

George BONDOR

Neajunsurile istoriei și experiențele exilului. O abordare fenomenologică

**History's Inconveniences and the Experiences of Exile.
A Phenomenological Approach**

(Abstract)

The first part of this paper identifies and analyzes four European cultural models often taken over by Romanian philosophers in XX-th century: the Rationalist, the Romantic, the Marxist and the Existentialist ones. In order to depict the specific manner that two of these models - the romantic and the existentialist - can be found in Romanian philosophy, I shall discuss a common topic, namely the exile, understood as an „escape from history”. The second part of the paper focuses on a phenomenological approach of exile, clarifying different horizons of meaning of this phenomenon, and analyzing those experiences closely connected with the cultural phenomena of exile. The third part of the paper offers a phenomenological description of the places, instances and experiences of exile in Constantin Noica's life and work. In this respect, I shall analyze several aspects that define the phenomena of exile as an escape from history: Noica's personality; the mediating function of the School, of philosophy and of culture; the utopian features of The Paltinis School; the theoretical approaches of the question of history, from the denial of factual history to the construction of a different concept of historicity, which can be ultimately regarded as a metaphysical one.

I. Modele europene în filosofia românească

E cunoscut faptul că filosofia românească a fost permanent dependentă de anumite modele europene care au fost preluate și asumate în diferite feluri, uneori cu anumite justificări, alteori în mod cu totul întâmplător. Nu este doar cazul culturii române. Fenomenul e ușor de observat în tot sud-estul Europei. În cazul filosofiei românești, pluralitatea modelelor de împrumut nu a stânenit niciodată.

Lucru firesc, am putea crede, gândindu-ne că situația ține de normalitatea oricărei culturi mici. Ceea ce frapează însă aici nu e doar coexistența unor modele ireconciliabile în aceeași perioadă de timp, ci, adesea, chiar buna lor împăcare în opera aceluiași autor. Din acest motiv, filosofia românească apare de la bun început, oricărui observator atent, ca una sincretică, mediatoare între opțiuni teoretice care, în alte condiții, ar fi imposibil să fie aduse laolaltă.

Pluralitatea modelelor și, în numeroase cazuri, concurența existentă între ele sunt atestate, printre altele, de studiile de imagologie referitoare la construcția imaginii omului occidental în cultura din sud-estul Europei și, în particular, în cultura română, adesea în relație cu construcția imaginii omului răsăritean în spațiul occidental¹. Una dintre concluziile care se desprind din astfel de abordări este că modelele în discuție s-au configurat fie prin adaptarea lor la construcțiile imagologice autohtone, ceea ce a condus deseori la preferința pentru modele deja inactuale în lumea occidentală, fie prin preluarea abstractă a altor modele, actuale în spațiul european dar care nu și-au găsit un teren de aplicație suficient de propice.

În filosofia românească din secolul XX au fost active mai multe modele europene. Acestea au fost puse la lucru în scrieri cu caracter filosofic, dar au fost, totodată, întrerupte de anumite personalități. În unele cazuri, tocmai din cauza epocii marcate de mari traume istorice și de prezența unor ideologii extreme, modelele amintite se întrepătrund, într-un mod extrem de intim, cu situația factice a filosofilor, cu viețile lor. Istoria lor personală și contextul social-politic în care au trăit nu pot fi nicidecum trecute cu vederea. Totodată, putem observa cum concurența diferitelor modele europene a avut importante consecințe asupra lor, atât în privința

scriiturii personale, cât și în plan instituțional și social.

După al doilea război mondial, preluarea unor modele culturale a devenit mult mai problematică, ambiguă într-un anumit sens. Aflată sub rigide comandamente totalitare, filosofia s-a situat în continuare în preajma unor cadre ale gândirii europene și în multe privințe le-a rămas datorare. Luând însă în seamă fenomenul cenzurii – cu forma sa perfect interiorizată, autocenzura – este dificil de înțeles cum anume au fost asumate acele modele, dacă opțiunea pentru ele a fost una liberă, dacă au fost puse în joc credințe intime sau doar au fost preluate în mod formal anumite idei și expresii ale limbii de lemn. Dacă anumiți autori au asumat cu naturalețe câteva modele europene devenite indezirabile pentru regimul comunist, alții, dimpotrivă, au întâlnit anumite modele europene tocmai prin proximitatea acestora cu ideologia vremii și prin caracterul lor convenabil pentru situația politică dinaintea de 1990.

Există modele filosofice frecvente în spațiul european pe care filosofi români din secolul XX le-au adoptat cu predilecție: raționalist, romantic, marxist, existențialist. Să le caracterizăm, pe scurt, în cele ce urmează.

Modelul raționalist

Vasile Conta în secolul al XIX-lea, Constantin Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, Ion Petrovici, Mircea Florian, Anton Dumitriu, Petre Botezatu și alții în secolul XX întruchipează în chip firesc un model raționalist. Lucrările lor filosofice se caracterizează prin prevalența regimului conceptual, înlănțuire logică a ideilor, analiză riguroasă și argumentată. Sunt autori care adoptă cu ușurință teoriile științifice ale vremii, pe care le folosesc în scrierile lor cu caracter filosofic. Au înclinație, apoi, către

¹ Printre altele: Larry Wolf, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilisation and the Mind of the Enlightenment*, Stanford University Press, 1994; Christopher Gogwelt, *The Invention of the West. Joseph Conrad and the Double Mapping of Europe and Empire*, Cambridge University Press, 1995; Richard Faber, *Abendland. Ein politischer Kampfbegriff*, Hildesheim, 1979. Tot din aceeași zonă de reflecție aparținând imagologiei istorice, în România s-a ocupat de această chestiune Alexandru Duțu, de pildă în scrierea *Ideea de Europa și evoluția conștiinței europene* (Editura All, 1999), dar importanți pentru studiul de tip imagologic rămân și autori ca Lucian Boia, Eugen Denize, Paul Cernovodeanu, Laurențiu Vlad, Daniel Barbu.

problemele tehnice ale filosofiei generale: tema categoriilor, cauzalitatea, legitatea naturii, structura realului, problema cunoașterii etc. Mircea Florian, de pildă, credea că filosofia românească a îmbrățișat cu prea mare larghețe câteva mode anti-raționaliste, fapt ce trebuie contrabalansat prin: formularea unei ontologii „exacte”, reabilitarea rațiunii cunoscătoare, limitarea metafizicii la datele pozitive și revenirea la faptele însele, echivalentă cu statuarea „experienței ca principiu de reconstrucție filosofică”². Asumând rigoarea de tip raționalist, Acest filosof propune o metafizică îngădită în limitele experienței, aceasta din urmă fiind însă extinsă: ea cuprinde „nu numai individualul și materialul, ci totodată universalul și spiritualul”; apoi, „experiența se mișcă pe diferite planuri, nu pe unul singur, cel pur empiric”³. Alți autori români din aceeași categorie sunt însă raționaliști în sensul restrâns, modern al termenului. Constantin Rădulescu-Motru, de exemplu, pleacă de la datele criticismului kantian, pe care le combină cu cele ale energetismului, un curent filosofic cu oarecare influență la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Metafizica sa „critică”, numită astfel după modelul kantian, era destinată să anuleze distanța dintre absolut și relativ, dintre suprasensibil și lumea experienței, arătând că acestea nu sunt domenii separate, căci „absolutul este implicat în relativ”. Contează doar unghiul de vedere, care ne poate limita la experiență într-un caz, sau ne poate oferi accesul la absolutul din experiență, în celălalt caz, cel al metafizicii.

Modelul raționalist este identificabil, în scrierile filosofilor români, cu paradigma

modernă Descartes-Leibniz-Kant. Este ceea ce aflăm de la Lucian Blaga, de pildă, atunci când tratează despre „intelectul enstatic” și despre „cunoașterea paradiziacă”, aceea în care categoriile au o funcție imanentă, putem spune, adică o funcție determinativă în raport cu sensibilul dat în mod intuitiv⁴. Blaga ne lasă deseori să înțelegem că sursa lui de inspirație, în această privință, nu e alta decât Kant, un veritabil model occidental al filosofiei. Însă toate elementele de mai sus sunt amintite doar pentru a li se arăta limitele și pentru a li se adăuga un „intelect ecstatic” și o „cunoaștere luciferică”. Distanța sa față de modelul privilegiat al filosofiei europene, întruchipat de către Kant, este suficient de clară.

Oarecum asemănător este cazul lui Constantin Noica. E cunoscută afinitatea autorului, în primele sale scrieri, față de idealismul kantian. *Mathesis sau bucuriile simple* (1934) este dedicată descrierii „culturii europene”, caracterizată prin ideile de ordine, nostalgia unului, imanență, idealul unei *mathesis universalis*, pe scurt o cultură matematică, geometrică mai precis, având ca elemente definitorii subiectivitatea și universalitatea spiritului. Or, acestea sunt, de fapt, trăsăturile idealismului modern, sintetizat într-o formulare preluată din Kant: „rațiunea nu află de la lucruri decât ceea ce pune ea în ele”. Altfel spus, lumea nu are sens decât atâta vreme cât conștiința îi conferă unul. Desigur că nu conștiința particulară, iremediabil contingentă, e cea care dispune de puterea nelimitată de a constitui lumea ca atare, ci doar cea considerată a fi universală, sau chiar absolută. „Revoluția” aceasta ar trebui generalizată, după Noica, la întreg planul vieții, Kant fiind văzut ca „reprezentantul legitim al

² Mircea Florian, *Reconstrucție filosofică*, Casa Școalelor, București, 1943. Cf. și Ion Ianoși, *Dualism și antinomie*, Prefață la: Mircea Florian, *Misticism și credință*, Editura Minerva, București, 1993, p. VII.

³ Mircea Florian, *Destinul metafizicii*, in: *Metafizică și artă*, Editura Echinox, Cluj, 1992, p. 66.

⁴ Cf. Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, Humanitas, București, 1993, pp. 115-127; *Cunoașterea luciferică*, Humanitas, București, 1993, pp. 18-26 și 62-74.

culturii de tip geometric”⁵, al culturii europene în general. Idealismul e resimțit apoi, în *De caelo* (1937), ca un teren teoretic într-atât de cert și stabil, încât de pe pozițiile lui sunt criticate atât „dogmatismul metafizic” al începutului modernității, cât și pozitivismul secolului al XIX-lea. Neajunsul lor ar consta în credința că faptele brute posedă un „adevăr” independent de conștiință, unul pe care aceasta ar fi datoare doar să îl descopere. În scrierile ulterioare, datorită deplasării preferințelor sale dinspre Kant către Hegel și a descoperirii problematicii specificului național, Noica anunță diferențe din ce în ce mai radicale față de modernitatea europeană. Asumarea unui model european devine tot mai puțin recunoscută ca atare. Filosoful ajunge să propună un sistem cu pretenție de noutate, deși acesta era influențat decisiv, la nivelul presupuzițiilor, de ideile lui Hegel.

În unele cazuri, după al doilea război mondial gândurile originale ale unor filosofi români se estompează tot mai mult, fiind acoperite de un strat gros de concepte, argumente și idei primite cumva „de-a gata”, de un jargon cu totul nou în acest spațiu cultural. Observația e valabilă cel puțin în privința lui Blaga. Ca stil al scriiturii, acesta pare să fi asumat acum, mai mult ca în trecut, modelul raționalist, riguros și argumentativ, în marginea demersului științific al epocii. Bănuim însă că metamorfoza aceasta are loc din dorința de a nu intra într-o dispută teoretică explicită cu ideologia filosofică acceptată de regimul comunist. Într-un astfel de stil, ideile pot fi exprimate într-o manieră aparent neutră, fără implicare subiectivă evidentă, într-o formă oarecum inofensivă atâta vreme cât temele abordate nu ating chestiuni nevralgice sau chiar interzise, precum cele ale libertății politice, ale dreptății etc. Unii

filosofi au îmbrățișat acest stil al scriiturii tocmai pentru a se putea manifesta public, așa încât în multe cazuri putem vorbi despre o formă de autocenzură. De pildă, atunci când este asumată expunerea de tip „științific”, în limbajul comun sau într-un limbaj impersonal și arid, a unor idei filosofice care fuseseră deja expuse într-un cu totul alt mod înainte de 1946. Exact acesta este cazul lui Blaga, care adoptă un stil neutru împotriva cursului anterior al filosofiei sale⁶. În asemenea situații, cititorii erau datori să înțeleagă rezervele autorului față de anumite idei pe care nu le putea critica deschis, sau concesiile făcute altor idei agreate de puterea politică a vremii. Adoptând dintr-odată limbajul neutru, aparent științific, autorul semnaliza că scriitura sa devine inteligibilă numai dacă acceptăm că actul disimulării i-a fost esențial.

Modelul romantic

Al doilea model ce poate fi reperat este unul anti-raționalist, dar fără să fie și iraționalist. El rezultă din romantismul german, caracterizat la nivelul ideilor filosofice printr-o asumare a supoziției întregului. Această temă a favorizat, din punct de vedere sociologic, tezele organicismului. În cadrul modelului romantic este suspectat în special discursul filosofic al modernității iluministe, cea care se dorea unica moștenitoare a raționalismului secolelor anterioare.

În filosofia românească întâlnim un asemenea demers la Constantin Noica, autor ce interpretează situația culturală a modernității europene ca „ethos al neutralității”. Este o formulă care se intersectează cu reflecțiile heideggeriene asupra voinței de dominare proprie omului mo-

⁵ Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, ediția a doua, Humanitas, București, 1992, p. 27.

⁶ Cf. Ștefan Afloroaei, *Imaginea stranie a celui care gândește altfel*, în: Ștefan Afloroaei, Corneliu Bilbă, George Bondor, *Locul metafizic al străinului*, Editura Fundației Academice Axis, Iași, 2003, pp. 48-63.

derm și asupra cadrului mai vast care o susține, „lumea tehnicii”. Deși în lumea occidentală o poziție similară a putut fi în totală concordanță cu principiile democrației și ale statului de drept (nu e chiar cazul lui Heidegger, desigur, dar este al multor alți autori), în cea românească de după război critica modernității realizată pe fondul ideilor provenite din romantismul german a putut conduce la o nefericită convergență cu tendințele generale ale naționalismul comunist. Astfel, o poziție care ar fi trebuit să reprezinte un act de eliberare de unele dintre datele diforme ale modelului european modernist (raționalist) a fost conjugată cu reluarea unei teme mult dezbătute în perioada interbelică, și anume cea a specificului național. Critica rațiunii instrumentale (care se dorea universală) – marca definitorie a modelului raționalist – cunoaște o vecinătate de natură teoretică cu tema idiomaticului. Aspectul acesta nu este chiar atât de straniu, dacă ne gândim că și în spațiul occidental romantismul a privilegiat discursul social-politic de tip naționalist.

Revenind la tezele propriu-zis filosofice ale romantismului, să observăm că acesta propune o „valorizare pozitivă a armoniei și integralității”⁷, ușor de identificat la autori ca Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, August Wilhelm și Friedrich Schlegel, iar lista poate continua. Supoziția întregului ori a plenitudinii, cum s-a mai spus, se dovedește a fi ideea ce marchează sensibilitatea științifică, artistică și filosofică a romantismului⁸. În filosofia

românească, această supoziție nu apare abia o dată cu secolul al XIX-lea, așadar pe filieră propriu-zis romantică. Aceasta întrucât ideea plenitudinii, a integralității, nu era o noutate absolută nici în sânul romantismului german. Ea provenea, de fapt, din filosofiele panteiste ale modernității timpurii, unde apăruse datorită unei largi răspândiri a panteismului în filosofiele Renașterii. Giordano Bruno este doar cel mai important dintre autorii renaștentiști ce susțineau ideea în discuție. Care era însă sursa originară a panteismului? Desigur că neoplatonismul. Or, acesta din urmă era extrem de prezent în scrierile cu caracter filosofic din principatele române, până în secolul al XVIII-lea. El pătrunsese sub două forme în acest spațiu cultural: neoplatonismul patristic, pe de o parte, ajuns pe filieră bizantină, și formele occidentale de neoplatonism, pe de altă parte, preluate masiv în secolul al XIX-lea⁹. Această observație poate conduce la concluzia că anumite aspecte decisive ale filosofiei românești, de exemplu conotațiile estetice (credința în natura frumoasă a realității) și cele mistico-religioase sunt, în principiu, de origine neoplatonică¹⁰.

În afara modelului integrator, romantismul a favorizat și intrarea altor teme în recuzita filosofilor români: prioritatea posibilului în fața realului; impunerea unui nou model al eului, văzut îndeosebi ca un eu absolut; de aici, dar mai puțin prezente: descoperirea inconștientului, pentru unii romantici germani un veritabil sediu al divinului în interiorul sufletului omenesc; nostalgia originii și dorința de a descoperi noi teritorii. În textul de față vom discuta, pe firul unei probleme precise, unele dintre aceste trăsături ale romantismului intrate în bagajul ideatic al filosofilor români din secolul XX.

⁷ Virgil Nemoianu, *Mihai Șora și tradițiile filosofiei românești*, Postfață la Mihai Șora, *Despre dialogul interior. Fragment dintr-o Antropologie Metafizică*, traducere din limba franceză de Mona Antohi și Sorin Antohi, Humanitas, București, 1995, p. 227.

⁸ Arthur O. Lovejoy, *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, traducere de Diana Dicu, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 239-260 (capitolul „Romantismul și principiul plenitudinii”).

⁹ Virgil Nemoianu, op. cit., pp. 223-224.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 224, 227.

Modelul marxist

Al treilea model european pe care îl putem întâlni la filosofi din acest spațiu cultural este cel care preia cu nonșalanță filosofia oficială, marxist-leninistă. E vizibilă, înainte de toate, o răsturnare de perspectivă total neașteptată, aproape incomprehensibilă: deși marxismul era o filosofie occidentală, chiar una destul de influentă în Europa și în Statele Unite, gândirea occidentală în general ajunge să fie etichetată negativ, pusă la index, arătată cu degetul într-o manieră grosieră de către susținătorii autohtoni ai acestui model. E taxată ca „burgheză”, „reacționară”, „obscurantistă”, „mistică” uneori, „abstractă” (sau „metafizică”) alteori, oricum iremediabil „eronată”. Unii dintre reprezentanții ei importanți sunt priviți cu oarecare condescendență, ca și cum s-ar fi lăsat înșelați, ori ca și cum ar fi fost victimele apartenenței lor la o clasă socială „incorectă”. În unele cazuri, deloc puține, sunt priviți chiar cu ură, provenită, desigur, din străfundurile unor conștiințe ce au conștientizat pe deplin „misiunea” lor „revoluționară”. Sunt „vinovați”, acești reprezentanți ai filosofiei „burgheze”, pentru a fi pus în circulație idei nu doar „eronate”, ci și „periculoase”.

Cine este, însă, cel care critică aici? Bunul marxist, desigur, un personaj pozitiv care posedă, nu știm prea bine de unde anume, adevărul unic, absolut¹¹. Discursul său așa-zis filosofic ia forma unei analize „critice”, „demistificatoare”, realizată exclusiv din perspectiva filosofiei marxiste, singura „corectă”, „științifică” în toate privințele. Asemenea exerciții „demistificatoare” erau extrem de violente, fiind menite să justifice mai curând atacul persoanei decât critica ideilor. Fără a face apel la argumente raționale, filosofi oficiali,

apologeți ai ideologiei marxiste, puneau la index nu doar producțiile filosofice opuse marxismului, ci chiar și pe acelea edificate pur și simplu pe baze diferite de cele „corecte”. Bineînțeles, în numele acestei practici erau deseori desființați autorii care deveniseră nedoriți de către noile structuri de putere, atât în viața politică cât și în mediul universitar. „Adevărurile” marxismului puteau astfel să fie simple „ocazii” pentru rezolvarea unor probleme personale.

Dintr-o perspectivă filosofică, autorii care se integrează acestei orientări sunt destul de eterogeni. Unii dintre ei devin marxiști din interes, din oportunism ori din frică. Ei folosesc mai degrabă un limbaj decât o idee și un mod de lucru. Plătesc tribut doar regimului, nu filosofiei marxiste ca atare, pe care nici nu ajung s-o cunoască prea bine. Este cazul unui C.I. Gulian, de pildă, care prefațează o mulțime de traduceri ale unor texte ale filosofiei europene, apărute la noi în anii '50 și '60, cu vigilență revoluționară, prescriind unor generații de cititori cum anume este „corect” să fie înțelese acele texte, care sunt „derapajele” ori „pericolele” lor. Un aspect interesant al epocii este și acela că, deși mulți se prezintă ca marxiști, specialiștii în marxologie au fost extrem de puțini. Câțiva, însă, merită menționați. Este vorba despre aceia care, în filosofia generală, în logică, filosofia științei ori în epistemologie, au asumat efectiv tezele marxiste, metoda dialectică, cea a „transformării acumulărilor cantitative în creșteri calitative”, sau „negarea negației”. În mâinile lor, toate acestea nu au fost instrumente de luptă împotriva unor dușmani personali, ci componente ale unui program de cercetare pe care îl considerau riguros. Să îi numim, aici, pe Athanase Joja, Henri Wald, Pavel Apostol din lumea logicienilor, pe Angela Botez dintre epistemologi și filosofi ai științei, și lista poate continua. Un excelent exemplu,

¹¹ Cf. Ștefan Afloroaci, *Imaginea stranie a celui care gândește altfel*, în: *op. cit.*, pp. 41-42.

în acest sens, este proiectul filosofic al lui Henri Wald, care a asumat dialectica materialistă ca pe o „metodă de gândire și de înțelegere” chiar și atunci când nu a mai fost de acord cu deviațiile ideologiei oficiale și ale partidului comunist¹². Logica dialectică a fost până la capăt, pentru filosof, unica metodă adecvată de a explica deopotrivă realitatea și gândirea, de a surprinde mișcarea acestora prin intermediul unor legi ale unității contradictorii, precum cea a predicției contradictorii¹³. Este o idee pe care a apărut-o și după căderea comunismului, ceea ce dovedește, încă o dată, independența ei de vreo constrângere de ordin ideologic.

Modelul existențialist

În sfârșit, al patrulea model pe care îl putem decela în filosofia românească a secolului XX se referă la exercițiul filosofic personalizat, care a câștigat teren în urma înfloririi filosofilor existențiale în mediul de gândire occidental. Însă acest stil de filosofare a devenit chiar o necesitate pentru autorii care concepeau filosofia ca fiind strâns legată de faptele de viață, și nu drept un simplu exercițiu neutru și abstract. Nae Ionescu bunăoară, dintre autorii interbelici, întruchipează prin excelență acest mod de filosofare. El credea că metafizica nu e datoare să dea răspunsuri definitive la întrebări privind lumea, așa cum este aceasta independent de raportarea noastră față de ea. Dimpotrivă, metafizica trebuie să fie lămuritoare privitor la ceea ce înseamnă lumea pentru noi, la modul cum apare ea într-o experiență trăită. Este, altfel spus, o cale de aflare a echilibrului existenței noastre, atunci când

ne este refuzată calea directă a mântuirii, și anume mistica¹⁴. Nu gândirea este punctul de plecare al filosofiei, precum în cadrul modelului raționalist, ci trăirea¹⁵. Nu întâmplător, Nae Ionescu credea că trebuie să se delimiteze în primul rând de filosofii „științifici” ai epocii sale, cei vizați fiind C. Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu și Ion Petrovici. Va afirma, în răspăr față de pozițiile lor scientiste și raționaliste, că unicul instrument adecvat de cunoaștere este iubirea, că filosofarea este dependentă de invocarea unor dispoziții existențiale precum neliniștea și durerea, dăruirea și jertfa, suferința și bucuria, însingurarea și comuniunea, momentul de plinătate și cel de cădere, extazul și grația, plictiseala și sentimentul ce însoțește actul împlinit¹⁶.

Explorarea trăirilor omenești și ridicarea lor la statutul de date prealabile ale cunoașterii, de posibilități ale omului prin care acesta accede la existența ca atare, reprezintă o constantă pentru analizele mai multor filosofi români. Cei mai importanți dintre ei au fost discipolii lui Nae Ionescu. Emil Cioran, de pildă, făcea deseori trimiteri la astfel de dispoziții. La fel putem spune despre Mircea Eliade, cel puțin în studiile și articolele sale de tinerețe. Totodată, este o schemă de gândire mult exersată de autorii care au plasat filosofia în vecinătatea religiei sau chiar a teologiei: Mircea Vulcănescu, Nichifor Crăinic, Dumitru Stăniloae, Nicolae Steinhardt și alții.

Cât privește gânditorii postbelici din această categorie, unii dintre ei au aderat la estetismul pur, la „arta pentru artă”, văzută adesea ca o formă neutră de neasumare a ideologiei totalitare. Ei au preferat, din

¹² Henri Wald, *Confesiuni*, ediție și prefață de Alexandru Singer, Editura Hasefer, București, 1998, p. 16.

¹³ *Ibidem*, pp. 22-23. Cf. și Henri Wald, *Introducere în logica dialectică*, Editura Academiei, București, 1959, pp. 99-110.

¹⁴ Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, Editura Roza Vânturilor, București, 1999, pp. 37-38, 88-89; de asemenea, *Curs de metafizică*, Humanitas, București, 1991, pp. 7-18.

¹⁵ Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, ed. cit., p. 100.

¹⁶ Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, ed. cit., pp. 169-216; *Curs de metafizică*, ed. cit., pp. 115-122.

diverse motive, limbajul alegoric și cel esopic, ce reprezentau posibilități de exprimare liberă și, totuși, permisă. De asemenea, au folosit adesea simbolismele, precum și anumite tehnici de ascundere a mesajelor în interstițiile textului, în detrimentul enunțării directe, explicite a propriilor idei filosofice. Ei au constituit o „cultură a interstițiului”, s-a spus¹⁷. Apoi, modelul în discuție a privilegiat esul filosofic, în defavoarea textelor riguros argumentate. Deși cu efecte pozitive asupra stilului și a subtilității ideilor, aceste tehnici pot fi amendate, din punct de vedere moral, ca făcând parte din arsenalul discursului dublu, într-un sens foarte precis: neopunându-se în mod fățiș discursului oficial și ideologiei dominante, ele au cauționat în fond regimul comunist, în măsura în care acest model lăsa iluzia că în România acelor vremuri se putea scrie în mod liber.

II. Schiță pentru o fenomenologie a exilului

O constantă a filosofiei românești

Cele patru modele amintite – raționalist, romantic, marxist și existențialist – se regăsesc la filosofi români în proporții diferite, și nicidecum în stare pură. Aflăm la aceștia combinații, uneori dintre cele mai ciudate, ale unor modele care, altminteri, ar coabita cu mare dificultate. Însă filosofia românească este, dintotdeauna am putea spune, una a sintezelor inedite.

În cele ce urmează ne propunem să observăm combinarea a două dintre modelele tratate anterior, cele pe care le-am numit „romantic” și „existențialist”. În acest scop, vom urmări o temă emble-

matică pentru autorii occidentali ce întruchipează modelele amintite, și anume problematica exilului. Ea a apărut permanent în relație cu diverse forme de „cădere” (*Verfallen*), de îndepărtare de ceva considerat și trăit ca și cum ar fi semnificativ, esențial, principal în viața omului. Fenomenologic vorbind, originea fenomenului pe care-l numim exil se găsește tocmai în faptul „căderii”, al acestei posibilități fundamentale a ființei umane în care aceasta se află uneori și căreia deseori i se predă. Exilul apare, astfel, ca fiind unul dintre multiplele orizonturi de sens ale situației desemnate drept „cădere”. Acest exercițiu fenomenologic asupra filosofiei românești ne obligă să observăm că ipostaza căderii, recunoscută ca originară, se conturează sub forma unei constante a filosofiei românești ce poate fi formulată, folosindu-ne de termenii lui Virgil Nemoianu, ca relativizare a principalului, a centralităților și valorizare pozitivă a secundarului¹⁸, a marginii ori a periferiei.

Este evident că modelele teoretice investite cu puterea centralităților, modele care au ajuns să prescrie anumite forme ale cunoașterii și ale vieții, au primit de-a lungul istoriei replici viguroase, revoluționare, deseori ascunse, subterane. „Tensiunile dintre epistemologia publică și aranjamentele particulare ale secundarului” alcătuiesc, după Virgil Nemoianu, „istoria ascunsă a culturii umane”. Astfel de replici au dus la constituirea unor ontologii ale nuanței, ale detaliului, pe scurt, ale secundarului, așa cum le cataloghează același autor. Ele dau seama de modul în care detaliile, marginalitățile se străduiesc să se salveze de pericolul dominării lor de către centralități. Deși e greu de crezut, în filosofia românească întâlnim din belșug astfel de modele care elogiază secundarul,

¹⁷ Cf. Sorin Alexandrescu, *La modernité à l'Ést. 13 aperçus sur la littérature roumaine*, Editura Paralela 45, Pitești, 1999.

¹⁸ Virgil Nemoianu, *O teorie a secundarului. Literatură, progres și reacțiune*, traducere de Livia Szász Câmpeanu, Editura Univers, București, 1997.

datorate îndeosebi caracterului „reactiv” al unei mari părți a gândirii din acest spațiu. De ce a fost ea în trecut o filosofie în special reactivă? Întrucât atunci când nu au imitat construcții teoretice europene, autorii de aici au încercat să găsească acele elemente care ar putea constitui o gândire proprie spațiului românesc. În fapt, filosofia românească a oscilat între aceste două limite: imitația, pe de o parte, și obsesia specificului cultural național, pe de alta, cea din urmă luând forma adversității de principiu, a reacției deseori brutale. Noutatea față de cultura europeană și preluarea unora dintre datele ei adaptabile la datele mentale proprii s-au îngemănat într-o modalitate destul de nefericită, chiar vinovată, poate, de pactul cu unele derapaje ideologice. Nu vom trata în continuare acest aspect, discutabil desigur, ci ne vom opri acum doar asupra formelor acelei prevalențe a secundarului despre care am arătat, pe urmele lui Nemoianu, că ar putea reprezenta una dintre constantele filosofiei românești din secolul anterior.

Care sunt aceste forme? Ce fenomenalizări ale secundarului întâlnim în scrierile filosofilor mai importanți de aici? Iată câteva dintre acestea¹⁹: credința în preeminența posibilului față de real, ușor detectabilă în scrierile lui Blaga, Vulcănescu ori Noica, dar și în modul de a fi al lui Nae Ionescu; acordarea unui statut ontologic important unor entități minore, precum individualul, particularul, „ființa precară” (Noica); credința că eterogenul, nuanța, întâmplarea, probabilul sunt mai însemnate decât certitudinea (s-ar încadra aici preferința pentru logicile dialectice, de pildă, cu tendința lor de a depăși dualismele favorizate de logica bivalentă, dar și invocarea unor modele bazate pe intuiție, „dogmă”, metaforă, așa cum întâlnim la Lucian

Blaga); ideea complementarității și a recesivității (Mircea Florian); preferința pentru un model „defensiv” al filosofiei (Andrei Cornea); valorizarea armoniei și a integralității, în contrast cu orientarea dialectică a modernității filosofice, dar în acord cu unele dintre formele integratoare ale romantismului; încercările de redefinire a conștiinței, prin aflarea unui nou raport între rațiune, irațional și suprarational (invocarea misterelor existenței, a cenzurii transcendente etc., ca în cazul lui Blaga, fapt care a putut conduce și la înțelegerea eului ca unul extins, mult mai larg decât subiectul metafizic și gnoseologic al modernității europene, așa cum întâlnim în special la Vulcănescu și Noica); preferința pentru minimal în plan etic, conform căreia legea morală este una a individualului, a excepției (Andrei Pleșu).

Observăm cu claritate că formele de „secundaritate” inventariate anterior pot fi privite prin problematica exilului. Mai precis, ele apar ca ipostaze filosofice ale exilului, punând în joc experiențe cu totul speciale. Pentru început ar trebui să definim, cât mai simplu, fenomenul luat în discuție.

Exilul ca fenomen.

Câteva experiențe exemplare

Ce este, așadar, exilul? Există cazuri când începuturile unui cuvânt, depozitate în rădăcina lui, conțin în mod potențial întreaga lui dezvoltare ulterioară. Dincolo de pluralitatea contextelor în care este utilizat, cuvântul „exil” revendică o asemenea incursiune. Latinescul „exilium” provine de la verbul „ex-igo”, care înseamnă „a face să iasă”, „a împinge afară”, „a gonii”, „a alunga”. Sunt doar câteva dintre semnificațiile verbului menționat. De la acesta derivă atât „exilium” (scris și sub forma „exsilium”), adică reședință în afara patriei, gonire, exil, loc de

¹⁹ Multe dintre aceste aspecte au fost semnalate și de către Virgil Nemoianu, *Mihai Șora și tradițiile filosofiei românești*, in: *op. cit.*, pp. 225-230.

refugiul, cât și „exilis”, adică slab, uscat, subțire, sărac, puțin, mic. Acești termeni conțin, în germene, întreaga istorie a fenomenului exilului. Ei desemnează atât locul propriu-zis în care cineva este exilat, cât și ceea ce pătimeste cel izgonit, sentimentele ce îl încearcă, modul în care suportă surghiunul și dorința sa de întoarcere.

Fenomenul exilului poate fi descris, pe scurt, ca părăsire a locului familiar și situare, permanentă sau doar provizorie, în afara lui. Cum locul pe care fiecare îl resimte ca fiindu-i propriu este un veritabil centru al lumii sale, exilul reprezintă abandonarea, voită sau forțată, a centrului. Exilatul devine, astfel, un ex-centric. El tentează marginile prin simpla lui situare la o distanță suficient de mare de un anumit centru. În rezumat, orice formă de exil presupune părăsirea locului propriu, îndepărtarea dinspre centru către margini, dinspre plinătate spre precaritate.

Se impune însă o precizare. Când vorbim despre un centru ce poate fi pierdut sau regăsit nu avem în vedere un *topos* fix, definitiv, față de care orice alt existent ar fi o simplă margine. Dimpotrivă, fiecare dintre noi se poziționează relativ la acel centru pe care îl recunoaște și îl experimentează într-un anumit fel, întreținând cu el un oarecare raport de familiaritate. Doar față de un astfel de centru viu și eficient al vieții noastre poate deveni activ sentimentul distanței. Ar trebui oare să credem, din acest motiv, că există o pluralitate indefinită de „centre”, semn al unui relativism deplin? Nu, căci imaginile, credințele și reprezentările noastre nu sunt într-un tot subiective, ci multe ne sunt oarecum comune. Astfel, ar fi adecvat să spunem că reprezentările privitoare la centrul simbolic al lumii și, totodată, sentimentul exilului diferă în funcție de pozițiile active la un moment dat.

Așa cum sugerează originea latină a cuvântului, exilul poate fi privit dintr-o triplă perspectivă. Mai precis, se conturează trei fenomenalizări ale exilului. Cea dintâi este chiar îndepărtarea dinspre centru către margini. Intră în joc, aici, categoriile acțiunii și cele ce definesc contextul acestei acțiuni, precum și simbolismul căderii. A doua situație vizează locul propriu-zis de exil, care face necesară o topologie (ori o geografie) a exilului. În sfârșit, a treia experiență poate fi definită chiar prin ansamblul dispozițiilor existențiale ce îl însoțesc pe cel exilat, prin patimile și metamorfozele lui interioare.

Să identificăm, în continuare, câteva forme istorice ale exilului. Există asemenea ipostaze exemplare, paradigmatică, la care ne raportăm ori de câte ori ne propunem să descriem acest fenomen: este vorba despre experiența greacă, cea creștină și cea romantică.

Pentru omul grec, mai întâi, identitatea proprie era conferită de legile și obiceiurile cetății în care trăia. Centrul lumii grecești e cetatea, iar exilul reprezintă alungarea din ea a celui care nu se supune legilor. Cu aceste date, nu mai este deloc surprinzător că omul grec își reprezenta exilul ca pe un rău în sine. Alungarea din cetate echivala, pentru el, cu pierderea, provizorie sau chiar definitivă, a identității sale. În același timp, era un adevărat afront adus uneia dintre virtuțile la care ținea extrem de mult: onoarea. Din acest motiv, nu trebuie să ne mire faptul că unii greci renunțau mai curând la viață decât la lumea în care ei se simțeau „acasă”, și anume cetatea. Un bun exemplu este, fără îndoială, sfârșitul lui Socrate. Două idei se desprind din poziția sa finală. Mai întâi, faptul că a fost condamnat din cauză că, în ochii concetățenilor săi, a adus prejudiciu cetății. În al doilea rând, opțiunea sa ultimă poate fi înțeleasă ca o noutate în plan

filosofic. El rămâne consecvent principiilor sale, care îl îndemneau să renunțe la ceea ce este exterior și să descopere interioritatea²⁰. Se poate spune, de aceea, că Socrate inaugurează o ipostază specială a exilului, și anume exilul interior. Părăsirea spațiului descris de zidurile cetății nu mai este, acum, unica posibilitate de a proba exilul. Ea e dublată de retragerea din lume a filosofului, însoțită de regăsirea în propria interioritate. Se petrece însă un fapt ciudat, precum multe altele în ordinea spiritului. Exact în momentul în care survine exilul interior, el se și autodesființează. Căci dacă centrul pe care îl recunoaște acum filosoful nu mai e cetatea, ci propriul său eu, atunci sentimentul exilului nu mai este activ o dată cu retragerea în „cetatea interioară”. Dimpotrivă, acolo se simte el cu adevărat „acasă”. Exilul este, în acest caz, simpla situație în orizontul lumii exterioare. Iar locul propriu-zis de exil este chiar această exterioritate, malefică și nedorită. Cele două ipostaze ale exilului descriu, împreună, una din marile dileme ale omului grec. E ca și cum am spune că, pentru acesta, erau active două adevăruri, iar el era predispus să creadă în oricare dintre acestea. Adevărul cetății genera două forme de exil: alungarea din cetate și retragerea în propria interioritate. Prima dintre ele se afirmă printr-un act impus dinafară, uneori radical și violent, în vreme ce a doua constituie o formă de exil voluntar. Ea nu este resimțită ca atare decât de ceilalți apărători ai adevărului cetății. Așa se face că această ipostază e identică, pentru actorul ei principal, cu un al doilea adevăr, al individului, conform căruia exilul înseamnă ieșirea din interioritate și pactul cu exteriorul.

Experiența medievală a exilului este într-o măsură diferită. Omul medieval considera drept centru al vieții sale divinitatea și legile divine, iar modelul exemplar al exilului era, pentru el, faptul „căderii”. Se simțea exilat în această lume, pe care o vedea, ca și Platon de altfel, drept o umbră palidă a unei alte „lumi”. O percepea ca fiind un spațiu profan ce putea fi transgresat uneori, printr-un act intens de credință. Sentimentul care îl însoțea pe acela care își conștientiza condiția de exilat era păcatul. Lumea de aici era prin excelență locul de exil, însă totodată începutul dialogului dintre om și Dumnezeu. Lumea primește astfel două semnificații, la fel de importante. Pe de o parte, ea se neagă pe sine ca un loc sigur și temeinic în care se poate locui. În această ipostază, omul medieval fie se împacă cu condiția sa terestră, asumându-și finitudinea acestei existențe cu speranța unei existențe viitoare fericite, fie rămâne un inadecvat pe tot timpul vieții. Pe de altă parte, lumea aceasta își redobândește o anumită valență ontologică atunci când omul descoperă chiar în cuprinsul ei un *topos* al tuturor experiențelor cu adevărat semnificative, loc echivalent cu negativul însuși al lumii. Acest *topos* este „pustiul”. Lumea ca atare pierde o mulțime de determinații, fiind redusă la o singură dimensiune a sa. Aceasta din urmă devine însă acum esențială, într-o atotcuprinzătoare experiență a mântuirii. În acest fel lumea este salvată, în măsura în care exterioritatea ei este preluată ca parte a unei experiențe interioare. „Pustiul” este descris, în Vechiul Testament, nu ca un loc al însingurării, ci al încercărilor. E un loc de rătăcire, și nu un adăpost. Nu e un refugiu, ci o permanentă căutare și o cumplită probă a credinței. În Noul Testament, el apare ca un ținut primejdios, un loc al ispitelor de tot felul, al întâlnirii cu diavolul, dar totodată locul în care se refugiază

²⁰ Cf. Gabriel Liiceanu, *Încercare în politropia omului și a culturii*, Editura Cartea Românească, București, 1981, p. 153.

Isus²¹. Există o întregă literatură pe tema pustului, începând cu *Viața lui Antonie*, scrisă de Athanase în secolul al IV-lea, urmată de *Viața lui Pavel din Teba*, primul *sibastru*, scrisă de Sfântul Ieronim, continuate de *Convorbiri cu Părinții din Egipt*, scrise de Ioan Casian la începutul secolului al V-lea, și de istoriile cu titlul *Viețile sfinților Părinți*. Ideea acestor scrieri este că pustiu e locul ideal al teofaniei, un al doilea botez²², dar și locul patimilor, spațiul în care se testează și se întărește credința. Gândit din perspectiva relației cu divinul, pustiu reprezintă o formă de exil „pozitiv”, o adevărată „întoarcere acasă” după rătăcirea prin lume.

În sfârșit, exilul a reprezentat o temă favorită a romanticilor. Ea se leagă, la aceștia, de ideea că universul în întregul lui poate fi cunoscut doar prin adâncirea în noi înșine, unde acesta se oglindește. Pentru omul romantic, opoziția dintre lumea exterioară și interioritate este o simplă naivitate, căci în fiecare dintre noi are loc un permanent dialog pe care întregul îl poartă cu el însuși. Lichtenberg, Hamann, Oken, Steffens, Novalis și mulți alții susțin acest lucru. Sentimentul exilului apare, și în romantism, tot în legătură cu mitul căderii. Procesul devenirii lumii, scos în evidență de mai toți filosofi de la 1800, nu e altceva decât o cale de întoarcere la unitatea pierdută. Ceea ce se prezintă ca separat este precar din punct de vedere ontologic. Adevărul este doar al întregului, nicidecum al părții (Hegel). Desconsiderarea oricărei ființări separate e însoțită de dorința reîntoarcerii, printr-o uniune mistică, la unitatea divină. Nostalgia originarului echivalează, în cazul de față, cu o năzuință a fiecărui element separat de a-și cunoaște și regăsi locul în cuprinzătoarea

ordine a întregului. Din această perspectivă, chiar situarea în această lume, ca simplă parte a ei, reprezintă o experiență a exilului. Însă nostalgia întoarcerii la unitatea originară a divinului, de unde omul a fost exilat, primește forma unei sondări a adâncului ființei umane. Aprofundarea propriului sine coincide unei extinderi a cadrelor eului, până la identificarea sa metafizică cu întregul lumii. Să ne amintim că Novalis scria undeva că filosofia trebuie înțeleasă ca „dor de casă”, dorință de a ne transpune în tot ceea ce ne este străin, de a fi pretutindeni „acasă”. Avem și aici două ipostaze ale exilului. Pe de o parte, lumea însăși, ca exterioritate, apare ca un loc al exilului, iar părăsirea propriului eu este, pentru omul romantic, o formă a exilului. Pe de altă parte, însă, tot ceea ce e individual, separat, are o justificare doar prin întregul din care este parte componentă. În acest din urmă caz, exilul reprezintă „căderea” întregului, a unității eului divin, la statutul de simplă parte.

Putem conchide, în urma exercițiului descriptiv anterior, că exilul este o temă perenă a filosofiei. El ține de o structură metafizică a situației omului în lume ce poate fi formulată ca raport între centru și margine, cu multiplele sale forme.

III. O abordare fenomenologică a filosofiei românești

Exilul ca evadare din istorie.

Mitul Școlii la Constantin Noica

Să urmărim acum, ca o aplicație a schiței fenomenologice anterioare, câteva locuri din scrierile filosofilor români unde apare tematizat fenomenul exilului. Exercițiul va fi, și în continuare, unul fenomenologic: cu aplicație la cazul unui filosof român, vom trata exilul ca un fenomen (de ordin cultural, desigur) și vom explicita orizonturile sale de sens. Fideli fenome-

²¹ Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*, traducere de Marina Rădulescu, Editura Meridiane, București, 1991, pp. 98-99.

²² *Ibidem*, p. 102.

nologiei de tip heideggerian, vom înțelege respectivele orizonturi de sens nu ca simple orizonturi noetice, cum ar putea fi ele văzute într-un registru husserlian, ci ca veritabile experiențe, dispoziții existențiale ce însoțesc și chiar fac posibile fenomenalizările exilului.

Credința în lipsa de consistență a istoriei evenimentiale și dorința de a o transgresa reprezintă vechi obsesii ale gânditorilor români. Într-un fel sau altul, acceptarea realului și a istoriei le-a creat dintotdeauna mari probleme. Este un motiv pentru care, așa cum am arătat într-o secvență anterioară, ei au fost tentați să caute anumite forme de evadare din realitatea propriu-zisă, nișe, ascunzișuri ori dimensiuni diferite ale realului. Ca exemplu, vom lua în considerație situația față de istorie a lui Noica. Nu doar raportarea sa teoretică la istorie ne interesează aici, ci și modul în care filosoful a experimentat istoricitatea în propria sa viață.

Trebuie să spunem că, încă din tinerețe, Noica a pus în opoziție istoria și filosofia, pentru ca mai târziu să considere istoria ca fiind contrară faptului mai general al culturii. Cele două, filosofia și cultura, sunt pentru el căi ale mântuirii, ale transformării interioare depline și radicale, modalități ale formării eului propriu²³. Ele țin locul înțelepciunii propriu-zise, pe care am putea-o doar intui în această viață. Au rolul unui mediator, înainte de toate al unui mijlocitor al sinelui cu el însuși.

Noica a fost el însuși un astfel de mediator, un personaj care încerca mereu să-i mute din locul natural pe cei cu care avea de-a face, să-i convertească la faptul filosofiei, să-i trezească și să-i dispună pe calea către înțelepciune. Atât prima sa „școală”, imaginată în *Jurnal filosofic*, cât și cea realizată mai târziu la Păltiniș au fost

impregnate de un programatic scenariu paideic. În ambele variante, acest scenariu era apropiat inițierilor din antichitatea greacă: totul pornea de la șocul existențial inițial, care producea o formă de trezire, de iluminare, urmată de așezarea pe un anumit drum al evoluției spirituale. Convertirea la această cale nu însemna predarea unui sistem de filosofie, ci aducerea la un mod de viață filosofic, la o disciplinare interioară propice declanșării mecanismelor gândirii autentice. Era esențială, de asemenea, renunțarea la adevărul unic, pentru a învăța libertatea gândirii. Exercițiul lui Noica era profund antidogmatic, ceea ce se observă chiar din interpretările la Platon, Descartes, Kant ori Hegel. Este o trăsătură a ahoreticilor, a celor care își refuză determinațiile definitive și circulă liber între zone diferite ale realului, între individual și general²⁴. Filosoful se definea singur ca un ahoretic, atras uneori de lume și de istorie, la fel ca fiul risipitor din parabola biblică, dar predispus să fugă de acestea, să rămână la adăpost, regăsind astfel, aproape împotriva voii sale, modelul fratelui. Acest „acasă” a simbolizat însă nu doar spațiul românesc (să nu uităm că Noica explica astfel refuzul exilului), ci și „spiritualul”, ideea, filosofia sau cultura. Iată un fragment important în această privință: „Nu-mi iubesc numele, nu-mi iubesc natura flegmatică. Aș fi vrut să fiu Fiul risipitor și de fapt am fost Fratele. Însă ne iubindu-mă, am scăpat de mine. Am scăpat de condiția somatică, fără să mai trebuiască să o transform în spirit.

²⁴ Cf. Andrei Pleșu, „Între filozofie și înțelepciune. Însemnări despre Constantin Noica”, în: Gabriel Liiceanu (ed.), *Epistolar*, ediția a doua revăzută și adăugită, Humanitas, București, 1996, pp. 340-345 (publicat, cu titlul „Constantin Noica între filozofie și înțelepciune”, și în Andrei Pleșu, *Limba păsărilor*, Humanitas, București, 1994, pp. 195-203); de asemenea, cf. Cristian Bădiliță, *Platonopolis sau Împăcarea cu filozofia*, Polirom, Iași, 1999, pp. 181-184, 195-196.

²³ Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă*, Ediție revăzută și adăugită, Humanitas, București, 1991, p. 11.

Ahoreticii – și eu sunt unul dintre ei – pot intra ușor în asceză²⁵. Situația lui Noica e ambivalentă. Modelul pe care îl întruchi-pează sintetizează poziția fiului risipitor și a fratelui acestuia. Fiul risipitor – căci școala și modul de filosofare propuneau tocmai aventura gândirii, neîncremenirea; fratele – căci acceptarea istoriei, a realului, a biograficului și a politicului reprezentau pentru el forme ale căderii, impurități alarmante și regretabile.

De aici se trage, cel mai probabil, credința sa că filosofia este un act de căutare permanentă și dezinteresată, un mod paradoxal de a te orienta către ceea ce știi deja, dar de a nu te odihni vreodată în ceea ce deja ai găsit. Scenariul acesta e asemănător celui hegelian, care interzicea, și el, poposirea spiritului într-o determinație ultimă. Tot ca la Hegel, filosofia este „aventura universalului când devine particular”²⁶, tocmai condiția caracterului ei privat și etern provizoriu. Scopul filosofiei trebuie să rămână edificarea de sine, și nu construcția de teorii fără legătură cu propria viață. Iar școala filosofică are sens doar dacă se realizează ca *sympbilosophiein*, „acel spațiu cultural al dăruitorilor și primitivilor ce își schimbă fără încetare rolurile”²⁷.

Că Noica își asumă total rolul unui mediator, ne dăm seama și din stilul celor mai multe dintre lucrările sale. Dorința sa de a se adresa unui public cât mai larg, de a-l povesti pe Hegel pe înțelesul tuturor, de pildă, se înscrie în modelul de școală căutat multă vreme. Acest model putea să apară multor contemporani ca o alternativă la sistemul totalitar, la cultura instituționalizată a vremii. Este o școală neacademică,

sau programatic „dezacademizată”, întemeiată pe „elementul prieteniei și al împărțirii fiecăruia din spiritul tuturor”²⁸. Așa cum „profesorul” Noica era „îmblânzitorul cultural” al discipolilor săi, tot astfel „scriitorul” Noica își „îmblânzea” cititorii datorită talentului său narativ, făcându-i părtași la o hermeneutică „urcător-coborâtoare”, mediană între planul sensibilului și cel al ideii²⁹. În această postură de „îmblânzitor”, Noica încerca să-i determine pe ceilalți „să treacă de la sinele individual la sinele largit”³⁰.

Prin școală, Noica încerca în ultimă instanță să se împace cu lumea, cu mulțimea celor doritori să poposească în proximitatea sa. Astfel el își propunea să creeze un „loc” special, privilegiat, care echivalează cu un ne-loc dacă îl privim dinspre spațiul „real” al acelei epoci. Pentru el, discipolii și toți ceilalți locuitori, pentru o scurtă perioadă, ai locului creat anume pentru ei simbolizau întâlnirea sa cu realitatea vremii, o întâlnire care era destinată să modifice, măcar în ordine metafizică, realul ca atare. Deși Noica a rămas un utopic dacă îl privim dinspre istoria factice, așa cum îi reproșa prietenul său Cioran, deplasarea semnificativă produsă aici a constatat în calificarea lumii acesteia ca una a neființei, ocolită de idee, i-reală într-un sens metafizic, și în propunerea unei lumi „adevărate”, a unei insule a gândirii și trăirii autentice. Cultura – desemnată, alături de filosofie și de școală, ca o modalitate a trecerii eului individual într-un sine largit, o sinteză a individualului și a generalului care nu îl dizolvă pe cel dintâi în cel din urmă, dar nici nu îl lipsește de acesta – reprezintă totodată o ieșire din istorie, atunci când o înțelegem pe aceasta ca istorie eveniment-

²⁵ Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, ed. cit., p. 263. Cf. și p. 100-101, cu referire la scurta implicare a lui Noica în politică.

²⁶ Constantin Noica, *Jurnal filosofic*, Humanitas, București, 1990, p. 103.

²⁷ Gabriel Liiceanu, *Cearta cu filozofia. Eseuri*, Humanitas, București, 1992, p. 39.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 43.

³⁰ Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, ed. cit., p. 101.

țială, cotidiană, și totodată o intrare în istorie, dar în acea istorie adevărată și esențială a faptelor umane semnificative³¹.

Ce semnificație are faptul că Noica a fost un ahoretic? Ce anume explică această caracterizare? Înainte de toate, ea trimite la faptul că filosoful a dorit permanent să se elibereze de orice determinație. Iar eliminarea determinațiilor și redefinirea de sine printr-o formă elevată de asceză s-au repercutat asupra modului de a se înțelege pe sine și de a concepe propriul exercițiu filosofic. Căci abia printr-o astfel de eliminare progresivă a încremenirilor sinelui a devenit Noica un veritabil filosof. Lipsa de semnificație a biografiei sale – așa cum scrie chiar el într-un loc – înseamnă doar că biografia factice, evenimentială a fost suspendată, fiind trecută într-o *altă* biografie, una prin excelență filosofică și care devine, treptat, viața însăși a autorului. Biografia factice este astfel transfigurată, unificată cu ideea, așa încât aceasta din urmă transformă radical însuși modul de a fi al filosofului. Biografia sa „nu are conținut” deoarece, printr-un programatic exercițiu de asceză, ea a devenit una cu filosofia sa. În termenii lui Andrei Cornea, care a surprins nuanțele acestui fenomen, „filosofia sa nu doar își cuprinde eul auctorial, dar pare chiar că își propune aceasta în prospectul său constitutiv”³². Pentru a exprima activitatea aceasta și în limbajul fenomenologiei, am putea spune că Noica se supune, printr-o mereu reluată încordare a voinței, unui act de autopurificare, de renunțare, asemănător unei reducții – fenomenologice și existențiale deopotrivă – a atitudinii naturale ce înlăn-

țuie propriul eu. Ceea ce se obține astfel este un eu purificat, filosofic și biografic în același timp. Putem astfel înțelege și într-un alt limbaj descrierea membrilor școlii de la Păltiniș ca un grup de „catari”, practicanți în solitudine ai unei purificări de factură gnostică³³.

Cum se va comporta *politic* un astfel de filosof, un ahoretic care, așa cum scrie Andrei Cornea, ajunge să locuiască în propria sa filosofie? Va reuși el să asume politicul într-o măsură atât de mare încât să se arunce în vârtoarea istoriei evenimentiale? Nicidecum. Dimpotrivă, se va abține de la orice gest politic, va refuza sistematic „pângărirea” ideii filosofice, căderea ei în futil. Astfel, nu vom mai putea interpreta abținerea față de politic ca un act ideologic³⁴, ci îl vom înțelege ca decurgând din firea lui Noica. Nu mântuirea prin sacrificiu, ci „neutralitatea etică”, așadar. Aceasta înseamnă însă, totodată, ieșirea spiritului din amorțeală, depășirea neutralității gândirii și asumarea unui mod de a fi sub specia ideii filosofice. Se întâmplă acest lucru întrucât, așa cum am văzut, orice model cultural – și cel filosofic în special – va transcende istoria evenimentială, va boicota istoria, va refuza să se anuleze prin căderea în lume, în ideologie, preferând să schimbe istoria ca atare cu o transistorie, unica înzestrată cu sens³⁵. Refuzul politicului – disprețul față de actul disidenței, de pildă – are desigur surse de ordin filosofic, dar caracterizează și modul de a fi al lui Noica³⁶.

³¹ Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, ed. cit., p. 271. O expunere a pozițiilor comentatorilor referitor la această problematică întâlnim la Andrei Cornea, *De la Școala din Atena la Școala de la Păltiniș sau Despre utopii, realități și (ne)deosebirea dintre ele*, Humanitas, București, 2004, pp. 200 sq.

³² Andrei Cornea, *op. cit.*, p. 248.

³³ Nicolae Steinhardt, „Catarii de la Păltiniș” (*Familia*, decembrie 1983), in: Gabriel Liiceanu (ed.), *Epistolar*, ediția a doua revăzută și adăugită, Humanitas, București, 1996, pp. 336-339.

³⁴ Aceasta este poziția Alexandrei Laignel-Lavastine, *Filozofie și naționalism. Paradoxul Noica*, Humanitas, București, 1998.

³⁵ Cristian Bădiliță, *Platonopolis sau Împăcarea cu filozofia*, ed. cit., pp. 185-186.

³⁶ Raportul lui Noica cu politicul este o chestiune controversată. Unii comentatori susțin că pariu

De la istoria factice la istoricitatea originară

Problema istoriei l-a preocupat intens pe Noica, dovadă fiind repetatele abordări ale ei în numeroase cărți și articole. Întrucât acesta nu propune o concepție unitară asupra acestui fenomen, ne vom limita la a surprinde evoluția înțelesurilor istoriei în scrierile sale. Înainte de toate, aflăm și în operă ceea ce știam din viața sa și din mărturisirile celor ce i-au stat aproape. Și anume faptul că poziția sa față de istorie a fost dominată de câteva ipostaze ale refuzului acesteia, pigmentată pe alocuri cu anumite încercări de a o redefini și, astfel, de a o „salva”³⁷.

În prima sa lucrare, *Mathesis sau bucuriile simple*, istoria îi apare lui Noica drept „fatalitate oarbă” și „solidificare”, este saturată de „prezențe” și „daturi”, integrându-se mai curând ordinii brute a naturii decât regimului spiritului. Omenescul înseamnă cu totul altceva, chiar opusul istoriei, și anume „spiritul matematic”, „făcutul”, unicul registru al creației libere³⁸. Salvarea din această istorie, obligatorie și urgentă, ar fi posibilă doar prin integrarea istoriei într-un sistem cuprinzător, unul al ordinii *posibile* a evenimentelor. Mai precis, prin renunțarea la „universul nostru solidificat” și înțelegerea lumii reale prin „lumele posibile”. Astfel, „istoria va fi atunci

întâmplare a unui fapt viu și nu faptul însuși”³⁹. Va fi *survenire* a evenimentelor, *aparitie* a lor, și nu simplă înșiruire de fapte care s-au petrecut deja. „Istoria care *nu* este – ea e, mai ales, istoria omului”⁴⁰. Posibilul invocat aici nu e unul ontic, ci unul transcendental. El desemnează registrul condițiilor de posibilitate ale fenomenelor, iar astfel este identificabil cu „spiritul geometric”, singurul despre care putem spune că pune ordine în lume. Iată, așadar, o primă ipostază a fugii din istorie, o formă a exilului, în fond, dacă privim lucrurile din perspectiva istoriei factice. Ea constă în ridicarea dinspre istoria evenimentială către posibilul acesteia, sondarea acestui posibil și pătrunderea, cu el, în *prealabilul* fenomenelor.

A doua strategie de acest fel apare în lucrarea din 1937, *De caelo*, de unde aflăm că istoria reprezintă o „putere anonimă” prin care ne supunem fatalității oarbe, suntem explicați de aceasta, preluăm fără să vrem legile și rosturile unui „destin” supraordonat, fiind lipsiți de orice putere de a decide asupra acestuia. Istoria constă într-o multitudine de legi, „simple regularități ale trecutului, consfințite de vechime și de o statornică revenire”. Este motivul pentru care istoria ratează devenirea, adică viața, căci „se înfățișează de obicei drept un întreg bine încheat, bine articulat, având semnificații depline, care nu întârzie pentru cercetător să iasă la iveală”⁴¹. Altfel spus, tot ceea ce a însemnat curgere și întâmplare se estompează și ne apare, din punctul de vedere al istoriei, ca un proces linear și univoc definit. De aceea, ne lasă mereu impresia că suntem obiecte ale sale, și nu actori ai istoriei. Mai mult, salvarea din istorie înseamnă și proiectarea către

său a fost unul pur filosofic (de pildă, Andrei Cornea, „Rugați-vă pentru fratele Constantin”, in: 22, 30 octombrie 1998), alții dimpotrivă (de exemplu, Victor Neumann, *Ideologie și fantasmagorie. Perspective comparative asupra istoriei gândirii politice în Europa Est-Centrală*, Polirom, Iași, 2001, pp. 108-115, care afirmă că apărarea cauzei națiunii în detrimentul libertății individuale este favorizată de excesele criticii rațiunii instrumentale).

³⁷ O tratare a temei refuzului istoriei ca premisă a unui proiect utopic întâlnim la Ion Ianoși, *Constantin Noica între construcție și expresie*, Editura Științifică, București, 1998.

³⁸ Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, ediția a 2-a, Humanitas, București, 1992, p. 34.

³⁹ *Ibidem*, pp. 40-41.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 44-45.

⁴¹ Constantin Noica, *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului*, Humanitas, București, 1993, p. 84.

viitor, care reprezintă un aspect al posibilității și ne readuce la statutul de subiect. Nu e cazul să ipostaziem istoria, să o idolatrizăm, tocmai întrucât suntem stăpânii viitorului nostru, chiar dacă nu avem nici o putere asupra trecutului. Istoria nici n-ar trebui înțeleasă exclusiv ca „întoarsă spre trecut”, ci mai curând „ca o așteptare activă a viitorului”, una care ne-ar putea elibera de statutul de obiecte. Întâlnim și aici, așadar, ideea necesității de a transcende istoria evenimentială.

O altă ipostază a ieșirii din istorie găsim în aceeași lucrare, atunci când Noica invocă ideea de voință morală. Planul etic este adus în atenție tot ca o posibilă strategie a salvării din mrejele istoriei factice. Aceasta întrucât „viitorul capătă, prin voință, o anumită structură”, iar „sensul lui *a voi* trebuie să fie străin de gustul istoricității. El nu trebuie să tânjească după sfârșituri sau începuturi epocale”⁴². Voința este necesară nu pentru a domina pe alții, ci pentru a ne constitui pe noi înșine ca persoane morale. Or, aceasta înseamnă și ieșirea din apatia caracteristică omului modern, manifestată îndeobște în spiritul „estetic”, cu nevoia lui de senzațional, cu entuziasmul și cultul noutății, cu plictisul și curiozitatea ce-l domină, precum și în ideologizarea deplină ce transformă omul în membru al unei mase. Transgresarea istoriei prin acțiunea voinței în context moral este, și ea, o formă a exilului în raport cu istoria obișnuită.

Distincția dintre *Historie* și *Geschichte* începe să prindă contur teoretic în teza de doctorat publicată în 1940, *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, în care este în discuție cazul particular al istoriei filosofiei, al unei istorii construite, al narațiunii istorice așadar. E invocată aici o istorie integratoare, cea a unui *ingenium perenne* care subîntinde toate construcțiile filosofice. Ideea lui Noica ar putea fi for-

mulată și astfel: prin intermediul istoriilor evenimentiale și venind, parcă, de dincolo de ele apare o istoricitate originară (precum cea a spiritului în cazul lui Hegel, sau cea a ființei la Heidegger⁴³), o *Geschichte* care face posibile toate aceste istorii obișnuite.

Ceva mai târziu, în *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, distincția e reiterată în termenii dialecticii, prin intermediul deosebiri dintre gândirea thetică și cea tematică. Discutând ideea de noutate, Noica pune aici pe tapet un nou neajuns al ideii de istorie. Astfel, el crede că pentru gândirea thetică, teza e doar un început de drum, fiind părăsită în favoarea noutății. Theticul ar fi, în fapt, „istoric”, adică o simplă „devenire într-o moarte”, o experimentare a curgerii lucrurilor fără a ști orientarea lor și rămânând, astfel, captivi ai relativului acestora. Este capcana istorismului modern, afirmă Noica, într-o anumită măsură chiar și a lui Hegel. Dimpotrivă, gândirea tematică e cea în care tema e prezentă nu doar la început, ci orientează traseul în întregul lui, regăsindu-se și la capătul drumului. Conform acestei gândiri, desfășurarea către noutate e posibilă doar în orizontul temei, doar în interiorul căii pe care tema a deschis-o. „Orientarea ar însemna orientare către ființă; lipsa de orientare, pendulare între ființă și neființă, acceptarea că ceea ce este e împletit cu ce nu este”⁴⁴. Noica își propune ca sarcină să corecteze dialectica hegeliană și să impună un nou model dialectic. „În ce ar consta în definitiv deosebirea dintre o mișcare dialectică și alta? [...] Iar deosebirea de Hegel, în această din urmă privință [mecanismul termenilor dialecticii, n.n.], va fi: un termen se contrazice doar prin afirmație, nu prin

⁴³ Pentru apropierea de Heidegger, cf. Claude Karnoouh, „Constantin Noica, metafizician al etniei-națiuni”, in: *România. Tipologie și mentalități*, Humanitas, București, 1994, p. 181.

⁴⁴ Constantin Noica, *Devenirea într-o ființă*, vol. I: *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 115.

⁴² *Ibidem*, pp. 146-147.

negație. Într-adevăr, vedeam bine că termenul de la care se pleacă în fapt (antitema, în timp ce tema era doar începutul de drept, recunoașterea antitemei că ea nu e nimic fără de temă) ducea la un alt termen, pe care avea să-l contrazică, neputând fi pe măsura lui. Antitema nu se contrazicea, dar contrazicea. Cu atât mai puțin avea să închidă în ea o contradicție tema, spre care creștea totul. Lumea apare, în această perspectivă, ca o creștere, o *sucesiune de da-uri*. Obține mai mult decât spera, obține pe altceva. Lumea nu e dată dintru început, ci scoate din sine ce nu era, ce nu părea să poată scoate. Afirmându-se pe sine, iar nu negându-se, un termen deschide către altul, pe care-l va contrazice. Contrazicerea însă se face cu adevărat prin afirmație, nu prin negație; crescând, nu descrescând. Dialectica de cercuri exprimă, în acest sens, actul de viață în bogăția lui, creșterea. Și la ce ar servi o dialectică dacă nu ar da tocmai lumea creșterii?⁴⁵ „Adevărul este întregul”, dar totul în care intrăm, nu unul deja dat. Proiectul integrator pe care l-am surprins în demersul lui Noica privitor la istoria filosofiei este acum nuanțat prin ideea de *medicina entis*, dar în același timp el câștigă, dacă nu e pretențios spus, un caracter definitiv. Pe el se sprijină de acum înainte ontologia lui Noica, în toate formele ei. El chiar afirmă că cel dintâi cerc al dialecticii sale, în care „ființa se dezmente în devenire, dar se reface în devenirea întru ființă, care tinde să redevină ființă”, este perfect traductibil în limbaj hegelian, ca „tendința rațiunii de a se desfășura până la capăt, de a lua deplină «conștiință de sine», adică de a fi întreagă, de a fi cu adevărat”⁴⁶. Așa cum o spune chiar textul lui Noica, e vorba despre rațiunea speculativă, despre care Hegel scrisese că este pozitivul ce cuprinde în

sine și justifică determinațiile opuse⁴⁷. Fiind vorba despre rațiunea însăși, prevalența afirmativului asupra negativului nu este pentru Noica, așa cum nu era nici pentru Hegel, doar o modalitate de a vorbi despre termenii dialecticii, ci ea se referă totodată la întreg. Iar întregul poate fi explicat, desigur, atât în el însuși, precum în Logica hegeliană, cât și în ipostaza spiritului obiectiv, la fel ca în filosofia istoriei a aceluiași Hegel. Această din urmă „treaptă” favorizează, strict teoretic, apariția unei filosofii a specificului național.

Dialectica tematică se va regăsi, cu anumite limitări datorate domeniului de aplicație, și în scrierile despre românitate din anii '70. Putem astfel înțelege motivul pentru care Noica refuză disidența: ea aparține logicii lui „nu”, sau a lui „contra”, și nu gândirii ce pariază pe puterea afirmativului, cu logica lui „întru” care-i este proprie. Pe palierul spiritului obiectiv, istoria nu va mai fi cea factice, banală și fără înțeles, ci însăși Tradiția, „ființa românească”, supraordonată nu doar istoriei obișnuite, ci și întâlnirii cu negativul reprezentat de istoria occidentală. Această *Geschichte* devine, pentru Noica din anii '70, un fel de loc privilegiat al gândirii și al discursului, un loc filosofic, al ideii așadar, în care autorul Noica se simte pe deplin „acasă”. Aici, nu mai avem de-a face cu o formă a exilului din această lume și din istorie, ci cu câștigarea aceluși loc propriu ce transformă în exil orice reîntâlnire cu istoria cotidiană.

⁴⁷ „Rațiunea poate și trebuie să spună nu; dar nefiind neutră, nu spune decât un da care să devină la un moment: nu. Iar rațiunea speculativă, cea a filosofiei – o vom spune împreună cu Hegel, chiar dacă aparent împotriva lui – este cea a afirmării unei teme, nu a menținerii unei contradicții. Pentru că e afirmare, gândirea poate fi la un moment dat negare și contrazicere de sine. Pentru că e orientată, ea poate fi la un moment dat neutră. A rămâne la momentul de neutralitate al rațiunii înseamnă a nu înțelege neutralitatea însăși.” (*ibidem*, p. 120)

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 117-118.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 74.

Concluzii

Viața lui Noica, semnificată de el însuși ori descrisă de către apropiații săi, ne-a apărut ca fiind existența unui ahoretic, a cuiva care refuză programatic blocarea în determinații deja fixate. Or, așa cum am văzut, aceasta este una din caracteristicile romantismului filosofic german, ușor de întâlnit în scrierile lui Hegel. Acolo, ca și la Noica, determinațiile (pozitivitățile) sunt refuzate pentru a fi, de fapt, integrate în totul lucrurilor, un tot al celor posibile prin care se justifică și se întemeiază cele separate și determinate. Ipostazierea celor din urmă reprezintă, astfel, o teribilă formă de exil, de „cădere” a întregului la statutul de parte. La Noica, toate formele individualului lipsit de „înfașurarea” generalului sunt puse în chestiune, ca și formele individualului sugrumat de către general. Care este, atunci, generalul „bun” ce înfașoară individualul fără să îl închidă, ci, dimpotrivă, îl deschide către ceea ce este el cu adevărat? E Școala, e filosofia, e cultura, e tradiția românească. Sunt, toate acestea, chipuri ale sinelui lărgit, un subiect analog,

cel puțin formal, absolutului din proiectele integratoare ale romantismului. Modelul romantic asumat – cu diferențele de rigoare, desigur – este completat de o asumție ținând de un model existențialist. Pe scurt, e vorba despre conceperea filosofiei ca o construcție a propriului sine realizată prin includerea și metamorfozarea acestuia în cuprinsul filosofiei. Experiențele ce sunt aduse frecvent în atenție țin de întruchipările unor maladii ale spiritului, descrise tipologic ca dispoziții existențiale ce însoțesc, pas cu pas, situarea în lume a fiecărui „pacient” exemplar. Din perspectiva operei filosofice, constituirea sinelui se concretizează prin mai multe strategii de evadare din istoria evenimentială, în scopul de a accede la o istoricitate originară, văzută ca sursă unică a sensului oricărui eveniment. Privită din perspectiva realului istoric, această situație reprezintă o formă de exil voluntar. Dar, dacă o înțelegem pornind de la ceea ce constituie propriul filosofiei, aparenta fugă de real este, de fapt, o descoperire a unei realități adevărate, autentice, exact cea care îi lasă filosofului sentimentul de a fi „acasă”.