

FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ

FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ ÎNTRE 1950 ȘI 1990. DOUĂ LUCRĂRI DIN EPOCA DE TRANZIȚIE

DRAGOȘ POPESCU

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Romanian Philosophy between 1950 and 1990. Two Books published in the Transition's Years. The article presents two early Romanian Marxist-Leninist books, authored by two Romanian representative marxists. Both books were simultaneously published in March 1946, shortly after the occupation of the country by the Soviet Army, as a consequence of Romania's defeat in the Second World War. Both have a strong programmatic character.

The first book, *Curenți și tendințe în filozofia românească* [*Streams of Thought and Tendencies in Romanian Philosophy*] was written by Lucrețiu Pătrășcanu, at that time Minister of Justice in the newly installed communist Romanian Government. *Streams of Thought and Tendencies in Romanian Philosophy* strives to put in an unfavorable light the entire Romanian philosophical movement, on the basis of a severe analysis from the standpoint of Dialectical Materialism (which is, for the first time, systematically exposed by a Romanian communist figure), preparing it for the complete subsequent destruction and its replacement by Marxism, in its final Stalinist version. The main thesis of the book is that various Romanian philosophical contributions were poor imitations of obsolete Western philosophical ones, at their turn ready to be rejected and replaced.

The second book, entitled *Introducere în etica nouă* [*Introduction to New Ethics*], was the first book of C. Ionescu-Gulian, a future prodigious communist figure, in charge of philosophical matters in Romania. The „New Ethics” that Gulian proposed to the public did not exist then, as he admitted. However, it envisages (anticipates) a new type of man: the Soviet man, in which the „New Ethics” buries its roots. Moreover, the „New Ethics” aims at and, at the same time, is obliged to justify the complete elimination of any opponent the new type of man could encounter during his universal affirmation as value creator. The „New Ethics” pays a special attention to the ethical concept of necessity, being also constructed as an ideological tool for an insistent (or: demanding) validation of any aggressive action of new human model as a self-defense action and it represents the first elaboration of Historical Materialism by an Romanian author.

As a consequence of the distribution of the two books, the Communist Party acquired a theoretical basis to undertake further actions that led to the complete abolition of Romanian traditional schools of thought.

Keywords: Romanian philosophy; Dialectic Materialism; Ethics; Lucrețiu Pătrășcanu (1900–1954); C. Ionescu-Gulian (1914–2011)

Instalarea marxism-leninismului în România se aseamănă – dacă e să pornim de la o comparație – cu instalarea unei specii invadatoare într-un nou habitat.

Rev. filos., LXVII, 4, p. 377–406, București, 2020

Câteva exemplare pătrund, la o neașteptată intersecție de împrejurări, pe un teritoriu istoric inaccesibil. Dincoace de peretele cândva etanș, declanșează un proces exploziv de multiplicare, generând o populație nouă, distinctă și de cea din habitatul originar, și din cel invadat.

Noua populație parcurge apoi etapa selecției și diferențierii, confiscând pas cu pas nișele ecologice și – pe măsură ce preia de la fiecare specie indigenă maniera de interacțiune cu mediul, perfecționată de generații – eradicând-o. „Rutina” interacțiunii cu mediul a speciilor autohtone se va efectua prin exemplarele succesoare ale nou-veniților. Dispariția fiecărei specii locale este, pentru cea invadatoare, un prilej de a-și dezvolta oportunitatea evolutivă.

În final, exemplarele originare, puțin numeroase, proliferază într-o faună nouă, funcțional similară celei vechi, cu toate că, substanțial, complet diferită.

Înlocuirea filosofiei românești tradiționale cu marxism-leninismul românesc s-a desfășurat în trei faze, inegale ca durată:

Prima începe imediat după 23 august 1944 (fiind pregătită vag înainte de data mării răsturnări) și se termină (culminează) prin reforma învățământului (declanșată prin Decretul nr. 175 din 3 august 1948) și desființarea Academiei Române (care ființa din 1 aprilie 1866, mai întâi sub numele de Societatea Literară Română, apoi sub cel de Societatea Academică Română, în cele din urmă de Academia Română), urmată de substituirea ei cu o nouă instituție: Academia Republicii Populare Române (operațiune realizată în trei etape: Decretul de reorganizare nr. 76 din 9 iunie, Statutul din 13 august și Regulamentul general din 28 decembrie 1948);

cea de-a doua durează din decembrie 1948 până în aprilie 1964, când comuniștii din R.P. Română (sub conducerea lui Gheorghe Gheorghiu-Dej) dau publicității un soi de declarație de independență față de tovarășii lor sovietici (intitulată: *Declarația cu privire la poziția Partidului Muncitoresc Român în problemele mișcării comuniste și muncitorești internaționale adoptată în Plenara Lărgită a C.C. al P.M.R. din aprilie 1964*, Editura politică, București, 1964), ce a avut consecințe pe toate planurile în țară, inclusiv pe cel al „muncii ideologice” (unde erau încadrați filozofii);

iar **cea de-a treia** din aprilie 1964 până în ianuarie 1990 (când se publică: *Decret-Lege nr. 4 din 5 ianuarie 1990 privind organizarea și funcționarea Academiei Române*, în „Monitorul Oficial”, nr. 3 din 6 ianuarie 1990) și după.

Delimitarea etapelor cu ajutorul reperelor de mai sus este, desigur, necesară și utilă cercetării pur istorice. Care, continuându-și dezvoltarea, trece la distingere și analiză – în cadrul fiecărei faze – de momente, evenimente, cotituri, regrese, progrese etc. Noi vom păși aici pe o cale mai scurtă, limitându-ne de la bun început interesul numai la aspecte din prima fază.

Reglementările pomenite au conturat, firește, realitatea pe care-o cercetăm. Trebuie să ținem însă cont că realitatea *creată* de marxism-leninism este la fel de rigidă ca rigla cu care e măsurată. Cele două se întrepătrund uneori, ca să folosim o expresie caracteristic marxistă, evoluând la distanță alteori. Marxism-leninismul românesc, în fiecare perioadă din cele trei, ne pune în fața unor rezultate diferite (câteodată mult diferite) ale măsurătorii realității pe care-o crea. Asupra acestui aspect nu vom insista aici, căci avem în vedere doar epoca *premergătoare* reglementărilor și efectelor produse de ele.

Așadar, în paginile următoare ne vom concentra atenția exclusiv asupra primei perioade. Deși se încheie *înainte* de 1950 (reperul din titlul articolului de față), la patru ani de la debut, este prologul (suav) a ceea ce va urma. Este epoca în care marxism-leninismul „coabitează” cu filosofia românească, pe fondul ocupației sovietice a țării. La sfârșitul coabitării, filosofia românească putea fi considerată un fenomen socio-cultural extinct (reprezentării ei aflându-se încă în viață, unii pentru scurtă vreme, în închisori sau nu).

A fost o extincție aproape neobservată, căci multe altele aveau loc pe-atunci.

Vom supune atenției cititorului două lucrări importante de filosofie marxistă, apărute în martie 1946. E vorba de primele lucrări filosofice marxist-leniniste românești care s-au prezentat publicului cu pretenția de-a depăși nivelul pliantului informativ sau broșurii de popularizare.

La vremea apariției, aveau un caracter oarecum „oficial”, lăsând să se înțeleagă că nu exprimă numai punctul de vedere al autorilor, ci și punctul de vedere al Partidului Comunist (neglijabil în trecutul nu foarte îndepărtat ca prezență și influență în țară) asupra problemelor filosofice tratate.

Dat fiind că, totuși, la noi nu mai fuseseră tipărite cărți de filosofie în numele unui punct de vedere colectiv, de partid, caracterul „oficial” a fost receptat fie excesiv, fie dimpotrivă.

Mai târziu, în rândul „maselor” (termenul ar merita o cercetare „arheologică”) se va forma, prin exercițiu continuu, organizat, deprinderea (reflexul, reglajul) de-a reacționa corespunzător (adică: conform așteptărilor) în prezența „documentelor de partid”. Primul pas în această direcție era deja făcut de guvernul dr. Petru Groza – instalat în 6 martie 1945 – din prima săptămână de funcționare. În data de 11 martie a aceluiași an a avut loc înființarea învățământului de partid. Așa-numita „Universitate Muncitorească a P.C.R.” va funcționa de atunci, sub diferite denumiri, până în primele zile ale anului 1990.

Ambele cărți despre care vom discuta se prezintă, în context, ca *bilanț* (i.e. raport asupra unei activități *încheiate* în domeniu, cu realizările și nerealizările ei), având totodată un caracter pronunțat *programatic* (adică: etalarea, într-o formă cât se putea de atractivă, a noului *proiect* ce urma a se realiza).

Cum sistemul sovietic era în curs de aclimatizare în România, noile apariții *prelungesc* trăsături stilistice ale lucrărilor filosofice autohtone, putând fi, sub acest aspect, considerate punctul terminus (sau capătul de drum) al filosofiei moderne de la noi.

În același timp, scrierile *anticipează* viitoarea literatură filosofică marxistă locală, de unde și prospețimea lor stilistică (greu sesizabilă, totuși, cu toată bunăvoința, la una dintre ele), absentă apoi, decenii la rând, din peisajul marxism-leninismului românesc.

Cele două lucrări sunt: *Curenți și tendințe în filozofia românească* de Lucrețiu Pătrășcanu și *Introducere în etica nouă* de C. Ionescu-Gulian.

CURENTE ȘI TENDINȚE ÎN FILOZOFIA ROMÂNEASCĂ

Lucrarea (editată inițial în martie 1946, de Socec & Co. S.A.R.) se compune din patru capitole, precedate de un *Cuvânt introductiv* și succedate de: *Încheiere*, rubrica de *Note*, un *Scurt dicționar filosofic* și, în fine, *Lista de lucrări consultate*.

În a patra și ultima ediție a lucrării (1971), apărută sub egida Institutului de Studii Istorice și Social-Politice de pe lângă C.C. al P.C.R. (inițial Institut de Istorie a Partidului, instituție ideologică cu activitate de documentare, înființată în martie 1951 și care a funcționat în paralel și în colaborare cu așa-numita „Universitate Muncitorească a P.C.R.” – vezi *supra*), înainte de *Cuvântul introductiv* s-a așezat un *Cuvânt înainte*, semnat în comun de Institut (care-l avea pe atunci ca director pe Ion Popescu-Puțuri) și de Editura Politică (denumită inițial, în 1945, Editura P.C.R., apoi Editura P.M.R., după ce partidul și-a schimbat numele; directorul editurii era Walter sau Valter Roman, pseudonimul sau numele conspirativ al agentului sovietic Ernst sau Ernő Neuländer), în care se justifică reeditarea (postumă) și i se sugerează cititorului o distincție: între „exponenții” (adică figurile mai de văz, care reprezintă ideile, acțiunile și proiectele întregii formațiuni sociale, culturale sau politice din care fac parte) pe „plan filozofic ai mișcării fasciste” și ceilalți reprezentanți ai filosofiei românești, nuanțare menită să atenueze duritatea cu care această carte abordase tematica aleasă.

La vremea ultimei ediții, nu numai autorul fusese reabilitat, ci și unii dintre filosofi „criticați” de el reîntraseră în circuitul cultural, cu amendările impuse de partid (amendări pe care adesea le-am putea considera, cu multă îngăduință, denaturări). O sumară explicație din partea forurilor care deciseră republicarea cărții se impunea.

În *Cuvânt introductiv* sunt invocate – din primele rânduri, dar într-un mod aluziv – referințele „filosofiei românești” contemporane: cărți, periodice (se precizează numărul record de cinci reviste care apăreau în 1944), *Istoria filosofiei românești* (1940) a lui Nicolae Bagdasar (al cincilea volum al masivei *Istorie a filosofiei moderne. Omagiu Profesorului Ion Petrovici*, editată de Societatea Română de Filosofie).

În peisajul filosofic în plină transformare din România, așa cum e zugrăvit de Pătrășcanu, se mai pot ghici, ascunse aproape cu totul în penumbra fundalului, contururile mobilierului universitar dinaintea Primului Război Mondial: spațiul interior calm, auster, unde oficiază figura impunătoare, dar profund inhibitoare a lui Maiorescu. Un aer somnolent împresoară fundalul.

În prim plan, contrastant, privirea pică în exterior: furtunos, intens, divers *colorat*, populat cu personaje extrem de active și de atractive. Filosofia este surprinsă, în tablou, în timp ce evadează din sălile de curs, iscând rumoare și captând atenția tuturor.

Atractivitatea peisajului filosofic românesc de prim plan dă justificare și imbold travaliului filosofic al autorului (Pătrășcanu nu mai publicase cărți de filosofie). Ieșirea filosofiei din captivitatea mediului universitar „creează posibilitatea influențării ideologice a unei însemnate părți din intelectualitate, din mica burghezie cultivată românească, mâine chiar a unei părți din muncitorime prin mijlocirea filozofiei” (L. Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filozofia românească*, Editura Politică, București, 1971, p. 11–12). Involuntar, recunoașterea pericolului implică recunoașterea importanței sociale a fenomenului care-l provoacă. Izbăvitor, contracarând „pericolul ideologic” care-i amenință pe intelectuali, mici burghezi, dar mai ales pe muncitori, ca urmare a transformării prin care trecea filosofia în România, reprezentantul partidului comunist va lua condeiu în mână.

Acțiunea desfășurată de el va dezvolta două faze:

1. critica concepțiilor filozofice susceptibile de influențare ideologică urmată de
2. formularea „cu precizie și hotărâre” a concepției materialismului dialectic, care se opune sistemelor criticate (*ibidem*, p. 13).

Cele două faze structurează întreaga expunere din *Curente și tendințe în filozofia românească*; cum vom constata în continuare, parcurgând-o. Totodată, *cele două faze sunt și două etape ale acțiunii partidului comunist* (deci nu doar ale expunerii însăși); *critica concepțiilor va fi urmată de înlocuirea lor cu materialismul dialectic* (cf. și *ibidem*, p. 226: „Critica nu ajunge însă. Concepția materialistă, a materialismului filozofic marxist, trebuie să fie punctul de plecare al noilor creații ideologice”).

Stratificarea multiplă a cărții conform ordinii critic / doctrinar, lejer sesizabilă, nu-l lua prin surprindere, pesemne, pe cititorul vremii, obișnuit cu asemenea divizări. *Acțiunea* pe care urmau s-o suporte concepțiile criticate nu era însă la fel de ușor de anticipat; nici efectele ei, cu siguranță.

Critica și înlocuirea concepțiilor criticate fac parte din ceea ce Pătrășcanu numește „lupta pentru realizarea progresului” (*ibidem*, p. 14). Această *luptă* (în formulă completă ea se numește: luptă de clasă) nu declanșa (încă) deprinderile scontate în rândul celor destinați să participe la ea (s-o suporte); unii poate nici nu bănuiau că vor participa la o luptă (în care soarta le fusese deja pecetluită). De aceea, autorul este obligat să utilizeze exprimări voalate, care vor dispărea mai târziu din inventarul retoricii marxist-leniniste.

Îi vom recunoaște totuși meritul de a fi enunțat deschis și limpede intențiile combative ale marxism-leninismului: „Criteriile noastre vor fi deci mai puțin de natură filozofică propriu-zisă, ci mai mult ideologice-politice” (*ibidem*). Recunoscând combinarea filosoficului cu politicul, **Pătrășcanu anunță o nouă direcție și inițiază o nouă etapă de dezvoltare a filosofiei românești.**

Filosofia, încă din somnolenta epocă maioresciană, *dacă* fusese instrumentată la noi în scopuri politice (ceea ce, probabil, se mai întâmplase, ca pretutindeni), totul avusese, fără îndoială, un caracter accidental, nu programatic. Nici un filosof (de catedră ori nu) nu s-ar fi lăudat că face politică, compromițându-și astfel credibilitatea și statutul profesional. Mai mult, către finele epocii maioresciene, C. Rădulescu-Motru, criticând cu duritate politicianismul, dădea filosofilor de la noi persistente motive de aversiune față de politic. Nae Ionescu însuși (veșnicul vrăjmaș al comuniștilor de la noi), în măsura în care fusese angrenat în viața politică, se autoprezentase ca jurnalist, nu ca filosof.

Lucrurile nu stau, deci, așa cum lasă autorul să se înțeleagă, în ciuda francheței afișate: v. de ex. *ibidem*, p. 15 – „unele din școlile filozofice existente au oferit puncte de sprijin filozofic în special mișcărilor de dreapta”; afirmația în generalitatea ei poate fi acceptată, însă numai cu precizarea esențială că sprijinul filosofic în chestiune (de cele mai multe ori o simplă concordanță mai mult sau mai puțin conștientă și coerentă a unor puncte de vedere sau idei filozofice cu unele proiecte politice) nu a îngăduit *confundarea* activității filozofice cu cea politică.

De fapt, cu un amestec al activităților avem de-a face în ceea ce întreprinde, programatic, tocmai marxism-leninismul; *această* concepție nu vede (nu distinge) diferența dintre filosofare și lupta politică, iar nu școlile criticate de ea.

Din propria perspectivă politico-ideologică (amenajată ca platformă a reproșurilor față de cei vizați), Pătrășcanu va ataca tematica generală a filosofiei românești, influențele suferite de aceasta, încadrarea și caracterul ei general (*ibidem*, p. 14). Concluziile la care ajunge sunt, de fiecare dată, justificări pentru *acțiuni* ce urmează a fi întreprinse. Analiza capătă, ca efect al strategiei expositive adoptate, aspectul unui plan de operații, detaliat în capitolele al doilea și al patrulea ale cărții (vezi *infra*, p. 393–394). În context de sfârșit de război, abordarea era, probabil, mai puțin surprinzătoare decât ne pare azi, nouă (observațiile sunt valabile și pentru lucrarea lui Ionescu-Gulian, *Introducere în etica nouă* – vezi *infra*).

Dezvoltările argumentative sau persuasive se subordonează, fără excepție, scopurilor acțiunii politice: 1. eliminarea inamicilor (adversari incorigibili, dușmani de moarte), 2. intimidarea și anexarea celor care pot fi utili în „lupta pentru realizarea progresului” (cei ezitanți, cei aflați pe poziții slabe, greu de susținut, cei neutri, cei manevrabili, disponibili ca instrumente), 3. dominația asupra tuturor celorlalți.

Formula dezbaterii filozofice tradiționale, cultivată în perioada interbelică, care-i acorda adversarului combătut șansa de a-și expune punctul de vedere – prin citat netrunchiat și context neviciat –, se dovedește un lux dispensabil în lupta pentru realizarea progresului – materialismul dialectic soluționând apodictic, până la nivelul detaliilor, tot ceea ce școlile tradiționale lăsau impresia că ar mai fi rămas în suspensie.

Cuvântul înainte transmite cititorului o înșelătoare impresie de degajare și calm, ascunzând cu premeditare anvergura și intensitatea evenimentelor ce se preparau.

Primul capitol al cărții, intitulat *Evoluția gândirii filozofice contemporane*, conține o prezentare sintetică a situației filosofiei pe continent, la încheierea ostilităților (1945). Nu se intră în detalii, suntem în preludiul expunerii din capitolul următor. De asemenea, materia din primul capitol își găsește o contrapondere în capitolul al patrulea: dacă aici predomină problemele (ori, mai nuanțat: impasurile), în capitolul al patrulea vor avea precădere soluțiile.

Primul curent filosofic considerat de Pătrășcanu este neohegelianismul, important curent european de gândire la acel moment (*ibidem*, p. 17–20; notăm aici că ordinea de abordare a direcțiilor filozofice contemporane din acest capitol, așa cum va apărea *infra*, nu i se datorează lui Pătrășcanu însuși, ci este un dat, un fel de „formă fixă”, șablon, model, schemă de prezentare a „luptei actuale de idei” ori a „direcțiilor și orientărilor filozofiei burgheze contemporane”, utilizată în cele mai multe materiale de informare filozofică marxist-leniniste de la noi – cf. de ex. *Teze. Probleme ale materialismului dialectic și istoric și ale rolului științei și tehnicii în progresul economico-social al țării*, Editura Politică, București, 1977, o culegere de „teze”, adică: modele de tratare a diverse probleme ideologice, apărută sub sigla *Învățământul politico-ideologic de partid*, cu o expunere ca a lui Pătrășcanu, doar actualizată, de la p. 241 la p. 289: spiritualism, fenomenologie, neopozitivism, neoraționalism; cu cât suntem *mai aproape* de începutul enumerării, cu atât suntem *mai departe* de poziția filozofică a comuniștilor).

Interesul continental pentru filosofia lui Hegel (incontestabil, imposibil de negat, așadar recunoscut fără ezitări) ar fi trebuit de fapt regăsit, consideră autorul, pornind de la Marx și Engels, care i-au remaniat (denaturat) lui Hegel metoda, readucând-o în actualitate; eventual, și filosofiei hegeliene a istoriei i s-ar putea recunoaște o oarecare valoare. Neohegelienii în schimb (numai Croce este numit în text, dar este vorba, desigur, și despre Kojève, Hyppolite, Wahl ș.a.), adică tocmai cei care au repus în discuție filosofia lui Hegel și au provocat, din epoca interbelică, renașterea hegeliană, au preluat de la acesta tot (ori: numai) ceea ce este retrograd, mistic, iraționalist.

În concluzie, conform argumentării lui Pătrășcanu, ce e actual din Hegel nu i se mai datorează lui, iar ceea ce stârnește interesul nu e deloc actual; dimpotrivă.

Tendențele mistice și reacționare ale neohegelianismului (= spiritualism) erau larg diseminate în filosofia contemporană în genere; filosofia contemporană era, potrivit viziunii autorului, dominată de: primitivism, animism, obscurantism și misticism.

Primitivismul și misticismul sunt definite drept înclinații persistente de: *a.* reducere a existenței ca întreg „la o simplă stare de conștiință, la un produs al gândirii” (*ibidem*, p. 20) și *b.* suspendare a existenței lumii reale (*ibidem*, p. 21 – vezi și *infra*, p. 395 remarcile noastre privitoare la termenii respectivi din *Scurt dicționar filozofic*).

Încercând să identificăm gânditorii care promovau pe continent ideile la care se face referire (nenumiți explicit de Pătrășcanu – el practică sistematic o manieră aluzivă de atribuire a paternității și difuziunii ideilor, pe care cititorul neprevenit o

poate îngădui, dar care devine stânjenitoare pentru cititorul nedispus la preluări tacite), descoperim (ori, mai curând, intuim) similarități cu neoscolastica (Maritain) și idei ale emigrației ruse în Europa (Berdiaev). Particularitățile gânditorilor reprezentativi pentru primitivismul și misticismul denunțate coincid cu particularități ale unor filosofi români, dintre care „cei mai mulți de esență legionară” (*ibidem*). Intuim că vizați erau, de fapt, aceștia din urmă, autorul pregătind, pe meleaguri îndepărtate, apusene, „abordarea” lor acasă.

Suprapunerii de poziție filosofică a primitivismului și misticismului europene cu primitivismul și misticismul filosofilor români „de esență legionară” (Nae Ionescu și Vasile Băncilă – pomeniți incidental) i se corelează o contradicție: cea dintre poziția politică a comuniștilor și cea a legionarilor.

Așadar: oricărei poziții politice îi corespunde o poziție filosofică și reciproc, iar aceasta este: fie echivalentă celei a comuniștilor, fie în contradicție cu ea. Este mesajul pe care *Curențe și tendințe...* îl transmite constant cititorului. Un mesaj chiar mai important decât informația vehiculată de carte, informație pe care autorul o extrage de multe ori din surse secundare (chiar obscure, am putea spune deschis azi; e.g. germanistul Herbert Cysarz, invocat inexplicabil – probabil prin ricoșeu, pornind de la un documentar redactat de un critic literar, F.I. Brech – drept comentator al lui Hegel – *ibidem*, p. 17 și nota 2 la Capitolul I).

Scopul analizei filosofice sumare, practică metodic în *Curențe și tendințe...*, este de a identifica în scrierile fiecărui filosof opțiunea lui politică (ori: opțiunea care *i se atribuie*, în caz că respectivul nu s-a pronunțat pentru vreuna). Erorile filosofice sunt, bineînțeles, mai puțin imputabile decât erorile politice; totuși, nu se poate închipui recunoașterea (încuviințarea) valorii unei concepții filosofice aflate indirect în conflict cu marxismul, adică prin intermediul conflictului politic dintre cel care a susținut-o și partidul comunist.

De la neohegelianismul retrograd și vecinătatea lui primitivist-mistică se trece către fenomenologia husserliană. Ea face parte din curențele idealiste germane, conform încadrării (vezi *ibidem*, p. 22: „Idealismul german, în noua lui ediție...”). Misticism se poate detecta și în fenomenologie, alături de „o anumită *coloratură solipsistă*” (sublinierea ne aparține – v. și *infra*, aceeași expresie, la Rădulescu-Motru). Situația fenomenologiei devine pe loc, desigur, inconfortabilă: ea „trebuie să se apere” (*ibidem*, p. 27), o formulare banală azi, dar în stare să dea frisoane la momentul respectiv (de notat, în acest context, împrejurarea, deloc nerelevantă, că autorul era ministrul Justiției, într-o epocă a vânătorii de vinovați, proceselor, condamnărilor la moarte și execuțiilor, caracteristică perioadelor imediat următoare încheierii războaielor, mai ales a războaielor pierdute). Intelectualii, micii burghezi, muncitorii tentați să simpatizeze cu „misticismul” și „solipsismul” erau sensibili la formula „trebuie să se apere”, descifrând prin ea că fenomenologia avea statut de învinuit (atribuit deopotrivă „simpatizanților” ei).

Combaterea fenomenologiei se face vizându-se în principal noțiunea husserliană de *eu pur*. Reproșul principal care i se aduce eului pur este că subordonează lumea înconjurătoare, sustrăgându-i „realitatea” (învinuire nu foarte deosebită de cea

intentată „primitivismului” neohegelian – vezi *supra*). Cum se va vedea puțin mai jos, reproșul are conotații care depășesc perimetrul filosofic. Autorul trece rapid din acest perimetru în cel al conflictului ideologic.

Reproșul se extinde apoi, pornind de la contribuția fondatorului fenomenologiei, prin urmașii săi (Scheler și Heidegger), către existențialism și, în continuare, asupra încercărilor de a crea o „filozofie proprie național-socialismului” ale lui Alfred Rosenberg (*ibidem*, p. 33). De aici, tonul discuției devine acut și proiectează, aproape prin surprindere, cititorul către punctul culminant.

Înaintarea (în marș forțat) pe direcția de deplasare Husserl – Rosenberg își revelează dintr-o dată menirea: de a toarce un fir continuu de la migăloasele analize consacrate eului pur până la eforturile de a „funda puterea și autoritatea fűhrerului” (*ibidem*). În acest fir se împletesc fibrele primitivismului, animismului, obscurantismului, misticismului, fideismului (acuzăția de „fideism” este aplicată lui Max Scheler, neotomismului, „lucrărilor de mult uitate” – cf. *ibidem*, p. 30 – ale lui Kierkegaard), simpla alăturare compromițându-le pe toate (potrivit cu verificata rețetă a proastei companii) și făcându-le indezirabile amatorilor. Numele lui Nae Ionescu (eternul dușman) se pronunță iar, cu scop de intimidare, sugerându-li-se celor vizați asocierea insolită între filosofia sa a religiei și propaganda nazistă.

De la fenomenologie, existențialism și „filozofie a național-socialismului”, Pătrășcanu glisează spre intuiționismul bergsonian, prezentat fugar și sancționat fără drept de apel: „premisele unei concepții filozofice intelectualiste pot duce la concluzii sceptice. În cazul de față, intuiționismul antiintelectualist *se face vinovat de acest păcat* și de aceea socotim necesar să-l sublinem aici” (*ibidem*, p. 37 – sublinierea noastră). Deși o punere în legătură cu „filozofia național-socialismului” nu era cu puțință în acest caz, „vina” și „păcatul” rămân indiscutabile (făceau parte din panoplie, cum vom vedea și *infra*).

„Ficționalismului” elaborat de neokantianul A. Vaihinger (filosofie nu chiar de primă actualitate în epocă) i se alocă o pagină din *Curente și tendințe...*, suficientă pentru a include sentința: „pozitivism idealist” sceptic și agnostic, caracteristic gândirii contemporane (*ibidem*, p. 38).

Atitudinea față de „neorealiștii anglo-saxoni” – un nou palier al infernalei călătorii prin care autorul, ca un Virgiliu al materialismului dialectic, îl poartă pe cititorul său – se îmblânzește temporar (fapt explicabil parțial prin faptul că Marea Britanie și Statele Unite ale Americii, țările de origine ale acestor filosofi, se găseau, alături de URSS, printre învingătorii războiului abia încheiat, și parțial prin poziția filosofică a acestora, nu atât de depărtată de cea marxist-leninistă precum a orientărilor examinate deja).

Sub denumirea de „neorealism”, Pătrășcanu îi reunește pe reprezentații orientărilor antiidealiste din Anglia (Samuel Alexander, Whitehead, Russell) cu profesori de la diferite universități americane care au pus bazele așa-numitului *New Realism*, curent dezvoltat din ideile psihologului William James: Ralph Barton Perry (elev și editor al lui James, ca și alții din listă), Edwin Bissell Holt (tot un emul al lui James), Edward Gleason Spaulding, William Pepperell Montague (foarte

probabil sursa informațiilor lui Pătrășcanu, deducem din faptul că un articol al lui din 1939, intitulat „L’histoire du réalisme américain” apare în lista de lucrări consultate), Walter Taylor Marvin, Walter Boughton Pitkin, înfățișând publicului interesat de filosofie de la noi referințe destul de exotice (și care au rămas, oarecum, la fel).

Toți acești „neorealiști” împărtășeau însă, spre deosebire de neohegelieni, fenomenologi, „filozofia proprie național-socialismului”, neotomiști etc., opinia (diferit nuanțată, desigur) că: „orice pretenție a subiectului cunoscător de a revendica în procesul cunoașterii un rol creator trebuie respinsă, nefiind prin nimic fundată” (*ibidem*, p. 39). Opinie pe care nici marxism-leninismul nu o contesta.

Însă cei care fie au enunțat-o, fie au aderat la această opinie, n-au și susținut-o până la capăt (ba, unii chiar au îndrăznit să întreprindă critica ei), rămânerea pe poziție, fără compromisuri, în contestarea „pretențiilor subiectului” revendicându-se ca un merit exclusiv al marxism-leninismului.

Atitudinea mai reținută și îmblânzirea tonului, semnalate mai sus, când am ajuns la „neorealismul anglo-saxon”, era, precum se vede, o clasică manevră de învăluire și atacare pe la spate a adversarului, ținând de aspectul tactic al dezvoltării, nu de argumentarea pornind de la datele problemei (în *Curenți și tendințe...*, acesta este modul de a proceda cel mai familiar autorului). Procedeu, în două faze, presupunând o mică retragere urmată de abordarea pe alte căi și prin alte mijloace a problematicii disputate, tipic expunerilor marxist-leniniste, era încă o noutate la noi.

„Neorealismul” necesită, așadar, din cauza inconsecvenței sale (adică: ezitărilor în fața misticismului, primitivismului etc.), un ghid succint de orientare a cititorului prin purgatoriul filosofic marxist-leninist, i.e. locul în care arsenalul argumentativ al filosofiei științei este capturat și pus în serviciul materialismului, destrămand grave erori idealiste de interpretare, ale căror victime erau tocmai oamenii de știință.

„Științele pozitive, în special fizica și biologia”, sunt atelierele unde se călesc mijloacele de luptă contra „neorealismului”. Autorul va executa, în consecință, un larg ocol prin rezultate științifice de ultimă oră și istoria filosofiei moderne, pentru a face vizibilă concordanța dinamicii științifice recente cu poziția filosofică marxist-leninistă.

Atât sub aspectul evaluării rezultatelor științifice, cât și al anchetei istorico-filosofice, discuția rămâne la nivelul săptămânalelor de popularizare.

„Domeniile filozofice în care se încearcă o influențare prin mijlocirea științei sunt într-adevăr numeroase” (*ibidem*, p. 42). Concluzia lui Pătrășcanu trebuie pusă cu atenție în contextul potrivit: încă nu trecuse un an de la bombardarea orașelor japoneze Hiroshima și Nagasaki. Filozofia care va atrage de partea ei oamenii de știință capabili de a construi asemenea arme va avea, desigur, un mare viitor. Or, această filosofie nu putea fi decât materialistă; de fapt: marxist-leninistă.

Fizicienii, biologii, cercetătorii din științele naturii în genere – adică din științele în care apropierea, contactul cu obiectul și pătrunderea în acesta până la nivelul elementelor ultime, apoi clasificarea, analiza elementelor ultime, experimentul, joacă un rol fundamental – nu au față de materialism (considerat ca atitudine cognitivă,

nu ca doctrină filosofică) precauțiile psihologilor, filosofilor istoriei, ai artei, ai dreptului etc., adică cei ce studiază activitatea spirituală a indivizilor sau societăților – cercetători obișnuiți să construiască în prealabil edificii teoretice, conceptuale, i.e. instrumente cu care să explice apoi acele aspecte ale obiectului pe care le au în vedere. Instrumentele forjate în prealabil de acești cercetători sunt deschise permanent oricărei analize critice, care pune sub semnul întrebării aproape orice nouă componentă teoretică propusă.

În domeniul științelor naturii, în schimb, există limite ale criticii și prejudecăți anti-metafizice „tradiționale”, cărora filosofii științei trebuie să le plătească tributul. De aceea, față de cei familiarizați cât de cât cu noile evoluții din științele naturii, *Curențe și tendințe...* recurge la o altă strategie: locul „păcatului” și „vinei” (aruncate fără ezitare în luptă împotriva curențelor „idealiste”, cum am văzut mai sus) este luat de „finalism”, „indeterminare”, „liber arbitru”, noțiuni pe care omul de știință (și, firește, filosoful științei) le receptează drept propriile „păcate” și „vini”, i.e. erori izvorâte din raportarea inadecvată („metafizică”) la domeniul propriu de investigație.

Ca să exemplificăm cum funcționează noua strategie (folosită pe scară largă mai târziu și, prin continuu exercițiu, dusă în felul ei la perfecțiune): nedumeririle perfect justificate ale unui filosof al științei (în cazul de față: Émile Meyerson) în legătură cu dificultăți reale pe care fizica cuantică le indusese teoriei clasice a cauzalității sunt livrate cititorului ca o „împotrivire” față de curentul progresului general (al științei și nu numai): „Împotriva oricărei idei de progres, Emile Meyerson afirmă că «misterul nu va dispărea niciodată complet»”, reproș care ar fi meritat să fie mai curând elogiul unei moderații raționale și care este folosit ca preludiviu la formularea unuia mult mai grav: „Deci de acum înainte ne găsim într-o imposibilitate, am putea spune de natură organică, de a pătrunde necunoscutul” (*ibidem*, p. 45), concluzie ce nu decurge nicidecum din prezentare.

Cititorul este însă avizat de învinuirile aduse: lucrările lui Meyerson (vizând planul științelor naturii) au fost puse tacit în analogie cu „echivalentul” lor pe planul științelor „spiritului”; bunăoară cu fideismul schelerian.

Și alți autori din filosofia științei sunt „demascați” ca susținători ai misticismului, primitivismului etc. în versiunile lor științifice. Cu toții se opun materialismului și, deci, progresului general al științei; dar nu numai.

Explicația definitivă a infuziei de misticism, fideism, primitivism în filosofia și știința contemporane expunerii lui Pătrășcanu dă substanța restului de pagini ale capitolului întâi din *Curențe și tendințe...*, care reprezintă, de fapt, cam jumătate din întregul capitol. Ea poate fi rezumată astfel: *burghezia, clasa socială dominantă (încă) pe continentul european, este susținătoarea orientărilor idealiste, mistice, retrograde, adică tuturor direcțiilor de gândire opuse progresului științific și social.* Cândva vârful de lance al progresului (științific și social), burghezia se găsește acum în descompunere și împiedică un proces pe care tot ea îl încurajase altădată.

Burghezia, cu toată opoziția ei față de progres, se pomenea, totuși, într-o situație incomfortabilă: „Realitatea, în toată plenitudinea ei, este dușmană omnipotenților de ieri” (*ibidem*, p. 57).

Pe scurt:

– obiectivul principal al capitolului întâi al cărții lui Pătrășcanu reiese a fi fost delimitarea cât mai clară posibil (dar nu neapărat corectă) a orientărilor idealiste de celelalte orientări în fluxul general al gândirii contemporane de pe continent și crearea unei stări de opoziție (tensiune) în cadrul celor două prin schițarea unor „direcții” diferite: „reacționară” (= apropiată de „filozofia național-socialismului”), respectiv „progresistă” (= interesată de „noile descoperiri” din științele naturii și suporteră a unor schimbări sociale nefavorabile burgheziei):

– obiectivul secundar a fost dublu: încercuirea „forțelor” idealismului, în vederea dezmembrării și atomizării lor progresive, prin intensificarea presiunii, până la eliminarea completă și, respectiv, infiltrarea „forțelor” materialismului în vederea captării și punerii lor în serviciul acțiunii desfășurate de comuniști;

– mijloacele folosite în atingerea obiectivelor au fost diverse, cel principal fiind un procedeu retoric remarcat, poate, de cititor: „omogenizarea” curentelor „idealiste” și, respectiv, „materialiste” printr-un fel de „îmbuteliere” sau „etichetare”; etichetele fiind, desigur: „Misticismul” (cu variantele lui) și „Progresismul” (de asemenea, cu nuanțele respective);

– „eticheta” sub care sunt așezate curentele favorabile progresului este, de fapt: „Marxism-leninism”, ceea ce reprezintă, în fond, o falsificare: confiscarea de către marxiști a unor merite care nu le aparțineau.

Capitolul al doilea, *Curente și tendințe actuale în filozofia românească*, se construiește după schema din capitolul anterior. Ceea ce am găsit pe plan european, se repetă și în România, ținând cont de specificul acestei țări.

Secțiunile capitolului sunt: *Limitarea obiectului* (cuprinde considerațiuni metodologice și de selecție a contribuțiilor filozofice românești ce vor fi supuse analizei, pe baza raportării originale a acestora la problema cunoașterii); *C. Rădulescu-Motru* (cu subdiviziunile: *Metafizicianul*; *Finalismul și fideismul în concepția filozofică a lui Rădulescu-Motru*); *Eugeniu Sperantia* (rubrici: *De la metafizică la fideism*; *Între subiect și obiect*; *Între rațiune și credință*); *I.D. Gherea* (cu rubricile: *Idealismul consciențialist*; *Natura realității lumii exterioare*); *P.P. Negulescu* (cercetat sub rubrica unică: *Un materialist inconsecvent*); *Mircea Florian* (cu diviziunile: *Fundarea unui realism ontologic și Rolul experienței*); *Nae Ionescu* (examinat pe îndelete de: *Apariția operelor lui filozofice*; *Metafizician și mistic*; *Mistica și experiența ei*; *În explicarea influenței lui Nae Ionescu*); *Lucian Blaga* (tratat sub rubricile: *Trilogia cunoașterii*; *Apariția Marelui Anonim*; *Agnosticismul în filozofia lui Blaga*; *Lucian Blaga și criza gândirii filozofice românești*); *Explicarea influenței curentelor mistice* (atenție specială asupra contribuțiilor lui Blaga și Nae Ionescu); *Trei școlari ai lui Nae Ionescu* (Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Vasile Băncilă); *D.D. Roșca* (analizat sub rubrica: *Un idealist raționalist*); *Existențialismul în ediție românească* (Pătrășcanu se referă, pare-se, în principal la Nichifor Crainic, dar fără a-l numi; în schimb, mai puțin proeminenții Gr. Popa și N. Balca și-au văzut numele amintite,

fugar, în acest subcapitol); „*Trăirismul*” *legionar* (Emil Cioran și Ernest Bernea sunt clienții acestei secvențe, care încheie capitolul).

Contribuția lui C. Rădulescu-Motru, bine cunoscută publicului, este prezentată succint, pornind de la încadrarea ei în curentul idealist. Domeniul în care se edificase contribuția bătrânului filosof și profesor era metafizica, scopul propus era susținerea adevărului științific, iar instrumentul prin care se realizează scopul era unitatea conștiinței individuale (*ibidem*, p. 88). Conștiința individuală și universul (realitatea exterioară conștiinței) sunt, pentru Motru, aspecte ale unei realități absolute, „energia”. Dezvoltarea energiei este identică, pe planul individual, cu dezvoltarea personalității. Personalitatea este „șinta” (= scopul) energiei din natură (*ibidem*, p. 89–90).

Prezentarea concepției personaliste a lui Rădulescu-Motru conduce la concluzia că avem de-a face cu o formă de finalism și, mai departe (aici apărând și reproșul, nejustificat de altfel), de misticism. O concluzie surprinzătoare, Motru fiind un filosof care a păstrat decenii la rând o poziție critică (excesiv de critică pe alocuri) față de „misticism”. „*Coloratura* teologică” a gândirii lui Motru, denunțată de Pătrășcanu (*ibidem*, p. 93, sublinierea noastră), accentuează și mai tare nuanța insesizabilă tuturor interpretelor de până atunci ai gândirii acestuia, care nu văzuseră deloc în „ideea de Dumnezeu” mai mult decât îi atribuiseră filosoful însuși: o funcție regulativă a rațiunii, în pur spirit kantian.

Eugeniu Sperantia, în loc de a remedia erorile lui Rădulescu-Motru, se afundă și mai mult în eroare. Filosoful, profesor universitar reputat, este prezentat printr-o lucrare în limba franceză, destinată așadar publicului din străinătate (doar apuseană, nu și sovietică). La Sperantia, finalismul – accentuat numai de o invizibilă „*coloratură* teologică” în personalismul energetic – atinge culmi uimitoare, iar filosoful apriorismului pragmatic (o concepție indiscutabil originală, însă greu accesibilă amatorilor) se metamorfozează în adept al unui „fideism fără rezervă” constituit cu scopul „afirmării și apărării ideii de Dumnezeu” (*ibidem*, p. 99; vezi și *infra*, la prezentarea dicționarului filozofic al lui Pătrășcanu, definiția termenului „fideism”). Concluzia, complet nefondată, este formulată pe ton ironic și insinuant, Pătrășcanu lăsând de data aceasta impresia, destul de penibilă, a neînțelegerii totale a filosofului prezentat.

Analiza concepției lui I.D. Gherea, autor, de asemenea, al unei scrieri în limba franceză, ne lămurește referința lui Pătrășcanu, din capitolul anterior, la filosofia lui Bergson: *Le Moi et le Monde* a lui Gherea tratează despre durată, durată proprie, durată imediată, realitate temporală, teme proprii intuiționismului bergsonian. Aducerea în discuție a unei concepții precum cea a lui Gherea (un autor puțin cunoscut, totuși) s-a făcut deoarece era, poate, susceptibilă a sprijini teza lui Pătrășcanu că ideile originale din filosofia românească sunt, de fapt, numai ecouri pe plan local ale curentelor general-europene.

P.P. Negulescu (discipol al lui Maiorescu, profesor la final de carieră, ca și Motru) nu putea fi acuzat nici de finalism, nici de misticism. El este plasat într-un

fel de carantină filosofică: „Nu știu dacă această operă nu va căpăta până la urmă și o încheiere mistică. Sunt semne care îndreptățesc o asemenea *bănuială*” (*ibidem*, p. 108 – sublinierea ne aparține).

Mircea Florian este un caz mai special. El era un social-democrat, dacă-l considerăm pornind de la opțiunea politică (cel mai important criteriu de judecare a unei filosofii în optica filosofilor comuniști). A încercat să se „alinieze” noii filosofii, după 1944, scriind și o carte în acest scop, ce va apărea curând după *Curențe și tendințe...* (este vorba despre *Dialectica. Sistem și metodă de la Platon la Lenin*, București, 1947). Pătrășcanu îi recunoaște lui Florian unele merite (pentru baza recunoașterii valorii unei contribuții filosofice, vezi comentariul la capitolul al patrulea): *a.* a afirmat că „idealismul n-a încetat de a fi un coșmar și o umilință pentru filosofie”, ceea ce convine din plin marxism-leninismului; *b.* „se ridică viguros împotriva intuiționismului, antiintelectualismului și iraționalismului și condamnă în bloc metafizica” (*ibidem*, p. 108), atitudine de asemenea utilă comuniștilor; și *c.* denunță falsitatea a două postulate ale filosofiei contemporane: postulatul conștiinței și cel al activității gândirii, denunțate (cum s-a văzut deja) și de marxist-leniniști (comuniști).

În ciuda acestor merite, lui Florian nu i se acordă viza de intrare pe teritoriul „materialismului consecvent” deoarece: „n-a depășit cadrul realismului pe care încerca să-l întemeieze ontologic” (*ibidem*, p. 111).

Concepțiilor ezitante înșiruite mai sus le iau locul, de-acum, cele net adverse materialismului, marxist-leninist sau de altă factură. Nae Ionescu și Lucian Blaga sunt figurile cele mai conturate pe tărâmul celui mai încrâncenat idealism.

Lui Nae Ionescu i se recunoaște influența (care nu putea fi negată la momentul respectiv; negarea va apărea mai târziu, la alți autori marxist-leniniști români, după decenii de interdicție și mistificare), dar, totodată, contestându-i-se vehement onestitatea. Unele remarci din *Curențe și tendințe în filozofia românească*, privitoare la cursurile editate de elevii lui Nae Ionescu, sunt, de altfel, nedemne de un text de analiză filosofică (ar fi fost acceptabile, eventual, ca foiletoane); e.g. eșantionul: „întreaga expunere fiind presărată cu spirite sau cu observații, interjecții și exclamații care amintesc nu o singură dată pe eroii lui Caragiale” (*ibidem*, p. 113). Comentatorul era dator să invoce o singură situație în care vreun erou caragialian se recunoaște în stilul lui Nae Ionescu... Din păcate, acest gen de insinuare s-a perpetuat, având până azi consecințe triste.

Principala *vină* a lui Nae Ionescu, după cum reiese din prezentarea lui Pătrășcanu, ar fi fost afirmarea cunoașterii metafizice și a naturii subiective (mistice) a acesteia: „această cunoaștere are totuși un caracter individual, în sensul că fiecare poate ajunge la adevăruri absolute prin propria-i trăire, fără însă să poată formula adevăruri cu putere de dogmă” (*ibidem*, p. 114). Această poziție filosofică este, pentru marxist-leniniști, fatală oricui o adoptă. Îndrăzneala de a ridica privirea către domeniul adevărilor absolute fără a purta ochelarii de protecție ai materialismului dialectic și istoric este mai mult decât o eroare: este o crimă. O „critică” feroce a acestei îndrăzneli vom descoperi și *infra*, în cartea lui Gulian. În

fața oricărui individualism, oricât de naiv, ideologii comuniști au reacționat întotdeauna cu o curioasă intensitate. Apropierea de „misticism” dezlanțuie în ei o misterioasă energie „critică”!

„Situarea lui Lucian Blaga în gândirea filozofică românească contemporană nu este dificilă. Blaga este un mistic, scrisul lui fiind impregnat de un parfum medieval, manifestând înclinări eclecticice și agnostice în teoria cunoașterii” (*ibidem*, p. 120). Lui Blaga i se acordă, de altfel, un număr de pagini considerabil ale capitolului în discuție. Paginile reprezintă un rezumat neclar al *Trilogiei cunoașterii*, din care reiese că: „Iraționalul continuă să ne stăpânească și orice încercare a rațiunii de a depăși iraționalul este sortită insuccesului” (*ibidem*, p. 122), ceea ce semnaleză neînțelegerea (voită sau nu), de către Pătrășcanu, a noțiunii blagiene de „mister”, echivalată forțat cu „iraționalul”. De altfel, faptul că Blaga acordă cunoașterii paradisiace tot ceea ce omul de știință solicită în vederea exercitării demersurilor sale asupra obiectului nu este nici pe departe suficient. „Pătrunderea și descifrarea necunoscutului, așa cum ni le dă cunoașterea recomandată de filozofia materialistă, sunt înlăturate de Lucian Blaga” (*ibidem*, p. 121–122).

Contribuțiilor lui Nae Ionescu și Lucian Blaga li se dedică în continuare o analiză specială, care dă o explicație neconvingătoare a succesului neobișnuit în captarea atenției publicului pe care l-au avut – comparativ cu alte concepții contemporane (în special cea marxistă, firește) – prin trimitere la stări de spirit extrafilozofice din epocă: demoralizarea intelectualilor și superstiția țărănimii. „Influența pe care au exercitat-o” (timpul trecut la care se folosește verbul nu era adecvat – influența continuând să se exercite la momentul apariției cărții) cei doi pare, dacă e să-i dăm crezare autorului, mai mult efectul campaniilor de presă (ceea ce nu era adevărat). Atmosfera mistică creată de Nae Ionescu era întreținută de școlarii săi (Noica, Vulcănescu și Vasile Băncilă), susține Pătrășcanu. Ultimii doi erau mistici fără rezerve, Noica însă pare a „se complăce într-o atmosferă mistică” (*ibidem*, p. 132), deși, până la urmă, se înscrie în numărul misticilor și el.

D.D. Roșca (profesor de istorie a filosofiei la Universitatea din Cluj) era autorul lucrării *Existența tragică* (1934), în care se dezvoltă un „idealism de factură romantică” care nu ajunge la „concluziile negativiste ale existențialiștilor” (*ibidem*, p. 138). Sugestia că opțiunea pentru „tensiunea înaltă” la care se ridică uneori atitudinea morală s-ar converti (ca să folosim o expresie mistică, totuși) în pasiune „transformatoare de lume și hotărâtoare de soartă” (*ibidem*, p. 139) a fost, pe câte ne putem da seama după evoluția postbelică a lui D.D. Roșca, corect înțeleasă de acesta. Despre „tensiunea înaltă” menționată de Pătrășcanu, aici incidental, va trata mai pe îndelete C. Ionescu-Gulian în *Introducere în etica nouă*, cum se poate vedea *infra*.

„Trăirismul” (adică ideile lui Nae Ionescu preluate și dezvoltate de elevii lui) este, fără drept de apel, sortit pieirii în „lupta pentru realizarea progresului”...

Concluziile lui Pătrășcanu privind contribuțiile filozofice românești în domeniul cunoașterii sunt formulate încă din secțiunea de început a capitolului: „Predominarea tendințelor idealiste în filozofia românească, respingerea materialismului și condamnarea

lui, considerarea metafizicii ca ultima expresie a filozofiei, agnosticismul și misticismul sînt trăsăturile principale și caracteristice” (*ibidem*, p. 86) ale filozofiei românești, așa cum era ea văzută de partidul comunist.

Așadar, pe scurt:

– obiectivul principal și cel secundar ale capitolului întâi, adaptate aici situației specific românești, separă idealismul (marea majoritate a concepțiilor prezentate) de materialism (sporadic prezent în România; și Mircea Florian, și D.D. Roșca – care nu era, de fapt, deloc materialist – pică la limită examenul de admitere în lagărul materialist, cu drept de reexaminare), creând însă și un dezechilibru, foarte defavorabil materialismului, escamotat cu măiestrie de autor;

– obiectivul secundar se restructurează în funcție de situația locală: în loc de „infiltrarea” materialismului local, prea puțin dezvoltat pentru o utilizare susceptibilă de realizări notabile (vezi și cap. următor), autorul se va mulțumi cu o prezentare a rezultatelor cercetărilor științifice contemporane, invocate drept confirmări ale marxism-leninismului (acest procedeu, de înrolare în slujba marxism-leninismului a unor rezultate care nu i se datorau, se va folosi până la completa banalizare în deceniile următoare);

– mijloacele folosite în capitolul de față se adaptează, de asemenea, situației locale: Nae Ionescu este pus (puțin forțat) umăr la umăr cu Lucian Blaga; în schimb, în lipsa unui curent „progresist” mai substanțial (am văzut că P.P. Negulescu nu a trecut irevocabil testul, iar lui Mircea Florian cu mare greutate i se acordă o reexaminare), Pătrășcanu este obligat să confecționeze, în capitolul următor, unul, recurgând pentru aceasta la o filozofie elaborată cu opt decenii în urmă: cea a lui Vasile Conta.

Capitolul al treilea, *Înapoi la Conta?*, pare puțin insolit în economia cărții. Lasă să se înțeleagă că filozofia lui Vasile Conta ar fi căpătat o atenție mai generală în zilele scrierii cărții lui Pătrășcanu, pe fondul creșterii interesului față de materialism, ceea ce nu era prea exact.

Respingerea primului gânditor sistematic modern de limbă română este de fapt pretextul, pentru autorul cărții *Curentele și tendințele...*, de a pune într-o poziție avantajoasă opțiunea politico-filozofică pe care o susține: cea marxist-leninistă. Conta este astfel forțat să facă marxism-leninismului un serviciu pe care Pătrășcanu știe bine că filozoful nu l-ar fi acceptat. El va fi „recrutat” și „înrolat” în lagărul materialismului, chiar dacă nu pentru a face parte din trupele de elită (vezi *infra*, comentariul la capitolul al patrulea al cărții *Curentele și tendințele...*).

Diviziunea capitolului (mai degrabă foiletonistică decât tematică, afirmație pe care o susținem și referitor la celelalte capitole) este: *O încercare de actualizare; Premisele materialiste în filozofia lui Conta; Problema cunoașterii; Teoria undulațiunii universale; Metafizica și importanța ei* (o rubrică în care chestiunea este consumată în câteva rânduri); *A încetat Conta să fie materialist?; A devenit Conta idealist?; A fost Conta un sceptic?; Valoarea relativității cunoașterii la Conta; Conta, tipicul*

reprezentant al materialismului metafizic; Mecanicismul în materialismul lui Conta; Între materialismul metafizic și concepțiile politice ale lui Conta; Elemente pozitive în filozofia lui Conta.

Ecoul filosofiei lui Conta în marxismul românesc îl rezervăm, ca temă, pentru un studiu viitor. Notăm aici doar că Pătrășcanu evaluează, în prezentarea sa, comentariile dedicate acestei filosofii de G.D. Scraba, N. Bagdasar, D. Bădărău. Comentariile însele, alături de materia comentată, dovedindu-se insuficiente pentru a constitui o direcție viabilă, care să merite a fi dezvoltată în filosofia românească.

Cu capitolul al patrulea, *Materialismul dialectic, legi și cuprins*, trecem direct la „conținutul” filosofiei marxist-leniniste, organizat în așa fel încât să contrasteze cu ceea ce fusese pus în evidență în capitolul al doilea și în cel de-al treilea.

Breviarul pus de Pătrășcanu sub ochii cititorului reînnoadă discuția din partea a doua a capitolului întâi și are următoarele subtitluri: *Falimentul materialismului?; Legile cauzalității rămân valabile; În biologie, finalismul n-a triumfat; Datele problemei trebuie inversate; Între materialism și idealism; Posibilitatea cunoașterii; Materialismul și formele lui; Caracteristicile materialismului dialectic; Între schimbările cantitative și schimbările calitative; Dialectica materialistă și larga ei aplicare; Definiția materialismului dialectic; Câteva din concluziile fizicii atomice; Lumea și noua ei înfățișare; Apariția câmpului electromagnetic; Noile raporturi dintre materie și energie; Fizica atomică îndreptățește concluzii idealiste?; Existența unei realități obiective întărită de concluziile fizicii atomice; Materia există; Concluziile fizicii atomice ilustrează justetea premiselor materialismului dialectic; Cunoașterea lumii s-a adâncit.*

Principala întrebare care se ivește azi după parcurgerea tablei de materii de mai sus: să fie cu adevărat cunoașterea științifică o justificare a filosofiei marxist-leniniste? Preocuparea filosofilor partidului comunist a fost declanșarea reflexă a răspunsului afirmativ la această întrebare, chiar și împotriva punctului de vedere al unor oameni de știință bine avizați asupra domeniului lor de cercetare.

În funcție de evoluția cunoașterii științifice și de „educația” prealabilă a publicului-țintă, strategia de sprijinire a răspunsului afirmativ a suferit schimbări (Nu fac obiectul cercetării de față).

Și pentru Pătrășcanu confirmarea marxism-leninismului de către științe (în special științele naturii – fizica, chimia, biologia) este indiscutabilă. Trebuie însă remarcat că ea (confirmarea) depinde puternic de felul în care este pusă problema. Potrivit definiției, filosofia marxist-leninistă este o „tabără” („lagăr” este termenul care se va utiliza mai târziu, până în deceniul al optulea, chiar și după), adică o organizare de tip militar a oamenilor și resurselor fizice (ori: materiale, dar ezităm să folosim un termen încărcat deja cu sensuri specifice marxist-leniniste), psihice, tehnice, juridice – viziune cu totul nouă asupra practicării filosofiei, pe care trebuie s-o marcăm – în care se poate distinge o substructură autonomă, subunitatea sau detașamentul „monismului materialist”, din care fac parte luptători specializați:

„toți acei gânditori care consideră ca element primar, generator al tuturor celorlalte fenomene, natura în materialitatea ei și sub formele pe care această materialitate le îmbracă. Natura, lumea exterioară, materia, acestea stau drept elemente de bază” (*ibidem*, p. 182).

Moniștii materialiști luptă împreună (cot la cot) cu celelalte detașamente de materialiști. Unele detașamente sunt echipate necorespunzător pentru luptă, ceea ce prilejuiește criticile detașamentului înaintat (un exemplu reprezentativ de critică a unei concepții materialiste necorespunzător echipate pentru luptă era dat chiar în capitolul anterior, *Înapoi la Conta?*).

Inamicii sunt, desigur, idealiștii. Cum filosofia românească era aproape în totalitate de factură idealistă, ea va deveni terenul de luptă al „monismului materialist”, suferind distrugerile inerente teatrelor de acțiune.

Caracterul echipamentului de luptă al monistului materialist în bătălia cu idealismul este cel mai bine schițat de pasajul: „În teoria marxistă consecventă este negată afirmarea unei gândiri autonome, gândirea fiind legată de însuși faptul cunoașterii. Acesta, la rândul lui, este condiționat de împrejurările concrete, imediate, istorice în cadrul cărora ia naștere” (*ibidem*, p. 195). Cu alte cuvinte, moniștii materialiști duc lupta împreună, ca un singur luptător (bloc compact), contra unor adversari divizați, de cele mai multe ori aflați în raporturi adverse între ei. Moniștii folosesc tot ceea ce găsesc la îndemână (utilizabil; susceptibil de-a fi folosit în scopul destabilizării poziției inamice) pe teren (= împrejurările concrete, imediate, atât propriu-zis științifice, cât și – mai ales – sociale, politice, economice) și iau în calcul doar acțiuni comune, declanșate la comandă (este ceea ce vrea să spună expresia: „este negată afirmarea unei gândiri autonome”, i.e. gândire individuală, exercițiul gândirii de către individ – acest exercițiu va fi aspru criticat de Gulian. Vezi *infra*). Declanșarea acțiunii comune se petrece într-un mediu omogen, ca o descărcare electrică într-un gaz exploziv. Mediul omogen este clasa socială a proletariatului influențată de teoria marxistă (cf. *ibidem*).

Nevoia de omogenizare a mediului în care „este negată afirmarea unei gândiri autonome” își spune insistent cuvântul în acest capitol din *Curentele și tendințele...* Pătrășcanu identifică și transmite cititorului câteva aspecte științifice ale problemei. El se oprește asupra noțiunii de „câmp” (electromagnetic, dar nu numai – cf. de ex. *ibidem*, p. 199–200, 203–204, 210 etc.), precum și asupra a ceea ce numește „numeroasele mecanisme (fizico-chimice) de regulație «automatică» ale mediului organic intern” (*ibidem*, p. 179). Aceste mecanisme de coordonare și control vor fi explorate asiduu, mai târziu, de „moniștii materialiști”. Apariția unor domenii precum cibernetica le va capta, pe bună dreptate, interesul.

Deocamdată, autorul se mulțumește cu dezlănțuirea unui puternic tir de rezultate ale cercetărilor științifice împotriva fortăreței idealiste românești. Deși chiar și un mic contraatac din direcția filosofiei științei i-ar fi răsturnat pretenția că teoria relativității sau teoria cuantică ar datora ceva marxism-leninismului. Datorau mult mai multe empiriocriticismului, aspru criticat de Lenin (cartea acestuia, *Materialism și empiriocriticism* apare în lista de lucrări citate, într-o ediție germană – ediția românească era în pregătire; va apărea în 1948).

În liniștea de la încheierea bombardamentului, Pătrășcanu exclamă: „Cât de departe este filozofia românească de toată frământarea, de toată problematica pe care o pune materialismul dialectic!” (*ibidem*, p. 224). Avea dreptate!

Încheiere. Perspectivele filozofiei românești nu mai aduce, firește, alte surprize.

Scurt dicționar filozofic este una dintre cele mai importante secțiuni ale lucrării lui Pătrășcanu, în care se definesc (și redefinesc, pentru cazul în care un uz general le dădea alte sensuri) concepte vehiculate în ea, dar și în contextul marxist-leninist.

Astfel, prin „fideism” se înțelege o „atitudine și tendințe în filozofie care pun tot accentul pe credința în Dumnezeu, dând preferință credinței și nu științei” (*ibidem*, p. 237); „misticismul” este definit ca „concepție filozofică-religioasă care afirmă posibilitatea stabilirii unei legături între om și Dumnezeu și care indică drept mijloc de cunoaștere intuiția și extazul religios” (*ibidem*).

Din păcate, secțiunea rămâne la un nivel elementar, școlăresc am putea spune, al explicațiilor. (Mai târziu, elaborarea de *dicționare filozofice* va preocupa constant colectivele redacționale ale editurilor românești.)

Lista de lucrări consultate inventariază cărți și articole românești de filosofie, cursuri universitare de istorie a filosofiei europene, cărți de popularizare a științei, dicționare. Printre materiale, scrieri ale „clasicilor” marxism-leninismului, de regulă în limba germană, uneori în românește, nu românești (e.g. Stalin, I.V., *Problemele leninismului*, Editura în Limbi Străine, Moscova, 1940). O noutate este apariția unor lucrări în limba rusă (care nu par a fi consultate de autor, ci numai trecute pe listă, din necesități conjuncturale de altfel, căci versiuni românești se aflau la momentul respectiv pe cale de a fi difuzate în masă la noi; e.g. Mitin, M., *Dialecticeski i istoriceski materialism*, Moskva, 1934. Autorul, Mark Borisovici Mitin (1901–1987), mai târziu profesor de materialism dialectic la Universitatea din Moscova, pe când apărea *Curente și tendințe...*, era directorul Institutului de Materialism-Dialectic al Comitetului Central al Partidului Comunist din URSS).

INTRODUCERE ÎN ETICA NOUĂ

Introducere în etica nouă, apărută la Editura de Stat, este complementara cărții prezentate mai sus. Complementaritatea o înțelegem aici în sensul că problema cunoașterii (vechiul *Ce pot să știu?* kantian) se completează, ca în orice concepție filozofică, cu problema morală (*Ce trebuie să fac?*). În termeni marxist-leniniști: materialismul dialectic se prelungește „firește” în materialismul istoric.

Complementaritatea mai are și un alt aspect: *Curente și tendințe...* se angaja față de sisteme și concepții *deja* existente (deși nu pentru multă vreme) din Europa și din România; *Introducere în etica nouă* tratează despre ceea ce nu există *încă*: „Cartea de față nu este o introducere la o «etică nouă», care ar exista deja, așa cum există o fizică nouă. (...) Este o etică nouă pentru că gravitează în jurul unui *om nou*

pe care l-a născut o *eră nouă* și pentru că desvăluie *probleme etice noi*, folosind o *metodă nouă* în etică” (C. Ionescu-Gulian, *Introducere în etica nouă*, Editura de Stat, București, 1946, p. 5). Omul nou, era nouă, problemele etice noi, metoda nouă în etică sunt elementele de inventar ale unui șantier pe care va începe curând lucrul. Terenul este pregătit, materialele de construcție au fost aduse la fața locului; totuși: „Pe plan filozofic, etica nouă încă nu există” (*ibidem*, p. 189). De aceea semnalăm că lucrarea este una programatică.

Această carte, spre deosebire de cea prezentată mai sus, n-a cunoscut decât prima ei ediție. Autorul însă, prolific, a avut o carieră îndelungată, spre deosebire de celălalt, care a fost (nu mult după debutul său filosofic) arestat și anchetat îndelung, apoi judecat, condamnat și executat de colegii săi de partid.

Comparativ cu Pătrășcanu – care abordează în *Curentele și tendințele...* probleme ce vin în atingere cu științele contemporane ale naturii (chiar de ultimă oră atunci, am putea spune), totuși probleme pe care filosofii români le cercetau mai rar, tocmai datorită orientării greșite din unghi marxist-leninist a filosofiei românești –, lui Ionescu-Gulian partidul i-a încredințat o misiune mai grea: el tratează chestiuni care, în România acelor vremi, erau destul de familiare publicului instruit.

Educația filosofică românească a vremii, finisată în facultățile de filosofie românești, care acompaniau literele și dreptul, nu științele naturii, era mai deschisă problematicii psihologice, filologice, istorice, juridice și chiar sociologice (pe scurt: științelor purtătoare de valori) decât celei a științelor naturii (tradițional neutre față de valori). Cu toate acestea, sau poate tocmai din această cauză, Gulian evită în general referințele la lucrări de specialitate românești (cu o excepție – vezi *infra*).

Cartea cuprinde tot patru capitole, precedate de *Prefața autorului* și urmate de o listă de *Lucrări consultate*.

Capitolul I din *Introducere în etica „nouă”*, intitulat tot *Introducere în etica „nouă”*, include următoarele secțiuni: *Criza istorică actuală și „etica nouă”*; *Problemele etice noi*; *Etica nouă ca etică dialectică*; *Concepția metafizică în etică*; *Materialismul dialectic și istoric în problema etică*; *Etica idealistă a valorilor și etica materialist-dialectică*.

Criza istorică amintită de titlul primei secțiuni evocă, desigur, războiul mondial abia încheiat. Sau, mai curând, aspectul vizibil al crizei, care a fost războiul. Căci criza a premers războiul și *continuă* după încheierea lui. Confruntarea propriu-zisă este văzută ca luptă pe viață și pe moarte dintre fascism și antifascism. „Antifascismul”, după cum se știe, denota și forțe care nu puteau fi, în niciun caz adepți ale „eticii noi” propovăduite în carte; însă acest aspect, al luptei comune a susținătorilor „vechii” și „noii” etici cu fascismul nu putea fi încă tranșat la acea dată, în România. Câțiva ani mai târziu, vechii „tovarăși de luptă” (Aliații) ai sovieticilor vor fi repudiați și înscrși pe lista neagră a fasciștilor.

Criza ar consta, de fapt, din „prefaceri istorice fundamentale”; acestea obligă pe toată lumea „să «trăiască», – dacă nu să «înțeleagă», că vechea concepție despre «om și valori» trebuie radical transformată” (*ibidem*, p. 7). Transformarea vechii

concepții despre om și valori în noua concepție – „etica nouă” – ar pune în sfârșit capăt frământărilor pricinuite de criză (adică: procesului de transformare istorică; sau: revoluției), războiului.

Distincția propusă de autor – dintre „a trăi” și „a înțelege” – se cuvine notată și analizată sumar, ceea ce vom încerca în câteva rânduri următoare.

Cel ce „trăiește” noile (la acea vreme) „prefaceri istorice fundamentale” nu se va pune, nicidecum, prin această (auto)limitare, la adăpost de vicisitudinile lor; dimpotrivă. Expresia românească „trăiește” se referă, precum știm, la ceea ce i se întâmplă individului („pățaniile” lui, ca să folosim un cuvânt sugestiv), dar și la modul în care ceea ce i se întâmplă se reflectă în sinele individului (i.e. cu sau fără nuanțe, cu sau fără intensitate, optimist sau pesimist, tragic sau ironic ș.a.), fără ca reflectarea să fie însoțită, în chip necesar, de un corelat pe planul de acțiunii/reacției. Simpla prezență a acestei reflectări a ceea ce i se întâmplă individului în propriul sine îl ține în captivitatea unor opțiuni, consideră Gulian: „Gândurile cele mai «interioare» nu scapă de priza trăirii etice. Ezitarea cea mai fugară și imperceptibilă de a trece sau nu peste slăbiciunile noastre în favoarea scopurilor obiective se află într-un raport indiscutabil cu valorile sau nonvalorile etice” (*ibidem*, p. 8). Orice emoție pricinuită de trăirea unui eveniment, chiar și imperceptibilă (desigur, imperceptibilă *altora*, căci o emoție pe care individul însuși nu o percepe nici nu este, prin definiție, o emoție), poate fi considerată ezitare, orice ezitare implică reținerea dinaintea (ori: abținerea față de) „scopurilor obiective”, ceea ce declanșează, finalmente, raportarea față de valoare/nonvaloare etică. Raportul cu valoarea al individului este, simultan, opus celui cu nonvaloarea (negația, opusul unei valori anumite).

Autorul contestă, așadar, alternativa (opțiunea) neutralității în disputele legate de „transformările istorice”. Chiar dacă nu și-o asumă și, la o examinare din exterior, nu poate fi identificată niciun fel de atitudine care să-i revină, subiectului tot *i se va atribui una*. Ne putem întreba: care să fie instanța care pune în relație dublă, implacabilă, individul cu valorile sau nonvalorile etice?

Din câte ne putem da seama, atribuirea atitudinii etice subiectului care se mărginește (involuntar sau prin decizie individuală) la „trăire” se va face de către cel care „înțelege”, posesorul unui tip special de conștiință, judecător al conștiințelor de tip diferit: „Numai conștiința etică naivă și nematură se lasă înșelată de aspectul *subiectiv* al vieții etice [...] Viața noastră sufletească nu este niciodată izolată, ci întotdeauna în contact cu valorile și nonvalorile obiective (*ibidem*)”.

Contestarea atitudinii neutre față de „prefaceri” (= revoluție) se metamorfozează, încetul cu încetul, în amenințare directă: „Indivizii inconștienți care refuză încadrarea riscă să fie striviți între masele cimentate” (*ibidem*, p. 12). Cuvântul „încadrare” este, în context, sinonim cu „acceptare”, „consimțire”, „supunere” față de judecătorii „trăirii”.

Este evident că fraza anterioară are darul de a stimula într-un singur sens „trăirea” oricărui individ vizat de ea; *intimidarea* fiind și ea, în fond, o formă de raportare la valoarea/nonvaloarea etică.

Independența eticii față de decizia individuală (în sensul că etica este doctrina care îi *prescrie* oricărui individ conduita sa etică, indiferent de alegerea făcută de acesta, așa cum reiese de mai sus; individul însă nu participă, ca individ, la constituirea imperativului etic) nu este, totuși, înțeleasă ca independență față de interesele individului, în cazul excepțional în care aceste interese sunt filtrate de „evoluția economică și de stadiul raporturilor sociale” (*ibidem*, p. 9). În acest caz, interesele individului coincid cu interesele *tuturor* indivizilor.

Coincidența dintre interesele indivizilor a fost realizată de faza mașinistă a producției capitaliste, stadiu economico-social care a creat o nouă clasă socială, a proletariatului (adică: grupul de indivizi ale căror interese coincid); însă oferta etică făcută acestei clase din partea filosofilor și gânditorilor religioși ai ultimelor două secole nu a putut fi acceptată, deoarece nu exprima, ea însăși, interesele noii clase (*ibidem*, p. 9–10).

În afară de aspectul *colectiv* al noii etici (valabilitatea constrângătoare pentru un grup predefinit de indivizi), mai trebuie evidențiat încă unul: este vorba despre aspectul *combativ* al eticii.

Aspectul combativ se conturează prin precizarea a două sensuri. Este vorba despre:

a. dispoziția de luptă pe care o împărtășesc indivizii aflați sub imperiul noii etici și de:

b. utilizarea eticii ca armă sau unealtă de justificare a acțiunii politice și sociale.

Iată formulări care descriu cele două sensuri ale combativului, aici în discuție:

– „morala «întoarcerii obrazului celuiilalt» nu numai că ar fi anacronică, dar ar semnifica o trădare fățișă a imperativului primar al realizării Necesității” (*ibidem*, p. 13) – formularea vizează frontal morala creștină. Niciun adept al moralei „întoarcerii obrazului” nu se poate prevala, ne lasă să înțelegem Gulian, de explicația că face parte dintre cei care „trăiesc”, nu dintre cei care „înțeleg” transformările istorice, fără a avea totodată certitudinea că va fi acuzat de „trădare” (ceea ce, ne dăm seama, nu mai este o simplă neimplicare, neglijență, neatentie, nepăsare, ci o crimă);

– „Etica nouă are câteva certe trăsături ale omului în *legitimă apărare* și cine o judecă din perspectiva moralei dulcege este un ipocrit sau inconștient” (*ibidem*, p. 13, *sublinierea noastră*) – introducerea în discuție a „legitimei apărări” transformă, desigur, întregul context al expunerii din carte. „Necesitatea” pe care autorul o discută peste tot în lucrarea sa trebuie înțeleasă, prin prisma „legitimei apărări”, nu atât ca legătura necesară a antecedentului cu consecventul (necesitate logică) sau ca legătura cauză – efect (necesitate reală), cât ca Urgență (*Not, Emergency, urgence*; cf. lat. *urgeo*), adică starea în care libertățile și drepturile sunt suspendate sau complet anulate, și care domnește atâta timp cât ne aflăm, colectiv, în stare de război, sub pericolul iminent al distrugerii fizice și/sau sufletești. Sub imperiul Urgenței (Necesității) au loc acțiuni ale grupului de indivizi ale căror interese coincid (proletariatul), care ar fi complet inacceptabile dincolo de imperiul Urgenței, și pe care etica nouă trebuie să fie dispusă a le justifica.

Și, într-adevăr, prima frază a secțiunii *Problemele etice noi* va confirma: „Etica nouă trebuie deci să legitimeze etic țelurile pe care și le propune” (*ibidem*, p. 14), ceea ce se înțelege în sensul că acțiunile prealabile, întreprinse sub imperiul Urgenței (Necesității), vor căpăta obligatoriu avizul eticii; o poziție delicată, pe care până și mari comandanți, cuceritori și stăpânitori ai istoriei au ezitat, din precauție, s-o adopte.

Pornind de la nevoia legitimă de apărare, „etica nouă” forjează, așadar, o circularitate cunoscută de mai multă vreme, dar numai pe jumătate: scopul scuză mijloacele; de acum, și mijloacele vor avea obligația, la rândul lor, să justifice scopurile, pe care se mulțumeau numai să le realizeze. Nejustificate rămân doar neputința și împotrivirea de a realiza scopul.

Analog, arta va justifica și ea, artistic, respectivele acțiuni, indiferent de repulsia pe care acțiunile ar putea-o stârni în clipa comiterii lor („niciodată n’au lipsit rapsozii care să păstreze în cântecele lor epice, farmecul și ardoarea aspră a marilor bătălii” – *ibidem*, p. 14).

Aceste pretenții ridicate de „etica nouă” ar fi fost, cu siguranță, văzute extrem de rău nu numai de „vechea etică”, ci de orice etică, în cazul în care ar fi fost lăsată să se exprime în legătură cu problemele în discuție. Acest lucru nu va fi însă permis, iar gestul interdicției nu-i va putea fi imputat „eticii noi”, ci lui Hegel (de fapt hegelianismului denaturat al marxism-leninismului). Nu „personal” lui Hegel (cf. exprimarea de la p. 18), ci instrumentului creat de el, cu ajutorul căruia burghezia (vechea clasă, care construisese și practicasese „vechea etică”) a reușit să confişte „dezideratul etic”, punându-l în slujba intereselor sale.

„Instrumentul” creat de Hegel și furat de burghezie era *dialectica*. „Etica nouă” (prin intermediul „noii clase”, proletariatul) va prelua instrumentul de la burghezie și, astfel, va elibera „dezideratul etic” din captivitatea subiectivului, unde-l imobilizase burghezia.

Etica nouă, „eliberată”, este o etică dialectică. Gulian nu ne oferă însă nimic din așteptatele detalii cu privire la dialectică în secțiunea denumită *Etica nouă ca etică dialectică* și în continuarea acesteia, *Conceptia metafizică în etică*, ci doar vagi asigurări, precum cea care urmează: „Una din temele etice dialectice va fi desvăluirea condiționării reciproce, a interacțiunilor dintre posibil și imperativ, dintre etos și normă, dintre Necesitate și Valoare” (*ibidem*, p. 24, cu sublinierile autorului). Garanția oferită este slabă, complet neconvingătoare, căci am constatat deja: acțiunile prealabile, întreprinse sub imperiul Urgenței (Necesității), vor căpăta – obligatoriu – avizul eticii. „Condiționarea reciprocă”, care va fi (un viitor programatic!) una din temele eticii dialectice, nu va fi decât o morișcă conceptuală a elementelor fiecărui cuplu enumerat, care ar putea fi reprezentată astfel:

posibil – imperativ – posibil – imperativ ... ,

etos – normă – etos – normă... și, desigur:

Necesitate – Valoare – Necesitate – Valoare... ,

capabilă, prezumtiv desigur, să justifice orice acțiune, pe baza axiomei că „etica nouă este o etică a acționării pentru rezolvarea crizei sociale” (*ibidem*, p. 25).

Orice acțiune posibilă devine imperativă când este Necesară și, când Necesitatea are Valoare, etosul devine normă.

Orice criză socială poate fi (și, acum, putem spune: *a fost*) „rezolvată” cu ajutorul acestei scheme, care are meritul neprețuit de a-l scuti pe cel ce-o utilizează de supărătoarele efecte nedorite (ezitări, remușcări, regrete, muștrări de conștiință) ale anacronicei „morale a «întoarcerii obrazului celuilalt»”.

Secțiunea *Materialismul dialectic și istoric în problema etică* aplică schema dialectică la fiecare dintre cuplurile conceptuale enumerate.

În ce privește cuplul *posibil – imperativ*: materialismul dialectic și istoric „va înfățișa” (din nou: programatic!) „condiționarea socială, istorică a tuturor varietăților idealurilor etice și **va anula definitiv credința că oamenii își pot «alege» idealul moral**” (*ibidem*, p. 27, sublinierea ne aparține). Pasajul cules cu bold surprinde exact momentul în care *posibilul* (= credința în idealul moral) este prelucrat dialectic în *imperativ* (= condiționarea socială și istorică a tuturor idealurilor etice).

Privitor la cuplul *etos – normă*: „Eticile care se mândresc că pot uimi prin eforturile supraumane ale ascezei, realizării virtuții absolute, negarea eului etc., apar deodată în adevărata lor lumină: **momentul istoric în care s’au născut aceste etici negativiste și dogmatice cerea o astfel de depășire a existenței**, o astfel de negare a existenței, a limitelor existențiale ale omului” (*ibidem*, p. 29, sublinierea ne aparține). În pasajul reprodus cu bold, dialectica prelucrează *etosul* (=eforturile supraumane ale ascezei, realizării virtuții absolute), rezultând produsul finit: *norma* (= momentul istoric, care *prescrie* toate eforturile individuale).

În sfârșit, perechea Necesitate – Valoare: „Etica nouă este o etică a acționării concrete, fiindcă omul actual, dacă nu vrea să piară, trebuie să pășească la soluționarea crizei existențiale. Aceasta începe prin lupta împotriva fascismului. **Prima prefacere, cea mai urgentă, constă acum în eliminarea celor care amenință existența celor ce luptă pentru valori**” (*ibidem*, p. 30 – sublinierea noastră). Necesitatea (Urgența) se metamorfozează dialectic în Valoare pe măsură ce sunt *lichidați* cei care susțin fascismul (fără detalii privind susținători și susținere). În momentul în care „omul actual” a eliminat toate amenințările (i.e. și-a răpus toți inamicii), el a transformat pe deplin Necesitatea în Valoare!

Evenimentele prin care posibilul devine imperativ, etosul devine normă și Necesitatea ia straietele Valorii sunt exemplificări privitoare la „negarea dialectică” (*ibidem*, p. 36). Reversibilitatea trecerilor ne dă o imagine a înțelegerii celebrei „negări a negației”. Dar nici „negarea dialectică”, nici „negarea negației” nu primesc aici un tratament special.

Argumentarea dezvoltată în acest capitol din *Introducere în etica nouă* rămâne, așa cum cititorul se poate convinge și singur, neobișnuit de respingătoare, chiar și dacă o simpatie oarbă față de programul politic și social al comuniștilor i-ar atenua, preventiv, mult din gustul rău. Față de expunerea din restul cărții, se bucură totuși de meritul că este cât de cât inteligibilă. Nu este de mirare că, spre deosebire de *Curențe și tendințe în filozofia românească*, cartea aceasta n-a fost reeditată mai târziu, când „farmecul și ardoarea aspră a marilor bătălii” ieșiseră din actualitate.

Capitolul II, *Două critici ale eticei idealiste*, este cel mai întins capitol din carte (aproape jumătate din materie este inclusă în el, o contribuție substanțială, compactă, din ce în ce mai greu penetrabilă, la proiectata „istorie materialistă și istorică a moralei” – cf. *ibidem*, p. 27), cuprinde două secțiuni: *Criticismul psihologic și istoria lui* (cu subdiviziunile: *Montaigne; La Rochefoucauld; Nietzsche*) și *Critica dialectică a criticismului și idealismului etic* (cu subtemele: „*Inconștiența*” *criticismului etic; Psihologia lui Alfred Adler; Problematika existențială și etica dogmatică; Asupra acceptării și inacceptării existențiale (etice) și o ilustrare prin filosofia lui Schopenhauer; Conflictul existențial și etica dogmatică; Stoicismul ca etică dogmatică și an existențială; Determinismul istoric al temei posibilului; Problema etică a posibilului; Concepția dialectică despre imperativ și posibil*).

Criticismul psihologic și istoria lui analizează contribuțiile lui Montaigne, La Rochefoucauld și Nietzsche din perspectiva unei critici a eticii idealiste, pe care cei trei au întreprins-o fără a fi, totuși (pe deplin), conștienți de propria lor poziție (în contextul problematicei etice generale) (*ibidem*, p. 38). Cu alte cuvinte, este vorba despre combatanți deosebit de eficienți, care nu știau însă de partea cui și împotriva cui duc lupta pe care o duc.

Alăturarea Montaigne – La Rochefoucauld – Nietzsche este efectuată de Gulian cu ajutorul unor resurse teoretice împrumutate de la Alfred Adler. Psihologia acestuia, declarată „cea mai dialectică” (*ibidem*, p. 32) dintre psihologiile disponibile, îi furnizează autorului *Introducerii în etica nouă* mecanismul complexului de inferioritate, adică mecanismul causal prin care critica parțială (obiectivă) a idealismului se va putea completa cu dimensiunea subiectivă, deficitară la cei trei moralști amintiți. Odată completată, critica îi va „cuprinde” (include, integra) și „depăși” (debarasa de detaliile care nu pot fi atribuite decât idealismului criticat) pe cei trei critici (combatanți) – ale căror contribuții „psihologice” nu pot soluționa probleme ce trec peste psihologic (*ibidem*, p. 38).

Lui Montaigne îi revine meritul de a sesiza „*implicația dialectică a binelui în rău și a răului în bine*” (*ibidem*, p. 44, subliniat de autor), ceea ce este echivalent cu critica (contestarea) virtuții stoice (dogmatism etic). Ceea ce n-a înțeles Montaigne, nici comentatorii lui idealști, este că atitudinea lui „nu este rodul ideilor, al cunoașterii, ci efectul Necesității istorice” (*ibidem*, p. 46). Fără s-o priceapă, cu alte cuvinte, Montaigne *trăia* (ridicându-se până în pragul ei, fără a acționa propriu-zis, cam după modelul discutat mai sus, în cazul distincției „a trăi”/„a înțelege”; vezi și mai jos „teoria compensației psihice”) faza acționării concrete. El nu putea încă să pășească (datorită propriilor insuficiențe privind situarea existențială) la *soluționarea* crizei existențiale, așa cum am văzut *supra* că se întâmpla cu apărătorii valorilor în contextul luptei împotriva fascismului.

La Rochefoucauld atacă și el „iluzia idealistă a obiectivității valorilor” (*ibidem*, p. 48), ceea ce viza totodată (indirect) „morală oficială religioasă” (*ibidem*, p. 49); însă această constatare n-ar fi fost, desigur, acceptată de el însuși. Căci moralistul era totuși, ca și Montaigne, un reprezentat al burgheziei, pe vremea aceea o clasă nouă, viguroasă, cu o etică pozitivă, și nu putea să se ridice mai presus de propria sa clasă.

În schimb, Pascal, prescriind nevoia grației, optează pentru morala feudală și se întoarce la o epocă și mai întunecată decât cea în care-i fusese dat să trăiască (Redăm fraza următoare, dedicată lui Pascal, deoarece ni se pare memorabilă: „Pascal rămâne un ultim mare reprezentant al acestei morale feudale, deși o jumătate și cea mai bună a spiritului lui, trăiește din plin bucuria cunoașterii, – a integrării în existență prin cunoaștere” – *ibidem*, p. 51).

Paginile dedicate lui Nietzsche pornesc de la premisa continuității evolutive între moraliștii francezi și autorul lui *Dincolo de bine și de rău*. Nietzsche reprezintă o disjuncție a psihologicului de etic („observațiile lui sunt *juste psihologic*, dar *etic false*” – *ibidem*, p. 55), care se explică prin propria lui poziție contradictorie („când afirmă că nu există «morală», el deja vorbea în numele unei morale, ale unei anumite categorii sociale” – *ibidem*) și care nu este decât culminanța procesului surprins începând de la Montaigne. Este vorba despre funcționarea mecanismului complexului de inferioritate, ajuns la faza la care *înscenează* condițiile etice pentru a declanșa prin intermediul acestora efectul psihic.

Morala „voinței de putere”, propusă de Nietzsche ca un fel de contragreutate în mecanismul complexului de inferioritate, este în același timp imprudenta eliberare a forței de agresiune pe care mecanismul reușea s-o blocheze. Criza existențială (vezi *supra*) s-a declanșat în urma eliberării (dezlănțuirii) acestei agresivități, la care morala propusă de Nietzsche a contribuit din plin, inconștient.

Critica dialectică a criticismului și idealismului etic are ca punct de plecare „inconștiența” criticii etice, așa cum abia am constatat că era practică aceasta, de la Montaigne la Nietzsche. Gulian consideră că „teoria compensației psihice” a lui Alfred Adler poate da explicația corectă a contribuțiilor etice analizate de el. Montaigne, La Rochefoucauld sau Nietzsche se regăsesc, psihologic, în condiția neuroticilor. Cei mai mulți dintre aceștia nu sunt adulți, ci copii, „cărora răsfățul familiar le-a excitat și intensificat sentimentul de dominație tiranică. «Copilul preferat» dă tipul clasic al nevropatului” (*ibidem*, p. 71). Cei trei moraliști trăiesc, așadar, fiecare în felul lui, pe propriul palier istoric, „conflictul existențial etic” provocat de prăpastia dintre lumea interioară, lipsită de realitate și cea exterioară, reală și lipsită de contact cu prima.

Acceptarea – stadiul psihic care pune capăt conflictului – restabilește echilibrul psihic și furnizează valorile, emergente în afara planului psihic, sau: obiectivate (și, deci, prezente pe plan etic). Acceptarea poate fi pozitivă față de existență sau negativă (caz în care ficțiunea capătă prioritate în raport cu realitatea).

Acceptarea negativă este urmărită de Gulian pe aceleași plaiuri pe care Pătrășcanu poterea misticismul și primitivismul filosofiei burgheze contemporane. Ca să utilizăm o formulă a acestuia din urmă, „coloratura psihologică” a acceptării negative (refuzului) nu acoperă pe deplin realitatea de dedesubtul ei: realitatea că indivizii inconștienți care refuză încadrarea vor fi striviți între masele cimentate (vezi *supra*, p. 397).

Gulian face un popas îndelungat împrejurul eticii lui Schopenhauer (filosofie lăsată deoparte de Pătrășcanu), pentru a examina alături de ea, pe îndelete, acceptarea și inacceptarea, deopotrivă sub aspectele etic și psihologic. Acceptarea etică, spre deosebire de cea psihologică, este definită ca *fundalul permanent* al vieții sufletești (*ibidem*, p. 90), motiv pentru care credem noi că poate primi și numele de *resemnare*, în vreme ce acceptarea psihologică este numai o stare (= dispoziție) psihică, care poate încă să conducă la „o «*recădere*» *dela etic la psihologic și se trage numai din caracterul negativ al atitudinii etice*” (*ibidem*, p. 90, sublinierea autorului).

Cu alte cuvinte, folosind o terminologie puțin mai limpede: *reeducarea* (cum ar putea fi denumită adecvat încheierea conflictului existențial prin acceptarea resemnată a noii stări de echilibru psihic în urma decompensării psihice și preluării noilor valori, devenite astfel obiective) poate fi:

a. *definitivă* sau

b. *temporară / parțială* (caz în care subiectul, capabil încă să nege noile valori, păstrându-și deci o autonomie a voinței, nu este capabil să preia, ca realitate obiectivă, aceste valori).

Reeducarea parțială (al cărei ilustru teoretician *avant la lettre* se dovedește – în interpretarea lui Gulian – a fi fost Schopenhauer) presupune o scindare a subiectului, care distinge chiar în sine însuși *fenomenul etic* de *voința* din spatele fenomenului. Negarea fenomenului etic nu apare, așadar, ca o negare deplină. Abia negarea voinței devine negare a valorilor etice – iar soluția schopenhaueriană, o porțiță de scăpare pentru subiectul care refuză „soluționarea” propusă.

Remediul ar fi, după Gulian, dat de cuplul conceptual *etos – normă*, pe care Schopenhauer l-a neglijat, restrângându-și teoretizarea la *Necesitate – Valoare* (detalii *supra*, la analiza cap. I): „Schopenhauer a trecut cu totul grăbit peste problema normativului, dar aceasta din cauza radicalismului cu care concepea libertatea voinței” (*ibidem*, p. 95). Sau, ca să traducem iar într-un limbaj mai simplu: libertatea voinței (impersonală, dincolo de fenomen, *în sine*), pe care se bazează etica schopenhaueriană, se contracarează prin exercitarea normei, până la transformarea ei în etos, moment în care subiectul va „câștiga” totodată și valorile pe care conține să le nege, cu prețul fenomenului, neresemnându-se a recădea în psihologic. Simplu!

Capitolul III, *Necesitate și Valoare* (sumarul cărții ne dă o ordinea inversă: *Valoare și Necesitate*, care apare, însă, ca rubrică și în cadrul ultimei secțiuni a capitolului), cuprinde secțiunile: *Etica valorilor ca etică idealistă și concepție metafizică* (reluând ceea ce, în capitolul I, secțiunea *Concepția metafizică în etică* doar se schița) și *Simțul Valorii și trăirea Necesității* (cu subdiviziunile: *Valoare și Necesitate* și *Trăirea necesității*). Reproducem din această secțiune un pasaj, relevant pentru concepția etică propusă: „*Necesitatea (planul existențial) capătă sensul normei etice. Fenomenul dialectic al crizei anulează opoziția rigidă și artificială creată arbitrar între existență și valoare*” – *ibidem*, p. 175, sublinierea autorului. Relevant în sensul confirmării sarcinii trasate noii etici de a justifica acțiuni pe care vechea etică nu le-ar fi îngăduit).

Capitolul pare redactat în grabă, argumentarea este foarte greu de urmărit din cauza exprimării neclare; îngrijirea redacțională a textului denotă neglijență.

Capitolul IV, *Zorile eticei noi*, dezbate *Despre ierarhia valorilor și problema valorii supreme; Sensul etic al cunoașterii și Etica „stării” și etica „realizării”*.

Despre ierarhia valorilor și problema valorii supreme stabilește, după toate discuțiile de până acum, cine este reperul valoric suprem al „noii etici”: „Omul nou sovietic a devenit un tip etic cu valabilitate universală”, indică *de ce* acest reper s-a putut impune până recent: „problemele, eforturile și realizările lui au trezit ecou și îndemn, în toate colțurile pământului în care oamenii se află în aceeași situație inumană, în care se afla poporul rus acum vreo trei decenii” (*ibidem*, p. 190) și arată *față de ce* s-a putut impune noul reper: „Problema ierarhiei valorilor a fost dezlegată de etica valorilor (Max Scheler, Nicolai Hartmann)” (*ibidem*, p. 191).

Înălțarea la rang de model a reperului etic „realizează o sinteză a Necesităților istorice și a Valorilor etice” (*ibidem*, p. 190, sublinierea autorului), furnizându-ne unul dintre cele mai bune rezumate ale eforturilor filozofice ale celor doi autori comuniști despre care ne ocupăm.

Din *Sensul etic al cunoașterii* reținem orientarea cunoașterii în direcția acțiunii revoluționare: „Cunoașterea este cu atât mai încărcată de sens etic, cu cât efectele ei se concretizează mai bogat și mai hotărâtor în schimbarea și prefacerea lumii” (*ibidem*, p. 214).

Remarca finală a paragrafului referitor la Capitolul III ni se pare valabilă și cu privire la Capitolul IV, dedicat *Zorilor eticii noi*.

Lista de *Lucrări consultate* merită câteva cuvinte: majoritatea lucrărilor citate sunt în limba germană (inclusiv cele ale lui Marx, Engels și Lenin), fără mențiuni privind edituri, locuri și ani de apariție, uneori cu numele autorilor și titlurile incomplete (d. ex., Engels, *Der Bauernkrieg*, care se referă la cartea lui Friedrich Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, publicată în foileton din mai în octombrie 1850 în „Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue” și reluată de atunci în numeroase ediții. Sau, și mai enigmatic: Engels și Marx, *Opere alese* – la data apariției lucrării *Introducere în etica nouă* nu exista încă la noi o ediție de *Opere alese* ale celor doi clasici). Astfel, nu se pot verifica trimiterile făcute. La vremea respectivă nu se resimțea, se prea poate, această lipsă.

Un singur autor român (viitor deținut politic, la data publicării *Introducerii în etica nouă* încă profesoară la Universitatea din București), cu o singură carte, apare în lista de lucrări consultate: Alice Voinescu, *Montaigne*.

Se remarcă, de asemenea, în listă prezența unor autori de lucrări de psihologie, precum: Alfred Adler, *Studie über die Minderwertigkeit der Organen* (1907) *Der nervöse Charakter* (1907); *Menschenkenntnis* (1927); *Theorie und Praxis der Individual Psychologie* (1930); *Der Sinn des Lebens* (1933) – citate și la p. 66 (în notă); Paul Helwig, cu cartea *Charakterologie* (1936), Fritz Künkel, *Angewandte Charakterkunde* (lucrare în șapte volume. Gulian trimite la volumele: I (1929) care

este introducerea seriei; II (1931), intitulat *Charakter, Wachstum und Erziehung*; IV(1933), *Charakter, Einzelmensch und Gruppe*), Paul Janet, *Les névroses* (1909) și *La force et la faiblesse psychologique* (1932) care, în curând, vor intra pentru măcar un deceniu pe lista de autori și cărți interzise.

Introducere în etica „nouă” trebuie considerată împreună cu apendicele ei, apărut un an mai târziu: *Introducere în sociologia culturii*, Editura de Stat, București, 1947 (cartea, semnată: C. I.-Gulian, se deschide cu un *Cuvânt înainte* datat martie 1947, în care se formulează iar, de data aceasta cu referire la „viața spirituală”, imperativul revoluționar cunoscut din *Introducere în etica „nouă”*: „pentru ca să fie rodnică, viața spirituală trebuie să participe la lupta de prefacere socială” – *Introducere în sociologia culturii*, ed. cit., p. 5), în care se dezbate următoarele trei probleme (primele dintr-o serie în care ar mai urma și altele, de sociologia moralei și religiei, artei și cunoașterii – de fapt, proiectata aliniere a respectivelor problematici la doctrina marxist-leninistă. Dat fiind că sfârșitul la anul 1947 prima etapă de transformare a filosofiei românești s-a încheiat, proiectul n-a fost continuat, sociologia fiind complet interzisă o vreme): I. *Problemele sociologiei culturii*; II. *Sociologia și problema valorilor*; III. *Idealism și materialism în teoria culturii*, sintetizate într-o secțiune intitulată *Concluzie*.

REMARCI FINALE

Parcursul întortocheat (pe alocuri mai lent, alteori mai grăbit) al cărților *Curențe și tendințe în filozofia românească* și *Introducere în etica nouă* ne permite să formulăm câteva laconice observații (iară nu *concluzii*, termen a cărui *nuanță* definitivă preferăm a n-o depinge pentru moment):

– poziția centrală a filosofiei în cadrul culturii românești moderne este recunoscută (deși mai mult involuntar; sau: din considerente de tactică) de marxism-leninismul timpuriu românesc;

– marxism-leninismul timpuriu românesc constată că ancorarea culturii românești moderne în civilizația apuseană era asigurată prin corelația mișcării filosofice occidentale cu mișcarea filosofică românească și, pornind de la studiul atent al corelației, întreprinde compromiterea acesteia pe baza contestării aportului epistemic și valoric al corelației (= influența occidentală a produs la noi o filosofie românească anemică, mimetică și o iremediabilă „inconștiență” etică);

– necesitatea dizlocării filosofiei din poziția ocupată de ea în cadrul culturii române în vederea (re)conectării culturii românești la un alt sistem valoric (sovietic) este afirmată puternic atât de *Curențe și tendințe în filozofia românească*, cât și de *Introducere în etica nouă*;

– desființarea filosofiei românești în favoarea unui surogat sovietic cu particularități locale a fost planificată cu febrilitate, până la nivel de detaliu, de partidul comunist, încă din perioada în care acesta nu se instalase definitiv la putere în țară.

Epilogul cărților *Curenți și tendințe în filosofia românească* și *Introducere în etica nouă* a văzut lumina tiparului în același an (1946). Titlul său este *Cursul scurt de istorie al Partidului Comunist (bolșevic) al Uniunii Sovietice, redactat de o comisiune a C.C. al P.C.(b) al U.R.S.S., aprobat de C.C. al P.C.(b) al U.R.S.S.* 1938 (traducere revăzută, în ediția a III-a, Editura Partidului Muncitoresc Român, 1948) și are, la paginile 145–183, o expunere intitulată *Despre materialismul dialectic și materialismul istoric*, care sintetizează (cu maximum de autoritate posibilă) tot ceea ce Pătrășcanu și Gulian ar fi putut să prezinte publicului în propriile lor contribuții.

Despre materialismul dialectic și materialismul istoric era viitorul filosofiei românești. La porțile viitorului stau cărțile lui Pătrășcanu și Gulian analizate mai sus.