără să facă valuri. În fine, ontologia și logica formulate de Constantin Noica în ultimii săi ani de viață (1981, 1986) nu par să fi convins pe cineva că merită să gîndești prin adîncirea gîndului exprimat în ele, deși succesul autorului la public a fost enorm, iar sentimentul că avem în sfîrșit o ontologie românească era foarte pronunțat în toate mediile intelectuale (inclusiv cele pseudo-intelectuale). Cu toate acestea, ontologia lui Noica a beneficiat numai de cîteva recenzii literare.

Nu cred că lipsa de ecou intelectual specializat a lucrărilor lui Constantin Noica a fost o consecință a încorsetărilor ideologice specifice regimului de cenzură și de autocenzură comunistă. Aceași lipsă de ecou specializat se poate remarca în cazul recepției lui Gabriel Liiceanu însuși: mult așteptata sa peratologie — unul din proiectele filozofice care au stîrnit cel mai mare interes public în România înainte de căderea comunismului — a apărut, sub titlul *Despre limită*, în 1994. Cartea a reprezentat un succes de casă, ceea ce înseamnă atît că interesul pe care l-a suscitât inițial proiectul era încă viu (semn că publicul cultivat românesc nu este întotdeauna amnezic), cît și că publicul larg cultivat și-a procurat-o. Dar, ca și în cazul ontologiei și logicii lui Noica, peratologia lui Liiceanu a beneficiat numai de recenzii literare: publicul specializat în idei a tăcut. O explicație superficială ar putea invoca neașezarea tranziției. E limpede, însă, că o explicație veritabilă trebuie să ia în considerare totalitatea cazurilor în care recepția specializată a ideilor prezintă un *non sequitur* evident. Or, un *non sequitur* între operă și recepția specializată este de observat în toate cazurile menționate mai sus.

O sugestie a acestei tăceri ar trebui, poate, căutată în disocierea totală a instituțiilor universitare și academice de mediul în care se manifestau ideile creatoare ale epocii, mediu sistematic relegat la periferia instituțională a societății. Această împrejurare are de regulă un efect pervers și asupra celor marginalizați. Astfel, în ciuda programului de profesionalizare și de seriozitate academică impus de Noica, școala de la Păltiniș nu a dezvoltat o tradiție filozofică specializată (eventual în prelungirea conceptelor și preocupărilor lui Noica), ci o atmosferă de „școală de înțelepciune” sau, cum a numit-o cronicarul ei cel mai important, un „model paideic în cultura umanistă”. Insist asupra faptului că absența posterității filozofice a lui Noica nu este cîtuși de puțin datorată sentimentului că filozofia 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 au trăit în preajma lui Constantin Noica sentimentul că participă la un moment excepțional al culturii românești nu a luat opera maestrului ca început sau ca argument pentru propria sa operă de gîndire. Cel puțin deocamdată, în urma lui Noica a rămas doar o atmosferă culturală, un model deziderativ de activitate sistematică și o pildă de energie creatoare.

Aceleași observații pot fi făcute și referitor la Mihai Șora. Prestigiul său intelectual și moral este enorm. Deși dificilă și, stilistic vorbind, asemeni grădinii cărărilor ce se bifurcă, opera lui Mihai Șora se bucură atît de cititori, cît și de admiratori. Apariția în 1978 a cărții sale *Sarea Pămîntului. Cantată pe două voci despre rostul poetic*, la 31 de ani de la fulminantul său debut parizian (Michel Sora, *Du dialogue intérieur. Fragment*

d'une Anthropologie métaphysique, Gallimard, 1947), a produs un șoc în lumea intelectuală românească. Acest șoc, în loc să nască în lumea specializată a ideilor o luptă de argumente și o dispută a modelelor ontologice, s-a epuizat infertil în spațiul admirației cultural-literare. 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 (este cazul unor Virgil Nemoianu, Matei Călinescu, Toma Pavel, Dan Arsenie, Marius Ghica, Sorin Antohi și Aurelian Crăiuțu). Ca și opera lui Noica, opera lui Mihai Șora poate fi expusă recurgând la câteva argumente centrale, care, chiar dacă nu sunt ușor de înțeles, necesitând un oarecare antrenament filozofic, au avantajul de a fi frapante. Cu toate acestea nimeni, după știința mea, nu a luat suficient în serios gândirea acestor doi gânditori, pentru a le dezvolta argumentele, presupuzițiile ori stilul de interogare/rezolvare.

Un caz de *non sequitur*

Particularitatea acestui tip perplexant de „non-recepție” constă în aceea că o popularitate culturală vădită a *personalităților* care emit idei e mereu însoțită de o absență surprinzătoare a consecințelor de tip specializat a *ideilor* emise de personalități. Este aici un *non sequitur* care dă de gândit și care evocă remarcă dezabuzată notată cândva de Martha Bibescu în jurnalul ei:

„În Franța, fiecare acordă mare importanță acțiunilor sale și acțiunilor celorlalți. În România, nimic nu are importanță. Vin aici șase luni pe an ca să mă conving că totul e zadarnic”.

Ne-am rătăci dacă am răspunde observației Marthei Bibescu sau situației de *non sequitur* semnalate mai sus prin adoptarea unui punct de vedere etnopsihologic. Nu cum sunt „românii” *sub specie aeternitatis* sau cum este „România eternă” trebuie să ne preocupe aici. În fond, situația de *non sequitur* poate fi rezonabil înțeleasă numai în două direcții. Ori filozofii noștri nu sunt suficient de originali și, prin urmare, gândul lor nu este îndeajuns de puternic; ori mediul intelectual românesc este structural debil și e incapabil să preia creator gândurile viguroase. Cum nu pare verosimil ca cineva să poată demonstra cu argumente rezonabile nulitatea gânditorilor pomeniți mai sus, rezultă că răul trebuie căutat în debilitatea mediului intelectual românesc.

O analogie utilă poate fi făcută cu un exemplu din istoria științelor. Toată lumea știe de cei doi sau trei matematicieni de geniu pe care i-a dat în Evul mediu (european) subcontinentul indian. Și toată lumea știe că ei nu au făcut școală și că opera lor ar fi rămas pe veci îngropată dacă, pornind de la dezvoltările matematicii occidentale, istoria științei nu i-ar fi recuperat, la multe secole de la moartea lor, ca precursori necunoscuți. Nimeni nu le-a negat acestor matematicieni geniul și nimănui nu i-ar trece prin gând să nege valoarea excepțională a culturii indiene. Problema este: *care* cultură indiană? Dacă e vorba de cultura indiană în sens larg, excelența ei nu poate fi contestată. Prin urmare, problema unui *non sequitur* în context matematic indian nu se referă nici la precaritatea creatorului individual, nici la inferioritatea culturii în sens larg, ci numai la debilitatea acelui tip special de cultură care este cultura matematică specializată.

Am luat exemplul culturii matematice, deoarece noi azi știm foarte bine care este solul fertil de existență al unei culturi de specialitate (iar *cultura ideilor*, spre deosebire de *cultura generală*, este o cultură de specialitate). Pentru ca o cultură de specialitate să existe, trebuie să existe oameni capabili nu numai să emită idei originale și viguroase, ci și să se raporteze critic, și anume în mod continuu, la tradiția disciplinei și la rezultatele obținute de colegii lor de specialitate. Acești oameni trebuie să fie în număr suficient de mare, astfel încât schimburile intelectuale dintre ei să nu fie dominate de considerente personale, ci să rezulte din niște proceduri impersonale de evaluare, critică, respingere și validare, la care, din motive raționale (și nu exterioare domeniului), să adere toți participanții implicați în schimbul de idei. Schimbul

de idei trebuie să fie un dialog generalizat, „controlat” numai de propria sa existență, și nu un monolog unidirecționat, controlat de bunul plac al unei voințe individuale (oricare ar fi aceasta). Altfel spus, participării la schimbul de idei nu trebuie să fie doar numeroși, trebuie să fie și independenți unii de alții. Ansamblul condițiilor care fac posibilă existența unei culturi de specialitate formează ceea ce în economie se cheamă, funcțional vorbind, o piață liberă; cu mențiunea că obiectele schimbate într-o cultură de specialitate sunt idei. Aș reformula răspunsul la problema indiană de *non sequitur* astfel: cei doi sau trei matematicieni indieni de geniu nu au produs nici un efect în interiorul culturii lor, deoarece cultura indiană tradițională nu includea și o piață consistentă a ideilor matematice. Căci ideile încolțesc numai acolo unde există un humus fertil dezvoltării lor: or, acest humus fertil este piața ideilor. Concluzia e, concis formulată, următoarea: ideile înfloresc numai dacă sunt continuu schimbate la nivelul pieței lor specifice de evaluare, de critică, de respingere și de validare.

Piața ideilor

(a) *Situația pieței de idei antebelice*

Să examinăm o clipă trăsăturile pieței de idei românești din perioada antebelică, când schimburile intelectuale păreau a se apropia cel mai mult de normalitate.

Exogenia pieței interne de idei. Aproape toată lumea ar fi fost de acord, și atunci, că schimburile intelectuale care contează cu adevărat sunt cele orientate spre piața de idei occidentală. Deși în interiorul pieței de idei românești lucrau specialiști recunoscuți, sentimentul general era că adevărata știință și adevăratele standarde de excelență erau produse de o altă piață a ideilor decât cea internă.

Înțepenirea. Odată întorși de la studiile occidentale, cunoștințele și informația majorității specialiștilor noștri rămâneau la nivelul epocii în care și-au completat instrucția de bază ori și-au trecut doctoratul. Rupți de mediul stimulat al pieței de idei occidentale și de logica prin care orice parcurs instituțional era acolo corelat cu dinamica internă a pieței valorilor, specialiștii noștri nu mai participau la viața dinamică a ideilor specifice domeniului lor. Deveneau vedete locale. Unii (nu cei mai răi) practicau un soi de sultanat profesional, bazat pe întreținerea unei camarile academice, în care accesul era condiționat de lingușiri și de servilism intelectual. Atunci când dobândeau poziții cheie în instituția culturală românească (fapt înlesnit de centralismul endemic al statului românesc), ei înșiși și camarila aveau un efect dezastruos asupra promovării ideilor noi, a criticii, a înnoirii domeniului prin acceptarea informației de ultimă oră și a unor puncte de vedere proaspete. Atmosfera intelectuală stagna, sufocând inițiativele și descurajând talentele tinere, care aveau de ales între a deveni clienți obedienți ai sultanilor intelectuali ori, în caz de insubordonare, a fi eliminați din viața universitară, academică sau chiar culturală.

Culturalismul patriarhal. Un alt efect al ruperii de mediul stimulat al formării occidentale rezulta din confruntarea celui reîntors în țară cu realitățile instituționale locale. În țară, ideile discursului profesional se vedeau vrînd nevrînd integrate unui nivel al discuției *culturalizant*, de ordin „inferior”, lipsit de constrîngerile și de standardele specialității. Astfel, Constantin Rădulescu-Motru, care avea despre sine percepția clară că este un neokantian din școala lui Wilhelm Wundt, publica în 1912 (ediția definitivă: 1928) o carte cu titlul *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*, care, așa cum a arătat de curînd Mircea Flonta („Filosofie critică și construcție metafizică”, *Revista de filosofie*, XL, 5, 1993), iese în mod clar din cadrele criticismului kantian, prin pretenția de a fundamenta științific o metafizică inductivă. Ei bine, deși „Motru nu a fost un kantian, nici chiar în sensul cel mai liberal al termenului”, comunitatea filozofică românească

nu a reacționat (pînă la articolul lui M. Flonta citat mai sus) în nici un fel la improprietea pretenției sale. Scăderea competitivității profesionale este probabil o consecință a faptului că, în țară, acțiunea profesională nu se mai putea dezvolta în contextul ei propriu, ci în contexte relaxate, puternic impregnate de alte orizonturi de cunoaștere, de regulă strict culturale și, uneori, politice. Un alt motiv este că piața românească a ideilor a rămas, din punctul de vedere al criteriilor ei de performanță, puternic dominată de prestigiul *culturii generale*.

Feudalizarea intelectuală. O altă trăsătură frapantă a actorilor mediului românesc de idei este dependența lor intelectuală de mediul filozofic în care s-au format. Aproape fiecare filozof român era din școala cui se întîmplase să îi fie profesor acolo unde și-a făcut studiile: ca să vorbim numai de cei mai influenți, Rădulescu-Motru era un adept convins al lui Wundt, Mircea Florian al lui Rehmke și exemplele pot fi înmulțite. Faptul este în sine uimitor, dacă ne gândim că, de multe ori, alegerea centrului de studii era pur conjuncturală, depinzînd de suma de bani disponibilă, de relațiile avute, de sursa bursei ori de alte oportunități. Mai mult, odată reveniți în țară, prin atitudinea lor, unii dintre cei mai fermi stăpînitari ai disciplinei domeniului lor s-au autosituat la capătul unei ramuri de dezvoltare și nu la origina unei dezvoltări noi. Spre pildă, Mircea Florian, cu un umor involuntar, își mărturisea nedumerirea că, deși a avut ambiția de a fi și de a rămîne un rehmkeian, ideile pe care le-a dezvoltat în cea mai originală lucrare a sa „nu se întîlnesc în opera lui Rehmke [profesorul său german] și nu [știe] dacă ele ar fi cîștigat aprobarea lui” (*Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, 1983, p. 42).

Caracterul restrîns. Participanții la o discuție profesională dată nu întruneau niciodată condiția de a depăși numeric pragul critic de dezvoltare în avalanșă al opiniilor emise și de a forma, astfel, un efect de auto-întreținere a activității mediului intelectual.

Caracterul privat. O anomalie constantă a mediului intelectual românesc constă în împrejurarea că cele mai originale, mai îndrăznețe stilistic și mai pertinente aprecieri intelectuale sunt produse oral și în spațiul comunităților restrîns (grupuri de prieteni, confrăți de profesiune într-o atmosferă informală etc.). Imediat ce aceste contribuții sunt scrise și publicate – sau primesc o încadrare instituțională – sunt ireversibil atinse de o bizară diminuare a forței lor intelectuale, ca și cînd esențialul energiei spirituale românești ar avea dificultăți să se lase transpus în cadrele obiectivării publice. Din păcate, proverbiala genialitate colocvială românească rezistă prost la transpunerea ei în constrîngerile spațiului public.

(b) *Situația normală*

Dimpotrivă, dacă examinăm acum condițiile de constituire ale unei veritabile piețe a schimbului fertil de idei, remarcăm imediat că ele sunt exact la antipodul trăsăturilor cu ajutorul cărora am caracterizat mai sus piața românească a ideilor. Și anume, pentru ca în genere o piață de idei să existe, schimburile de idei trebuie să îndeplinească câteva condiții minimale:

să fie libere: adică raportul față de mesaje al participanților la schimbul de idei să nu depindă de constrîngerile exterioare pieței;

să fie formulate potrivit unor standarde acceptate în mod public în interiorul culturii respective (de specialitate ori nu); altfel spus, criteriul de comunicabilitate trebuie să coincidă cu criteriul obiectivării raționale a ceea ce este gândit;

să fie efectuate între un număr mare de membri ai comunității; altfel spus: (i) nu trebuie să existe un centru unic (sau mai multe, dar dependente unele de altele); (ii) numărul de centri emisie/recepție trebuie să fie suficient de mare ca producerea schimbului

de idei să se desfășoare astfel încât antecedentul să nu mai poată explica integral consecventul, iar întregul proces să devină impredictibil.

Prima condiție afirmă că o veritabilă piață a schimburilor intelectuale nu există atunci când instituția culturală este controlată cu reguli exogene. Atât cenșura, cât și distorsionarea intenționată împiedică fiziologia naturală a schimburilor intelectuale. A doua condiție afirmă că schimbul de idei trebuie să fie cu necesitate public. Altfel spus, el trebuie efectuat potrivit unor standarde la care să adere toți participanții la piața ideilor. Ceea ce revine la a stipula condiția esențială ca discursul să fie preponderent argumentativ și numai auxiliar retoric. În particular, argumentele trebuie să se refere la idei și nu la oamenii care le exprimă. În fine, a treia condiție pretinde ca numărul celor care schimbă idei și lucrează unul în continuarea muncii celui alt să fie suficient de mare. Și anume, acest număr trebuie să depășească o anumită valoare critică – imposibil de precizat *a priori* – care, așa cum se întâmplă cu masa critică la încărcăturile de fisie nucleară, asigură auto-întreținerea reacției.

La noi, schimbul de idei a fost întotdeauna apanajul pușinora. Cu excepții care țin de criteriul exprimării publice, toți cunoscătorii de Kant se cunosc între ei, toți cunoscătorii de Heidegger sunt prieteni, iar toți practicanții filozofiei analitice sunt de acord că este pierdere de vreme să vrei să scoți o revistă de filozofie analitică în România. La noi, toți oamenii care au o idee cât de cât competentă asupra unui domeniu dat se cunosc aproape întotdeauna între ei. Potrivit paradoxului soritului, numărul celor care au preocupări comune nu a devenit niciodată, în România, suficient de mare pentru a forma o „grămadă”. Astfel, mediul intelectual românesc de specialitate nu îndeplinește criteriul „masei critice” (C). Acest număr este îndeplinit numai de cei, foarte numeroși în România de totdeauna, care formează categoria publicului general cultivat, cel căruia îi adresa Mircea Eliade, și în exil fiind, cărțile sale de specialitate. *Criteriul „masei critice” este satisfăcut la noi numai de mediul intelectual de cultură generală.*

Imperialismul culturii generale

Modelul formativ al oricărei culturi este idealul omului cultivat. În cultura română idealul omului cultivat a fost întotdeauna dat de omul care posedă o întinsă cultură generală, de care poate dispune, conversațional și în scris, cu eleganță și spirit. Legată, în secolul al XIX^{lea}, de impunerea intelectualului ca model cultural central, excelența formativă a culturii generale a rămas pînă azi trăsătura cea mai frapantă a exemplarelor umane produse în România. Dacă ne gândim la declinul progresiv, în țările postindustriale, după 1960, al prestigiului culturii generale, solidar cu declinul noțiunii de *high culture*, România a rămas și azi un paradis al culturii generale: la noi categoria de „public larg cultivat” este încă o realitate. În interiorul acesteia, comportamentul intelectual este condiționat de un respect de cvasi-religios pentru cultura serioasă, de capacitatea de a manevra cu dezinvoltură datele citorva domenii ale culturii și este marcat de o curiozitate inchizitivă și achizitivă vie față de mai multe domenii ale cunoașterii, nu neapărat conectate cu profesiunea de bază. Iată, în acest sens, o prețioasă mărturie a lui Ion Vianu (*Amintiri în dialog*, cap. 5) despre specificul intelectualilor din estul Europei: „Cînd am venit, mai tîrziu, în Occident, am fost destul de mirat constatînd cît de relativă era «cultura generală» a intelectualului european. Aici (...) era promovată o specializare care nu numai că nu presupunea orizontul larg dar, într-un anume fel îl excludea. (...) Dimpotrivă, postura în care apăream noi, cei veniți din Orient (...) trezea o anumită admirație, ba chiar invidie dar amestecată cu ironie; pentru aceia care se mirau atît de politicos cite știm și cum le știm, cunoștințele noastre păreau ușor inutile, lipsite de valoare practică. Am început atunci să-mi dau seama că, pe vremuri, se întîlnise în Răsărit un tip omenesc acum în dispariție în Apus, dar acolo mai adăsta tipul eruditului greco-bizantin pentru care cultura umanistă era un singur mare domeniu care tre-

buia stăpînit în totalitatea lui”.

Prestigiul imperial al culturii generale datează, la noi, din secolul al XIX^{lea}, odată cu (a) formarea primei piețe interne a schimbului intelectual, (b) impunerea intelectualului „de profil social-uman” ca purtător al dinamicii social-politice și (c) investirea cu prestigiu intelectual superior a tipului de intelectual capabil să se pronunțe și în alte domenii ale culturii decît cel pretins de profesiunea sa de bază. Supremația comportamentului intelectual solidar cu modelul formativ al culturii generale a favorizat întîrzierea profesionalizării schimbului de idei. Pentru secolul al XIX^{lea}, Elena Siupiur constata, „în conștiința intelectuală, absența distincției între gradul de înaltă profesionalizare și specializare și acela al amatorismului”, fapt care sugerează că relația profesională cu cultura a fost exogenă, „mai mult sub influența factorilor externi culturii decît [a] legilor ei interne”. Din acest motiv, explică Elena Siupiur, „o mare parte din activitățile intelectuale nu ating în această perioadă profesionalizarea, chiar dacă inițial au această tendință” („Viața intelectuală la români în secolul XIX”, în *Cartea interferențelor*, 1985, pp. 235; 244 sq.).

Există o deosebire esențială între modelul formativ al culturii generale și modelul formativ al culturii ideilor, corespunzătoare faptului că piața ideilor, spre deosebire de piața culturii generale, este o piață a culturii de specialitate. Deosebirea poate fi bine ilustrată pornind de la observația lui Edmond Goblot, potrivit căreia, „Gîndirea multor persoane puțin cultivate se confundă cu sensibilitatea” (*Traité de logique*, ediția a 5-a, 1929, § 13). Cultivarea la care se referă aici logicianul este a rigorii gîndirii. Or, nu ar fi poate lipsit de relevanță să facem o paralelă între „sentiment”, ca instrument dominant al educației bazate pe *culture générale*, și „argument”, ca operație tip a procedurilor pretinse de o cultură a ideilor. Astfel, putem spune că, din cultură, publicul cultivat rămîne cu *stări de conștiință* și cu *emoții culturale*. În schimb, publicul avizat rămîne din schimbul de idei cu *informații, cunoștințe și structuri argumentative*. Deși este evident că o cultură a ideilor nu se poate reduce la informații și cunoștințe, în absența preciziei și a acurateții acestora nu există o veritabilă cultură a ideilor. Diferența este notabilă și ea exprimă pertinent deosebirea dintre pedagogia cultivării (estetice, politice ori etice) printr-o *culture générale* și educația intelectuală a simțului pentru argument, pe care o antrenează apartenența la o cultură a schimbului de idei. Luată în sens absolut, educația prin cultură generală nu permite detașarea gîndurilor de contextul general al emoției estetice sau a valorii generice a operelor zise frumoase; e drept că ideile se pot forma și în mediul culturii generale, dar, menținute acolo, ele nu îndeplinesc criteriul ontologic clasic (formulat, între alții de Francisco Suárez: a fi înseamnă a fi separat) și, ca atare, nu sunt încă individuate: nefiind separabile de mediul generic cultural, raționamentul nu se poate autonomiza pînă la a produce formulări non-contextuale ale argumentelor. După cum limbajul articulat este un instrument care separă gîndirea de sentiment, limbajul argumentativ este principalul instrument de discriminare între gîndirea „participativă” a culturii generale (pentru care *totul* cade sub categoria binelui și a frumosului) și gîndirea „critic-disociativă” a culturii ideilor (pentru care există *numai* adevăr și fals). Or, a căuta să distingi între adevăr și fals înseamnă a separa inteligența de sentiment și argumentul de retorică. Din acest motiv, culturile în care discursurile dominante sunt preponderent retorice și numai în subsidiar argumentative sunt culturi dominate de modelul formativ al culturii generale. Dimpotrivă, culturile în care discursurile dominante sunt preponderent argumentative și numai auxiliar retorice sunt culturi dominate de modelul formativ al culturii ideilor.

Acest raționament admite o prelungire interesantă în termenii dubletului comunitate/societate. Cînd există o bază comunitară nemijlocit acceptată de toată lumea (ceea ce e posibil – și chiar și atunci numai în cazurile cele mai simple – doar în cercuri foarte restrînse numeric: trib, sat, familie), cultura ideilor este inutilă, deoarece nimeni nu are nevoie de un fundament rațional, impersonal, care să justifice obiceiurile și tradițiile unanim recunoscute ca valabile. Însă

atunci cînd acest consens „instinctiv” dispăre, adică atunci cînd universalitatea valorilor comun împărtășite este pusă în discuție, numai diferitele forme „specializate” de cultură – forme care depășesc stadiul religios-comunitar, *cultural*, al culturii (e.g., cultura generală a societăților laice, cultura de specialitate a ideilor etc.) – pot asigura renașterea unui consens comunitar, fundamentat acum prin mijloace complet diferite (valorile etic-estetice, în cazul culturii generale, argumentele și principiile criticii, în cazul culturii ideilor). Speculînd, am putea spune că, în timp ce cultura generală e tipică societăților care nu au cunoscut revoluția științifică și industrială, cultura ideilor e tipică societăților care au descoperit diviziunea muncii. Ultimele au nevoie de un spațiu public *obiectiv*, în timp ce primele se mulțumesc cu un spațiu comunitar încă intens *personalizat*. Cultura generală formează interiorități cultivate; cultura ideilor formează competențe precise.

Disocierile operate aici nu sunt valorice, în sensul stabilirii vreunei ierarhii sau a vreunui raport de progres între cultura generală și cultura ideilor. Totuși, am convingerea că o cultură a ideilor nu se poate naște și nici funcționa fertil decît într-o societate care a fost îndelung educată prin modelul formativ al culturii generale. Deși genetic lucrurile stau cu siguranță așa, modelul american sau cel occidental de azi par să mă contrazică. Acolo ceea ce odinioară se numea *culture générale* pare a fi dispărut complet, nu numai din criteriile de prezentare socială a oricărui om care se pretinde civilizată, dar și din mediile propriu-zis intelectuale. Specialistul standard de azi, cel care e un asiduu contributor la revistele care au inundat pletoric babilonul pieței *scholar* din lume, este cel mai adesea fie o „calfă necioplită” (Jacob Burckhardt), fie un „cretin educat” (Nietzsche), fie un „intelectual lipsit de cultură” (Malraux). Firește, se poate aici adăuga și averțimentul lui C.G. Jung în privința irelevanței epistemologice a specialistului de carieră, a aceluia care a pierdut acel *common sense* ontologic pe care, în timpurile unei bune *culture générale*, îl putea avea oricine era pur și simplu *un om cultivat*. O bună igienă a culturii presupune, după cum cred, dezvoltarea unui arhipelag oricît de bogat de culturi ale ideilor specializate, *fără abandonarea* cadrului mai general și, pentru publicul larg, infinit mai formativ, al culturii generale.

Aceste trăsături, aproape neschimbate, au rămas definitorii și în secolul al XX^{lea}, căpătînd o agravare specială în condițiile suprimării libertății spațiului public, sub comunism, unde au coexistat trei forme de piață a schimbului intelectual: o piață a ideilor de specialitate, incoativă și anemică, exogenă, înțepenită, aservită, feudalizată și restrînsă – ghețozată la cele câteva specialități care încă mai funcționau; o piață a publicului larg cultivat, dominată de instituția criticii literare; și, în fine, o piață, niciodată devenită publică, a ideilor schimbate în interiorul lumii oamenilor cultivați. Se știe că, în integritatea lor esențială, ideile nu puteau fi, sub comunism, libere. Deși s-a conservat un spațiu public al schimbului de idei (administrat, cum am spus, de critica literară), cultura autentică sub semnul căreia majoritatea dintre noi s-a format în comunism a fost una în care comunicarea și confruntarea valorilor erau depotrivă clandestine sau semi-clandestine și esențialmente bazate pe existența prieteniei și, deci, pe cultul ei. Astfel că, în mod paradoxal, tipul de comunicare la care ne-a condamnat clandestinitatea adevărului sub comunism a fost unul constrîns să includă în formula lui *cumînecarea*. Altfel spus, un tip de control al valorilor și al criteriilor evaluare depotrivă propriu societăților închise și ne-ecumenic. De ce spun ne-ecumenic? Pentru că, în mod limpede, micile grupuri pentru care comunicarea era cumînecare nu puteau comunica între ele, astfel încît, principial vorbind, diversele practici de valorizare internă nu ajungeau niciodată să se confrunte reciproc. Noi, în fond, am trăit într-o prelungire de tip nișă sociologică a satului tipologic (ca formă standard de societate închisă), cu precizarea importantă că, în timp ce cultura satului era ecumenică, criteriile noastre de comunicare prin cumînecare – datorită segregării suspicioase a societății comuniste (sau a faptului că valoarea care declanșea comunicarea nu era interesul academic, ci în-

crederea, i.e., prietenia) –, nu erau ecumenice.

Rezultatul? Piața schimbului de idei, sub comunism, era bazată pe procedurile societății închise, dar, în același timp, vehicula conținuturi care erau ale societății deschise. Se adăpostea în nișe sociologice și se supunea unor proceduri de validare a adevărului și a valorilor care nu erau ecumenice, deoarece, datorită lipsei de încredere reciprocă și a pericolului delațiunii, numărul celulelor de normalitate era practic infinit; aceste celule de normalitate nu comunicau între ele și, deci, unificarea criteriilor de comunicare și de validare nu putea fi, în principiu, realizată.

Existența spațiului public

Întrucât este vorba de adevăr și de libertate, absența spațiului public este, pentru relevanța discuției noastre, esențială. De ce? Deoarece existența unor standarde de obiectivitate (structuri argumentative, criterii de excelență etc.) este strâns legată de existența unui spațiu public capabil să primească atât adevărul, cât și libertatea celor care se recunosc în el. Discuția privată, deoarece se desfășoară între oameni care se cunosc, uzează de toate presupuzițiile tacite ale cunoașterii prealabile. Ea nu are nevoie de standarde obiective, deoarece singurele standarde care acționează în timpul comunicării private sunt cele care decurg din cunoașterea reciproc-afectivă. Dimpotrivă, acolo unde nu există o cunoaștere personală, trebuie definit un cod prealabil al schimbului intelectual, la care e necesar să consimtă toți participanții implicați în schimbul de idei: acest cod trebuie să conțină criteriile de validitate ale discursului; condițiile în care discuția poate fi considerată încheiată (regula de șah-mat); definirea a ceea ce înseamnă argument valabil sau ripostă valabilă; condiția de onestitate a participării (e.g., criteriul bibliografiei: trebuie să cunoști ideile deja avansate și să citezi/reproduci corect ideile); etc. Faptul de a fi public impune discursului formulat în vederea schimburilor de idei condiția de a îndeplini criteriile interacțiunii concurențiale. Voi arăta mai jos, slujindu-mă de ideile lui Charles S. Peirce, că, în absența acestor acțiuni concurențiale, nici nu putem vorbi de o realitate obiectivă comună. Deocamdată aș dori să sugerez care au fost (și mai sunt încă) efectele precarității spațiului public, care invalidează constant un schimb normal al ideilor.

La noi, birfa este o instituție națională. Aproape niciodată nu se spune în față ceea ce, fiind considerat adevărat, este colportat, cu o enormă poftă și vivacitate, numai în absență. Adevărul este al culiselor, politețea – ipocrită și neangajantă – a scenei. Din acest motiv, ceea ce se publică despre un subiect dat este întotdeauna, în România, mai puțin inteligent, interesant, viguros, adevărat, pătrunzător decât ceea ce se spune în cercuri restrânse sau între patru ochi. Adevărul nefiind rezervat spațiilor publice, spațiul public rămâne inevitabil contaminat de falsitate, de ipocrizie și de ritualurile prin care viața noastră intelectuală este adesea condamnată la politețea formelor fără fond. Astfel, spațiul nostru public se dovedește incapabil să fie un adăpost adecvat al adevărului, al sincerității și al spontaneității: într-un cuvânt, impropriu expresiei de sine integrale a personalității.

Datorită acestui fapt, fiecare persoană publică din România are două imagini: una, anemică și convențională, determinabilă din ceea ce se publică despre ea (imaginea oficială); a doua, truculentă, incontrolabilă, clevetitoare și rea, este rezultatul a ceea ce se spune în culise despre persoana în cauză (imaginea subterană). Imaginea oficială e supusă standardelor publice de comunicare și se pliază procedurilor impersonale de evaluare și critică a argumentelor. La acest nivel, ca și în justiție, pentru a avea dreptate împotriva cuiva, trebuie să produci o dovadă fie sub formă de probă, fie sub formă de argument constrângător. Imaginea subterană scapă însă complet controlului rațional (aici, în mare măsură, rațional înseamnă controlabil potrivit unor proceduri publice și impersonale); în lumea culiselor subterane contează numai retorica, abilitatea calomniei, sordidul sau enormitatea informației; nu există proceduri de testare a informației; se aplică vorba lui Talleyrand „calomnați, calomnați, va rămâne întotdeauna ceva”, sau proverbul nos-

tru, foarte popular, care îi face pandant, „nu iese fum fără foc“. Evident, în aceste condiții fiecare om va fi discreționar alcătuit dintr-o proiecție publică incontrolabilă, care, din afara sa, va fi chemată să țină loialtă propria sa voință de identitate și inevitabilul sac cu mici secrete mizerabile. Pentru discuția mea, esențial este faptul că, la noi, proiecția publică care îl desemnează pe individ din afara sa este *în mod esențial* una deopotrivă subterană – fără raport prezumabil cu modelul – și sustrasă controlului oricărei norme obiective. Imaginea noastră publică, datorită acestei anomalii (inexistența unei piețe obiective a schimbului intelectual, adică a unui spațiu public capabil să adăpostească adevărul și libertatea persoanei), este determinată de jos în sus și are toate dezavantajele acestei contaminări descensive.

Argumentele prezentate pînă acum par a sugera că, la noi, nu sunt pe deplin îndeplinite nici măcar condițiile de existență ale unui spațiu public autonom. Căutînd consecințele inexistenței unei veritabile piețe interne a ideilor, am găsit că una din cauzele naturale ale faptului că schimbul ideilor, în societatea noastră, se desfășoară distorsionat, stă în precaritatea spațiului public românesc. Or, despre o realitate obiectivă se poate vorbi numai în măsura în care există un spațiu public autonom. De ce? Deoarece numai existența unui spațiu public autonom poate *comuniza* infinitatea experiențelor cognitive individuale. Argumentul poate fi construit în modul următor (nu este singura cale).

Realitatea este garantată de existența unui spațiu public

Se știe că, potrivit tradiției fenomenologiei husserliene, un obiect nu poate fi gândit pînă la capăt fără a admite cel puțin două premise cardinale: sinele are ca fundament conceperea celuiilalt; intersubiectivitatea este condiția obiectivității fenomenelor (lumea). Să admitem acum că subiectul este failibil, deci că nu este înzestrat cu o facultate imediată și infailibilă de cunoaștere. În acest caz, rolul său transcendental în constituirea realității îl ia comunitatea. Atunci, potrivit lui Charles Sanders Peirce, nu subiectul este transcendental în raport cu realitatea, ci comunitatea este transcendentală în raport cu constituirea și cu obiectivitatea ei. Prin urmare, ceea ce este real nu va fi rezultatul cogitației izolate, ci orice informație sau reflecție va deveni adevărată în urma consensului privind realitatea atins prin schimbul continuu și multiplu (adică implicînd mulți centri de emiterere/recepție și de evaluare) între membrii comunității: „Thus, the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of community“ (Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, Harvard University Press, vol. I-VI, 1931-1935, 5, 311).

Constatarea lui Peirce are două implicații.

(1) Unde nu există o comunicare multiplă de tipul ideal al *pieței*, nu există comunitate și, deci, nici realitate. La noi, inexistența unei adevărate comunități a comunicării a avut drept consecință o pluralitate neconectată de „realități“ incomensurabile. Aceasta a fost moștenirea regimului comunist și cu ea ne-am trezit, stupefiați, în Decembrie 1989, cînd regimul s-a prăbușit. Astfel, simulacrul de unitate și de obiectivitate a realității, pe care el reușea să îl mențină prin ordinea voluntaristă a decretelor (din ce în ce mai greu, trebuie să o recunoaștem) a dispărut peste noapte, ca un vâl al Mayei, lăsînd în loc o pluralitate schizofrenică de realități incapabile să se interconecteze pașnic, prin procedeele comunicării. Deoarece unitatea realității este transcendental garantată de existența unei comunități, caracterul iluzoriu și inobiectiv al realității traduce întotdeauna absența unei comunități capabile să o garanteze. Iar unde nu poate fi constatată existența unei comunități, acolo se poate deduce că nu au fost cu puțință schimburile libere între indivizi. Orice comunitate este consecința existenței unei piețe a schimburilor libere între indivizi. Este ca o teoremă de echilibru: sistemul ajunge la echilibru (i.e., la existența unei comunități), dacă este sustras acțiunilor perturbatoare, iar interacțiunile mutuale se pot desfășura liber, potrivit regulilor de auto-întreținere.

(2) Propriul existenței unei comunități este că o cultură discontinuă și miraculoasă a geniilor este, prin ea, transformată într-o cultură a contribuțiilor comen-

surabile. Ce înseamnă asta? *Numai existența unei comunități asigură neirosirea și valorificarea eșecurilor*. Numai atunci cînd există proceduri de evaluare a argumentelor, deopotrivă de importante sunt nu numai contribuțiile care conduc la adevăr, ci și cele care au eșuat. De ce? Pentru că importanța acestor eșecuri, demnă mereu de a fi menționată, este că ele au reușit să contribuie la descoperirea adevărului prin lecția eșecului lor. În termenii lui Peirce, „In storming the stronghold of truth one mounts upon the shoulders of another who has to ordinary apprehension failed, but has in truth succeeded by virtue of the lesson of his failure.“ (*Collected Papers*, Harvard University Press, vol. VII-VIII, 1958, 7.51).

Concluzii

Am încercat să sugerez – slujindu-mă de argumentul lui Peirce privind legătura dintre existența unei comunități a schimburilor și posibilitatea definirii unei realități deopotrivă unice și obiective – că raportul dintre existența unei bune culturi a ideilor și sentimentul stenic că realitatea nu îți este ostilă e unul necesar. O bună fiziologie a ideilor – *în spațiul public* (cu condiția ca spațiul public să fie recunoscut de participanții la el ca sediu al libertății și al adevărului fiecăruia) – conduce la o bună relație cu realitatea. Am convingerea că precaritățile spiritului nostru comunitar sunt consecința precarității schimburilor intracomunitare. Mai cred că, *anume* din cauza acestor carențe, românii au sentimentul că realitatea este aranjată de alții, că ne este ostilă și că totdeauna nouă ne pică lozul cel mai prost. Altfel spus, românii sunt înclinați să creadă că realitatea, deoarece nu este aceeași pentru toți, nu poate fi nici obiectivă. În spatele sentimentului nevrotic de dependență, și dincolo de obsesia pierderii sentimentului de suveranitate, e de citit prezența unui tip neunificat de realitate, care nu poate fi garantată, în obiectivitatea ei, de existența unei comunități libere. În rest, unde nu există încredere în cunoaștere, nu se poate naște nici sentimentul durabilului. Aceste „defecte“ românești, aparent constitutive „celulei“, nu sunt decît efecte secundare ale incapacității organismului nostru social de a forma o veritabilă piață internă a schimbului de idei. Totul revine, în fond, la constituirea unui spațiu public care să fie resimțit ca o expresie obiectivă și liberă a interiorității individuale. Tot așa cum, într-o societate normală, solidaritatea civică și încrederea sunt în mod firesc instituționalizate prin funcționarea cotidiană a standardelor de drept, și la noi ar trebui instituționalizată încrederea în idei. Cum? E. Lovinescu făcea observația că, la noi, „ideile n-au vreo importanță decît cînd încep să devină realități sociale“ (*Titu Maiorescu și posteritatea lui critică*, 1943). Dacă este așa, atunci ideile trebuie transformate în „realități sociale“. Cum?

În primul rînd, păstrînd clar în minte primatul principiului spiritului (îl dau aici într-una din formulările lui Ludwig von Mises, „The Role of Doctrines in Human Thought“, 1949-50): „Tot ceea ce oamenii fac este consecința teoriilor, doctrinelor, credințelor și mentalităților care le stăpînesc mințile. Nimic nu este mai real și mai material în istoria umanității decît spiritul“. În al doilea rînd, refăcînd parcursul arborelui genealogic pe care l-am detaliat pe parcursul acestui articol: întîi, conștientizînd împrejurarea că noi am fost dominați de un model *exclusivist* al culturii generale, asumat ca ideal *unic* de om cultivat (răul e doar în caracterul exclusivist, nu în ideea de cultură generală); apoi, înțelegînd faptul că întîrzierea constituirii unei piețe a ideilor este legată de *carența unui spațiu public autonom*; în fine, carența spațiului public autonom traduce *inexistența unei comunități* capabile să garanteze, prin vitalitatea spiritului ei critic, *obiectivitatea acelei realități care e chemată să îi fie oglindă*.

E simplu: trebuie mai întîi să avem puterea intelectuală de a înțelege; trebuie apoi să avem forța morală de a trage consecințele și de a le asuma. 🍷