

**Cultură, personalitate, vocație
în concepția lui Constantin Rădulescu-Motru**

Colecția

Personalități de seamă ale culturii românești

Această carte a fost realizată cu sprijinul
Asociației Culturale “Oltenia”



Dumitru Otovescu

Cultură, personalitate, vocație
în concepția lui Constantin Rădulescu-Motru

Ediția a III-a

Editura BELADI
Craiova
2019

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Ilie Bădescu, Institutul de Sociologie, Academia Română

Prof. univ. dr. Nicu Gavriluță, Universitatea “Alexandru Ioan Cuza”, Iași

Editori: Cristina Otovescu, Adrian Otovescu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

OTOVESCU, DUMITRU

Cultură, personalitate, vocație în concepția lui Constantin

Rădulescu-Motru / Dumitru Otovescu. - Ed. a 3-a. - Craiova :

Beladi, 2019

Conține bibliografie

ISBN 978-973-7773-77-7

316

Copyright © 2019, Editura Beladi

Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editorului. Orice reproducere integrală sau parțială, prin orice procedeu, a unor pagini din această lucrare, efectuate fără autorizația editorului și autorului, este ilicită și constituie o contrafacere. Sunt acceptate reproduceri strict rezervate utilizării individuale sau citări justificate de interesul științific, cu specificarea respectivei citări.

All rights reserved. This book is protected by copyright. No part of this book may be reproduced in any form or by any means, including photocopying, or utilized by any information storage and retrieval system without written permission from the copyright owner.

Redactor: Vlad Ovidiu Cioacă

Bun de tipar: 20.11.2019

Apărut: 02.12.2019

„Avem credința că vocațiile individuale sunt pârghiile necesare progresului omenesc. Popoarele lipsite de vocațiile individuale sunt popoare condamnate să stagneze. Progresul culturii omenesti se accelerează pe măsură ce crește funcțiunea conștiinței; iar creșterea funcțiunii conștiinței atrage după sine o adâncime a rolului personalităților [...]. Cu punerea în valoare a vocațiilor individuale se va putea vorbi în sfârșit de vocația Românilor ca popor; adică de mesianismul poporului roman”.

C. RĂDULESCU-MOTRU

Cuprins

Notă asupra ediției a II-a / 9

Prefață / 13

Introducere / 17

Capitolul I: Cultura - definiție și geneză

1. Conceptul de cultură / 41
2. Geneza culturii. Relațiile dintre cultură și natură / 52

Capitolul II: Cultură și personalitate

1. Raportul dintre cultură și personalitate / 66
2. Personalitate - cultură – vocație / 78

Capitolul III: Cultură și societate

1. Evoluția și progresul culturii / 97
2. Fazele culturii europene / 109
3. Rolul social al culturii / 128

Capitolul IV: Cultură și civilizație

1. Raportul dintre cultură și civilizație / 141
2. Problema crizei culturii europene / 157

Capitolul V: Modernizarea societății și a culturii românești în stil european occidental

1. Relațiile dintre cultura națională și cultura europeană / 168
2. Critica rezultatelor procesului de modernizare/
europenizare a societății și culturii românești din secolul al
XIX-lea / 172
3. Căi și soluții de dezvoltare a ordinii capitaliste în țara
noastră și de primenire a vieții spirituale la începutul
veacului al XX-lea / 182
4. Modele teoretice de europenizare/occidentalizare a
României interbelice. Vocația românilor / 189

Concluzii / 203

Bibliografie selectivă / 215

Galerie foto / 231

Notă asupra ediției a II-a

Publicată acum 27 de ani, la Editura Scrisul Românesc din Craiova, cartea de față reproduce textul inițial din anul 1990, cu unele corecturi, completări ori reformulări, după caz, impuse de rigorile actualei reeditări. La baza lucrării s-au aflat mai multe studii și articole, rezultate din cercetarea operei lui Constantin Rădulescu-Motru, și care au văzut lumina tiparului în diverse reviste de specialitate ale vremii.

Repunerea în circuitul de idei al epocii noastre a concepției lui Constantin Rădulescu-Motru (1868 – 1957) despre cultură, personalitate, vocație, civilizație și cerințele imperative ale sincronizării societății românești cu alte țări occidentale avansate are o importantă istorică și axiologică, totodată. Opera sa publicistică înglobează lucrări de referință în domeniile filosofiei, psihologiei și sociologiei, în timp ce altele aparțin literaturii.

În esență, acestea reflectă eforturile gânditorului de a explica fenomenele cu care s-a confruntat și a răspunde la provocările cunoașterii, ce caracterizau climatul spiritual al vremurilor pe care le-a trăit. În același timp, putem considera că principalele sale creații, elaborate în diferite etape istorice (unele momente fiind chiar cruciale, pe care gânditorul le-a parcurs în cei 89 de ani de viață) sunt relevante pentru înțelegerea nivelului dezbaterilor intelectuale, care au avut loc în fiecare epocă, pe plan național și european.

Subliniem că Rădulescu-Motru nu s-a limitat la abordările teoretice, ci a încercat să ofere idei și soluții concrete de dezvoltare a României (într-o perioadă de mari prefaceri politice, economice și sociale), a căror semnificație merită să fie cunoscută și astăzi, într-un moment când țara noastră se află în căutarea unor proiecte magistrale de devenire și a unor direcții clare de evoluție durabilă.

De notat că a făcut liceul în Craiova și că, ulterior, a obținut două licențe, una în drept și altă în filosofie, la Universitatea din București. „În timpul studenției este remarcat de profesorul Titu Maiorescu, pe care îl va însoți, după absolvire, în lunile iulie și august [1889], într-o lungă călătorie prin Europa occidentală, din itinerar nelipsind Viena, Munchen și Elveția”.¹ După studii în Franța, la Sorbona, apoi în Germania, la Munchen (unde s-a căsătorit cu o nemțoaică) și Lepizig, în 1897 a devenit conferențiar la Facultatea de Litere și Filosofie a Universității din București.

La începutul carierei a publicat mai multe studii și articole în revista *Convorbiri literare*, împărtășind spiritul mișcării junimiste, apoi în *Revista de filosofie*, pe care a fondat-o, fiind, de asemenea, întemeietorul și a altor instituții, prin care spera să contribuie la modernizarea țării. Nu l-au ocolit nici preocupările literare, scriind chiar și o piesă de teatru, intitulată *Păr de lup*.

În anul 1900, Consiliul facultății, din care făceau parte personalități de mare autoritate științifică, precum Dimitrie Onciul și Nicolae Iorga, l-au recomandat pentru a fi profesor universitar. Mai târziu, în anul 1912, a fost ales deputat de Mehedinți, apoi și senator, iar în 1918 a devenit și director al Teatrului Național din București. Din 1923 s-a adăugat celorlalți membri ai Academiei Române, cuvântul de salut fiind rostit de profesorul Dimtrie Gusti, iar mai târziu, între 1938 și 1941, a îndeplinit și funcția de președinte al acestei instituții.²

Profesorul Titu Maiorescu a avut un rol major în descoperirea și punerea în valoare a calităților intelectuale ale tânărului C. Rădulescu-Motru, care a devenit studentul său

¹ A se vedea precizările de început la C. Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, Studiu introductiv și tabel cronologic de Dumitru Otovescu, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1995, p. 26.

² Pe larg, a se consulta Ctin Schifirnet, *Constantin Radulescu-Motru. Viata si faptele sale*, vol. I,II,III, Bucuresti, Editura Albatros, 2003-2005.

favorit și protejat. De aceea a și exercitat o influență notabilă asupra acestuia, în privința unor idei, atitudini critice și chiar al opțiunilor politice, îndeosebi la începutul activității lui C. Rădulescu-Motru. Bunăoară, în 1904 a intrat, alături de mentorul sau, în Partidul Conservator și tot în acest an a publicat cartea *Cultură română și politicianismul*. Aceasta sintetizează, într-o formă conceptuală elevată, gândirea maioreșciană și păstrează, implicit, tonurile critice severe la adresa rezultatelor procesului de europenizare a societății românești din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când s-a recurs la imitația mecanică și servilă – un fenomen social de care nu ne-am eliberat, în totalitate, nici până în prezent.

Reflecțiile lui C. Rădulescu Motru și ale altor gânditori români despre cultură, personalitate, vocație, civilizație, rolul social al culturii s.a. au fost evidențiate și în alte lucrări, publicate de noi după apariția, în 1990, a cărții de față. Acestea ilustrează o serie de contribuții științifice ale unor autori reprezentativi din țara noastră, în domeniile istoriei, filosofiei și sociologiei culturii, pe parcursul secolului al XX-lea, iar, în unele privințe, informația este prezentată până la nivelul anului 2015, inclusiv.³

³ Dumitru Otovescu, *Sociologia culturii romanesti (Geneza si devenire: 1821-1944)*, Editura Scrisul Romanesc, Craiova, 1992 (pregatita pentru reeditare in 2016, intr-o versiune adaugita); D. Otovescu (coord.), *Filosofia culturii romanesti. Antologie*, Editura Beladi, Craiova, 2005; D. Otovescu (coord.), *Sociologia culturii romanesti. Antologie*, Editura Beladi, Craiova, 2006.

Prefață

Propagarea și afirmarea oportună a valorilor spirituale românești în circuitul cultural european au fost întârziate ori stopate, până acum, în evoluția societății noastre, de manifestarea, în principal, a trei fenomene relativ convergente:

1) Existența unui număr îngrijorător de mic de lucrări traduse într-o limbă de largă circulație și lansarea lor după un lung interval de timp de la data apariției în țară (datorită unei politici culturale deficitare în domeniul traducerilor de cărți și al dovedirii unui interes neconvincător sau inconsecvent din partea unor autori pentru a face cunoscută opera lor peste hotare);

2) Funcționarea, în proporții variabile, a complexului, sindromului subestimării valorice la nivelul anumitor categorii de creatori în raport cu diferitele rezultate și personalități reprezentative ale sistemului de gândire cristalizat în spațiul occidental al continentului nostru (care explică, parțial, pletora de comentatori și refluxul inițiativelor creative, originale);

3) Interpretarea unilaterală, precumpănitor ideologică sau politică, a lucrărilor și concepțiilor unor autori români, în paralel cu ignorarea ori neglijarea fondului lor ideatic, a conținutului euristic și a semnificațiilor axiologice (ceea ce a condus la formularea de aprecieri și concluzii subiectiviste, dogmatice în critica de specialitate, la obtuzitate în determinarea și utilizarea criteriilor de selecție valorică).

La acestea mai putem adăuga și circulația deficitară a informațiilor și valorilor între viața spirituală internă și cea europeană, care a împins România într-o stare de relativă autarhie culturală.

În anii dictaturii comuniste, anumiți gânditori – afirmați strălucit în perioada interbelică – au fost marginalizați, ignorați, iar opera lor indexată sau incomplet valorificată. Noile vremuri istorice i-au determinat pe unii să-și întrerupă preocupările de

creație ori să le reducă sensibil. Despre D. Gusti, L. Blaga sau C. Rădulescu-Motru, de pildă, nu se poate spune că au avut, constant și până la capăt, un destin social și spiritual la fel de liniștitor și luminos pe cât de generos s-a arătat fondul contribuțiilor lor la propășirea culturii românești. Este știut faptul că numeroase lucrări și, implicit, concepții, teorii, atitudini etc. au devenit restrictive comunicării publice și cunoașterii lor în forma integrală și autentică de exprimare. Printre acestea figurează și anumite cărți, studii sau articole elaborate de C. Rădulescu-Motru, personalitate de prim rang a culturii naționale din prima jumătate a secolului al XX-lea, gânditor cu un rol de excepție într-unul dintre cele mai complexe domenii ale activității spirituale – acela al filozofiei. Orientarea predilectă pentru această disciplină pare să se fi conturat sub influența nemijlocită a tatălui său, el însuși contaminat, neîndoielnic, în calitate de secretar particular al lui Eufrosin Poteca – egumenul Mănăstirii Gura-Motrului –, de preocupările spirituale ale celui dintâi dascăl care predase filozofia (în deceniul trei al veacului al XIX-lea) în limba română la Colegiul „Sf. Sava” din Capitală și beneficiind, totodată, de îndrumarea și sprijinul acestuia pentru inițierea în tainele gândirii filozofice.

Lucrarea de față are ca principal scop relevarea dimensiunilor europene ale creației lui C. Rădulescu-Motru în planul teoriei și filozofiei culturii, valorificarea necenzurată (de motive arbitrare, prefabricate) a contribuțiilor sale, în condițiile manifestării autentice și depline a libertății noastre actuale de cercetare și exprimare. Prin concepția „personalismului energetic” și teoria „vocației”, Rădulescu-Motru s-a afirmat ca un gânditor român de talie europeană în ansamblul preocupărilor teoretico-filozofice despre cultură. Demonstrarea și imprimarea acestui adevăr în conștiința națională și cultura continentului european constituie un act de justiție intelectuală, de restituire valorică întru recunoașterea, redimensionarea și reconsiderarea ființei noastre spirituale.

El a fost european nu numai în sensul că s-a implinit profesional în mediile universitare de top din Franța și Germania, ci și în sensul că a lucrat cu mijloacele caracteristice spiritualității occidentale. Asimilarea unor cunoștințe fundamentale de actualitate i-a permis să se exprime la cotele originalității în gândire și creație, edificând o concepție filozofică despre om, personalitate, vocație, cultură și civilizație care se ridică (datorită mesajului umanist și elementelor novatoare) deasupra altor încercări similare din vremea sa. De asemenea, îl putem considera a fi european și pentru faptul că a imprimat reflecțiilor și soluțiilor sale – prin excelență sintetice, generalizatoare – motive și semnificații naționale, perene ale spiritualității românești, cu valabilitate general-umană. Aceași calitate o găsim legitimă și pe motivul că a conferit gândului filozofic substanță și elevație conceptuală – singurele în măsură a reprezenta ori atesta orizontul constelației valorice, cum remarcă admirabil C. Noica, superioritatea, „aerul tare” al înălțimilor meditației filozofice.

Rădulescu-Motru s-a pronunțat, în mod consecvent, pentru originalitate în gândire și fundamentarea muncii individuale și sociale pe competență și eficiență, apreciind ca o necesitate istorică a timpului său regenerarea și reordonarea energiilor naționale, instrumentalizarea unei noi ordini sufletești, morale și spirituale, în viața României și a altor țări europene, realizarea imperativă a unui grabnic progres al condiției umane.

În acest sens, el a deschis o nouă viziune asupra schimbării culturale și a văzut în culturile mature un factor și un criteriu al progresului social-istoric. Se știe faptul că existența omenească a cunoscut și cazuri de popoare sau colectivități umane care, în lipsa unei culturi durabile, nu au lăsat – după dispariția fizică a acestora – urme concludente, materiale și spirituale, ale ființării lor istorice).

Pătrunderea în intimitatea concepției și reflecțiilor lui Rădulescu-Motru despre cultură, personalitate, vocație etc. ne

deschide o perspectivă generoasă în descifrarea și aprofundarea existenței omului ca ființă istorică, în cunoașterea evoluției fenomenului cultural românesc în contextul european, a registrului tematic și conținutului de idei specifice filozofiei culturii occidentale dintr-o lungă perioadă de timp.

Cartea înfățișează, structural și axiologic, în conexiunile ei majore, o soluție românească la vechea și mereu actuala problemă a libertății dobândite de om în relațiile sale cu natura înconjurătoare și în raport cu propria-i natură umană, în cursul devenirii social-istorice.

AUTORUL

Introducere

Preocupările și reflecțiile despre cultură au o vechime apreciabilă în România și se asociază cu principalele curente tradiționale de gândire: umanismul, iluminismul, raționalismul, istorismul. Astfel, începuturile teoriei culturii sunt legate de opera savantului Dimitrie Cantemir și ilustrate, în continuare, de anumite scrieri ale lui D. Bojincă, G. Barițiu, M. Kogălniceanu ș.a.

O intensificare a interesului pentru cultură are loc în timpul făuririi României moderne (îndeosebi după revoluția de la 1848 și Unirea Principatelor), când, în condițiile accelerării ritmului prefacerilor novatoare, ale propulsării țării într-o fază calitativ superioară a evoluției sale economico-sociale, se pune cu acuitate problema dezvoltării pe baze noi a culturii naționale – problemă care a generat, apoi, decenii în șir, vii controverse teoretico-ideologice. În această perioadă de transculturație, de tranziție de la o cultură la alta – atmosfera spirituală purtând pregnant amprenta dialogurilor contradictorii (liberal-conservatoare, de regulă) – sunt demne de subliniat contribuțiile lui T. Maiorescu, C. Dobrogeanu-Gherea, A. D. Xenopol și M. Eminescu la dezbaterile căilor concret-istorice ale „europenizării” societății române, la explicarea mecanismului procesului de înnoire și evaluarea rezultatelor sale parțiale, precum și la conturarea unor soluții, corelate cu intenții aplicative, privitoare la dezvoltarea în viitor a țării noastre.

La începutul secolului al XX-lea are loc o amplificare a preocupărilor teoretice, în general, asupra culturii, devenind tot mai sistematice și la un nivel conceptual indiscutabil mai elevat. Coordonatele și punctele de vedere, proprii curentelor principale de idei – junimist, sămănătorist, poporanist, socialist, liberal – sunt sintetizate în lucrările unor autori de renume, precum C. Rădulescu-Motru, N. Iorga, G. Ibrăileanu, C. Stere, St. Zeletin etc. Gânditori ca A. D. Xenopol, D. Drăghicescu ș.a.

publică lucrări de circulație europeană. Apariția, de pildă, a cărților *Cultura română și politicianismul* (1904), *Puterea sufletească* (1907) și *Spiritul critic în cultura românească* (1909), primele două semnate de C. Rădulescu-Motru, iar ultima de G. Ibrăileanu, este o dovadă grăitoare pentru capacitatea analitică și expresia teoretică la care ajunsese rostirea filozofică românească în primul deceniu al veacului al XX-lea. Totodată, aceste lucrări ne oferă și prilejul descoperirii unor concepții încheigate de filozofia și sociologia culturii, autorii lor recurgând la examinări riguroase, dintr-o perspectivă critică fundamentată, a procesului dezvoltării istorice a culturii noastre și a rezultatului evoluției sale în contextul noilor structuri economico-sociale și politice.

În următoarea perioadă, cea interbelică, problematica specifică teoriei culturii, îmbogățită cu teme noi și incitante la discuții (cum ar fi cea a „crizei culturii”), devine domeniul predilect de abordare al unui număr tot mai mare de gânditori români. Rezultatul este nu numai creșterea cantitativă și diversificarea lucrărilor de filozofia culturii, ci și sporul calitativ, valoric, exprimat, în unele cazuri, prin apariția de concepții originale, de idei și soluții deosebit de generoase, cu înaltă semnificație umanistă.

Paralel cu continuarea activității unor filozofi ai culturii, afirmați înainte de anul 1914, cum ar fi, de pildă, C. Rădulescu-Motru, în deceniile următoare își manifestă interesul pentru cultură, debutând cu lucrări de specialitate, o serie de autori ca: E. Lovinescu, N. Bagdasar, Șt. Bârsănescu, P. P. Negulescu, L. Blaga, T. Vianu, M. Ralea, P. Andrei, S. Mehedinți și alții.

După desăvârșirea unității statului român (1918) revine în actualitate problema căilor dezvoltării culturii naționale, soluțiile oferite de diferitele grupări politice și personalități ale vieții intelectuale purtând pecetea unei pronunțate coloraturi ideologice. Era momentul când trebuia să se definească noul ideal de progres al României întregite, iar, pe plan european, în urma primului război mondial, se semnalează controverse de o amploare fără

precedent (la care au luat parte, în măsuri diferite, și mulți gânditori români), în legătură cu destinul civilizației, al raporturilor ei cu omul, societatea, cultura.

În procesul constituirii și dezvoltării filozofiei culturii în țara noastră, temele dominante de studiu au avut ca punct de plecare fie idealul regenerării culturii naționale, fie, în epoca interbelică, problemele definirii noului ideal – după făurirea deplină a unității statale –, ale „crizei culturii” și rostului civilizației. Concomitent, s-a lărgit și adâncit cadrul conceptual. În asemenea împrejurări s-au accentuat tendințele și orientările contradictorii de gândire, determinând o amplificare a confruntărilor de idei și afirmarea unor personalități de prestigiu în spiritualitatea europeană a timpului.

De menționat și faptul că, deși diferite sub raport istoric și, în unele privințe, chiar sub aspectul problematicei culturale dezbătute, momentele cristalizării filozofiei culturii românești sunt unitare, fiecare purtând în sine germele momentului următor. Această continuitate se mai explică și prin aceea că scrierile despre cultură au avut întotdeauna un suport practic, s-au grefat pe realitățile specifice țării noastre, urmărind scopuri aplicative, fără a le lipsi, însă, substratul ideatic și deschiderea teoretică, mai cu seamă la cele din prima jumătate a secolului al XX-lea.

Printre gânditorii care, în opera lor, s-au ocupat îndeaproape de cercetarea fenomenului cultural, în general, al celui românesc, în particular, se numără și C. Rădulescu-Motru (2 februarie 1868, Butoiești, jud. Mehedinți – 6 martie 1957, București). Într-un anume sens, putem afirma că necesitatea internă a sistemului său filozofic l-a condus spre dezbateră problematicei teoriei culturii. Fie că analiza acesteia este făcută în lucrări speciale, fie că are loc în contextul examinării altor chestiuni (cum ar fi acelea ale modernizării societății noastre, ale devenirii personalității umane sau delimitării obiectului de studiu al metafizicii etc.), autorul se remarcă prin contribuții care merită a fi comunicate celor dornici de adevăr sau preocupați de exercițiul spiritual și de tainele înțelepciunii.

Interesant este că gânditorul nu a operat cu termenul de „filozofia culturii” (în sensul de domeniu distinct, de disciplină relativ autonomă de gândire), fapt sesizat de unii cercetători ai operei sale (P. Vaida, Gh. Al. Cazan). Prin unele formulări, Rădulescu-Motru pare a integra reflecțiile despre cultură fie în sistemul teoretic al științelor psihologice (în cel al psihologiei sociale, mai cu seamă), fie în acela al științelor sociale propriu-zise (istoriei, sociologiei) ori în acela al filozofiei istoriei. Analizele concrete vădesc intersectarea mai multor planuri de studiere a culturii, dar cu precumpănirea celui filozofic. De fapt, într-o lucrare apărută în anul 1912 (*Elemente de metafizică*) își exprimă părerea că, dacă ar exista o „știință teoretică a culturii”, atunci aceasta – „cea mai înaltă știință omenească” – ar fi „tot o metafizică”, adică o filozofie cu obiect specific de cercetare. În genere, autorul nu a fost preocupat de statutul epistemologic al filozofiei culturii, după cum nu și-a propus să descifreze problematica domeniului culturii din unghiul de vedere al unei discipline – filozofia culturii – aflată încă, la începutul veacului al XX-lea, în plin proces de autonomizare. Așa cum rezultă din scrierile sale, gânditorul a fost preocupat, în fond, de a răspunde, cu mijloacele și resursele intelectuale de care dispunea, unor necesități reale de viață, iar acest fapt este mult mai important de subliniat decât descifrarea disciplinei teoretice de care s-a servit pentru a-l exprima.

Despre Rădulescu-Motru se știe, îndeobște, că este autorul unui sistem filozofic original, elaborat în perioada interbelică. Nu în aceeași măsură se știe sau i se cunoaște calitatea de a fi una dintre personalitățile reprezentative ale filozofiei culturii românești din prima jumătate a secolului al XX-lea. Trebuie să menționăm că mai mult de trei sferturi dintre lucrările importante publicate de el au informație culturologică, iar modul de abordare a problemelor și soluțiile preconizate vădesc, în esență, o manieră proprie de gândire, cu evidente trăsături de valoare și note a căror valabilitate s-a păstrat peste

timp. De aceea, analiza contribuțiilor sale pe planul filozofiei culturii prezintă interes atât pentru a-i cunoaște realizările teoretice într-un asemenea domeniu, cât și, mai ales, pentru a evidenția importanța și rezonanța actuală a unora dintre ideile lui.

Într-o formulă succintă, putem aminti:

- aceea a importanței hotărâtoare a factorului uman – ca sursă a schimbării sociale, ca agent al creării istoriei unui popor și a culturii autentice – ca expresie a specificului sufletesc al neamului și condiție absolut necesară de progres pentru un popor;

- a rolului muncii disciplinate, competente, inventive în dezvoltarea culturii naționale și a societății;

- a întemeierii întregii activități umane pe principiul muncii conștiente, organizată rațional și desfășurată științific;

- a formării tipurilor particulare de personalitate („energetică” și „vocațională”), cu anumite conduite productive și moduri de gândire creativă;

- a înfăptuirii și dezvoltării culturii originale – ca factor de diferențiere dintre popoare și suport al evoluției lor istorice;

- a afirmării internaționale a României, pe baza fructificării forțelor interne, a intensificării procesului de creație valorică și a dobândirii unor competențe superioare, prin instruirea adecvată a profesioniștilor.

Opera de filozofia culturii a lui Rădulescu-Motru ne apare drept semnificativă, în câmpul spiritualității românești, nu numai sub aspect axiologic, ci și din punct de vedere istoric, căci se integrează unor preocupări cu tradiție îndelungată în țara noastră, concentrând o vastă problematică teoretică și de gândire, existentă pe plan național și european.

Personalitate complexă, ce și-a desfășurat activitatea pe multiple planuri și într-o perioadă istorică zbuciumată – marcată de importante evenimente economice și sociale, de însemnate descoperiri științifice și puternice controverse filozofice – Rădulescu-Motru a fost o prezență deosebit de dinamică în viața

culturală a țării. În 1929 i se atribuia calitatea de a fi „nu numai animatorul principal al întregii activități filozofice din ultimii 40 de ani de la noi, dar și realizatorul incontestabil al unei filozofii, pe care o putem denumi națională cu cea mai îndreptățită mândrie”¹. Nu este lipsit de interes să evidențiem o latură prețioasă a muncii lui: faptul de a fi întemeiat și condus, în București, publicații de specialitate, dintre care unele cu caracter de pionierat: *Studii filozofice* (1897–1914), fiind prima revistă de profil de la noi și care, din 1933 până în 1944, a apărut sub titulatura de *Revista de Filozofie*; *Jurnal de psihotehnică* (1937–1941). Tot el a fost ctitorul și directorul revistelor *Ideea europeană* (1919–1928), *Noua Revistă Română* (1900–1917), *Analele de psihologie* (1934). Publicațiile amintite au deschis larg porțile cercetării și creației filozofice interne, lărgind, totodată, orizontul dezbaterilor culturale și introducând în mișcarea de idei a timpului o serie de concepții originale, a căror valoare a fost receptată peste hotare la nivelul european de gândire.

În paginile lor au semnat nume de prestigiu în viața spirituală românească. Menționăm, de pildă, că în periodicul *Noua Revistă Română*, condus de Rădulescu-Motru, și-a publicat Constantin Dobrogeanu-Gherea importantul său studiu *Deosebirea dintre socialism și anarhism*. Pentru domeniul filozofiei și al specializărilor conexe, cum ar fi pedagogia ori sociologia, semnalăm câteva nume de rezonanță în prima jumătate a veacului al XX-lea, cum ar fi: G. G. Antonescu, C. Antoniadă, D. Drăghicescu, N. Bagdasar, M. Florian, I. Petrovici, Șt. Zeletin, P. Andrei, N. Petrescu, V. Băncilă, N. Mărgineanu, E. Speranția, Vlădescu-Răcoasa, I. Brucăr, C. Georgiade, I. M. Nestor, Al. Posescu ș.a. Prin aceste reviste s-au creat noi posibilități de luptă împotriva diletantismului filozofic și a ideologiilor retrograde,

¹ G. Vlădescu-Răcoasa, *Viața, personalitatea și opera prof. C. Rădulescu-Motru*, în vol. *Omagiu Profesorului C. Rădulescu-Motru*, București, Societatea Română de Filosofie, 1932. p. 16; text reprodus de autor dintr-un articol al său anterior, publicat în *Adevărul* din 18 ianuarie 1929.

demonstrându-se vocația umanist-raționalistă a filozofiei noastre și potențialul creator al reprezentanților ei.

C. Rădulescu-Motru este și fondatorul „Societății de Studii Filozofice” (1910), transformată, ulterior, în „Societatea Română de Filosofie” (1922), contribuind la instituționalizarea filozofiei, la strângerea forțelor de specialitate și impunerea lor în forul științific al țării. „Societatea română de Filosofie”, care își avea publicație periodică proprie – *Revista de Filosofie*, împreună cu *Asociația pentru știința și reforma socială* (1919), transformată, din 1921, în *Institutul social-român*, fondate și conduse de Gusti, ce posedă, la fel, o revistă proprie – *Arhiva pentru știința și reforma socială* (1919–1943) – sunt cele mai importante și prestigioase instituții pentru promovarea activității filozofice și sociologice, înființate în România acelei epoci. Apreciem că acestea au reprezentat un mijloc prețios de popularizare competentă – în aria spiritualității europene – a rezultatelor cercetărilor românești în domeniu; de sintetizare și prezentare oportună a informațiilor de specialitate; de favorizare a contactelor cu colaboratorii străini.

Ca membru în comitetul de conducere al revistei franceze *Journal de Psychologie normale et pathologique* (Paris, sub direcția lui Pierre Janet și Georges Dumas), sau în comitetul de redacție al revistei germane *Forum Philosophicum* (scoasă, din 1930, la Leipzig, de către Raymond Schmidt); în calitate de colaborator al prestigioasei *Revue de Metaphysique et de Morale* – C. Rădulescu-Motru a constituit nu numai o punte de legătură între filozofia românească și cea europeană, ci și un reprezentant de avangardă al acestora în materie de gândire și creație. Referindu-se la conținutul informațional al prelegerilor fostului său profesor (care a fost Rădulescu-Motru), I. Petrovici constata admirativ că ele dădeau impresia de „le dernier cri de la mode”.

Tot pe linie publicistică, filozoful nostru a fost codirector al *Revistei de psihologie practică* (1931), membru în comitetul de redacție al revistelor *Convorbiri didactice* (1895-1901, 1904-1906), *Albina* (1897-1916, 1922-1928), *Liga Română* (1896-1900),

colaborator la *Pagini agricole și sociale* (1924-1930), *Convorbiri literare*, *Epoca*, *Adevărul*². Mai trebuie arătat că a înființat primul laborator de psihologie experimentală la Universitatea din București (1906). A fost, astfel, un animator neostenit al spiritualității interne timp de aproape șase decenii.

După cum s-a mai precizat, din 1923 a fost primit în rândurile membrilor Academiei Române – urmare firească a recunoașterii valorii operei sale, care nu atinsese încă apogeul dezvoltării, iar între 1938–1941 i s-a încredințat și președinția acestui for științific suprem al țării. A slujit învățământul filozofic superior românesc timp de 43 ani (1897–1940) și condiția intelectualului pedagog printr-o susținută activitate practică, didactică și publicistică. Gândirea și personalitatea lui Motru au influențat instrucția și formarea multor generații de studenți. Profesorul – își amintește Ion Zamfirescu, admiratorul ca student și, apoi, apropiat al acestuia – „nu era câtuși de puțin ceea ce se poate chema un orator. Era, totuși, un vorbitor autentic, izbutind din primul moment a se face ascultat. Prin ce? Prin tonul său liniștit, egal, sfătos; prin căldură, simplitate și sinceritate. Un ton ce știa să rămână mereu același, cu nota lui potolită, așezată, capabilă parcă să încălzească și să umanizeze totul, fie și relatări de tip savant și abstract”. În mentalitatea studenților stăruia caracterizarea că „oratoria profesorului este un gen de oratorie născut din firea lui răzeșească”³.

În 1940 și-a încheiat cariera universitară (avea 72 de ani), fiind „pensionat” de regimul legionar, ca și alți confrăți de breaslă (P. P. Negulescu, M. Ralea ș.a.), care au fost obligați să părăsească învățământul superior.

Convingerile profesionale și cetățenești l-au ținut permanent în vâltoarea vieții publice. În acest sens, el a îndeplinit unele responsabilități în diferite organisme ale administrației de stat. De menționat că între 1906–1907 a fost director și inspector

² *Ibidem*, p. 15-33.

³ Ion Zamfirescu, *Oameni care i-am cunoscut*, București, Editura Eminescu, 1989, p. 81.

general în învățământul secundar și superior; că, în 1918, a ocupat scaunul de director al Teatrului Național din București. Pe plan politic a fost deputat și senator de Mehedinți, doctrinar al partidului clasei țărănimii (edificatoare fiind, în special, lucrarea *Țărănismul – un suflet și o politică*, 1924).

Contactul cu noutățile de specialitate, apărute peste hotare, implicarea directă, prin natura funcțiilor avute, în viața societății românești, i-au dat posibilitatea ca, în analiza problematicii culturii, să îmbine interpretarea teoretică cu exemplificarea concretă.

Ca filozof, Rădulescu-Motru a creat un sistem de gândire original, bazat pe conceptele de energie și personalitate, care aparține orientării realist-raționaliste din filozofia românească interbelică. Încercând să desprindă specificul filozofiei acestuia, G. Vlădescu-Răcoasa s-a oprit asupra conceptelor fundamentale, găsind de cuviință că sunt cele de *energie* și *personalitate*, care se îmbină și armonizează cu cele de cultură, caracter și vocație⁴ concepte evocate și de D. Gusti în răspunsul la discursul de recepție în Academia Română, rostit de C. Rădulescu-Motru. În fond, însuși gânditorul de care ne ocupăm a denumit filozofia sa „personalism energetic”, nefiind altceva decât o soluție la ceea ce numea, în 1899, repetata problemă a tuturor sistemelor filozofice, adică „valoarea individualității omenești în mijlocul universului uniform”.

El a susținut necesitatea unui drum propriu al conștiinței filozofice românești, căutând chiar să-i dea filozofiei sale o semnificație națională. De altfel, în epocă, nici nu i-au lipsit aprobări încurajatoare în acest sens, venite din partea unor personalități strălucite ale culturii naționale. Asa, de exemplu, D. Gusti a văzut în Rădulescu-Motru, cu ocazia rostirii cuvântului de salut (9 iunie 1924) la primirea acestuia din urmă în Academie, un simbol „*al înălțării națiunii prin creațiile superior culturale, științifice și filosofice (...)*” (subl. ns.), un „eminent reprezentant

⁴ G. Vlădescu-Răcoasa, *op. cit.*, p. 17.

al științei și gândirii naționale⁵. M. Ralea scria și el, în 1932, că „D-sa e singurul gânditor român care ne-a oferit un sistem filosofic unitar și consecvent”⁶. Și, mai departe, făcea precizarea, importantă, potrivit căreia, în toate lucrările lui, ideea de individualitate ocupă locul primordial. Aprecieri generoase și legitime asupra operei sale au mai rostit, la vremea respectivă, și Gh. Țițeica, T. Vianu, I. Petrovici, G. G. Antonescu, V. Băncilă, I. Brucăr, Vlădescu-Răcoasa, E. Speranția, N. Bagdasar etc.

Deși preocupările lui Rădulescu-Motru s-au circumscris unor domenii variate (filozofie, psihologie, logică, metafizică, politologie, pedagogie, sociologie, literatură), impresionând prin vastitatea ariei tematice abordate, nu a făcut nici „școală” și nici nu a avut prozești declarați. Aceasta nu înseamnă că mesajul filozofiei sale și, în primul rând, cel al concepției personalismului energetic, ar fi rămas fără ecou în conștiința epocii. Este suficient să amintim că teoria activistă a culturii, elaborată de T. Vianu, fost student al lui C. Rădulescu-Motru, resimte influențele determinate de idealul și perspectiva degajate din sistemul filozofic al profesorului.

Așa cum rezultă din studiile și lucrările publicate, precum și din mărturiile personale⁷, autorul de care ne ocupăm a manifestat o atracție constantă pentru problemele sociale și culturale ale țării noastre. În acest sens nu a ezitat a-și spune părerea în legătură cu principalele chestiuni care frământau conștiința națională și europeană a timpului său.

Este necesar să subliniem faptul că filozoful C. Rădulescu-Motru a fost unul dintre puținii gânditori români care, încă de la sfârșitul veacului al XIX-lea și începutul celui de al XX-lea, a realizat o analiză teoretică, sistematică asupra fenomenului cultural

⁵ D. Gusti, *Modele etice. Profiluri și medalioane etice. Personalitatea socială*, în *Opere*, vol. II, București, Editura Academiei, 1969, p. 360 și 362.

⁶ M. Ralea, *C. Rădulescu-Motru filozof al culturii*, în *Omagiu...*, p. 101.

⁷ A se vedea *D-I Rădulescu-Motru în autobiografie*, în revista *Arhivele Olteniei*, anul III, nr. 14, iulie-august, 1924, p. 328-329.

intern, întrebuițând în acest scop un limbaj propriu filozofiei culturii și la nivelul cel mai înalt de circulație pe plan european.

Din gama de teme specifică filozofiei culturii, pe el l-au interesat cele referitoare la originea, evoluția și sensul culturii, factorii culturii, relațiile dintre cultură și natură, societate, personalitate, civilizație, popor etc., iar, mai târziu, îndeosebi, problemele crizei culturii moderne și destinului civilizației umane, ale dezvoltării societății românești și progresului cultural în ordinea europeană etc. – toate acestea ocupând, de altfel, un spațiu destul de întins în opera sa.

Gânditorul a edificat o teorie a culturii pornind de la datele științifice oferite de psihologie⁸ și fructificând, încă din primele sale lucrări, noua optică deschisă de aceasta – cercetarea psihicului uman prin raportare la creațiile lui culturale. Argumentele extrase din registrul de idei al științei sufletului sunt, în diferite momente, completate, echilibrate ori adâncite cu cele culese din sfera de cunoaștere a sociologiei, antropologiei, axiologiei, istoriei etc. Așa, încât, avem de-a face cu o contaminare a perspectivelor, cu relații de influențare reciprocă, planul dominant de investigație rămânând, însă, cel filozofic.

Analiza reflecțiilor lui Rădulescu-Motru asupra culturii ne-a condus la concluzia că acesta se situează, în genere, pe o linie filozofică evoluționistă, sau, mai corect spus, istorist-activistă de

⁸ Tudor Vianu, ca și mulți alți cugetători români, explică recursul frecvent la psihologie, către sfârșitul veacului al XIX-lea, datorită „primatului filozofic” al acesteia, când ramurile filozofiei erau dependente de obiectul și metodele științei sufletului. (A se vedea lucrarea lui T. Vianu, *Istorism și raționalism*, București, Tiparul universitar, 1938, p. 5). Apoi, rezultatele notabile obținute de psihologie – într-o vreme când materialismul metafizic nu putea integra noile descoperiri științifice, iar cel marxist era, în numeroase cazuri, receptat ca materialism economic – reprezentau garanția unor certe analize de rigoare. Așa putem înțelege de ce, alături de Rădulescu-Motru, și alți autori, cum ar fi D. Drăghicescu ori Șt. Zeletin, țin să precizeze că fac o cercetare asupra culturii, poporului etc., din punctul de vedere al psihologiei („sociale”, „comparate”), deși cadrul în care se petrece analiza și concluziile trase sunt autentice filozofice.

interpretare, iar, în laturi mai speciale, concepția lui este cenzurată de motive scientiste. Poziția istoristă este caracteristica dominantă a activității de început a autorului, pe când cea activistă rezultă, precumpănitor, din scrierile de maturitate. De menționat că, pe ansamblul operei, cele două poziții sunt, însă, complementare.

Încadrarea în cursul de idei al istorismului – alimentat și ilustrat la noi în țară prin opera unor înaintași de seamă. (M. Kogălniceanu, T. Maiorescu) se justifică prin aceea că a considerat individualitatea umană ca agent al culturii, punând în lumină independența și pluralitatea culturilor, diferențierea lor pe epoci și popoare, semnificația momentelor succesive. Așa cum s-a mai arătat, filozoful nostru a înțeles cultura drept dimensiune și moment al dezvoltării sociale, apreciind-o ca rod al istoriei fiecărui popor și nu ca realitate a unei legi universale; a susținut cerința valorificării tradițiilor naționale și luarea în considerație a condițiilor specifice, concrete; s-a pronunțat pentru dezvoltarea originalității în cultură, în care a văzut și un scop al progresului etc.

Evoluționismul său – ca model de investigare și soluționare a unor aspecte legate de cultură, despre care I. Petrovici afirmă că este mai suplu decât cel al lui Spencer – deși teoretizează o direcție treptată, organică de dezvoltare, își are fixate sensul și obiectivul final tot în matca progresului. Semnificativ este că se pronunță pentru o evoluție dirijată, și nu spontană, a rânduinelor românești. Pe plan conceptual, el a avut o vedere modernă asupra evoluției, înțeleasă ca dublu proces: de diferențiere și integrări treptate.

O notă caracteristică gândirii lui Rădulescu-Motru, în orizontul filozofiei culturii, este îmbinarea manierei istoriste cu cea energetistă (în esență activistă) de analiză a ființei umane și a existenței sale culturale.

În viziunea concepției activiste, creațiile culturale au, ca și forțele naturii, valoare de realitate, se integrează unei ordini obiective. Dacă, așa cum observa și T. Vianu, istorismul definea

cultura în contrast cu natura, în timp ce corelatul său – raționalismul – o înțelegea ca o „conformare la natură”, la fondul bun și rațional al omului, activismul îi dă semnificația de umanizare a naturii, de valorizare a ei⁹. În acest sens, rolul hotărâtor îl au, după cum se exprimă Rădulescu-Motru, „oamenii, excepționali”, „personalitățile energetice”, „vocațiile individuale”.

Îmbrățișarea pozițiilor specifice istorismului l-a obligat pe gânditorul nostru să-și fixeze analiza asupra unor determinații concrete – individ, popor – spre deosebire de raționalism, care opera cu conceptele abstracte de specie, umanitate, – ca purtătoare ale culturii –, ceea ce explică interesul filozofului pentru cunoașterea universului social concret, printr-o explorare cât mai aprofundată a obiectului studiat.

Cu toate că raționalismul este o trăsătură caracteristică a filozofiei sale, aceasta se regăsește pe tărâmul problematicei culturii numai ca orientare metodologică generală (în sensul prețuirii metodelor științifice). În schimb, realismul – cealaltă însușire fundamentală – l-a condus spre cercetarea istorică pe planul filozofiei culturii, căreia autorul i-a adăugat o perspectivă energetistă, activistă – izvorâtă din atitudinea valorizatoare față de rezultatele științei din lumea modernă.

Problematica culturii a constituit obiect de examinare pentru Rădulescu-Motru în aproape toate studiile și cărțile publicate, dar cu ponderi inegale de la o lucrare la alta. Drept reprezentative pentru activitatea sa de teoretician și filozof al culturii putem considera, la începutul creației: *Cultura română și politicianismul* (1904), *Puterea sufletească* (1907), iar, pentru perioada de maturitate a gândirii: *Personalismul energetic* (1927), *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor* (1932), *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități* (1936) și *Morala personalismului energetic* (1946).

⁹ *Ibidem*, p. 63.

Coordonatele filozofico-ideologice și unele dintre tezele fundamentale ale întregii concepții despre cultură a lui Rădulescu-Motru sunt formulate în lucrarea *Cultura română și politicianismul*, apărută la șapte ani după ocuparea postului de conferențiar (1897) la catedra de filozofie a Universității din București. Cartea a fost primită favorabil în epocă, fiind apreciată elogios, printre alții, și de marele cărturar Nicolae Iorga. Autorul ei realiza, paralel cu radiografierea politicianismului ca fenomen social, și o amplă incursiune, de factură istoristă, în problemele culturii. Sunt cercetate, sistematic, conceptele de cultură și civilizație, raporturile dintre acestea; legătura dintre cultură și viața socială; istoria culturii românești în comparație cu cultura altor popoare; rezultatele procesului de modernizare a țării etc.

Unele soluții, aprecieri și definiții prezentate în lucrarea amintită vor fi reluate în *Puterea sufletească* (care, la scurt timp după apariție, a fost premiată de Academia Română) – semnificativă pentru maniera în care analizează structura internă a culturii europene și momentele dezvoltării ei, importanța acestora în afirmarea personalității umane; problema relației dintre faptele culturale și cele economice; dintre operele de cultură și creatorii lor; rolul „oamenilor mari” în dezvoltarea culturii naționale și universale; cultura ca putere socială etc.

În această carte, alături de modul istorist de interpretare, filozoful va pune bazele unei noi optici asupra culturii – mai târziu cunoscută sub numele de „activistă” și pregnant relevată de lucrările *Personalismul energetic* și *Vocația*.

În *Personalismul energetic*, Motru ne pune în fața unor soluții proprii ale dezvoltării istorice, argumentând poziția omului („de energie”) ca „factor prim” al mișcării sociale, și, concomitent, reflectează asupra unor subiecte specifice filozofiei culturii, de larg interes în epocă, cum ar fi: raportul dintre cultura europeană și culturile naționale, criza culturii europene și viitorul acesteia etc. Totodată, se accentuează ideea rolului social al muncii și

necesitatea unei activități competente, rațional organizate pe terenul creației culturale. Prin *Vocația*, gânditorul a căutat să verifice și, în același timp, să redimensioneze teoria sa despre personalitate, una dintre tezele ce le lansează fiind aceea că „vocația este realizarea în fapte a idealului în care se sintetizează orice filozofie personalistă”. Plecând de aici, el afirma că vocația corespunde acelor „funcțiuni de interes colectiv în viața socială”; că omul de vocație este un „transformator de energie”. Sensul conceptului de creație sau titluri, de genul: „Spiritul creator întregeste natura”; „Viața culturală și determinarea producției de opere culturale”; „Falsa teorie a antagonismului dintre cultură și civilizație”; „Civilizația precede culturii”; „Caracterizarea culturii românești din trecut” ș.a. sunt grăitoare pentru cercul de preocupări ale gânditorului, în perimetrul filozofiei culturii, din perioada interbelică.

Conceptelor de „personalism energetic” și „vocație” li se adaugă, în această fază a creației, și cel de „românism”. El are, deopotrivă, valoarea unui model teoretic și a unui ideal de dezvoltare culturală și socială a națiunii noastre, în cadrul căroră gânditorul s-a pronunțat pentru un progres al țării bazat pe realitățile naționale, pe energiile și factorii interni. Ținând seama de rolul istoric al țărânimii, el și-a pus nădejdea în aceasta, de la care aștepta inițiativa substituirii vechilor deprinderi sociale (de mimetism) cu „cultivarea și valoarea meritelor” în școală și în armată – condiție a împlinirii românismului pe care îl profesa (conceput și ca un factor de echilibru social, de eradicare a „antagonismului sufletească care a înstrăinat până acum pe românii din clasele de sus de românii din clasele de jos”). De aceea, lucrarea *Românismul* trebuie înțeleasă nu numai în dimensiunea sa sociologică ori ideologică, ci și în aceea de expresie sintetică a unei vaste experiențe de gândire, menită a orienta, practic, energiile interne pe drumul progresului. Filozoful a încercat, astfel, să definească profilul spiritual al poporului român, specificul civilizației și culturii

românești, contribuția istorică a clasei țărănești la elaborarea și perpetuarea valorilor autohtone. De la *Puterea sufletească* și până la *Românismul*, ori la alte scrieri de mai târziu, întâlnim, ca un fir roșu, ideea psihologică a „renașterii sufletești”, înțeleasă drept cerință esențială și modalitate principală de modernizare a societății noastre.

În *Românismul*, ca, de altfel, și în *Morala personalismului energetic*, odată cu formularea de idei noi, corespunzătoare evoluției sale pe planul cunoașterii, autorul aduce nuanțări și clarificări suplimentare, adâncește cadrul explicativ al unor teze exprimate anterior sau își amendează anumite puncte de vedere mai vechi.

Preocupări de teoria și filozofia culturii a mai avut Rădulescu-Motru și în alte lucrări, dar cu caracter fragmentar și repetitive, în unele privințe. Oricum, ele nu afectează fondul concepției sale despre cultură. De pildă, în *Elemente de metafizică* (1912), ilustrativă pentru depășirea critică și creatoare a kantianismului, el a întărit ideea de originalitate a culturii unui popor, a explicitat raporturile dintre metafizică și cultură, a argumentat diferențele dintre metafizică, artă și religie, a emis formula despre „știința teoretică a culturii” etc. Într-o lucrare de mare valoare științifică pentru istoria psihologiei românești – *Cursul de psihologie* (1923) – a precizat tipurile de ideal cultural și a susținut concepția lui despre o cultură evolutivă și umanizatoare. În *Timp și destin* (1940), filozoful a relevat mai vechea problemă a individualității culturii și cea a raportului dintre cultura unui popor și mediul geografic, condițiile sale naturale de viață, iar, în *Etnicul românesc* (1942), a căutat să surprindă specificul național – printr-o formulă psihologică (conștiința „comunității de origine, de limbă și destin”) – socotindu-l sinonim cu „românismul” (în accepția de „spiritualitate”).

Rădulescu-Motru și-a pus semnătura pe numeroase articole, studii, cărți și alte lucrări¹⁰, furnizând contribuții noi pentru

¹⁰ În volumul omagial din 1932, prilejuit de împlinirea a 35 de ani de activitate didactică a lui Rădulescu-Motru, Gheorghe Vlădescu-Răcoasa alcătuiește o listă bibliografică ce cuprinde 372 de lucrări ale filozofului, scrise până la acea

clarificarea sau înțelegerea unor probleme ori aspecte din aria dezbaterilor culturologice. El se înscrie în linia gânditorilor naționali de talie europeană, care a ridicat discursul filozofic la nivelul elaborărilor conceptuale originale.

Elogiate, repudiate sau controversate, la vremea respectivă și nu numai atunci, cercetările lui, unele dintre ideile originale puse în circulație nu au beneficiat încă de o judecată temeinică, în măsura în care aceasta se mai impune, în actuala ordine spirituală pe care o trăim, interesata mai puțin de cunoașterea valorilor trecutului național.

Dupa opinia noastră, C. Rădulescu-Motru face parte din acea galerie de personalități, căreia cultura și filozofia românească îi datorează foarte mult. Opera sa nu este încă pe deplin valorificată în toată complexitatea ei de sensuri și idei. Lucrări, precum *Istoria filozofiei românești* (vol. II, 1980); *Istoria filozofiei românești*, autor Gh. Al. Cazan (căruia îi datorăm și cuprinzătoarea antologie: C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*); *Constantin Rădulescu-Motru, filosof al culturii*, semnată de Corina Hrișcă, ca și diverse studii, articole, teze de doctorat etc. au descifrat, în general cu obiectivitate, multe aspecte nebănuite ale operei sale, scoțându-le din conul de umbră, cântărindu-le limitele și meritele, făcând lumină acolo unde plana incertitudinea sau trona „eticheta”.

Pentru a înțelege mai bine evoluția gândirii filozofului, unele mutații în cadrul acesteia, deosebiri sau chiar neconcordanțe în anumite aprecieri, trebuie să arătăm că, în 1952, la vârsta de 84 de ani, Rădulescu-Motru, într-o privire retrospectivă asupra propriei

dată (ca moment de debut publicistic este socotit anul 1893), din care am numărat 91 de „studii” (clasificate în: filozofice – 61; politice, culturale și sociale – 30), restul fiind grupate în: „articole” (de cultură socială și politică – 111; discuții și polemici politice – 106; învățământ – 20; diverse – 15); „discursuri, comunicări și rapoarte” făcute la Academia Română (11); „opere literare” (2); „prefețe și notițe introductive” (12). Menționăm că în categoria „studiilor” au fost incluse și cărțile (apărute în intervalul la care ne-am referit).

activități filozofice, preciza faptul că aceasta prezintă două etape distincte.

Prima (ce o putem fixa între sfârșitul secolului al XIX-lea și până în anul 1926), aflată, după cum ne informează, sub incidența optimismului contaminant, răspândit de filozofia lui Herbert Spencer, probează încrederea gânditorului nostru în principiile culturii europene occidentale și dorința lui de a fi la curent cu mișcarea filozofică a timpului, de a fi, îndeosebi, așa cum afirma, „un interpret competente al filosofilor de renume universal”.

De bună seamă că interesul arătat de prestigiosul filosof francez H. Bergson tezei sale de doctorat a avut asupra-i, printre altele, un efect stimulator. În această etapă, sub influența, mărturisită, a scrierilor unor autori de vază din cultura europeană și a școlii junimiste (din care amintește numele lui Titu Maiorescu, de a cărei protecție se simțea „asigurat”), Rădulescu-Motru a scris și publicat, în 1904, *Cultura română și politicianismul*, lucrare de critică a politicienilor liberali, care – socotea el –, „prin falsificarea instituțiilor liberale din Apusul european, împiedicau adevărata cultură a poporului român”. Referindu-se la o piesă de teatru (*Păr de lup*), al cărei autor era, consideră că a imprimat, în aceasta, un „ton revoluționar” criticii sale. De altfel, încă de la început, el a militat pentru întemeierea activității politice pe știință, pe realitățile concret-istorico naționale. În diverse articole, publicate în *Convorbiri literare*, și-a exprimat dezacordul cu „direcția exclusiv teoretică dată învățământului public”.

Este, deci, momentul când în activitatea sa se conturează „tendința de a face cunoscută filosofia europeană în aceea ce are ea mai important pentru omul contemporan” (materializată într-o serie de studii, unele reunite în volumul *Puterea sufletească*,

1907, altele purtând titlul: *Valoarea științei, Rolul social al filozofiei, Elemente de metafizică* etc.)¹¹.

A doua etapă (ce poate fi identificată cu intervalul 1927–1947), aduce, după cum afirmă gânditorul, o „schimbare apreciabilă” în evoluția sa spirituală, prilejuită de apariția cărții *Personalismul energetic* (1927), lucrare ce sintetiza și dezvolta unele idei despre personalitatea umană emise anterior (în *Elemente de metafizică, Puterea suflătească, Problemele psihologiei, Știință și energie, Curs de psihologie*). De la vârsta de 59 de ani, câți avea în 1927, Rădulescu-Motru conferă o altă motivație eforturilor sale, menționând următoarele: „Ca tânăr și om matur, între 25 și 60 de ani, eram mulțumit să expun de la catedră și prin publicitate ceea ce învățasem de la alții; iar acum, la bătrânețe, am început să predic, pe baza gândirii mele proprii, ceea ce românul trebuie să gândească și să înfăptuiască pentru a corespunde unei vocații și unui destin al său național”¹². Răspundea acestui scop, desigur, prin lucrările: *Vocația* (1932); *Românismul* (1936); *Timp și destin* (1940); *Etnicul românesc* (1942); *Morala personalismului energetic* (1946); *Materialismul și personalismul în filosofie* (1947), publicate pe parcursul unui deceniu și jumătate.

Așadar, înainte de 1927, activitatea lui C. Rădulescu-Motru a fost precumpănitor susținută, după cum ni se destăinuie autorul, de un „spirit curat didactic”, ce consta în „expunerea obiectivă a cunoștințelor filosofice împrumutate din cultura Europei de Apus”. De la această dată, activitatea lui a evoluat, luând caracterul unui „apostolat în spiritul etnicului românesc”¹³. Neîndoielnic, gânditorul, într-o vădită manifestare de modestie, a avut în vedere aspectele precumpănitoare ale muncii sale. De aici nu rezultă că, în prima fază, nu ar fi impus și susținut unele idei proprii. Cele

¹¹ C. Rădulescu-Motru, *Despre bătrânețe*, în vol. *Din tradițiile medicinei și ale educației sanitare*, sub redacția dr. G. Brătescu, București, Editura Medicală, 1978, p. 537.

¹² *Ibidem*, p. 538.

¹³ *Ibidem*.

două ipostaze ale gândirii lui comportă o anume relativitate, fiind vorba de tendințe dominante, de unele schimbări de accent, de atitudine, de la o etapă la alta, explicabile prin evoluția împrejurărilor istorice, a cunoștințelor personale și a interpretărilor științifice din epocă. În acest sens, stau mărturie diferitele sale scrieri. Sigur, nu se poate nega, în propria-i devenire spirituală, o tendință generală de trecere de la asimilare și interpretare la creația originală, care este un salt firesc, înregistrat de toți marii cugetători.

Reliefând cele două etape, precizate de însuși filozoful nostru, și care au nu numai o semnificație cronologică, ci și valorică, am intenționat să aducem la lumină, de la început, un reper important, de care trebuie să se țină seama, fără a-l absolutiza însă, în judecarea critică atât a operei în ansamblu, cât și a diverselor ei laturi componente, reper asupra căruia vom reveni în analiza concretă a soluțiilor propuse de gânditor.

Rădulescu-Motru este nu numai exponentul nou al acelei mișcări de critică a acțiunilor de construcție culturală și socială în România, reprezentată, în ultimul pătrar al veacului trecut, mai ales de T. Maiorescu și M. Eminescu, dar și creatorul unui suport teoretico-reflexiv al acesteia, într-o perioadă în care spiritualitatea românească se afirmase pe făgașul ireversibil al civilizației moderne.

Dacă pe planul doctrinei politice a împărtășit, în esență, soluții de nuanță conservator-moderată, în domeniul reflecțiilor despre cultură a manifestat, în genere, atitudini net favorabile transformărilor înnoitoare, evoluției progresive. Filozofia pe care o pune la temelia noii culturi ce o preconizează, după 1918, nu se identifică cu spiritualismul eclectic ori cu acele curente care se orientau spre trecut, căutând sprijin în tradiționalism, în „valorile” religioase etc. Dimpotrivă, având ca teze de bază cunoașterea și prevederea, organizarea rațională a muncii – determinate de cerințele vieții capitaliste moderne –, recomandând drept mijloace de împlinire a idealului: muncitorul calificat,

personalitățile disciplinate în muncă, vocațiile, concepția sa deschide o perspectivă constructivă și umanist-activistă pe tărâm cultural, în sens larg. Mai semnalăm și faptul că Rădulescu-Motru a repudiat expres, în preajma celui de-al Doilea Război Mondial, fascismul, legionarismul, bolșevismul, afirmându-se ca un adversar de neîmpăcat al oricăror mișcări politice, ideologice cu caracter totalitarist, absolutist, inclusiv al sistemelor filozofice dogmatice, exclusiviste, ce proliferaseră în epocă.

Dincolo de influențele și sursele interne sau de proveniență străină asimilate, mai cu seamă în lucrările inițiale (punctele de plecare fiind unele idei din scrierile lui Im. Kant, T. Maiorescu, W. Ostwald, H. St. Chamberlaine, W. Wundt etc.), C. Rădulescu-Motru rămâne, în esență, un gânditor riguros și original în fondul concepției sale filozofice, de înaltă erudiție, „un învățat care s-a impus [...] mai ales prin substanță”¹⁴. După cum nota D. D. Roșca, opera lui Rădulescu-Motru constituie un „moment de seamă în istoria gândirii filozofice românești dintre cele două războaie”, un „produs de nivel european”, cu nimic inferioară celei a altor gânditori de marcă, ocupând un „loc onorabil” în producția filozofică interbelică și reprezentând un prilej fericit de a ne integra adânc în spațiile filozofiei universale¹⁵. „Activitatea sa ca organizator, ca om politic, ca publicist, ca cetățean și gospodar – aprecia Vlădescu-Răcoasa – este nu numai o verificare și o confirmare a tezei sale asupra vocației, dar și o ilustrare a superiorității și fecundității ideilor sale conducătoare”. „El, nu numai că a recomandat un personalism energetic, adică un personalism productiv și canalizator al energiei etnice românești, dar și a exemplificat prin viața și persoana sa posibilitatea unei astfel de înfăptuiri”¹⁶.

Chiar și în perioadele istorice mai dificile – de ascensiune politică a ideologiei legionare sau de restructurare a societății

¹⁴ L. Kalustian, *Simple note*, București, Editura Eminescu, 1980, p. 152.

¹⁵ D.D. Roșca, *Evocare*, în „Tribuna”, 8 februarie 1968.

¹⁶ G Vlădescu-Răcoasa, *op. cit.*, p. 29 și 30.

românești pe temeuri socialiste, care au fost însoțite de anume manifestări de intoleranță spirituală – C. Rădulescu-Motru a rămas fidel concepției sale personaliste. Într-unul dintre ultimele sale studii publicate, *Materialismul și personalismul în filozofie* (1947), consacrat cercetării istoriei raporturilor dintre materialism și idealism în filozofia europeană, nu numai că nu se va dezice de personalism, dar va avea și curajul – izvorât dintr-o conștiința lucidă, angajată – de a pune sub semnul întrebării fondul teoretic al materialismului dialectic, pe care îl va eticheta drept „materialism speculativ metafizic”. Ca om de cultură și atitudine, gânditorul Rădulescu-Motru a dat demnității profesionale rosturi care impun respect și venerație.

Examinând principalele lui lucrări, observăm că noțiunea de cultură are un rol important în întreg eșafodajul conceptual, iar pregătirea sa filozofică este alimentată îndeosebi de bogatele cunoștințe psihologice, pe care i le aducea specializarea în Germania și, ulterior, parcurgerea textelor de actualitate într-o disciplină pe care o preda de la catedră. Roadele activității filozofice a lui Rădulescu-Motru completează fericit realizările interne anterioare, atât prin elementele de continuitate, cât și prin cele de natură particulară.

Mergând, de pildă, pe linia lui Xenopol, el a evidențiat că diferențierile între popoare trebuie căutate și în cele de ordin psihologic, cultural; că, în genere, cultura este o suită de posibilități sufletești și că numai popoarele care au ajuns la o conștiință clară a existenței lor sunt capabile de o cultură originală.

Pe calea inaugurată de junimism, Rădulescu-Motru a făcut, implicit, și operă de politică a culturii, în centrul căreia a stat ideea unității dintre „fond” și „formă”, dintre activitățile creatoare propriu-zise și structurile lor organizatorice (școli, muzee, partide politice, întreprinderi economice etc.), dintre specificul sufletesc al unui popor și natura elementelor culturale împrumutate.

Apoi, deși nu a conceput o teorie explicită a valorilor – precum L. Blaga sau P. Andrei, de exemplu – a susținut, totuși, în mod constant, primatul calității asupra cantității, necesitatea construirii unei culturi naționale veritabile. În articulațiile sale de fond, concepția despre cultură a lui Rădulescu-Motru vădește propensiunea axiologică a autorului ei.

Ca trăsături speciale ale scrierilor sale de filozofie a culturii semnalăm, printre altele, faptul că autorul operează în mod frecvent cu concepte cărora le atribuie sensuri multiple – ceea ce ridică în fața interpretării unele dificultăți. De asemenea, concepția gânditorului s-a încheșnat pe parcursul mai multor lucrări, elaborate în diferite faze de lucru, și publicate la anumite intervale de timp, lucrări care nu fuzionează întotdeauna într-o sinteză definitivă, îngreunând, oarecum, demersul analitic al cercetătorului.

În continuare, vom încerca să surprindem dimensiunile de bază ale activității lui Rădulescu-Motru de filozof al culturii, prin tratarea unitară a contribuțiilor identificate în acest domeniu al reflecției; să evidențiem întregul sistem de trăsături definitorii ale concepției pe care a elaborat-o (unele dintre ele fiind grupate în jurul unor cupluri conceptuale: cultură-natură, cultură-civilizație, cultură-personalitate etc.), pentru ca, în ultimă instanță, să putem aprecia valoarea istorică și teoretică a preocupărilor sale de acest gen.

În paralel cu precizarea surselor de gândire și reliefaarea ideilor originale, a conceptelor cu care operează, am căutat să delimităm pozițiile pe care s-a situat – în raport cu orientările majore din spiritualitatea epocii – și să degajăm semnificația lor atât pentru perioada istorică respectivă, cât și pentru mai târziu. Totodată, am dorit să cercetăm maniera specifică de abordare a problemelor culturale, utilizată de autor, modul în care au evoluat, de la o perioadă la alta, considerațiile lui de filozofia culturii și, desigur, importanța pe care au avut-o în contextul intern și european al dezbaterilor de acest fel.

Capitolul I:

Cultura - definiție și geneză

1. Conceptul de cultură

Cercetările întreprinse, până acum, asupra conceptului de cultură în opera lui Rădulescu-Motru par a evita, în marea lor parte, o încadrare a acestuia în vreuna dintre orientările sau categoriile de definiții consacrate în filozofie¹.

Unii exegeți se rezumă la transcrierea fidelă a textului gânditorului ori (și) prelucrarea minimală a înțeleșurilor date de el culturii, mergând pe linie expozitivă (de pildă: G. Vlădescu Răcoasa și diverși recenzenți din epocă ai lucrărilor sale). Alții, care formează majoritatea, recurg, prioritar, la metoda caracterizării, adoptând, îndeobște, și o atitudine critică (M. Ralea, I. Brucăr etc., în perioada interbelică; Corina Hrișcă, P. Vaida, Gh. Toma, Gh. Al. Cazan ș.a., în perioada contemporană).

Faptul se explică, în bună parte, nu prin aceea că filozoful nu ar fi dat o definiție, după toate regulile, a noțiunii de cultură (oferind, chiar, mai multe), ci pentru motivul că el însuși nu s-a oprit la acest nivel (al definiției), dându-i culturii o accepție foarte largă – ceea ce i-a determinat pe anumiți interpreți s-o

¹ În literatura de specialitate se consemnează existența mai multor tipuri de definiții ale culturii: enumerativ-descriptive, istorice, normative, psihologice, structurale, genetice (J. Gould și W. L. Kolb; A. L. Kroeber și Cl. Kluckhohn); precumpănitor axiologice ori sociologice (Al. Tănase); pozitivistice, normativiste, metafizice, culturaliste, naturaliste (Dan Cruceru) etc.

socotească asemănătoare cu cea specifică antropologiei culturale actuale².

Constantin Rădulescu-Motru a avut în vedere atât ceea ce în literatura actuală se denumeste „structura externă” a culturii, cât și „structura internă”, adică elementele sale constituente – în principal știința, arta, religia, filozofia – și raporturile dintre acestea. Atunci când cercetează „cultura europeană”, componentele structurii interne sunt, în funcție de obiectivele urmărite, fie culturile greacă, creștină și modernă, fie culturile naționale. Anumite lucrări, precum *Puterea sufletească*, ilustrează capacitatea autorului de a realiza o analiză complexă asupra culturii, îmbinând investigarea sistemelor ei de referință (natura, personalitatea etc.) cu investigarea relațiilor dintre elementele ce o compun.

În studiile mai recente se încearcă o precizare a concepției lui despre cultură, dezvăluindu-se planurile pe care își desfășoară analiza sau indicându-se termenul de referință al culturii. Totodată, se fac și aprecieri relative la orientarea ce îl caracterizează. Așa, de exemplu, sunt desprinse trei planuri de bază pe care s-a mișcat gândirea lui Rădulescu-Motru în definirea culturii: psihologic, considerat dominant, genetic și social³. De asemenea, se exprimă părerea că modul în care tratează filozoful cultura, pe plan social, este revelator pentru concepția sa „organismică”, că el dovedește „o înțelegere biologistă, asimilând formele istorice de comunitate umană și de cultură speciilor biologice”.⁴ Într-o altă interpretare, bazată pe examinarea culturii în raport cu natura, se afirmă că gânditorul nostru a tins, în problemele societății și culturii, spre o „viziune *naturalistă*”, deoarece nu a văzut deosebirea între ordinea

² Vezi, de exemplu, P. Vaida, *Constantin Rădulescu-Motru*, în *Istoria filozofiei românești*, vol. II, partea I, coord. D. Ghișe, N. Gogoneață, București, Editura Academiei, 1980, p. 421.

³ Corina Hrișcă, *Constantin Rădulescu-Motru, filosof al culturii*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1978, p. 84-92, 131.

⁴ *Ibidem*, p. 122.

fenomenelor culturii și ordinea fenomenelor naturii, integrându-le pe cele dintâi determinismului natural⁵.

Urmărind diferitele reflecții despre cultură ale lui C. Rădulescu Motru – pe care le întâlnim, în proporții variabile, în aproape toate volumele publicate de el – observăm că acestea se derulează, precumpănitor, pe două planuri: psihologic și social-istoric, ele fiind indisolubil conexe și, de cele mai multe ori, în relații de întrepătrundere.

Atunci când analizează cultura de pe terenul preocupărilor sale psihologice, gânditorul are în atenție sursa, izvorul acesteia și valoarea pe care o reprezintă. De altfel, elementul axiologic apare ca reper intrinsec și în examinarea pe care o face culturii din optică genetico-socială, când are în vedere apariția și evoluția ei pe epoci și popoare, modul de constituire și saltul spre umanitate, influența culturii asupra societății, ca întreg, și asupra membrilor ei, ca elemente constitutive.

În scrierile din tinerețe, Rădulescu-Motru resimte unele influențe ale gândirii germane, mai cu seamă cele venite de la W. Wundt, H. Schurtz și H. St. Chamberlain, într-o perioadă când cercetarea culturii din orizontul psihologiei sociale se bucura de un real interes științific în lumea europeană. Adoptând conștient maniera psihologică (de fapt, cea pe care noi o numim azi psihosociologică) și, preferând definiția culturii oferită de Schurtz, deoarece era „în acord cu ultimele date pozitive ale psihologiei științifice”, filozoful nostru, subliniind importanța momentului creator, identifică cultura cu „dispozițiile interne și actuale ale sufletului unei generațiuni”, cu „forța internă” care a produs „obiectele externe și materiale”⁶. De aceea, cultura este o „posibilitate sufletească”; ea presupune capacitate de creație – „anumite funcțiuni superioare sufletești” – și întreținerea

⁵ P. Vaida, *op. cit.*, p. 419.

⁶ C. Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, București, Socec, 1904, cap. II; *Puterea sufletească*, București, Casa Școalelor, 1930 (ed. I, 1907); Partea V, cap. I.

conștientă, de către membrii societății („culte”), a unor „deprinderi intelectuale și morale” în „practica vieții lor”.

Pornind de la teza funcționalistă a lui Wundt, potrivit căreia sufletul există numai în și prin manifestările sale, Rădulescu-Motru o apreciază drept valabilă și pentru definirea culturii. „Focare de cultură, instituțiuni culturale, ligi culturale toate sunt simple vorbe, pe cât timp lipsește din sânul lor actualitatea dispozițiilor sufletești ale societății. Realitatea lor nu se poate afirma în afară de acestea din urmă”⁷.

Dezvăluirea trăsăturii de actualitate a culturii nu era o noutate, ea fiind prezentă nu numai în scrierile lui Schurtz și Wundt, ci și în opera unor înaintași, ca D. Hume și Im. Kant. Totuși, Constantin Rădulescu-Motru are meritul de a fi accentuat-o, notând îndreptățit faptul că bunurile dobândesc o valoare culturală prin actualitatea lor în conștiința socială. Astfel, ceea ce este funcțional se consideră real și invers. Absența corespondenței dintre dispozițiile sufletești și obiectivarea lor materială echivalează, după gânditor, cu anularea realității culturii, a caracterului ei autentic. În acest context, face o precizare importantă și necesară, anume că: „dezvoltarea inteligenței nu se poate concepe fără dezvoltarea tehnologiei, precum nici cultura unui popor, fără dependența internă dintre evoluția conștiinței sociale și transformările lumii materiale”⁸.

Prin urmare, actualitatea certifică realitatea culturii și vizează procesul de asimilare, de utilizare a sa în practică, căci, o cultură închisă în biblioteci, inaccesibilă vieții oamenilor (pentru a putea crea mai departe) este un nonsens. Invocarea respectivului principiu, de natură psihologică, ascundea și anumite motive ideologice, servindu-i ca argument științific, pe de o parte, în critica ce o făcea politicianismului românesc – formă degenerată a unei activități politice normale – iar, pe de altă parte, în susținerea teoriei formelor

⁷ Idem, *Cultura română...*, p. 31.

⁸ *Ibidem*, p. 51.

fără fond. Înțelegem că filozoful nu era, în acest context ideatic, pentru o cultură adusă din import, fără nici un criteriu selectiv și, apoi, oficializată, ci, pentru o cultură care să fie de acord cu „dispozițiile sufletești” ale societății, și, ca atare, să aibă un rol stimulator.

Mai târziu, după încheierea sistemului filozofic, Rădulescu-Motru renunță la forma în care era definită cultura de către H. Schurtz, dar nu și la esența acestei definiții, scriind: „Prin ideea de cultură se înțelege de obicei condițiile sufletești în care se desfășoară continuitatea și propășirea activității spirituale a unui popor”⁹. Din felul în care a definit cultura rezultă că el nu a fost preocupat, în primul rând, să-i dea o expresie personală, ci să ofere, sintetic, concluziile unor studii competente în materie. În consecință, cultura nu apare ca obiectivare, ci ca disponibilitate psihică; nu reține aspectele materiale, ci resortul intern care le generează, opunându-se lipsei dispozițiilor creatoare și inerției. Este ceea ce, după formularea mai recentă a lui Ralph Linton, poartă denumirea de aspectul „implicit” al culturii (spre deosebire de aspectul „explicit”, de obiectivare valorică a culturii).

În problemele delimitării culturii, ca și în dezbaterea diverselor subiecte culturologice, autorul a fructificat cunoștințele noi despre știința sufletului, fără a neglija ori substitui, însă, perspectiva filozofică. Încă din anul 1932, I. Brucăr s-a simțit dator să facă precizarea că Rădulescu-Motru „nu este psiholog prin vocație, ci prin necesitățile exterioare ale vieții sociale care i-au impus să aducă în viața culturală română contribuții care sunt prețioase pe tărâmul cercetărilor de psihologie”¹⁰. Concluzia evidențiază vocația de „metafizician” a lui Rădulescu-Motru, apreciere corectă, găsindu-și acoperirea deplină în chiar substanța operei sale.

Deși prin unele definiții ale culturii se observă o tendință psihologică de interpretare a termenului, totuși, pe un plan mai

⁹ Idem, *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, București, Casa Școalelor, 1932, p. 65.

¹⁰ I. Brucăr, *C. R. Motru metafizician*, în „Omagiu...”, p. 159.

larg, de analiză, unghiul de vedere psihologic este intim legat și completat ori depășit de cel istoric, axiologic și sociologic, întrucât pentru gânditor, fie că o spune explicit, fie că, de cele mai multe ori, rezultă din subtext, cultura înseamnă originalitate valorică și apare pe o treaptă superioară de dezvoltare a psihicului uman și de organizare a vieții sociale. Lucrarea în care el face prima încercare elaborată de delimitare a conceptului – *Cultura română și politicianismul* – începe cu definirea culturii ca „o condiție indispensabilă” depășirii fazei de barbarie și edificării istoriei sociale, ceea ce trădează o îmbrățișare clară a principiului istorist – ca ax conducător al interpretării. În respectiva carte, însuși autorul recunoaște neputința de a înțelege valoarea culturii fără o prealabilă scrutare a vieții sufletești în genere și că, în cercetările sociologice, psihologia este „cea mai sigură conducătoare”. Și într-un caz și în altul, rolul ce i se rezervă psihologiei are semnificația de orientare, de premisă în cunoaștere, demonstrația și soluția finală revenindu-i filozofiei, ca sinteză a științelor despre om.

Așa, de exemplu, notele de „actualitate” și „individualitate” – deși specifice demersului psihologic și preluate din zestrea de idei a unor teoreticieni germani – sunt atașate dimensiunii social-istorice a culturii (cu funcția de caracterizare a popoarelor), ambele trăsături fiind integrate și subordonate, apoi, discursului filozofic.

Privită de pe planul vieții social-istorice – plan cu rol hotărâtor în procesul de formulare a concluziilor sale teoretice – cultura îi apare gânditorului ca factor de progres și diferențiere între popoare, ca expresie a originalității creatoare a fiecăruia, ca mijloc de umanizare a indivizilor și de perpetuare a relațiilor sociale. Prin viața socială – afirmă Rădulescu-Motru – activitatea individuală se transformă în „activitate instituțională sau culturală”, căpătând autonomie și dimensiuni proprii. Orice ajută la „intensificarea și continuitatea acestei vieți – nota autorul – este și un element de cultură” (tehnica economică, arta, știința etc.)¹¹. Dezvoltarea societății presupune, după el, inspirându-se, întrucâtva, din W.

¹¹ C. Rădulescu-Motru, *Curs de psihologie*, București, Socec, 1929, p. 339.

Windelband (ce lega creșterea populației de cultura grupului) – „un sistem de cultură, adică o armonie între valorile sufletești cunoscute și apreciate de toți membrii ei”¹². În acest sens, cultura „este tendința sufletului de a deveni din ce în ce mai sociabil”.

O însușire distinctivă și importantă a culturii este, în viziunea sa, așa cum s-a arătat, și aceea de individualitate, utilizată în scopul de a reliefa specificul culturii autentice a unui popor. „Cultura adevărată, prin mijlocirea căreia un popor se ridică și prosperă, se prezintă întotdeauna ca o individualitate puternică. În ea găsim rezumate toate însușirile caracteristice ale societății, toate creațiunile mari și originale ieșite din sufletul acesteia (...). Cultura desăvârșită hotărăște diferențierea permanentă între popoare; ea este, neîndoios, cea mai înaltă manifestare a individualității”¹³.

Observând că individualitatea în sine este o trăsătură neconcludentă, deoarece se poate asocia cu o originalitate minoră sau cu una puternic cristalizată (din care ar rezulta țări de mică și, respectiv, mare cultură), M. Ralea pune sub semnul întrebării semnificația ei teoretică, sesizând, însă, că, mai târziu, în definirea culturii – din lucrarea *Vocația* – C. Rădulescu-Motru se axează pe individualitate în ipostaza de producătoare de valori¹⁴. Încă de la începuturile acestei cărți, autorul a dorit să atragă atenția asupra înțelesului pe care îl dă el noțiunii de originalitate, precizând că este acela de „dezvăluire a fondului propriu sufletesc care constituie unitatea poporului” și nu cel al „unei împestrițări fantastice sau a unei deprinderi de a alerga după ce n-a mai fost”. Totodată, a relevat faptul că germenii originalității se află în munca de vocație, care, la rândul ei, susține progresul social.

De aceea, în concepția gânditorului nostru, cultura este constant înțeleasă ca ceea ce se opune falsei culturi, aceleia de aparentă

¹² Idem, *Cultura română și politicianismul*, p. 55.

¹³ *Ibidem*, p. 8.

¹⁴ M. Ralea, *C. Rădulescu-Motru*, filosof al culturii, în „Omagiu...”, p. 105.

autenticitate, ceea ce denotă că temeiul și rațiunea de a fi a unui popor stau în fructificarea potențialului său sufletească, adică în creația de valori, de opere proprii. De o parte, originalitatea, susținută prin energia creatoare, tensiunea lăuntrică a sufletului – ceea ce garantează realitatea culturii; de alta, imitația totală, inerția intelectuală, producând ceea ce autorul denumește „culturile de împrumut” (civilizațiile) sau „pseudocultură”.

Încă de la începutul activității sale, a tratat cultura în legătură cu „pseudocultura” și „semicultură”. Constantin Rădulescu-Motru relevă că pseudocultura și cultura ar fi identice în privința sferei și a elementelor componente, diferența dintre ele fiind de profunzime: „prima ne dă impresia că forma și fondul nu se corespund; că ne găsim înaintea a ceva rău întocmit, destinat să se piardă după voia împrejurărilor”. Semicultura are trăsături comune cu pseudocultura („disparitatea tendințelor sufletești, lipsa de armonie și de continuitate în conștiința socială...”), dar se detașează de aceasta prin faptul că exclude deformarea sufletului societății și al indivizilor ei („menține posibilitatea binelui”), sau, altfel spus, e o cultură nedesăvârșită, nefinalizată¹⁵. Ea reprezintă o etapă obligatorie, parcursă de toate popoarele care au devenit culte.

Așa se explică de ce filozoful pune accent pe însușirile de actualitate și individualitate, fără de care nu se poate discuta despre specificul și identitatea diferitelor popoare, care le dobândesc tocmai prin cultură.

Rădulescu-Motru evidențiază și o dimensiune evolutivă a culturii: față de natură – prima, potențând legile acesteia –, dar și față de treptele sociale inferioare, cultura fiind opusul stării de barbarie. În spiritul teoriei sale personaliste, el leagă evoluția culturii de „ridicarea sufletească” și arată că inventarea „simboalelor” și, îndeosebi, a limbajului „a dat cel mai puternic sprijin” procesului evolutiv¹⁶. În analizele lui descoperim o serie de idei realiste, de mare actualitate, cum ar fi dependența „culturii sociale” de gradul

¹⁵ C. Rădulescu-Motru, *Cultura română...*, p. 10 și 15.

¹⁶ C. Rădulescu-Motru, *Curs de psihologie*, p. 343.

perfecționării și răspândirii instrumentelor, rolul hotărâtor al acestora în dezvoltarea „funcțiunilor superioare sufletești”¹⁷.

Tendința psihologică de tratare a culturii este vizibil depășită de către autor mai cu seamă atunci când analizează conceptul prin raportare la orientările principale din filozofie. Căutând să evite exagerările venite atât de la „materialismul economic” cât și de la idealism, Rădulescu-Motru avansează o soluție constructivă, bazată pe următoarele considerații:

1. Evoluția societăților omenești nu poate fi determinată exclusiv de „tehnica producției” ori de „dezvoltarea internă a sufletului omenească”;

2. Aplicarea unor invenții tehnice are, deseori, o influență „mai adâncă” asupra societății decât publicarea anumitor „speculațiuni abstracte”, realizate chiar după o îndelungată argumentare;

3. Însuși progresul în gândire este de multe ori susținut și „accelerat în mod decisiv” de o descoperire tehnică sau de o trebuință economică¹⁸.

Concluzia sa, de certă valoare științifică și filozofică, reflectă cerința metodologică de a privi „inteligenta omenească” și creațiile sale instrumentale ca părți ale unui „tot” unitar, ce nu trebuie separate și, apoi, opuse. Înțelegându-le, consecvent propriei concepții filozofice, ca manifestări reale (și în sensul că invențiile tehnice sunt o „prelungire” a sufletului), gânditorul este de părere că numai așa poate fi descifrat raportul dintre acestea și rolul ce îl joacă în dezvoltarea culturii.

Abordând societatea ca un sistem, are prilejul de a sesiza rolul activității economice în apariția culturii. „Negreșit – scria el în 1907 – primele fapte de importanță pentru viitorul vieții sociale sunt faptele de ordine economică, fiindcă în jurul lor se cristalizează deprinderile cele mai des repetate pe care se sprijină apoi voința cetățeanului. Până ce nu se fixează o tehnică de producție pentru munca omului, este greu să se

¹⁷ Idem, *Cultura română...*, p. 35.

¹⁸ *Ibidem*, p. 37.

fixeze o tehnică pentru activitatea lui morală sau o tehnică pentru activitatea lui intelectuală. Logica economică a precedat în mod natural logica moralei și a inteligenței”¹⁹.

Cercetând raportul dintre cultură și istorie, autorul și-a pus, în acest cadru, și problema legăturii culturii cu cadrul material al societății, semnalând, cu justete, existența tehnicii și organizării economice ca o componentă inseparabilă a culturii, preeminența lor față de celelalte (pe plan genetic), aspecte peste care au trecut cu vederea cei mai mulți dintre exegeții operei sale. Deși a considerat îndreptățită aprecierea lui K. Marx și Fr. Engels cu privire la „importanța” pe care o au „tehnica producției sau organizațiunea economică, pentru constituirea culturii fiecărui popor”, filozoful român nu a împărtășit însă și teza caracterului lor determinant, socotind – pe bună dreptate – „exagerare” afirmația celor doi gânditori, potrivit căreia tehnica producției economice este cauza formării culturii spirituale. În spiritul generos al concepției lui personaliste, va susține (într-una din lucrările pregătitoare ale sistemului său filozofic) că toate creațiile culturale sunt intim legate între ele (nu separate, pe criteriul caracterului lor material și spiritual) și „cauzate conform determinismului sufletului omenesc față de mediul cosmic”²⁰.

Ajunge chiar să se împotrivescă încercărilor de clasificare schematică, rigidă a „deprinderilor sufletești” în economice, morale și intelectuale. Un atare criteriu este socotit arbitrar, căci, după cum motivează autorul, ele se intercondiționează, formând o unitate și, în acest sens, exemplifică prin faptul că primul om care în loc să-și ucidă dușmanul l-a transformat în sclav, inovând tehnica producției, a fost, simultan, și un om moral și de prevedere rațională. Ca și Max Weber, autorul lucrării *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (1905), care a explicat geneza și progresul capitalismului prin influența valorilor moralei protestante, idee care l-a cucerit și pe Tudor Vianu, Constantin Rădulescu-Motru va

¹⁹ C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească*, p. 353.

²⁰ *Ibidem*.

considera că faptele religioase sunt nu numai manifestări sentimentale, ci și fapte de importanță economică, pentru că își pun amprenta asupra comportamentului social al oamenilor.

În ceea ce privește delimitarea sferei culturii, se constată o anume identitate între punctul de vedere al lui C. Rădulescu-Motru și cel exprimat, din optică etnologică, de E. B. Taylor (*Cultura primitivă*, 1871). Astfel, gânditorul nostru include în cultură credințele religioase, obiceiurile, instituțiile și valorile morale, operele de artă și adevărurile științei, cărora nu le dă, însă, un fundament ontologic, ci axiologic, exprimând, pe de o parte, specificul cultural al unui popor, iar, pe de altă parte, nivelul său pe linia progresului social. Dintre aceste domenii ale culturii, el a stăruit, dovedind un interes particular, asupra științei.

Prin urmare, în accepția sa cea mai generală, noțiunea de cultură se definește, în opera filozofică a lui Rădulescu-Motru, prin trăsăturile de actualitate (în conștiință), individualitate (în sens valoric), originalitate și armonie a elementelor componente, umanizare, necesitate istorică, desemnând o stare socială avansată. Apoi, deși nu a operat, ca în zilele noastre, cu termenii de „cultură materială” și „cultură spirituală”, nu a fost străin de asemenea denumiri, pe care le-a întrebuițat episodic, dând celui dintâi, într-un mod vag, înțelesul de civilizație.

Rădulescu-Motru a avut o concepție complexă, cu note realiste, despre cultură. Dacă avem în vedere numai definițiile propriu-zise, îndeosebi cele furnizate de scrierile din tinerețe, atunci, în gândirea lui, se constată o tendință psihologistă de formulare a conceptului. Conținutul diverselor sale lucrări demonstrează, însă, că definițiile sunt mereu depășite, întregite, dezvoltate prin analizele concrete, ce ne dezvăluie o viziune amplă de cercetare și înțelegere a culturii, în care ipotezele și explicațiile psihologice (ori psihosociologice) se corelează cu cercetările social-istorice, într-o perspectivă general-teoretică și filozofică.

Celelalte însușiri ale culturii le vom distinge pe măsură ce analiza noastră se va opri asupra corelatelor sale fundamentale,

permițând, astfel, o cunoaștere mai cuprinzătoare și nuanțată a interpretării pe care a dat-o autorul conceptului.

2. Geneza culturii. Relațiile dintre cultură și natură

Raportul cultură-natură este socotit de unii cercetători ca o problemă primordială²¹ ce se degajă din studierea lucrărilor de filozofia culturii ale lui Rădulescu-Motru. Concepția în funcție de care abordează această chestiune se hrănește, inițial, din fondul teoriilor istoriste, îndeosebi când analiza privește specificul fenomenului cultural (accentuându-se elementele distinctive ale culturii), fiind redimensionată, apoi, prin introducerea perspectivei energetiste (subliniindu-se, cu acest prilej, unitatea dintre cultură și natură).

În consens cu majoritatea teoreticienilor culturii, filozoful nostru abordează cultura ca o variabilă socială, ca manifestare proprie omului. Ea devine posibilă atunci când se depășește cadrul vieții animale, deci, când faptele oamenilor „se succed după motivarea unei finalități conștiente”²². Pe acest temei va susține, în continuare, că universul uman – spre deosebire de lumea animalelor, aflată sub influența directă a mediului înconjurător – resimte indirect asemenea înrâuriri și are capacitatea de a se opune acestora. Astfel, animalul apare ca o „copie” a mediului extern; omul, ca o „unitate de sine stătătoare”, care, în momentul luminării sale prin conștiință, „devine izvorul din care se produce cultura”. Întrucât animalul nu conștientizează reacțiile sale față de natură, el este incapabil de a realiza fapte culturale, performanță care, observă cu luciditate Rădulescu-Motru, nu îi este dată decât omului²³. Deși nu precizează, omul creator și purtător de cultură, la care se referă autorul, nu este cel preistoric, ci acela care, în

²¹ P. Vaida, *op. cit.*, p. 419.

²² C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească*, p. 318.

²³ *Ibidem*, p. 339.

limbajul antropologilor, poartă denumirea de „omul actual” (Homo sapiens), din faza umanizării, a istoriei propriu-zise a ființei umane.

Lămuririle pe care le aduce gânditorul în problema genezei culturii se înscriu în marginile unei soluții realiste, el reușind să descifreze nu numai diferențierile dintre om și animal, dar și să dezvăluie, în asemenea cadru, principalele funcții ale culturii: de mijloc absolut necesar pentru dobândirea libertății omului față de natură și de scop al existenței umane. Recursul la analiza științifică îl conduce pe Rădulescu-Motru la înțelegerea rolului mijloacelor de muncă în procesul devenirii umane, subliniind idei de mare valoare. Astfel, el remarcă faptul că „dezvoltarea covârșitoare a funcțiunilor superioare sufletești (din care izvorăște cultura – n.ns.) omul a putut-o întreține numai grație inventării instrumentelor de muncă. Întrebuintarea instrumentelor desparte pe om, în manifestările sale externe, de animal”²⁴. Iar, mai departe, autorul consemnează: „Diferențierea sufletească și întrebuintarea instrumentelor sunt cei doi factori mai importanți, prin care își susține omul pozițiunea sa excepțională în mijlocul naturii”²⁵.

Felul în care elucidează problema raportului dintre cultură și natură adaugă noi semnificații termenului de cultură, reușind să ne întregască definiția dată acestuia: „Cultura – afirma categoric Rădulescu-Motru – nu consistă în altceva decât în deprinderile cari s-au stabilit în sufletul omenesc, în urma experienței sale, deprinderi cari se susțin apoi prin instrumentele și transformările materiale operate de om în însuși mediul extern”. În alte pasaje, autorul aduce precizarea cuvenită, legând apariția culturii propriu-zise de un stadiu superior de evoluție a omului, cu o existență autonomă față de natură, comparativ cu animalul, omul sălbatic sau barbarul, aflați, în măsuri diferite, după opinia sa, sub directă influență a mediului înconjurător. „Omul cult – scria gânditorul – interpune între mediul extern și organismul său fizic o dublă armătură: una sufletească,

²⁴ Idem, *Cultura română și politicianismul*, p. 35.

²⁵ *Ibidem*, p. 36.

care consistă în deprinderile noi, formate în urma experienței, și una materială, care consistă în transformările materiale ale mediului, și care s-ar putea exprima prin cuvântul englez de «home» în înțelesul său cel mai larg. Omul cult știe să-și impună un «home» al său în mijlocul naturii, pe când omul incult și animalul nu știu. Pe când animalul, și *până la un oarecare grad omul sălbatic*, suferă directă influență a mediului extern, omul cult, prin ajutorul acestei duble armături tocmai, se menține în contra influenței mediului extern și își asigură o continuitate în felul său de a fi. De aceea [...] *începutul culturii coincide cu începutul vieții istorice a unui popor*” (subl. ns.)²⁶.

De aici rezultă că nu se poate pune un semn de egalitate între omul barbar sau sălbatic și animal. Aceasta reiese și din alte texte, în care se arată că popoarele primitive posedă o „gândire mitologică” și abilități tehnice, instrumentale care le diferențiază profund de regnul animal, dar și de popoarele numite de autor „culte”. Deși a pornit, într-un anume sens, de la clasificarea, curentă în epocă, a fazelor evoluției societății umane – în sălbăticie, barbarie și civilizație (L. H. Morgan) – filozoful nostru se abate de la aceasta, identificând, în majoritatea contextelor, stadiul de sălbăticie cu cel de barbarie. În esență, el le asimilează cu starea de primitivitate, când posibilitățile omului de a domina natura sunt foarte reduse.

De aceea, el consideră că abia în perioada postbarbariei (ce noi o numim a civilizației) s-ar fi născut cultura propriu-zisă. Așa cum se vede și din pasajul anterior, gânditorul restrânge semnificația culturii la ceea ce în limbajul actual poartă denumirea de „cultură istorică” și o contrapune perioadei de sălbăticie și barbarie.

În cuprinsul operei lui Rădulescu-Motru, și chiar în condițiile în care nu a folosit o terminologie adecvată, este vie ideea că – după cum vom mai vedea și într-un alt capitol al lucrării – cultura e consubstanțială omului evoluat. Faptul că manifestările sufletești ale omului preistoric erau dominate de pasivitate, intuiție, că actele

²⁶ Idem, *Puterea sufletească*, p. 339–340.

sale erau rudimentar-pragmatice (ceea ce echivala cu o subordonare accentuată față de natură), îl determină pe cugetător să admită că abia pe treptele gândirii logice se cristalizează cultura, când autonomia omului în raport cu influențele mediului înconjurător era definitiv câștigată. Această accepție a noțiunii, de cultură istorică, o are în vedere atunci când analizează procesul depășirii de către un popor a stadiului „barbariei”.

Opoziția cultură-natură este congruentă, deci, cu opoziția om-animal. Numai pentru a evidenția superioritatea culturilor istorice – așadar, în primul rând, din rațiuni de ordin metodologic – Rădulescu Motru subsumează animalitatea, sălbăticia și barbaria unui singur perimetru conceptual, pe care îl contrapune în bloc stadiului cultural al existenței umane. Altfel, în plan teoretic, diferențele dintre omul sălbatic, barbar și animal sunt neîndoielnic mai semnificative decât cele dintre omul cult și sălbatic sau animal.

Prin urmare, cercetările sale despre diferența dintre om și animal privesc, în genere, deși nu o specifică, omul în ipostaza de purtător al culturii istorice. În acest înțeles, distincția pe care o operează între om și animal primește și un temei psihologic, justificat pe baza principiului mecanismului voluntar. În conformitate cu acesta, deosebirea nu este structurală, ci de ordin cantitativ, „graduală”, cum se exprimă (deși argumentele invocate pledează pentru o distincție calitativă, de esență), deoarece „mecanismul sufletesc” este identic: la om, însă, este perfecționat, pe când, la animal, domină instinctul; primul se caracterizează prin acțiuni variate și conștiente, în timp ce al doilea (având centrii nervoși nedezvotați) se manifestă mecanic, stereotip în actele sale.

Autorul relevă, cu clarviziune, rolul covârșitor al experienței (ca și al limbajului), care lipsește cu desăvârșire animalului, în forjarea structurilor cognitive (a calităților umane în genere). Învățând din propria sa experiență, omul își formează imaginea personalității (premisă a constituirii caracterului), pe care

animalul nu o poate realiza niciodată²⁷. Într-adevăr, munca l-a ridicat pe om deasupra naturii și a condiției sale biologice, i-a sporit șansele de supraviețuire și de evoluție pe multiple planuri ocupaționale, aceasta fiind o teză centrală în studiile contemporane de antropologie științifică.

Cultura îndeplinește, deci, un rol umanizator, îl ajută pe om să-și conserve condiția sa umană, prin stăpânirea naturii, și, în același timp, să se edifice pe sine ca ființă istorică în continuă prefacere. În această ipostază, cultura înnobilează omul și marchează o etapă superioară pe linia dezvoltării societății.

Așa cum s-a menționat, perspectiva istorică de abordare a culturii se corelează la Rădulescu-Motru cu o perspectivă activistă. În conformitate cu aceasta din urmă, va evidenția faptul că, datorită culturii, elaborată printr-o lungă succesiune de generații, omul a ajuns să supună natura, cunoscând și folosind în interesul său legile acesteia, accentuând, deci, unitatea lor (a culturii și a naturii). C. Rădulescu-Motru va analiza rolul științei ca factor dinamizator al culturii, susținând, în manieră baconiană, că știința înseamnă putere și acordându-i un loc privilegiat în reflecțiile sale.

Gânditorul dă o înaltă apreciere descoperirii legii conservării energiei fizice, fiindcă a impulsionat cunoașterea științifică în general, care, la rândul ei, a întărit „încrederea omului în rolul său de stăpânitor al naturii”²⁸. Prin știință, oamenii au pătruns în intimitatea fenomenelor și a proceselor naturale, descoperind legile lor de desfășurare, tendințele regulative, ca unica bază de înfăptuire a actelor previzionale (previziunea, nota Rădulescu-Motru, este „prima condiție a oricărei activități durabile”). De pe urma științei, oamenii au tras numai foloase, căci i-a ajutat să întrebuințeze energiile naturii pentru satisfacerea cerințelor vieții practice.

²⁷ *Ibidem*, p. 263–264.

²⁸ *Ibidem*, p. 160.

Concepând știința ca fundament al dezvoltării culturale, filozoful nostru manifestă o încredere nețărmurită în efectele pozitive ale descoperirilor științifice, socotind că orice „cunoștință nouă este un pas mai departe în cucerirea naturii. Fiecare nouă analiză științifică deschide un nou câmp de explorare pentru activitatea omenească”²⁹. În acest context, a sesizat rolul pe care l-au avut metodele experimentale din perioada modernă în susținerea progresului speciei omenești, al umanizării în sens larg. Metodele respective, observa el cu profunzime, au creat o „întreagă armătură industrială, schimbând astfel în mod radical caracterul culturii omenești”³⁰. Rezultatele obținute, în urma verificării experimentale a ipotezelor științifice, au avut o mare importanță, deoarece au exercitat o influență notabilă asupra culturii, care a cunoscut o dezvoltare fără precedent. Știința modernă, nota gânditorul, a impulsionat progresul industriei și al comerțului – factori fundamentali în dobândirea independenței materiale și consolidarea libertății umane. De aici, postulatul necesității cunoașterii prioritare a determinismului extern, față de cel sufletesc (ideal), pe motiv că întărește prevederea oamenilor asupra mersului fenomenelor naturale (idee de sorginte comteană).

Elogiul pe care îl aduce Rădulescu-Motru științei și rosturilor sale în societate demonstrează optimismul gnoseologic și crezul său raționalist-științific. Preluând, de la Immanuel Kant și ceilalți reprezentanți ai filozofiei clasice germane, teza rolului activ al subiectului în cunoaștere, el repudiază contemplativismul specific unor doctrine materialiste și descoperă în cultură (care are, ca una din componentele sale de bază, știința) „arma” prin care omul se ridică deasupra naturii. Totodată, a văzut în cosmosul natural o sursă inepuizabilă de cunoaștere și, deci, de dezvoltare a culturii.

O altă problemă, asupra căreia se oprește filozoful nostru, vizează raportul dintre rolul mediului natural și al celui cultural

²⁹ *Ibidem*, p. 163, sau *Știință și energie*, în revista *Studii filosofice*, vol. 1, 1897, p. 291.

³⁰ *Idem*, *Timp și destin*, București, 1940, p. 16.

în dezvoltarea omului și a societății. Analiza acestei chestiuni i-a condus pe anumiți cercetători la constatarea că „unii autori, mai ales romanticii, au pus un accent exagerat, în dialectica natură-societate, pe rolul naturii. Alții, moderniștii în general, după dezvoltarea spectaculoasă a științei și tehnicii, au accentuat elementele care se îndepărtează de natură pentru a se constitui în ceea ce poate fi denumit cosmosul cultural”³¹. Prin esența concepției sale, Rădulescu-Motru se încadrează în cel de-al doilea grup de gânditori.

Ideile lui, difuzate în contexte și în scrieri diferite, pot fi încadrate în două faze relativ distincte. Într-o primă etapă, ilustrată, în special, de lucrarea *Puterea sufletească*, gânditorul contestă analogia dintre procesul de integrare a energiei universale (susținută de Herbert Spencer) și procesul de integrare a culturii și instituțiilor, deoarece transformările care au loc în devenirea culturii nu se supun acestui paralelism. În același timp, apreciază că diferențierea mediului cosmic în spațiu nu poate fi socotită drept cauză determinantă a evoluției omenirii. Desigur, afirmă el, există deosebiri secundare între formele de civilizație ale diverselor popoare, izvorâte din particularitățile mediului geografic, „dar a face din aceste diferențe secundare cauza generatoare a evoluțiunii culturii omenești însăși, este tot ce poate fi mai arbitrar”³².

Ca atare, determinismul istoriei unui popor nu se explică prin determinismul geografic (configurația și însușirile solului, ale climei etc.). „În același sol – remarcă Rădulescu-Motru – se perindează diferite popoare cu diferite civilizațiuni; și nu solul le determină cultura, ci cultura le determină întrebuintărea ce au să facă ele cu diferitele proprietăți ale solului”³³. De pildă, viața industrială prosperă a S.U.A. s-a constituit, după cum notează

³¹ Vezi Alexandru Tănase, *Cultură și civilizație*, București, Editura politică, 1977, p. 26.

³² C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească*, p. 217.

³³ *Ibidem*.

autorul, odată cu venirea popoarelor europene, deși mediul geografic a fost același și pentru populațiile autohtone. În consecință, teoria „mediului” îi apare ca inoperantă, adevărata explicație așteptând-o de la studierea aptitudinilor poporului ori a „rasei” (în sensul de etnie) purtătoare de cultură: „În sufletul poporului sau al rasei există determinismul pe care îl urmează evoluția culturii; mediul cosmic nu poate decât să împiedice sau să ajute la desfășurarea acestui determinism, iar nicidecum la crearea lui”³⁴.

Filozoful precizează că, și sub aspect istoric, determinismul fenomenelor naturale a fost precedat de determinismul sufletesc, cel dintâi având însemnătatea pe care i-o imprimă omul. În concepția lui, raporturile omului cu natura sunt mediate de cultură și suflet. Pe de o parte, chiar dacă am accepta influența mediului cosmic, afirmă Rădulescu-Motru, trebuie specificat că ea se realizează numai indirect asupra individului uman. Pe de altă parte, stăpânirea naturii se înfăptuiește prin mijlocirea culturii și dezvoltarea facultăților psihice, care, în viziunea lui Rădulescu-Motru, reprezintă cele două modalități principale și complementare de afirmare a conștiinței individuale. Cu cât o cultură este mai avansată, cu atât se atenuază dependența societății căreia îi aparține de mediul geografic și, implicit, se întărește libertatea fiecărei persoane. „Idealul unei culturi desăvârșite – scria filozoful – este să constituie omului un «home», în lăuntrul căruia el să se simtă liber față de natură”.³⁵

³⁴ *Ibidem*, p. 218.

³⁵ *Ibidem*, p. 360. Ideea rolului diferențiat al naturii în devenirea culturii a fost promovată, într-o variantă aparte, și de Tudor Vianu. Într-una dintre lucrările sale, intitulată *Filosofia culturii* (1944), autorul semnalează că „mediul cosmic, pentru a deveni o condiție a culturii, trebuie să fie valorificat de om” („pus în legătură cu reprezentarea unor anumite scopuri”). Influența naturii este mai accentuată pe treptele de jos ale civilizației primitive și scade concomitent cu progresul ei, al perfecționării mijloacelor tehnice. O civilizație este cu atât mai înaintată cu cât omul resimte mai puțin

Într-o altă fază, Rădulescu Motru este mult mai nuanțat: nu numai că vede medierile, ci descoperă în împrejurările naturale, alături de aptitudinile psiho-fizice, una dintre sursele care pot favoriza originalitatea culturii unui popor. Așa, de pildă, în *Personalismul energetic* consideră că „din rădăcinile solului și aptitudinilor psiho-fizice ale populației eline s-a ridicat cultura elină și nu alta”³⁶. Teza este dezvoltată în *Vocația*, unde gânditorul dorește să pună în evidență, de pe pozițiile teoriei activiste, o anume influență pe care o are mediul natural în procesul de constituire a originalității unei culturi și de diferențiere a acesteia de cultura altor popoare, situate în alte zone geografice. „Nu există particularitate în fauna sau flora unui pământ – scria el – care să nu se traducă și în psihicul omului, care viețuiește cu ele la un loc”³⁷.

Așadar, în prima fază, dominată de viziunea istoristă, Rădulescu-Motru – preocupat de critica teoriei „mediului”, ce vedea în sufletul omenesc un „epifenomen care se modelează după determinismul mediului” – accentuează autonomia omului

acțiunea specifică a mediului natural (T. Vianu, *op. cit.*, București, Editura Publicom, 1944, p. 126).

Se constată unele similitudini între concepția lui Vianu și cea a lui Rădulescu-Motru. Așa, de exemplu, ambii gânditori au rezerve și manifestă o atitudine critică legitimă față de teoria mediului (susținută de Ch. Montesquieu, H. Buckle, Hippolyte Taine etc.), care explica produsele spirituale și materiale ale omului prin legile și factorii naturii fizice. Amintim că o atitudine similară a avut, anterior, și A.D. Xenopol. De asemenea, analizând „cadrele materiale” ale culturii (mediul natural, viața economică, rasa), Tudor Vianu și Rădulescu-Motru le-au atribuit semnificația de condiții în raport cu sistemul culturii. Noțiunea de „rasă” este luată de Vianu în accepția de naționalitate. Se pare că și Rădulescu-Motru i-a dat același înțeles în diverse contexte, deși, la el, atunci când operează cu termenul, în cadrul analizelor concrete, sensul este mai curând acela de grup etnic, popor, grupare omenească distinctă, teritorial și istoric.

³⁶ C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, București, Editura Casei Școalelor, 1927, p. 117.

³⁷ Idem, *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, p. 22 și 23.

față de natură și evidențiază specificul determinismului cultural; în cea de-a doua fază, când dezvoltă teoria energetistă, el este captivat de studiul naturii ca izvor al culturii, țelul său fiind acela de a elucida această problemă în consens cu propria doctrină: a „personalismului energetic” și a „vocației”.

Dacă, la început, atenția era concentrată asupra rolului pe care îl au „oamenii excepționali” – ca expresii specifice ale energiei cosmice – în dezvoltarea culturii, obiectivul fiind acela de a evidenția manifestarea culturii ca „putere socială”, mai târziu, autorul subliniază menirea „personalităților energetice” și a „vocațiilor individuale”, accentuând unitatea dintre om și natură, înrâurirea facultăților psihice umane de către cadrul geografic. Cultura însăși, care mediază raporturile subiectului uman cu natura, îi apare, în noul context, ca o transformare a energiei mediului cosmic. Totodată, descifrarea și fructificarea tainelor naturii revin oamenilor de vocație. Prin urmare, ne precizează filozoful, în manieră finalistă, „natura își urmărește scopul său de izvor al culturii omenești. Omul de vocație este instrumentul care ridică energia unui popor de la nivelul rădăcinilor cosmice la nivelul culturii spirituale”.³⁸

Pentru a întări ideea de originalitate a culturii, Rădulescu-Motru a recurs la unele formulări care indică o abordare mai complexă în raport cu poziția inițială, părănd uneori a se pronunța în favoarea unui determinism biologic și geografic. El afirma, de pildă, că existența fizică și psihică a omului „este strict condiționată de mediul în care trăiește”³⁹, sau că destinul unei grupări umane (popor, națiune, „rasă”) este hotărât de „spațiul și timpul biologic”⁴⁰. Trebuie precizat, însă, că astfel de afirmații sunt izolate, accidentale (și nu trebuie scoase din context), ele nefiind reprezentative pentru poziția de principiu a gânditorului nostru în această problemă. În esență, ele servesc scopului de a sublinia

³⁸ *Ibidem*, p. 25.

³⁹ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁰ *Idem*, *Timp și destin*, p. 121.

legătura organică a culturii unui popor cu mediul său natural de viață, să explice de ce „fiecare popor constituie un *unicum* pe lume”,⁴¹.

Analiza întreprinsă de Rădulescu-Motru în problema relației cultură-natură reține, pe ansamblul operei, și scoate în evidență un adevăr fundamental: acela al umanizării naturii, prin muncă, în general (fizică, intelectuală), și al valorificării ei prin strădania deosebită a personalităților energetice, a vocațiilor din toate domeniile de activitate, aceasta fiind o idee centrală a concepției sale energetist-activiste.

Pe de o parte, el privește cultura ca depozit, ansamblu de deprinderi (logice, morale, economice, artistice etc.) și achiziții moștenite intergenerațional – aparținând, în acest caz, unui mediu existențial specific uman (ce asigură un plus de viață ideală, adică de originalitate = cultură) și, deci, opunându-se naturii – ceea ce verifică poziția sa istoristă. În acest cadru explicativ, cultura ne apare ca o existență valorică, al cărei suport e societatea.

Pe de altă parte, Rădulescu-Motru subliniază, în cercetările sale, caracterul dinamic al culturii, mișcarea ei progresivă. În asemenea contexte, sursa de regenerare a culturii este înțeleasă în sensul de valorizare a energiilor cosmice, prin contribuția hotărâtoare a vocațiilor individuale ale unui popor – ceea ce ilustrează principiul concepției lui de esență activistă. În anumite pasaje, apare cu claritate ideea despre cultură ca expresie a libertății dobândite de om nu numai față de natură, dar și față de propria existență, de nivelul de organizare socială.

Se cuvine a menționa că, în aceeași lucrare, în care aprecierile lui Rădulescu-Motru par a concorda cu ideea de determinism geografic – *Vocația, Timp și destin* –, autorul însuși aduce, pe alte pagini, nuanțările necesare. Astfel, deosebește timpul biologic, în care se desfășoară viața grupărilor umane preistorice, de timpul istoric, specific colectivităților care „izbutesc să realizeze instituții

⁴¹ Idem, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, ed. a II-a, București, 1938, p. 28.

și forme noi de cultură și să-și asigure continuitatea”⁴². De asemenea, problema adaptării unui popor sau altul la mediul geografic este tratată diferențiat, ținând cont de gradul lor de cultură și socotind că se realizează, în linii generale, pe două căi: fie prin modificarea cadrului exterior (specifică popoarelor cu o cultură „veche”), fie prin transformarea poporului respectiv (care scoate la iveală aptitudini sufletești noi).

Filozoful nostru optează pentru prima cale, socotind drept o obligație a fiecărui popor (de tânără sau veche cultură) încercarea de a preface mediul său de viață, și subliniază importanța rolului inovatorilor, a vocațiilor individuale, care schimbă mediul geografic (din agricol, de exemplu, în industrial)⁴³. Alegerea este semnificativă atât pentru clarificarea de ansamblu a concepției lui în problema ce ne interesează, în paragraful de față, cât și pentru fondul activist al teoriei sale energetiste – care îl înscrie definitiv pe o linie modernă de interpretare, într-o vreme când societatea industrială nu era o realitate funcțională pentru toate țările europene.

În esență, deci, dar și în totalitatea lucrărilor lui Rădulescu-Motru, teza de bază, și cu rol preponderent, este aceea a caracterului hotărâtor al culturii în dezvoltarea omului și a societății. Astfel, cultura este asemuită cu o adevărată „armătură” (materială și spirituală), comparație făcută încă din *Cultura română*, și preluată și în *Puterea sufletească*, pentru a sublinia independența (relativă) a oamenilor în raport cu mediul natural. Pe de altă parte, a reliefat legătura dintre om și natură (mai ales în concepția despre personalitate), prin partea „curat biologică”, dar și elementul de distincție, de autonomie – psihicul, subordonat nu cosmosului, ci istoriei „întregii culturi omenești”⁴⁴. De altfel, cercetările științifice întreprinse asupra procesului de antropogeneză – de către J. Lamarck, E. Haeckel, Ch. Darwin

⁴² Idem, *Timp și destin*, p. 123, 124.

⁴³ Idem, *Vocația*, p. 99.

⁴⁴ Idem, *Personalismul energetic*, p. 45.

etc. – au demonstrat originea animală a omului și importanța pe care a avut-o munca în realizarea saltului de la natură și psihic la conștiință și societate (cultură).

Semnificativ este și faptul că autorul a respins teoria darwiniștilor sociali, sesizând unele medieri (prin cultură și societate) în raporturile omului cu natura, dependența libertății individuale de nivelul dezvoltării culturale⁴⁵, ceea ce probează o înțelegere științifică a relațiilor dintre om și natură, dintre animal și mediul său de viață. El nu a contestat validitatea teoriei lui Darwin, ci numai a atras atenția asupra inoportunității aplicării acesteea pe terenul societății (îngăduindu-și a o corectă și completa, pentru a fi compatibilă cu universul și specificul vieții sociale).

Cu excepția unor afirmații exagerate, ce par a contrazice fondul concepției sale, formulate lapidar și în lucrări diferite de timp (de exemplu: stricta dependență psiho-fizică a omului de mediul natural; clasificarea categorică a culturilor, după criteriul genetic, în „originale” și de „împrumut”, deși, într-un alt context, era perfect conștient că nu există culturi numai originale sau numai de împrumut), putem aprecia că Rădulescu-Motru a oferit, în esență, o explicație corectă problemei raporturilor dintre cultură și natură. Filozoful nici nu a rupt cultura de natură, pentru a ajunge la impasul în care s-au aflat teoriile sociologice și culturaliste, nici nu a dizolvat-o în vadul cosmic, așa cum au procedat teoriile biologice. De asemenea, nici nu a ezitat a se pronunța asupra elementelor distinctive, așa cum ezitau Miguel de Unamuno, în 1925, sau, în deceniul al cincilea al secolului al XX-lea, Cl. Lévy-Strauss, care semnală, în manieră scepticistă, dificultatea de a ști unde se sfârșește natura și unde începe cultura.

Pentru gânditorul nostru, cultura este intim legată de „puterea sufletească” (înțeleasă ca o formă specifică a energiei cosmice). Pe măsura perfecționării „lumii sufletești” progresează cultura și, implicit, ființa umană: „Afirmarea omului modern ca o

⁴⁵ Idem, *Puterea sufletească*, p. 360.

personalitate cuceritoare față de mediul extern – scria Rădulescu-Motru – a fost cu puțință grație organizării mediului sufletesc în care el trăiește. Acest mediu i-a pus lui la dispoziție cultura, prin mijlocul căreia a învins. Mediul sufletesc al societății antice făurise arme imperfecte, mai ales pentru dezvoltarea personalității: tradițiunea, obiceiul, solidaritatea de castă etc. Mediul sufletesc modern a făurit știința înainte de toate”⁴⁶.

În concluzie, teoria determinismului geografic exagerează atunci când condamnă evoluția oamenilor la o vesnică adaptare la condițiile cadrului natural. Așa a procedat, de exemplu, Herbert Spencer, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când a formulat legea adaptării la mediu, considerând-o drept obligatorie pentru salvarea societății omenești. În realitate, solul, temperatura, clima și alți factori naturali își pot pune amprenta asupra dezvoltării sociale, dar nu o determină, în mod direct și inexorabil, lucru dovedit, după cum observase și Rădulescu-Motru, de nașterea unor civilizații diferite în condiții naturale identice și, am completa noi, de existența unor civilizații relativ asemănătoare în medii geografice diferite.

⁴⁶ Idem, *Puterea sufletească*, p. 214.

Capitolul II:

Cultură și personalitate

1. Raportul dintre cultură și personalitate

Dacă relația dintre cultură și natură pune în evidență geneza și evoluția istorică a celei dintâi, cea dintre cultură și personalitate pune în lumină formarea și dezvoltarea personalității umane, a rolului ei în cultură.

În literatura de specialitate consacrată acestei probleme, triada cultură-societate-personalitate a constituit miezul preocupărilor unei imense grupări de gânditori. Abraham Kardiner, Ralph Linton, Pitirim Sorokin, Jan Szczepański și alți teoreticieni ai personalității umane au subliniat legătura organică a acestora cu viața socială și sistemul elementelor culturale, susținând în mod argumentat unitatea funcțională a celor trei componente.

Sociologul român Traian Herseni se pronunța chiar sentențios în această privință, scriind următoarele: „*cultura* nu există nici fără indivizi, nici fără societate; *indivdul uman* nu se realizează ca om nici fără societate, nici fără cultură; *societatea* la rândul ei este formată chiar din indivizi și nu se dezvoltă decât prin cultură (materială și spirituală), deci legătura dintre cele două fenomene trebuie să fie mai adâncă, de ordin existențial, nu numai *relațional*”¹. Iar, un gânditor ca Otto Klinberg, bazându-se pe interdependența dintre cultură și personalitate,

¹ Traian Herseni, *Prolegomene la teoria sociologică*, București, Editura științifică, 1969, p. 86–87.

susținea, îndreptățit, că a discuta despre una sau despre alta înseamnă a crea o falsă dihotomie și a pune o falsă problemă.

Raportul cultură-personalitate formează coordonata centrală a operei lui C. Rădulescu-Motru. „Personalismul energetic” nu este altceva decât teoria filozofică a devenirii personalității umane prin cultură, ilustrată constant de lucrările: *Problemele psihologiei* (1898), *Știință și Energie* (1902), *Puterea sufletească* (1907), *Elemente de Metafizică* (1912), *Curs de psihologie* (1923), *Vocația* (1932) și *Personalismul energetic* (expunere sintetică și încheată, grăitoare pentru fondul concepției sale personaliste).

Pornind de la rezultatele studiilor lui Imm. Kant, W. Wundt, W. Ostwald etc. despre personalitate, filozoful nostru le-a fructificat creator, elaborând un sistem original de gândire, intitulat „Știința obiectivă a personalității” sau „Personalismul energetic”, pus în slujba ideii de progres și pe deplin compatibil cu monismul naturalist, cu realismul și evoluționismul. De altfel, mai toți interpreții operei sale (G. Vlădescu-Răcoasa, I. Petrovici, N. Bagdasar, N. Gogoneață, C. Hrișcă, P. Vaida, Al. Boboc, G. Vlăduțescu. Al. Tănase, Gh. Al. Cazan ș.a.) au zăbovit asupra problemei raportului personalitate-cultură, reliefând virtuțile euristice și caracterul realist al noii viziuni asupra personalității, cu evidente contribuții inedite din partea filozofului nostru. În această privință, apreciem că se impune o cercetare detaliată a concepției lui Rădulescu-Motru despre cultură și personalitate, care nu a fost încă valorificată pe deplin, în toată complexitatea ei de sensuri și idei.

Faptul că a studiat, în diverse scrieri ale sale, ființa umană în legătură cu eul, conștiința, individul, poporul, societatea, cultura, natura, munca etc. ne dă posibilitatea de a avea o imagine integrală, globală asupra personalității. Cugetătorul român se bizuie pe datele relevante ale științei în genere, prețuiește metodele obiective (observația și experimentul) ale științelor biologice și psihosociale, și adoptă maniera deterministă de cercetare, ceea ce îi permite să dezvăluie geneza, structura și caracterul procesual al

făuririi personalității. În optica sa, personalitatea este un rezultat necesar al evoluției biologice, iar natura însăși ar fi suferit un „hiatus” dacă nu apărea omul.

Atribuind naturii scopul de a evolua spre nașterea personalității, autorul ne pune în fața unui punct de vedere propriu finalismului. Dar, așa cum observă anumiți cercetători, „teleologismul lui Motru este unul *natural*, diferit fundamental de teism, panlogism, pantelematism. Finalismul lui se sprijină pe datele științelor: el are în vedere evoluția reală a fenomenelor naturii, care a condus necesar la apariția omului”².

Examinarea principalelor domenii ale existenței și a raporturilor dintre ele îi dă prilejul de a reflecta asupra locului și a rolului personalității în complexul relațiilor cu natura și societatea. Dezbateră filozofică a acestei probleme impunea, însă, și o clarificare a structurii obiectului studiat. Astfel, respectând datele realității, el definește personalitatea ca fiind unitatea a două părți esențiale și distincte: una, „curat biologică, pusă în dependență de întreg mediul cosmic” și, alta, „sufletească, pusă în dependență de istoria întregii culturi omenești: fizicul și psihicul se întreta la ea în corelațiunile cele mai complicate”. De aici rezultă funcția de liant a personalității între natură și societate, dar și diferența specifică.

Înțelegând-o drept „unitatea de viață cea mai complexă din câte se întâlnesc pe pământ”, Rădulescu-Motru apreciază îndreptățit că personalitatea „nu este nici o entitate abstractă, compusă din reflexe mecanice, nici o sinteză ieșită din lupta dialectică a ideilor, nici o instituție creată de geniul poezilor, ci o realitate a universului; o energie, care își formează structura sa proprie unitară, prin corelațiile în care se află cu restul formelor de energie a universului”³. Îmbrățișarea metodei dialectice

² Gh. Al. Cazan, *Istoria filozofiei românești*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1984, p. 204.

³ C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, București, Editura Casei Școalelor, 1927, p. 45.

hegeliene și adoptarea modelului determinist de gândire, care era uzual în epocă, îl ajută să vadă că personalitatea reprezintă o continuare a vieții, de pe terenul biologic pe cel social, fiind „pregătită prin experiența omenirii. Individul om tinde să se personalizeze, nu pentru a se opune omenirii, ci pentru a desăvârși omenirea”⁴.

În tot acest context, autorul face o observație pertinentă și anume că individualitatea aparține lumii biologice, în timp ce personalitatea este creația societății, constituind „o îmbinare de factori sufletești, care mijlocesc o activitate liberă după norme sociale și ideale”⁵.

În concordanță cu rezultatele cercetărilor științifice asupra personalității, autorul o caracterizează, structural, ca ființă „bio-psiho-socială”, la baza formării sale aflându-se munca, adică „activitatea instrumentală în genere”. „Personalitatea este așadar, de la origine, o statornicire de aptitudini în vederea unei munci de îndeplinit”⁶. Cristalizarea acesteia s-a făcut, după părerea sa, sub impulsul eului, care a călăuzit munca, transformând-o din instinctivă în conștientă și organizată. De aceea, procesul de personalizare se petrece simultan cu procesul de exercitare și diferențiere a muncii.

Gânditorul realizează și o tipologizare a personalității, după criteriul progresului în realizarea finalității intrinseci, productive și umanizatoare a muncii. În funcție de acesta, Rădulescu-Motru evidențiază trei tipuri majore de personalități:

- personalitatea „mistică” (copleșită de antropomorfism);
- personalitatea „anarhică” (definită prin „dominarea capriciului eului”; a „imitației” și „incompetenței” profesionale, desemnând o etapă de tranziție în evoluția omenirii);

⁴ *Ibidem*, p. 54.

⁵ *Ibidem*, p. 107.

⁶ *Ibidem*, p. 57–58.

- personalitatea „energetică” (identificată cu esența autentică a muncii și delimitată prin trăsături, ca: disciplină, competență, eficiență materială și umană).

În comentariul lui Rădulescu-Motru întâlnim și ideea, de certă modernitate, potrivit căreia structurile personalității, dependente de condițiile diferite de viață, pot fi succesive sau coexistente.

Faptul că munca generează și desăvârșește personalitatea umană nu este o noutate. El a fost remarcat, anterior, în veacul al XIX-lea, de Thomas Carlyle, subliniat, în mod deosebit, de Karl Marx și Fr. Engels, susținut și în țara noastră de gânditori situați pe cele mai diferite poziții teoretico-filozofice și ideologice. Ceea ce caracterizează pe filozoful nostru, care și-a însușit cerința formulată de Imm. Kant, anume că omul trebuie să fie, în primul rând, scop și nu mijloc, este încrederea în dezvoltarea nelimitată a personalității, imnul ce îl închină puterii sale creatoare, muncii, în general. Deși nu a realizat, precum Marx, de exemplu, o analiză a muncii din perspectiva economiei politice, Rădulescu-Motru, situându-se constant pe planul filozofic, a înțeles, totuși, rolul social al acesteia, făcând elogiul muncii disciplinate, organizate și libere, al unei școli a muncii practicate după reguli raționale, în care vede singurul mijloc de împlinire a vocațiilor, de manifestare a personalității energetice și de consolidare a culturii naționale. Pe această linie, a sesizat fenomenul de înstrăinare economică a muncitorilor în cadrul societății industriale, faptul că se lucrează din constrângere, cu toate că nu a întrevăzut și soluțiile viabile, căile instrumentale ale dezalienării.

Concepția despre personalitate a lui C. Rădulescu-Motru poate fi socotită, în ciuda unor puncte pe care nu le-a dezvoltat în mod consecvent, printre cele mai luminoase și fecunde laturi ale creației sale filozofice. Ea se sprijină, după cum opina și prof. Gheorghe Vlăduțescu, pe „ideea evoluționismului energetist”, idee ce îl apropie, dar îl și demarcă de gânditorul

francez P. Teilhard de Chardin. Amândoi au utilizat conceptul de evoluție „aplicat întregii realități, dar finalizat în antropogeneză”⁷.

Fără a ne propune să insistăm asupra teoriei rădulesciene despre personalitate, se impune, totuși, a preciza realismul și actualitatea judecăților sale cu privire la rolul educativ al muncii (manuale și intelectuale), viziunea dialectică a autorului și încercările reușite de explorare a structurii personalității umane, de tipologizare a acesteia, realizări ce poartă amprenta unei gândiri originale și care merită a fi amplu valorificate din perspectiva științei sociologice sau a psihologiei sociale actuale.

Depășind energetismul lui W. Ostwald, pentru care personalitatea era una dintre formele de manifestare ale energiei, Rădulescu-Motru o identifică cu „energia în actul ei cel mai desăvârșit” și, punând-o în interacțiune cu munca și evoluția istorică a culturii, ajunge să-i sublinieze determinarea socială. În consecință, s-a distanțat în mod evident de teoriile spiritualiste, de contemplativismul materialismului antropologic al lui L. Feuerbach, de „personalismul răsăritean” al ortodoxismului gândirist (ce propovăduia un activism redus la forma lui etico-religioasă) ori de personalismul teist al unor gânditori francezi și americani din prima jumătate a secolului al XX-lea (B. P. Bowne, R. T. Fleweling, Ch. Renouvier, J. M. Domenach etc.).

Personalismul teoretizat de filozoful român, care își asumă critica personalismului anarhic, a celui pragmatist și nietzschean, poartă amprenta umanismului activist, a încrederii în perfectibilitatea ființei umane, prin sublinierea rolului fundamental al muncii și al mentalității (atitudinii) față de muncă în impulsionarea progresului istoric, în edificarea unei personalități unitare, armonioase.

⁷ Vezi Gh. Vlăduțescu, *O lectură paralelă: C. Rădulescu-Motru și P. Teilhard de Chardin*, în *Revista de filozofie*, tom XXIII, București, 1976, nr. 5, p. 613–616.

Problema raportului dintre cultură și personalitate este dezbătută de C. Rădulescu-Motru, cu deosebire, în *Puterea sufletească*. Teza fundamentală a lucrării (enunțată încă din titlul primului capitol și argumentată pe parcursul a circa 200 de pagini) este că fazele ori momentele antic, medieval și modern – considerate principale în istoria culturii europene – au dus la o afirmare progresivă a personalității umane față de natura înconjurătoare. Pe acest temei se reliefează – cum vom vedea, mai detaliat, într-un alt capitol al lucrării – rolul culturii eline, al creștinismului și al științei moderne, care s-au constituit în tot atâtea prilejuri de potențare a ființei umane. Repudiind punctul de vedere al darwiniștilor, gânditorul nostru demonstrează, cu erudiția omului de știință, că individul uman nu se află, după cum s-a mai precizat, într-o stare de dependență directă față de mediul cosmic, ci, indirectă, grație culturii și societății; că procesul de afirmare a personalității nu constă în continua adaptare la natură, ci în detașarea de aceasta printr-un lung și anevoios efort de umanizare, de producere a operelor culturale. De aceea, consideră că arta, morala și știința, atât în latura lor teoretică, cât și aplicativă, practică, au deschis personalității căi tot mai largi și mai adânci de prosperitate.

Adoptând maniera de interpretare specifică adepților teoriilor evoluției stadiale, Rădulescu-Motru susține, așadar, că diferitele momente prin care a trecut cultura europeană au avut un singur scop: ridicarea omului deasupra naturii. În lumina concepției sale asupra succesiunii fazelor culturii de pe continentul nostru este relevant, în mod sistematic și argumentat:

- Aportul culturii antice, care i-a oferit omului, prin creația artistică, primul mijloc de emancipare față de natură, pe care o putea contempla în liniște;

- Cel al culturii medievale, care, impregnată de creștinism, a adus cu sine o „emancipare radicală”, prin puterea sentimentului, a noii concepții morale, deschizând largi orizonturi de cunoaștere;

- Cel al culturii moderne, dominată de știință, care ar fi desăvârșit „izbânda” creștinismului, „organizând prin metode precise și calculate planul de cucerire al naturii...”⁸.

Problema a fost reluată și în *Personalismul energetic*, concluzia desprinsă fiind aceea că succesiunea istorică a momentelor culturii europene și diversificarea ei valorică explică nu numai dezvoltarea treptată a personalității, ci și progresul culturii în general.

Semnificativ este că, alături de cultură, filozoful a dezvăluit și rostul civilizației, deoarece, afirmă el, și aceasta din urmă exercită o influență binefăcătoare asupra personalității. Faptul este exemplificat prin progresul civilizației pe plan juridic, moral, tehnic.

Astfel, gânditorul observă că, sub raport juridic, există o creștere a respectului pentru om. Împărtășind ideile lui Constantin Stere, Rădulescu-Motru va scrie: „Emanciparea individualității înseamnă triumful omenirii asupra Inconștientului în Natură și Istorie”.⁹ Se apreciază, pe aceeași linie, importanța indubitabilă a utilizării aplicațiilor științifice pentru consolidarea personalității; pe plan moral, consideră că omul a ajuns, de la înțelegerea muncii ca o robie (în sclavagism), la perceperea ei ca libertate, gânditorul nostru subscriind, astfel, la opiniile neurologului și filozofului francez Jules Payot (ale cărui cursuri le-a audiat, la Paris, în tinerețe), precum și la cele exprimate de H. Höffding.

Rădulescu-Motru subliniază că personalitatea umană a urmat o traiectorie mereu ascendentă de dezvoltare, „puterea cuceritoare” a acesteia devenind, pe măsura trecerii timpului, tot „mai reală și mai sigură”. Protestând împotriva concepției unor filozofi și

⁸ C. Rădulescu-Motru. *Puterea sufletească*, ed. 1930, p. 157.

⁹ *Ibidem*, p. 159. „Inconștientul” are înțelesul de ceea ce nu se afirmă în raza de libertate a omului. Referindu-se la originea creației oamenilor de vocație, aceasta îi apare ca un răspuns la cerințele „inconștientului colectiv”, adică la nevoile insuficient structurate ale unei comunități (din asemenea motiv, afirmă că personalitățile vocaționale se integrează permanent ordinii istorice).

moralişti (A. Schopenhauer, R. Eucken), care prezentau personalitatea ca o ființă duală și contradictorie (în manifestările externe ale culturii aflată în creștere, iar, în cele interne, staționară), gânditorul remarcă poziția corectă a filozofului englez John Stuart Mill (și el nesatisfăcut de soluția dualismului) și notează îndreptățit: „între lumea internă sufletească și lumea manifestărilor externe nu poate fi contradicție. Din lumea internă pornesc motivele care aduc activitatea generatoare pe terenul culturii. Cum poate fi pe acest din urmă teren ordine și prevedere, pe când în lumea internă ar domni dezordinea și hazardul?”¹⁰

Apreciind personalitatea ca o realitate unitară, Motru se pronunță pentru dezvoltarea sa liberă și recunoaște, totodată, sociologilor din „școala socialistă” meritul de a fi observat că acesta este, de fapt, scopul progresului social. De asemenea, el a dezvăluit progresul neîntrerupt pe care l-a înregistrat personalitatea, din antichitate, când era dominată de antropomorfism (subjugată constrângerilor externe), până în perioada modernă, când noua cultură i-a deschis posibilități nelimitate de afirmare.

Omul modern, posesor al unei personalități bine conturate, devine și un „om de caracter”. Prin caracter înțelege o „însușire mai intimă, morală”, față de personalitate, care este o „însușire mai externă, socială”. Caracterul presupune personalitatea și nu invers. Pregătirea psihosociologică și examinarea diferențiată a problemelor i-au oferit posibilitatea de a sesiza faptul că progresul culturii aduce cu sine nașterea caracterului și a oamenilor „excepționali”, a personalităților de vocație, cu rol inovator în cuprinsul vieții culturale.

În concepția filozofului nostru, personalitatea umană apare, deci, în două ipostaze: de produs al acțiunii modelatoare a unei culturi, aflată în permanenta evoluție, și de producător, creator al tuturor valorilor culturale. Influența culturii are ca efect

¹⁰ *Ibidem*, p. 168.

perfecționarea omului, continua sa dezvoltare; totodată, realizând opere de cultură, omul ajunge să domine natura, umanizând-o. Rezultă că între cultură și personalitate este o relație biunivocă, de interacțiune: și una și alta se presupun reciproc, se susțin neîntrerupt pe calea progresului. Însuși modul în care definește structura personalității demonstrează legătura intrinsecă dintre aceasta și cultura unei societăți.

S-a scris despre Rădulescu-Motru că ar fi susținut caracterul dual al personalității sau că a raportat-o mai mult la natură decât la cultură. Considerăm că sunt aprecieri nefondate, generate de o lectură incompletă a textelor sale în această chestiune. Încă din lucrarea *Puterea sufletească* el a evidențiat, după cum s-a precizat mai înainte, că principalele momente din istoria culturii înseamnă și o „ridicare progresivă” a personalității, o afirmare a acesteia față de natură, că soluțiile dualiste sunt nesatisfăcătoare, ceea ce denotă o concepție antropologică socială și culturală, nicidecum antropologism, așa cum s-a crezut.

Apoi, Rădulescu-Motru a atribuit individului uman ca trăsătură fundamentală munca, deoarece îl „leagă pe om de natură și în același timp îl înalță până la personalitate. Nici una din dispozițiile produse pe urma anticipațiilor conștiente nu are valoarea celor produse din muncă”. „Numai diferențierile de muncă duc la formarea adevăratei personalități, fiindcă numai în munca stă o finalitate”¹¹.

El a avut meritul de a fi realizat o cercetare istorică asupra evoluțiilor profesiilor, de a demonstra că fiecărei specializări a muncii îi corespunde o nouă formă de personalitate. Astfel, ideile sale despre progresul profesiilor – evaluat prin creșterea lor cantitativă și diferențiată în timp (dinspre domeniile activității spirituale, ideologice către domeniile producției materiale) – și tipurile de personalitate au înregistrat, datorită argumentelor corecte și aprecierilor inedite, un succes notabil în rândul specialiștilor din epocă. Demn de reținut este și faptul că a văzut în muncă în genere

¹¹ Idem, *Personalismul energetic*, p. 249.

o activitate creatoare și liberă, iar în munca națională ordonată adevăratul mijloc de înfăptuire a culturii fiecărui popor. Totodată, a conceput personalitatea ca totalitate permanent deschisă evoluției, dependentă, în desăvârșirea ei, de desăvârșirea muncii, ceea ce explică de ce „în fiecare personalitate există o muncă creatoare”. A subliniat cerința metodologică, și azi de mare interes, a cercetării personalității pornind de la rezultatele activității sale, a contribuției reale la făurirea culturii. De altfel, relevând, în esență, rolul muncii în creația culturală, filozoful ne-a oferit o perspectivă socio-culturală de interpretare, în cadrul căreia a pus accent pe munca disciplinată: profesională și de vocație.

C. Rădulescu-Motru a propus, consecvent, formarea personalităților creatoare, energetice – idee modernă, de autentică semnificație progresistă – subliniind că „rolul educativ al muncii trebuie să fie primul, cu care orice școală are să înceapă. Întâiu aptitudinile manuale și sensoriale, apoi cele intelectuale”¹². Respingând vechea prejudecată (medievală), despre primordialitatea „culturii formale” față de cultura „mâinii și a simțurilor”, gânditorul arăta – pe bună dreptate – că, pentru noile vremuri, „școala are menirea să dea personalități energetice, iar nu învățați. Cultura formală este o strălucită încoronare a educației începută prin muncă”¹³. „Acum este nevoie de persoane crescute la școala muncii și formate pentru a cuceri muncii și mai departe un cât mai mare câmp de activitate”¹⁴. Toate aceste considerații sunt rezultatul sesizării exigențelor progresului civilizației industriale în Europa, pe baza cărora a și plănuit realizarea unei culturi aplicative, care să răspundă nevoilor naționale, concrete ale oamenilor.

În *Curs de psihologie*, ocupându-se de problema selecției profesionale, el preconiza necesitatea stabilirii unui program de organizare a muncii viitoare, bazat pe principiile compatibilității

¹² *Ibidem*, p. 259–260.

¹³ *Ibidem*, p. 260.

¹⁴ *Ibidem*, p. 261.

dintre fiecare lucrător și lucrul potrivit aptitudinilor sale, dar și a fiecărui „lucru în forma cerută de aptitudinile lucrătorului”. Sunt însemnări care trădează un interes realist, o conștiință responsabilă pentru aspectele concrete și eficiența socială a muncii din România interbelică. Privind mai departe decât orizontul propriei epoci, Rădulescu-Motru a sesizat anumite imperative ale unor timpuri ce aveau să vină, anticipând, prin unele formulări teoretice, realități pe care le vom întâlni abia în a doua jumătate a secolului al XX-lea în România.

În concluzie, se poate aprecia că Rădulescu-Motru, valorificând cunoștințe din cele mai variate discipline științifice (biologie, psihologie, paleontologie, sociologie, antropologie etc.), a cercetat personalitatea umană pe multiple planuri, interesându-l atât geneza, cât și structura acesteia. În lumina informațiilor culese, a ajuns la teza existenței ei ca o unitate psiho-fizică, ca fenomen natural și social deopotrivă.

Una dintre sursele judecăților sale de valoare a constituit-o fructificarea spiritualității românești (cântecele populare, balada *Miorița*, poezia lui Eminescu, elemente de psihologie a țăranului fiind puncte de sprijin exemplificatoare), în care a descoperit reflectarea statornică a unei legături între oameni și mediul natural, începând cu vechii daci și păstrată nealterată peste veacuri. Sufletul românesc – menționa autorul în partea introductivă la *Personalismul energetic* – este străbătut de credința că omul se identifică cu pământul, conștiința de patrie fiind tot una cu conștiința pământului, cu o vie conștiință a autohtoniei. Prin acest filon de gândire, filozoful a încercat să dea o notă particulară conceptului de personalitate și o semnificație națională teoriei sale personaliste.

Reliefând, totodată, și determinarea socială a personalității, faptul că e rezultatul experienței, al muncii și datelor socio-culturale, Rădulescu-Motru are prilejul de a impune o imagine dinamică, evolutivă despre aceasta, simultan înțeleasă ca rod al activității disciplinate și mijloc al progresului cultural. În

asemenea cadru, demnă de reținut este remarca făcută de autor în *Morala personalismului energetic*: „Pentru a putea trăi, omul trebuie să devină muncitor cu instrumente: *homo faber*”.

Așadar, filozoful situează în centrul sistemului său de gândire un concept generic – clădit pe înțelegerea unității indestructibile dintre om și muncă – și dezvoltă un principiu activist, ilustrat prin anumite tipuri de oameni, reprezentative sub raportul creației culturale (începând cu conceptul de „oameni mari”, continuând cu cel de „personalitate energetică” și încheind cu cel de „oameni de vocație”).

2. Personalitate – cultură – vocație

Dacă în unele lucrări, precum *Puterea sufletească*, Rădulescu-Motru este preocupat, mai ales, de formularea unei teorii a dezvoltării personalității umane prin intermediul culturii, în altele, cum ar fi *Personalismul energetic*, *Vocația*, și, în parte, *Morala personalismului energetic*, el realizează, cu deosebire, o interpretare sistematică și originală, cu accente psihosociologice, a rolului „personalității energetice”, a „vocațiilor” în asigurarea progresului cultural.

Reflecțiile cu privire la vocație îl obligă pe autor să facă unele precizări preliminare, referitoare la funcția creatoare a spiritului. Îndoiindu-se de validitatea afirmației unor gânditori spiritualiști, după care spiritul creează realitatea, el construiește o explicație logică, în care avansează câteva idei și cunoștințe care își păstrează și azi valabilitatea:

1) Creațiile spirituale sunt dependente de condițiile istorice ale timpului și corespund unor așteptări determinate;

2) Viața culturală are un caracter ordonat și continuu, diferențiindu-se, în decursul timpului, în ramuri de activitate specifice: artă, știință, religie, fiecare prezentând anumite subdiviziuni;

3) În paralel cu trecerea timpului se limitează și sfera de creație a spiritului, îngrădindu-se apariția unor creatori multilaterali (de exemplu, Schiller a scris drame și tragedii, nu și comedii; Moliere – comedii, dar nu și tragedii);

4) În mod normal „creația implică specializarea producției” (subl. ns.);

5) Operele datorate spiritelor creatoare se îmbină, fără excepție, în „ordinea istorică a vieții culturale”. Acestea explică cel mai bine specificul ori firea unui popor și, ca atare, nu pot fi transferate la un alt popor ori mutate de la un secol la altul fără a-și pierde valoarea: „Fiecare are o valoare, întrucât s-a produs în momentul istoric în care ea a fost așteptată. Aceea ce se numește originalitatea unei opere, nu consistă în abaterea de la cursul istoric al culturii unui popor, ci în adâncirea acestui curs”¹⁵.

Prin asemenea delimitări teoretice filozoful nostru și-a exprimat deschis atitudinea critică față de tendințele spiritualiste din epocă, paralel cu afirmarea unei poziții realiste de gândire, dar și cu menținerea unor puncte de vedere specifice manierei istorice de interpretare a culturii (cum ar fi cel care sugerează ideea de incomunicabilitate a culturii).

Ipoteza centrală pe care o lansează, pornind de la cercetarea anumitor culturi istorice (de tip modern, capitalist, propriu țărilor avansate sau de tip arhaic, propriu societăților care au intrat mai târziu pe făgașul dezvoltării capitaliste) este că elaboratele originale sunt „fructul unei vocații”. Concepția lui despre vocație își trage seva din conținutul personalismului energetic, apărând ca o necesitate logică, de întregire, pe un plan mai larg, a definiției pe care o dă culturii – prin dimensiunea, precumpănitoare, a originalității – și ca o urmare firească a înțelegerii muncii ca activitate productivă. De aici, legătura organică ce o stabilește între cultura autentică, națională și vocațiile individuale; sublinierea deosebirilor dintre popoare pe criteriul vocației culturale a fiecăruia etc. Evidențierea rolului vocațiilor în constituirea unei culturi

¹⁵ Idem, *Vocația*, ed. 1932, p. 62–65.

reprezintă, în ultimă instanță, fundamentul activismului cultural ce răzbate din studiile menționate.

Înainte de cristalizarea teoriei vocației, Rădulescu-Motru s-a mai ocupat de analiza rolului factorului individual în producerea culturii, interesul său pentru această problemă crescând simțitor de la o lucrare la alta. Oamenii „mari”, „de caracter”, „excepționali”, „inovatori”, personalitățile „profesionale” și „vocaționale” sunt concepte cu care operează, în diverse studii, pentru a marca dimensiunea subiectivă a înfăptuirilor culturale. Mai mult, ele au menirea de a reflecta și o anume diferențiere existentă în privința disponibilităților de creativitate. Istoria culturii, realitatea ne arată că nu oricine poate crea valori culturale de marcă, că nu orice creație umană este o valoare și, în fine, că nu orice valoare națională are atributul universalității. Astfel de constatări erau împărtășite, la vremea respectivă, și de gânditorul român. Cercetarea sa se sprijină pe metodele istorică și comparativă, filozoful urmărind, după cum s-a mai spus, contribuția factorului subiectiv, în etape distincte ale evoluției societății, la dezvoltarea culturii.

Preocupat de cunoașterea cauzelor care determină schimbările sociale și conștient, încă de la începutul activității, de faptul că istoria popoarelor nu se face exclusiv prin intermediul celor care depășesc „media comună”, deoarece „viața socială îmbrățișează poporul întreg”, Rădulescu-Motru subliniază că „fără acești oameni excepționali nu ar fi cauză de diferențiere și prin urmare de înaintare în mijlocul societăților”¹⁶.

Nemulțumit de soluția acreditată de partizanii filozofiei „materialiste” (de fapt, a punctelor de vedere naturaliste), după care transformările din viața socială și cele din lumea plantelor și animalelor au aceeași finalitate (adaptarea la mediu pe calea selecției naturale) și bazându-se pe rezultatele științei contemporane lui, gânditorul nostru emite două idei prețioase: a) Principiul selecției naturale nu presupune automat perfecționarea (e

¹⁶ Idem, *Puterea sufletească*, p. 342.

„un ciur de alegere și nimic mai mult”) și nu are aceeași valabilitate în cadrul societății, precum în viața animală, deoarece omul, ca membru al unei „unități sociale”, resimte indirect influențele mediului natural; b) Însușirile omului trebuie judecate prin prisma contribuției sale la consolidarea societății și nu prin gradul de adaptare la mediul cosmic.

De aici, concluzia justă, de certă viziune socio-culturală, că „oamenii excepționali sunt excepționali prin activitatea lor socială, și nu prin activitatea lor organică, fiziologică”¹⁷. Ne amintim că, în aceeași epocă, și sociologul francez Emile Durkheim atrăgea atenția că, deși viața umană presupune fenomene psihice, biologice și sociale, pentru a explica o societate este necesar să ne raportăm doar la fenomenele sociale.

Trebuie precizat că Rădulescu-Motru nu contestă prezența selecției în lumea socială și manifestarea variațiilor individuale, ci înțelegerea lor ca legi sau cauze de perfecționare (același lucru observase, anterior, și Hugo de Vries), el atribuindu-le semnificația de „instrumente” care facilitează „transformările cerute de timp”.

În opinia sa, întemeiată pe cunoașterea și reliefaarea aportului mediului cultural în formarea personalității umane, „oamenii mari” sunt definiți ca „variațiuni în lăuntrul vieții sociale”, și, contrar ipotezelor teologice, nu le atribuie un rol providențial, ci consideră apariția lor ca fiind determinată de condițiile social-istorice și subordonată cerințelor acesteia (în funcție de nevoile societății, remarcă autorul, se impun și anumiți oameni: ingineri, chimiști, politicieni). Astfel, omul mare este înțeles ca fiind acela care „aduce cu sine o deosebire utilă societății” și nu cel care se deosebește de semenii săi.

Ca și Gabriel Tarde, care aprecia (în *Les lois de l'imitation*, Paris, 1895) că viața socială se compune din invenții, ce dau direcția reînnoirii, îi asigură progresul, și din imitații, ce îi garantează continuitatea și stabilitatea, Rădulescu-Motru susține că orice descoperire individuală devine colectivă prin

¹⁷ *Ibidem*, p. 344.

însușirea acesteea de către ceilalți. Față de gânditorul francez, el introduce și o ierarhie selectivă a imitațiilor – corespunzătoare nivelului de dezvoltare culturală a societății – derivată din însuși modelul istorist de analiză la care a recurs.

În spiritul acestei teorii, gânditorul ne precizează că, în viața popoarelor avansate, nu se copiază ceea ce se copiază în cuprinsul societăților înapoiate sau primitive, cum le denumește. „Pentru unele popoare originalitatea slăvită se caută în gesturi corporale, în îmbrăcăminte, în deprinderea de a munci; pentru alte popoare originalitatea slăvită se caută în inventarierea celor mai înalte probleme științifice și plăsmuiri artistice; între unele și altele se înșiră apoi marele număr al celorlalte societăți de tot felul”.¹⁸ Într-o formulare, de autentică înțelegere științifică și convingătoare opțiune umanistă, Rădulescu-Motru va observa că fiecare țară și popor își au oamenii lor mari pentru că fiecare își au propriile lor nevoi, ceea ce reprezenta nu numai un pas peste timp, ci și un pas înainte în evoluția propriei gândiri, față de pozițiile mai rezervate, exprimate anterior.

Oamenilor mari le este rezervat rolul fundamental de a „pregăti” cultura unui „neam”, în sensul înnoirii ei, căci o cultură fără asemenea oameni este sortită stagnării. Cu cât numărul lor este mai mare, se precizează, în continuare, în *Puterea sufletească*, cu atât și cultura este mai puternică. Alături de parametrul cantitativ, cugetătorul nostru introduce și unul valoric, ceea ce îl conduce la o clasificare a oamenilor mari, după natura contribuției lor la dezvoltarea culturii, și distinge două categorii: „inovatorii”, adică oamenii de idei, cei ce creează tipul culturii originale, și „adaptatorii” ideilor și deprinderilor altora, adică cei ce pun în valoare împrumuturile culturale. Se impune a menționa că dihotomia cultură originală – cultură de împrumut, afirmată, alteori, categoric este, în cele din urmă, părăsită în favoarea unei înțelegeri mai nuanțate a relației.

¹⁸ *Ibidem*, p. 346.

Ambele tipuri coexistă, susține autorul în cele din urmă, dar în proporții variabile de la un popor la altul.

Derulând tabloul valorilor culturii europene, Rădulescu-Motru are ocazia de a observa că autorii din prima categorie sunt mari prin „înălțimea gândirii”, „țin facla progresului” spiritual și sunt admirați simultan de mai multe popoare. Din rândul lor fac parte filozofi și oameni de știință, autorul enumerând pe Platon, Aristotel, Galilei, Descartes, Newton, Leibniz, Kant, Mayer, Lamarck, Darwin ș.a. Aceștia „au deschis culturii omenești orizonturi noi, și din ce în ce mai vaste”.

Preferința gânditorului, formulată într-o perioadă când România modernă trebuia să-și dureze o cultură pe măsură, se îndreaptă către cei din a doua categorie, deoarece aceștia (numiți și „oameni de caracter”), „prin puterea exemplară a faptelor lor” sunt mai legați de popor și, implicit, au o influență mai accentuată decât cei dintâi, participând direct la clădirea culturii. C. Rădulescu-Motru era convins că: „Oamenii de faptă cimentează mai puternic cultura unui popor decât oamenii de idei”. Anticipând deprinderile necesare stabilității și consolidării vieții sociale în viitor, gânditorul credea că aceștia transformă în profunzime sufletul oamenilor, asigurând un temel solid construcțiilor culturale.

Dacă oamenii de caracter, sublinia Rădulescu-Motru, reușesc să dobândească universalitatea celor dintâi, atunci ne aflăm în fața unor exemplare umane cu totul deosebite, unicate, de genul lui Hristos și, cel mult, al întemeietorilor de religii. În viziunea sa, o notă comună oamenilor de idei și de caracter este ordonarea manifestărilor sufletești și dirijarea acestora către o anumită țintă, formând ceea ce numea tipul „omului de energie”.

Clasificarea oferită de filozoful nostru se bazează pe observații pătrunzătoare și generalizări izvorâte din parcurgerea operelor de seamă ale culturii europene, din cunoașterea directă a realităților noastre interne, iar rolul jucat de Titu Maiorescu îi va fi servit, probabil, pentru formularea conceptului de „oameni de fapte”. A fost ajutat, în egală măsură, și datorită păstrării

contactului permanent cu știința, îndeosebi cu rezultatele cercetărilor psihologice. Sursa principală a acestei tipologizări trebuie însă căutată în genurile de muncă, cărora le va acorda o atenție aparte în *Personalismul energetic*, pe fondul corelării lor cu profesiile și personalitatea umană.

Expresiile de „om de idei” și „om de fapte” circulă și azi, dar sub denumirea de „teoretician” și „practician”, beneficiind de o largă întrebuințare în registrul de exprimare al științelor sociale. Fără îndoială că diferențierea celor două tipuri omenești se justifică logic, însă devine riscantă metodologic o absolutizare a elementelor distinctive, deoarece activitățile teoretice și cele aplicative sunt, adesea, forme inseparabile ale activității omenești. În ceea ce privește clasificarea întreprinsă de Rădulescu-Motru, în *Puterea sufletească* (1907), acesta pare a insista asupra criteriilor de diferențiere a oamenilor excepționali (ideea unității lor fiind susținută cu exemplificări numai din domeniul istoriei religiei).

De asemenea, gânditorul, marcat de nevoia oferirii unor soluții concrete și viabile, va considera că, față de popoarele cu o cultură înaintată, unde sunt necesare ambele categorii de oameni, popoarele aflate în faza de „pregătire” a culturii lor au mai multă nevoie de oamenii practici decât de cei de idei, întrucât sunt indispensabili, pe când inovațiile pot fi împrumutate. Dovedind afinități cu teoria „formelor fără fond”, el afirmă că tehnica individuală, de pildă, este susceptibilă de preluare, în schimb, spiritul de întreprindere nu îndeplinește condițiile transferului, căci existența industriei nu înseamnă și activitate industrială prosperă. „Popoarele învață [...] să gândească de la oamenii universali, dar nu învață să înfăptuiască decât de la oamenii lor naționali”¹⁹. De aici, concluzia sa, cu vădite intenții practice, dar hrănită copios din lucrările de psihologie, de a cultiva mai mult caracterele decât talentul.

¹⁹ *Ibidem*, p. 348—360.

Opțiunea pentru oamenii de caracter este o consecință firească a criticii, îndreptățite, pe care a făcut-o, anterior, politicianismului românesc și, totodată, o soluție personală în contextul dezbaterilor referitoare la rezultatele procesului de cristalizare a culturii românești moderne în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Acordând o importanță mai accentuată oamenilor de caracter decât oamenilor de idei, gânditorul a făcut, implicit, și un elogiu muncii aplicative, activităților practice, descifrând în acțiunea concretă mijlocul și suportul hotărâtor al dezvoltării culturii, ceea ce denotă o optică destul de avansată pentru acea vreme. Predilecția lui pentru oamenii de fapte presupunea, în același timp, și o încurajare a importurilor de idei, a culturii spirituale, probând, comparativ cu orientările autohtoniste și pozițiile sale teoretice inițiale²⁰, receptivitate la cerințele reale ale epocii, în special la cele ale statelor aflate la începutul drumului modernizării lor.

Concepția lui C. Rădulescu-Motru despre rolul „oamenilor mari” va fi completată și desăvârșită, ulterior, în deceniile trei și patru ale secolului XX, prin elaborarea teoriei personaliste și a teoriei vocației. Deși gânditorul renunță, în genere, la utilizarea termenului de „oameni excepționali” și nici nu face vreo paralela între aceștia și „oamenii de vocație”, putem aprecia că teoria vocației reprezintă, în esență, o dezvoltare a ideilor conținute în *Puterea sufletească* (cu deosebire a celor relative la rolul

²⁰ Trebuie menționat că atitudinea lui C. Rădulescu-Motru în problema împrumuturilor culturale este diferențiată, fapt care poate fi observat chiar în prima etapă a creației sale. El respinge, în principiu, împrumuturile (poziție derivată din interpretarea istorică a culturii), dar le admite, în practică, fie numai pentru popoarele dezvoltate („culte”), deoarece socotea că le înfăptuiesc selectiv și le adaptează la individualitatea lor, fie și pentru popoarele mai puțin dezvoltate („civilizate”), dar numai cu condiția adecvării valorilor importate la firea și fondul sufletească ale culturii acestora. Deși originalitatea și individualitatea vor rămâne, și în scrierile de maturitate, ca note definitorii ale culturii, filozoful va evidenția, după cum vom vedea, ideea de unitate a culturilor diverselor popoare, fiind conștient că nu există culturi numai „originale” sau numai „de împrumut”.

oamenilor de caracter) și în *Personalismul energetic* (în special a celor referitoare la tipul de personalitate energetică), puse de acord cu liniamentele, dezideratele fundamentale ale personalismului său energetic. Pe această linie, apreciem că lucrarea *Vocația* reprezintă o încununare a reflecțiilor despre ființa umană ca factor esențial al progresului cultural și un moment de analiză detaliată a mecanismului creației.

Omul nu se raportează pasiv la cultură, ci în mod activ, atât prin elaborarea de noi creații (economice, științifice, artistice etc.), cât și prin asimilarea valorilor existente. Pe filozoful nostru l-a interesat subiectul uman în ipostaza sa creatoare, „personalitatea energetică” sau „vocația” fiind, alături de „oamenii excepționali”, alte modele de bază în această direcție. Rădulescu-Motru a menționat că vocația este proprie atât oamenilor, cât și popoarelor; că este, în fond, personalitatea umană ajunsă, prin activitate rațională, disciplinată și competentă, la apogeul afirmării sale. Pe plan individual, subiectiv, vocația implică și caracterul (evaluat ca fiind „de primă importanță”), și capacitatea de a produce idei noi, identificându-se, din acest punct de vedere, cu conceptul de „oameni mari”.

Sesizând (în lucrarea *Vocația*) rolul inteligenței și al deprinderilor de lucru în formarea omului muncitor, Rădulescu-Motru aplică principiul selecției valorice și în viața individuală umană, constatând existența a două categorii de oameni: unii, care muncesc pentru a-și satisface cerințe egoiste; alții, care se confundă cu produsele muncii lor și fac din „perfecționarea tehnicii suprema chemare a existenței lor”. Aceștia din urmă sunt numiți „oameni de vocație”. În concepția sa, vocația nu e predestinată și nici nu constituie apanajul exclusiv al unora, reieșind că, sub aspect genetic, ea constituie o posibilitate generală. Astfel, autorul ține să sublinieze că: „Fiecare om primește de la natură dispoziții vocaționale. Dar puțini sunt cei care le duc la bun sfârșit. Indivizii, fiind muritori, se grăbesc a-și

satisface interesele lor proprii”²¹. Prin urmare, vocația este generală – ca posibilitate (sensul extins al termenului) și particulară – ca realitate (sensul restrâns).

Trăsăturile definitorii ale omului de vocație sunt delimitate de filozof prin contrast cu cele ale profesionistului, deosebirea fiind de ordin funcțional, cu toate rezultatele care decurg din motivarea diferită a muncii. Primul are calitatea de a fi „conștiincios, fiindcă în conștiința sa scopul muncii și scopul existenței se identifică. Este original, fiindcă normele sale de muncă nu vin din imitația altora, ci din desfășurarea firei sale proprii. Profesionistul este mai puțin conștiincios și mai puțin original”. Ei se diferențiază nu prin aptitudini și talent, care pot fi comune, ci prin structura caracterului și a moralității²².

Din această perspectivă, omul de vocație ar avea „funcția de conservare colectivă”. El activează permanent și dezinteresat, este tenace, original, responsabil; profesionistul, în schimb, este sclavul intereselor personale, activitatea sa fiind „determinată de motivele conștiinței individuale”. „Omul de vocație este instrumentul care ridică energia unui popor de la nivelul rădăcinilor cosmice la nivelul culturii spirituale”. Popoarele care dispun de cât mai mulți oameni de vocație, concluzionează autorul, au „asigurată o cultură originală”²³.

Deschis faptelor și istoriei, Rădulescu-Motru observa, întemeiat, în același context, înlesnirea adusă de profesionism apariției căii mașiniste, faptul că producerea invențiilor tehnice în societatea capitalistă este subordonată scopurilor pragmatice (mărirea câștigului și a puterii).

În alte scrieri, publicate ulterior, gânditorul, revenind asupra problemei vocațiilor individuale, continuă să atribuie conceptului de vocație atât sensul larg, ontic, dar întemeiat psihologic pe ipoteza funcționalistă potrivit căreia „orice om care vine pe lume

²¹ Idem, *Vocația*, p. 95.

²² *Ibidem*, p. 18.

²³ *Ibidem*, p. 25.

îndeplinește un rol, o chemare” (de la simpla existență vegetativă ori de continuare a speciei umane, până la rolurile politice, economice, culturale), cât și sensul restrâns, fundamentat axiologic, pe care îl are în vedere, cu deosebire, „morală” personalismului său energetic. În prima accepție, vocația îi apare, deci, în noul context, ca o realitate generală și nu ca posibilitate generală, așa cum considerase într-o fază anterioară. În cea de a doua accepție, neschimbată pe ansamblul scrierilor sale, vocația caracterizează, după cum afirma Rădulescu-Motru, un număr redus de oameni (aceștia fiind cei care au dispoziții de creație originală ieșite din comun).

Autorul înclină, desigur, spre categoria vocațiilor care, în „complexul muncii lor”, acordă precădere „dispozițiilor nobile” (de entuziasm și dezinteres creator), „mijlocind evoluția omenirii spre o epocă de cultură în care omenirea să-și poată avea condițiile optime ale înmulțirii și ale prosperității sale. Prin oamenii de vocație, munca inventivă și productivă, adevărata pârgă a progresului, intră în deprinderile statornice ale omenirii și face posibilă diferențierea acesteia în personalități cu aptitudini variate pentru cultură”²⁴. Întâlnim, aici, un vibrant omagiu care se face muncii producătoare de valori și personalității ca purtătoare a progresului. Astfel privite, vocațiile devin, în viziunea sa, un criteriu metodologic de apreciere a popoarelor și de justificare a faimei istorice a diferitelor orașe și capitale mari ale lumii.

Raportându-se, preponderent, la planul superior valoric de creație și manifestare a vocației, Rădulescu-Motru pare a subestima, uneori, aportul necesar al celorlalte categorii de oameni, prin exprimări (în spiritul doctrinelor elitiste) de genul că vocația aparține unor „aleși”. Trebuie precizat, însă, că numai în aparență, pe bază de afirmații izolate, el lasă impresia unui elitist. Ținând seama de toate accepțiile și precizările făcute în

²⁴ Idem, *Definiția omului de vocație*, în *Morală personalismului energetic*, în *Ramuri*, anul V, nr. 2 (44), 15.11.1968, p. 20.

legătură cu rolul oamenilor de vocație reiese că gânditorul nu este adeptul pozițiilor elitiste.

Un lucru rămâne, însă, neîndoielnic pe tema vocației: în accepția ei restrânsă, filozoful o conectează direct cu originalitatea, oferind, în această etapă a gândirii, o soluție concretă și sistematic pregătită mai vechii probleme – cea a izvorului autenticității unei culturi – ridicate în scrierile din tinerețe.

C. Rădulescu-Motru și-a îngăduit și o comparație cu un fenomen din lumea organică, susținând că vocația din lumea sufletească, omenească, poate fi asemuită mutației din viața biologică, raportare explicabilă prin înțelesul valoric dat noțiunii de vocație. El exprimă părerea că, din punct de vedere genetic, vocația ia naștere din îmbinarea tuturor aptitudinilor individuale, cu sublinierea, însă, că ea are o finalitate socială și o răspundere morală superioară. Prin oamenii de vocație se întregește cultura viitoare, se înlesnește adaptarea unui popor la mediul înconjurător, schimbându-se cadrul geografic (transformarea mediului, din agricol în industrial, de exemplu, nu se poate realiza decât cu aportul vocațiilor).

Pornind de la premisa că numărul oamenilor de vocație este relativ redus în mijlocul poporului și că rolul lor este indispensabil pentru progresul social de ansamblu, Rădulescu-Motru relevă, cu justețe, de pe poziții pedagogice, datoria educatorilor de a descoperi și ajuta vocațiile, datorie, în primul rând, față de cultura națională, dar și față de cultura întregii omeniri. Conștient că vocațiile iau naștere nu numai din „instinct”, ci și prin cultivarea lor de către „școala rațiunii”, el remarcă, demonstrând o înțelegere lucidă, realistă a vieții sociale, și impedimentele reale din cadrul procesului de învățământ: „trivialitatea vieții școlarești” (constă în aceea că profesorii și elevii își formează o imagine peiorativă despre muncă) și „atmosfera de misticism” (socotită „mai periculoasă” decât

prima, deoarece „încurajează instinctele josnice” și distruge inițiativa personală)²⁵.

Apariția vocației este explicată de autor, pe de o parte, prin condițiile de ordin social (structura unitară a societății), iar, pe de altă parte, prin factorul individual (aptitudini excelente, receptivitate față de împrejurările favorabile, sentimentul de răspundere, conștiinciozitatea, vârsta etc.). Dovedind o viziune unitară asupra problemei, el reliefează unitatea dintre obiectiv și subiectiv, interdependența lor reciprocă. Momentul ivirii vocațiilor, în special a celor pentru știință, artă, tehnică, industrie, comerț etc. este localizat la vârsta pubertății, adică atunci când începe procesul de formare a personalității (în schimbul imitației apare spiritul de contradicție, atitudinea de negare, entuziasmul ș.a.). Vocația este, deci, o posibilitate de obiectivare, pe un plan superior, a personalității umane. Este, în ultimă instanță, expresia personalității energetice.

Într-o încercare-manuscris de revizuire și adâncire a unor idei anterioare (materializate într-un text ce a fost oferit de I. Nestor spre publicare și a apărut în paginile revistei *Ramuri*), Rădulescu-Motru sublinia că morala personalismului energetic are ca model pentru regulile sale de conduită pe omul de vocație, în accepția de „tip reprezentativ” (ce ne amintește de sintagma de „tip ideal” a lui Max Weber) și că evoluția omenirii tinde către acest tip, oferind ca dovadă răspândirea profesiilor libere și a „profesioniștilor de elită”²⁶. Este un mare merit al filozofului român de a raporta vocația nu numai la individualitățile umane superior înzestrate, dar și la scara unei colectivități de oameni, cum este poporul sau națiunea.

Pătrunzătoare sunt și reflecțiile gânditorului nostru cu privire la tipologia vocațiilor și legătura acestora cu mesianismul popoarelor. Prin mesianism înțelege credința ce o are un popor

²⁵ Idem, *Vocația*, p. 117.

²⁶ Idem, *Definiția omului de vocație*, în revista „*Ramuri*”, 15 februarie 1968, Craiova, p. 20.

că s-ar afla în fruntea celorlalte într-o anumită ramură de activitate, definind conceptul drept ansamblul aspirațiilor pe care le nutrește poporul pentru realizarea idealului său (ce poate fi: religios, militar, moral, științific). În opinia lui Rădulescu-Motru, mesianismul reprezintă un teren favorabil producerii vocațiilor, iar atunci când acestea se afirmă, întretin, la rândul lor, mesianismul popoarelor. Cel mai prielnic moment al apariției vocațiilor îl constituie, după părerea lui Rădulescu-Motru, împrejurările când mesianismul este pus la îndoială ori se află în primejdie.

Într-adevăr, după cum au remarcat și alți cugetători sau oameni de știință, perioadele zbuciumate sau de răscruce din istoria unui popor favorizează, într-o măsură mai însemnată, apariția marilor personalități, capabile să exprime imperatiile majore ale colectivității, să dirijeze conștiințele sau să unifice eforturile pentru înfăptuirea unei epopei mărețe.

Punându-și problema vocației (mesianismului) culturale a poporului român, în epoca modernă, Rădulescu-Motru era încredințat – cum vom vedea și în capitolul final – că aceasta se poate manifesta plenar, în noile condiții istorice, prin punerea în valoare a vocațiilor individuale. Soluția sa exprimă un punct de vedere liberalist, opus viziunii etatiste despre om. Ea își are obârșia în distincția ce o face între stilul personal, individual al culturii moderne, occidentale și stilul colectiv, popular al culturii arhaice, între rolul predominant al invenției individuale și cel al creațiilor anonime, între vocația personalităților și vocația maselor populare, în ultimă instanță. El a dezvoltat, concomitent, acele începuturi, în funcție de care vocațiile au posibilitatea de a alege între desăvârșirea idealului culturii naționale sau îmbogățirea patrimoniului spiritual al umanității. Similitudinea dintre tipologia „oamenilor de vocație” și cea a „oamenilor excepționali” este, în această privință, suficient de clară, fiind corelată cu problemele concrete ale dezvoltării României în epoca modernă.

Pornind de la constatarea empirică a manifestărilor concrete ale vocațiilor, Rădulescu-Motru a dezvăluit și, apoi, susținut cu argumente teoretice existența a doua forme de vocație: laică și religioasă. Diferențierea lor se face pe baza raportului dintre extern și intern, inovație și tradiție: „în viața economică, intelectuală și artistică, vocația inovează pentru a ridica cuantumul producției omenesti; în viața religioasă, vocațiunea întărește tradiția pentru a păstra în sufletul omenesc un ideal de dumnezeire”²⁷.

Este necesar să dezvăluim că, din punct de vedere filozofic, C. Rădulescu-Motru a oferit o explicație adecvată relației dintre vocație și istorie. În contrast cu filozoful german J. G. Fichte, care, la începutul veacului al XIX-lea, lega împlinirea vocației de existența unei lumi suprasensibile, coordonată de voința divină, cugetătorul român îi dă un temei real și istoric, o leagă de „totalitățile culturale în care trăiesc indivizii”. Privind-o în ansamblu, la baza vocației el pune „întreaga constituție fizică și morală a omului”. Ceea ce caracterizează oamenii de vocație – nota autorul în chip fericit – este faptul că ei satisfac cerințele dezvoltării sociale, îmbogățind societatea cu opere durabile și originale. Lor li se datorează: „Înmulțirea cunoștințelor, perfecționarea tehnicii de muncă, progresul moral...”²⁸. Ei produc inovațiile (care sparg tiparele tradiției, schimbând cursul istoriei) și tehnica materială, contribuie substanțial la formarea conștiinței naționale. „În omul de vocație se actualizează posibilitățile pe care le are o grupare omenească de a-și făuri destinul”²⁹. După cum precizează C. Rădulescu-Motru, oamenii de vocație, fără a se supune unui determinism social implacabil, au rolul de a anticipa cerințele finale ale colectivității și, acționând în conformitate cu acestea, adâncesc cursul istoriei.

²⁷ Idem, *Vocația*, p. 74–75.

²⁸ Idem, *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă și destin*, București, Casa Școalelor. 1942, p. 105.

²⁹ Idem, *Timp și destin*, București, Fundația pentru literatură și artă, 1940, p. 129.

Viziunea lui C. Rădulescu-Motru asupra personalității și vocației este, în esență, constructivă și umanistă, cu puncte de sprijin durabile în rezultatele cercetării științifice contemporane. Studiile actuale de psihologie reliefează, de exemplu, importanța aptitudinilor, a talentului în procesul creației culturale. Fără a împărtăși tendințele nivelatoare de analiză a personalităților umane în contextul vieții sociale, filozoful a susținut, dimpotrivă, existența unor diferențieri nu numai între oameni, dar și în procesul devenirii ontogenetice. Este limpede că nu toți oamenii au aceeași contribuție la dezvoltarea culturii. Formarea personalității umane implică anumite aptitudini creatoare, însă nu toate se valorifică sub forma talentului și, în fine, nu orice talent ajunge o creație sau un geniu. După cum ne informează unele lucrări de specialitate, investigațiile lui D. Wechster asupra unei populații școlare neselectate au scos în evidență, cu mult timp în urmă, prezența a 23% dintre copii cu înzestrare superioară mediei, în timp ce 2% beneficiază de o înzestrare excepțională³⁰.

Întreaga istorie a unui popor și a culturii sale ne demonstrează rolul fundamental pe care l-au avut anumite personalități. În țara noastră Mihai Viteazul, de pildă, este simbolul unității de neam; Mihai Eminescu reprezintă chintesența celor mai nobile însușiri spirituale ale poporului român; Nicolae Titulescu s-a făcut, în epoca interbelică, purtătorul vocației de pace a românilor; Henri Coandă a inventat avionul cu reacție; opera lui Constantin Brâncuși i-a adus recunoașterea de a fi cel mai mare sculptor al omenirii ș.a.m.d.

Este un truism faptul că marile personalități nu fac, însă, ele singure istoria, ci în strânsă legătură cu masele populare. Acest lucru a fost pe deplin înțeles și de Rădulescu-Motru. Începând cu definiția personalității și încheind cu rolul vocației, autorul desprinde unitatea dintre individ și societate, subliniază dependența inovatorilor de condițiile social-istorice. Chiar și atunci când

³⁰ A se vedea M. Bejat, *Talent, inteligență, creativitate...*, București, Editura științifică, 1971, p. 164.

analizează, cu virtuți de sociolog, raportul dintre creator și creație, precizează funcția socială a invenției, faptul că aceasta exprimă nevoile societății și slujește interesul colectiv. Din unghiul de vedere al filozofiei culturii, nota caracteristică a vocației este originalitatea, ilustrată prin producția individuală de valori sociale. Rezultă, deci, că gânditorul nu a construit o imagine abstractă asupra personalității și vocației, așa cum l-au suspectat, uneori, anumiți interpreți, în opoziție cu teoriile voluntariste, filozoful nostru are meritul de a fi arătat că, prin activitatea lor, teoretică și practică, personalitățile se subordonează cerințelor obiective ale evoluției social-culturale. Ele îi apar ca realități sociale dinamice, ca valori producătoare de valori.

C. Rădulescu-Motru a întreprins, în genere, o analiză complexă asupra personalității, pe care o concepe în continuă devenire și interacțiune cu „totalitățile sociale” (grup, clase, popor), și o judecă, în esență, prin prisma contribuțiilor majore la dezvoltarea culturii și a societății.

Apreciind că evoluția naturii are un singur scop (apariția personalității), exegeza sa înregistrează o anume infiltrație finalistă, dar, pe ansamblu, filozoful nostru a susținut puncte de vedere fructuoase în legătură cu personalitatea umană (în special cele despre muncă și profesii), valorificabile din perspectiva științelor sociale, culturale, a filozofiei contemporane. Reținem, de asemenea, faptul că el este autorul unei concepții închegate și originale despre vocație, care îi conferă un profil distinct în filozofia și spiritualitatea românească interbelică.

Preconizând dezvoltarea culturii prin activitatea vocațiilor individuale, soluție de factură psihosociologică, în fond, Rădulescu-Motru era încredințat că numai pe această cale se putea consolida independența noastră națională și asigura progresul de ansamblu al societății românești. Desigur că, fără M. Eminescu în poezie, A. D. Xenopol ori Nicolae Iorga, în istorie, Vasile Pârvan, în arheologie, Aurel Vlaicu ori Henri Coandă, în aeronautică, Grigore

C. Moisil sau Octav Onicescu, în matematică, Dimitrie Gusti, în sociologie, P. P. Negulescu, C. Rădulescu-Motru în filozofie, George Călinescu, în critica și istoria literaturii, C-tin Brâncuși, în sculptură, George Enescu, în muzică, Liviu Rebreanu, Mihail Sadoveanu ș.a. în literatură – pentru a nu aminti decât câteva din numele strălucite ale unora dintre domeniile creației culturale naționale – cu greu se poate vorbi despre dimensiunea valorică a spiritualității românești și contribuția acesteia din urmă la îmbogățirea patrimoniului cultural al umanității.

Teza lui Rădulescu-Motru despre progresul cultural ca rod al unei munci disciplinate, desfășurată individual, dar în folosul întregii societăți, își găsește, așadar, o justificare deplină în istorie. În substanța sa, teoria vocației nu are nimic comun cu doctrina elitistă, așa cum a fost înrădăcinată de Friedrich Nietzsche și Thomas Carlyle pe terenul filozofiei, potrivit căreia numai anumiți oameni sunt în stare de a crea opere culturale și a conduce viața socială, neglijându-se rolul social ori cultural al colectivităților umane.

Pornind de la distincția dintre „stilul individual” al culturii moderne și „stilul colectiv” al culturii patriarhale arhaice, Rădulescu-Motru și-a propus să examineze rolul individului în dezvoltarea culturii, delimitând un tip anume de caracter. Aceasta nu înseamnă că ar fi construit o imagine peiorativă despre contribuția maselor populare la progresul culturii. Dimpotrivă, el a explicat apariția operelor culturale prin acțiunea sinergică a factorilor personal („inventiv”) și colectiv („tradițional”); a afirmat că viața socială nu exclude poporul, ci, acesta, împreună cu personalitățile, se află la baza istoriei, precizând, în mai toate lucrările sale, unitatea lor. Astfel, în *Cultura română și politicianismul*, *Puterea suflătească* etc. subliniază, citându-l pe Schurtz, că „nu omul individual, ci munca întregii societăți creează cultura”³¹. Mai târziu, va scrie că omul de vocație nu ar putea realiza posibilitățile „pe care le are o grupare omenească

³¹ Vezi edițiile citate, p. 320 și, respectiv, p. 29.

de a-și făuri destinul”, „dacă el n-ar fi într-o strânsă corelație sufletească cu întreaga grupare din care face parte”³².

Este adevărat că nu a dezvoltat, în suficientă măsură, asemenea teze, deoarece nu a urmărit acest obiectiv. Ca cercetător al societății, Rădulescu-Motru a dorit numai să atragă atenția asupra rolului „oamenilor mari” (cu contribuții notabile la adâncirea procesului de diferențiere culturală a popoarelor), al căror destin individual îl preocupase, pe larg, în *Puterea sufletească*, lucrare în care autorul înfierează interesul social exclusiv arătat creației, în dauna persoanei creatorului³³. În același timp, a tratat personalitatea din unghiul de vedere al axiologiei (preconizând un model de personalitate energetică, vocațională) și a corelat-o cu libertatea, pe fondul determinismului istoric, ceea ce denotă caracterul științific și aspectul modern, de ansamblu, al concepției sale.

Interpretările filozofului stau, în multe privințe, sub influența benefică a metodei dialectice, ceea ce i-a făcut și pe alți cercetători să remarce că „există în teoria vocației, ca și în toată filozofia culturii a lui Motru, o intuire a dialecticii inovației și tradiției, a determinismului și a creației în istorie, în cultură. Această dialectică se răsfrânge în însuși conceptul și termenul de vocație”³⁴. Caracterizând vocația prin prisma raporturilor ei cu cultura națională, filozoful a fost nevoit să facă și o serie de aprecieri relative la cultura românească, al cărei destin și evoluție l-au preocupat o viață întreagă.

Asupra acestei chestiuni, ne vom opri în ultimul capitol al lucrării
de
față.

³² A se vedea *Timp și destin*, p. 129.

³³ Această problemă a fost tratată amănunțit în articolul nostru din rev. *Viitorul social*, an. LXXVI, sept.-oct. 1983, p. 345-441.

³⁴ P. Vaida, *op. cit.*, p. 424. Aprecieri similare exprimă și Gh. Al. Cazan, *Istoria filosofiei românești*, 1984, p. 212.

Capitolul III:

Cultură și societate

1. Evoluția și progresul culturii

Deși ideea de progres se întâlnește constant în lucrările de filozofia culturii ale lui Rădulescu-Motru, subliniindu-se mai cu seamă atunci când încearcă să-și fundamenteze aprecierile pe analize concrete, totuși, definirea noțiunii și abordarea explicită a subiectului au fost întreprinse abia în deceniile trei și patru ale secolului al XX-lea, cu ocazia publicării *Cursului de psihologie* și a cărții *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*. Este perioada unor adânci și ample controverse ideologice pe plan european, generate de urmările Primului Război Mondial, de problemele reale ale dezvoltării sociale, soluțiile conturate integrându-se, de regulă, într-una din orientările consacrate: optimistă sau pesimistă.

Gânditorul a abordat tema progresului în ansamblul preocupărilor sale de ordin psihologic, cercetarea pornind, ca atare, de la examinarea unor puncte de vedere științifice, pentru ca, apoi, să constituie obiect de studiu, dintr-o perspectivă mai largă – teoretico-filozofică –, cristalizată, cu deosebire, în contextul evaluării rezultatelor efective ale dezvoltării României după desăvârșirea unității statale (1918). Investigând dinamica fenomenului cultural, Rădulescu-Motru a respins categoric orice interpretare biologizantă în această direcție, căutând să releve, prin multiple precizări, specificul progresului uman și cultural, rolul factorilor subiectivi și a diverselor categorii de ideal în susținerea acestuia la cote superioare de manifestare. Se poate observa, în același timp, pe ansamblul

scrierilor sale, o anumită neconcordanță între maniera teoretico-filozofică de caracterizare a noțiunii de progres – indubitabil modernă – și concepția politică, atitudinea sa în practică – favorabile, în esență, unei înțelegeri conservator-moderate a dezvoltării sociale.

În ultimul capitol al *Cursului de psihologie* (prima ediție 1923; a doua 1929), C. Rădulescu-Motru își expune în mod sistematic concepția sa despre evoluția și progresul culturii umane, după ce precizase, în prealabil, că se va ține „cât mai departe de exagerațiile optimismului și pesimismului”. Analizând cele două tendințe, arată că cea pesimistă – derivată din științele biologice, amplu dezvoltate în Germania, și spre care înclina biologul Johannsen – se baza pe teza că fiecare „rasă” își are propria sa cultură și tradiție. Întrucât unitatea culturii este dată de puritatea rasei, orice încrucișare de rase este socotită dăunătoare și, deci, respinsă.

Progresul social nu are nici o legătură cu sufletul rasei, fiind redus, în genere, la multitudinea condițiilor în funcție de care se afirmă sufletul rasei respective și, în fond, el nu este recunoscut. Prezentând tendința opusă, considerată a fi înrădăcinată în țările unde științele sociale au un mare răsunet, precum Franța (și spre care înclina un Lamarck), gânditorul nostru îi semnalează ca specifică ideea după care sufletul individual se află sub influența vieții sociale, într-o permanentă dezvoltare, odată cu el progresând și cultura. Adepții acestei poziții susțin, prin urmare, că rasele pure se află la sfârșitul istoriei și nu la începuturile ei, așa cum remarcă promotorii soluției pesimiste. Ambele soluții ființează, după cum afirmă Rădulescu-Motru, pe terenul interpretărilor relative la „problema heredității psihologice”.

Teza fundamentală a discursului său este aceea a dezvoltării culturii pe cale evolutivă. Dezaprobând ideea culturilor fixe, stagnante, Rădulescu-Motru se pronunță categoric în favoarea mișcării evolutive a culturii. Absența evoluției înlătură, după

opinia sa, posibilitatea culturii, căci, prin însăși natura ei, cultura presupune „ridicarea sufletească, umanizare”, detașare de animalitate, adică formarea limbajului, apariția creațiilor artistice, judecăților logice, a conștiinței, a principiilor morale, de muncă productivă și organizată. Și de această dată esența culturii se definește prin dimensiunea originalității, pusă în dependență de manifestările sufletești ale unui popor.

Dezvăluind limitele teoriilor biologiste, care asemuiau evoluția omenirii cu creșterea în vârstă a individului uman, având drept consecință împărțirea arbitrară a popoarelor (în faza copilăriei, tinereții ori bătrâneții), C. Rădulescu-Motru a propus un alt criteriu de analiză, diferit de cel valabil în cazul vieții individuale. Pentru examinarea societății, gânditorul introduce parametrul cultural, aducând ca argument faptul, evidențiat, în primul rând, de antropologie, că dezvoltarea vieții sociale este sinonimă cu dezvoltarea culturii. Dar, el dă conceptului de cultură un sens istoric și axiologic, subliniind că morala, arta, gândirea, idealurile, tehnica materială etc. sunt componentele unei culturi încheiate, care a devenit posibilă numai în condițiile unei vieții sociale evolute (spre deosebire de societățile sălbaticilor, aflate „într-o veșnică stare de fixitate” și, deci, lipsite de istorie, de evoluție socială și, implicit, cultură).

Conștient că înlocuirea expresiei de „evoluție socială” cu cea de „evoluție culturală” nu este o rezolvare definitivă, deoarece poate genera întrebări (este o singură cultură sau sunt mai multe? ce le determină unitatea? sunt susceptibile de clasificare după vârstă?), C. Rădulescu-Motru aprecia că trebuie să ne mulțumim cu simpla afirmare a evoluției culturii și nimic mai mult. Fără a ne da o explicație, el oferă, totuși, o perspectivă degajată din optimismul istoric al concepției sale filozofice. În acest context, respinge analogia dintre evoluția culturii și evoluția vieții individuale, precum și teoriile lui A. Comte, Hegel, Spencer, K. Marx și Fr. Engels, care, în viziunea sa, interpretau dezvoltarea

culturii în trepte ierarhice sau pe vârste, suspectându-le, totodată, de unilateralitate (ideologică) și incapacitate previzională.

Semnificativ este că subliniază inutilitatea concepțiilor care, apelând la criteriul biologic, deduceau multiplicitatea culturilor din varietatea raselor. Ancorând „pe terenul psihologiei”, Rădulescu-Motru menționează poziția unanimă a slujitorilor acestei discipline, solidari în recunoașterea diferențelor sufletești dintre popoare, puse pe seama condițiilor istorice specifice fiecăruia, diferențe care nu determină, însă, existența unor culturi divergente. Fructificând unele dintre rezultatele studiilor de psihologie, gânditorul înțelege caracterul unitar al culturii omenеști, diversele culturi ale popoarelor fiind socotite, pe bună dreptate, variante ale unei culturi unice. „Variațiunile privesc mai mult mijloacele; legile evoluției sunt la toate culturile aceleași”¹. Pe această bază se consideră că unitatea culturii decurge din „uniformitatea legilor sale de evoluție, iar nu din uniformitatea formelor sale externe”². În acord cu propria concepție, de orientare realistă, filozoful nostru va aprecia că legile evoluției culturii sunt la fel de constante și obiective precum sunt legile evoluției biologice.

Din lucrările lui rezultă că evoluția presupune continuitatea și dezvoltarea ascendentă, fiind identificată, adesea, cu progresul. Așa cum s-a mai spus, Rădulescu-Motru nu a conceput evoluția în sensul ei îngust, metafizic, cum au făcut-o reprezentanții teoriilor evoluționist-plate, ci, dimpotrivă, a sesizat, cu diverse prilejuri, complexitatea acesteia, transformările radicale conținute în procesul dezvoltării. Cultura însă îi apare nu numai ca factor de propășire, dar și ca expresie a progresului social-uman.

El a dovedit o viziune mai largă asupra evoluției, superioară perspectivei degajate din concepția spencerienă, și a integrat-o propriului sistem filozofic. „Progresul culturii – nota autorul, referindu-se la condițiile necesare acestuia – și prin urmare

¹ C. Rădulescu-Motru, *Curs de psihologie*, București, Socec, 1929, p. 342.

² *Ibidem*.

ridicarea vieții sociale, se sprijină pe dispozițiile trupești și sufletești ale oamenilor. Fără sănătatea corpului și fără bogăția sufletului, un popor nu-și are asigurată nici măcar existența sa biologică. Avându-le pe amândouă, el își asigură posibilitatea de a trăi în comunitate cu popoarele mai înaintate”³. Astfel, în delimitarea condițiilor de progres, filozoful se dovedea un promotor modern al spiritului degajat din concepția antichității greco-latine asupra idealului uman.

Cât privește noțiunea de progres cultural, trebuie precizat ca este înțeleasă drept „linia mijlocie între excesul de invenție și excesul de tradiție. El (progresul – n.n.) constrânge tradiția ca să urmeze într-un anumit tempo invenției. Idealul progresului combină, temperându-le atât individualismul, cât și tradiționalismul”⁴.

Caracteristic pentru gândirea lui Rădulescu-Motru este manifestarea încrederii în posibilitatea îndeplinirii progresului în viața social-culturală. El definește „credința în progres” ca fiind „credința în mai bine”, care se bazează pe funcția de anticipație a conștiinței. Progresul cultural ca atare, însă, nu poate fi desprins, în optica sa, decât prin examinarea atentă a istoriei și după o perioadă optimă, „când diferența între ce a fost și ce este se poate constata precis; și atunci încă este foarte greu de avut o judecată definitivă”⁵. În același timp, autorul dezvăluie relativitatea și diversitatea criteriilor utilizate pentru evaluarea progresului. Aceasta îi dă posibilitatea să remarce că, dacă pentru unii gânditori, mai ales europeni, nivelul ridicat al vieții industriale a Europei era un semn de recunoaștere a progresului la care s-a ajuns, comparativ cu trecutul, în schimb, pentru alți gânditori, în special asiatici, era ca și inexistent, fiind judecat prin prisma

³ *Ibidem*, p. 359.

⁴ *Idem*, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, ed. a 2-a, revăzută, București, Fundația pentru literatură și artă, 1939, p. 84.

⁵ *Idem*, *Curs de psihologie*, p. 355.

factorului moral, socotit, pe continentul nostru, sub cota exigențelor de legitimare a progresului.

Nu mai puțin meritorie este atitudinea lui Rădulescu-Motru de a combate ideea fatalității progresului, avansată de unii filozofi ai sec. al XVIII-lea și derivată din convingerea greșită că schimbările biologice ale speciei umane determină și evoluția culturii. Detașându-se de înțeleșurile determinismului mecanicist, gânditorul nostru abordează nuanțat problema. Astfel, fără a contesta caracterul evolutiv al vieții naturale, biologice, el arată că aceasta este „indiferentă progresului. Sau, mai bine zis: evoluția naturală este și un progres, când ea aduce o creștere în valoarea produselor omenești. În cazul acesta, evoluția depinde nu numai de cauzele ei naturale, biologice, ci și de voința omului care stabilește criteriul valorilor. Este progres numai acolo unde găsim pe om părtaș la dirijarea evoluției; unde găsim scopul de a dirija evoluția înspre o cât mai completă realizare a ceea ce omul consideră că este de valoare”⁶.

În lumina acestor precizări (importante pentru delimitarea conceptelor de evoluție și progres) reiese că progresul constituie o dimensiune intrinsecă existenței umane. Autorul reliefează, simultan, și perspectiva dimensiunea volitivă ori axiologică de judecare a acestuia, rolul activ al subiectului în orientarea progresivă a evoluției. Progresul nu se realizează, deci, automat, ci numai prin intervenția conștientă a oamenilor.

De semnalat că gânditorul nu s-a limitat la caracterizarea progresului în general, ci l-a studiat pe exemplul concret al diferențierii și creșterii profesiilor în diverse etape istorice ale dezvoltării social-culturale a României în perioada modernă. Ideea schimbărilor macrosociale în sens progresiv o întâlnim și la Emile Durkheim, care inițial o analizează în teza sa de doctorat și, apoi, în lucrarea *Diviziunea muncii sociale*, publicată în 1893. Sociologul francez a susținut că diviziunea muncii a condus la diferențierea ocupațiilor, iar creșterea populației a generat, implicit, o mai mare

⁶ *Ibidem*.

densitate a acesteea, care și-a pus amprenta asupra interacțiunilor umane, făcându-se trecerea de la unitățile caracterizate prin relații sociale de „solidaritate mecanică” (clanuri, triburi) la cele bazate pe „solidaritate organică” (societățile evolute istoric, moderne).

O altă problemă pe care o dezbate Rădulescu-Motru este aceea a mecanismelor dinamismului culturii. În acest cadru se evidențiază importanța idealului în impulsionarea progresului cultural și cercetează sursele acestuia din urmă. Îmbrăcând forma artei, științei și moralei, idealul ilustrează, după părerea lui, cele trei atitudini ale conștiinței umane: „atitudinea de contemplație, atitudinea înțelegerii prin știința metodică și atitudinea interesului practic”⁷.

În efortul de a sesiza specificul tuturor categoriilor de ideal, gânditorul îl percepe sub semnul dorinței și aspirației de îmbogățire și înnoire, de anticipare a unor rezultate, de perfecționare a lumii și a universului uman. Astfel, teoriile mecanicii, biologiei, cele sociale sunt date ca exemple de idealuri științifice. Urmărind să descopere și elementele de diferențiere a lor, emite opinia că idealurile morale se ridică deasupra celorlalte două, fiindcă însumează „întreaga putere constructivă a sufletului omenesc. Față de marele rol în transformarea evoluției, celelalte au numai roluri ajutătoare. A transforma structura intuitivă a lucrurilor, pentru a lega de nuanțele ei variate expresii de emoție, este o operă de cultură înaltă, de care evoluția umană nu se poate dispensa [...]. A transforma înțelegerea lucrurilor, anticipând cu idei largi și profunde experiența ce va fi să vie, este de asemenea o operă de cultură indispensabilă. Cât va fi o viață socială, rolul idealului științific va fi o călăuză recunoscută. Dar cel mai eficace rol social îl are totuși idealul moral. Căci a concepe pe om însuși, în ceea ce are el mai intim, în motivarea faptelor sale morale, ca pe o ființă mai bună și mai generoasă decât este el în viață, și a cere pentru el o organizare socială din ce în ce mai perfectă și mai

⁷ *Ibidem*, p. 357.

dreaptă, este anticiparea cea mai îndrăzneată a conștiinței omenești [...]. Ea este inerentă progresului”⁸.

Concluzia sa este că, fără idealuri artistice și științifice, istoria este posibilă, dar tristă; fără ideal moral, istoria umanității este însă de neconceput, căci omenirea ar fi incapabilă de progres, veșnic staționară. Morala are, la el, ca și la filozoful Imm. Kant, semnificația de coordonată indispensabilă progresului uman.

Gândurile filozofului nostru pe tema idealului cultural înglobează o seamă de idei fertile. Reținem, de pildă, că amintitele categorii de ideal reprezintă viziunea anticipată a sensului dezvoltării (precizându-se, implicit, și cele trei domenii perene ale culturii); că nu sunt utopice, ci se înfăptuiesc: prin „entuziasm” – cel artistic; prin „convingere și entuziasm” – cel științific; prin „entuziasm, convingere și sacrificiu” – cel moral.

Ca psiholog și organizator al unor cercetări experimentale, în calitate sa de cadru didactic, a cunoscut îndeaproape generații în șir de tineri, a căror viață și mod de manifestare, observate spontan ori sistematic, i-au servit, nu o dată, ca punct de plecare pentru anumite generalizări filozofice. O atare situație nu credem că este străină de felul în care a ajuns să explice originea idealului și pârgghiile transpunerii lui în practică, chestiune în care se și resimte, de altfel, tendința psihologică a gândirii autorului. El afirmă că idealul apare din structura eului, la vârsta adolescenței, când se formează conștiința de sine și atitudinea critică, spiritul de selecție, aptitudinile profesionale, când emoțiile devin mai profunde și mai sociale.

Pe un plan mai larg, idealul este raportat la popoare și la umanitate, fără ca analiza să se oprească la detalii sau să se desfășoare pe coordonatele unor determinații concrete. Poate și din această cauză, idealul moral pe care îl prezintă (în afara vreunui cadru social-istoric și de grup anume) pare a avea

⁸ *Ibidem*, p. 358.

unele note comune cu cel kantian. Accentuând rolul acestuia, el își exprimă o preferință personală, călcând pe urmele unor predecesori (ne referim la filozofii iluminiști, cu deosebire la Condorcet), ceea ce dă o tentă raționalistă discursului său într-o atare problemă.

Reflecțiile lui Rădulescu-Motru despre ideal izvorăsc din convingerea sa cu privire la realitatea și necesitatea unui progres uman continuu. Abordarea unei asemenea teme constituise, în epocă, obiectul preocupărilor mai multor gânditori români și străini. Dimitrie Drăghicescu, de exemplu, publicase, în limba franceză, un volum destul de consistent în acest sens, intitulat semnificativ *Idealul creator* (1914) și în care susținea rolul determinant al idealului în raport cu evoluția socială, rolul său de forță motrice a dezvoltării istorice. Și filozoful, de care ne ocupăm, îi conferă acestuia un caracter creator și îi stabilește menirea de a fecunda „dispozițiile trupești și sufletești” ale unui popor, care, dacă se face la momentul potrivit, favorizează, după aprecierea sa, „posibilitatea culturii proprii naționale”.

Referitor la izvorul progresului cultural, Rădulescu-Motru insistă asupra factorului uman individual, asupra muncii din vocație. „Munca de mașină – scria autorul – are numai aparența de a fi la baza progresului social, prin larga ei răspândire. În fond, aceea care menține progresul social este munca din vocație. În aceasta din urmă se găsesc germenii de spontaneitate și originalitate fără de care nu poate fi o viață de cultură; și omenirea nu poate progresa decât în viața diferitelor sale popoare”⁹.

Semnificativă este și ideea despre lupta dintre „personalismul energetic” și „personalismul anarhic” – ca forță motrice a progresului și model teoretic de explicare a acestuia în țara noastră și pe spații mai largi, europene.

Cugetările lui Rădulescu-Motru pe tema rolului social al idealului probează, în ultimă instanță, adevărul sa deplin la

⁹ Idem, *Vocația*, p. 19–20.

fondul concepțiilor optimist-istorice. În legătură cu modul de realizare a progresului în România, el ne pune, însă, în fața unor opțiuni ideologice contradictorii, situându-se, în unele lucrări și împrejurări, pe poziții liberale, capitaliste, de factură modernă, iar, în altele, exagerând anumite realități sociale, s-a făcut, implicit, purtătorul unor puncte de vedere exclusiv țărăniste și chiar tradiționaliste (deși, în esență, opera lui nu este cea a unui promotor al tradiționalismului).

Astfel, în lucrările *Doctrina conservatoare* (1902), *Cultura română și politicianismul* (1904), *Concepția conservatoare și progresul* (1922), *Țărănismul, un suflet și o politică* (1924), *Ideologia statului român* (f.a.) etc., filozoful se dovedește un teoretician al conservatorismului politic. În alte lucrări, ca, de pildă, *Puterea sufletească* (1907), demască unele efecte negative și infirmități ale funcționării societății capitaliste, precizând: „Negreșit – scria el – în îndreptățirea producțiunii capitaliste nu intră necesitatea ca muncitorul să fie numaidecât ținut într-o extremă sărăcie”¹⁰. Iar, în studiul *Încotro merge Germania de azi?* (1922), a susținut cerința unei mișcări politice regeneratoare în toată Europa, întemeiată pe organizarea științifică a muncii și asigurarea drepturilor depline ale muncitorimii. Raportându-se la începuturile modelului socialist german, Rădulescu-Motru aprecia că de acesta „au nevoie toate statele europene pentru a se scutura de stăpânirea oligarhiilor naționale, cauza de astăzi a războaielor și a tuturor mizeriilor politice. Cu deosebire Statul român are asemenea nevoie. Întărirea statului român nu poate veni decât prin trezirea conștiinței în clasele muncitoare(...)”¹¹. Aceste puncte de vedere nu sunt, însă, consecvent susținute de către gânditorul nostru.

Analizând, la începutul secolului al XX-lea, concepțiile conservatoare și socialistă referitoare la organizarea societății, filozoful nu se declară de acord cu nici una, în această privință,

¹⁰ Idem, *Puterea sufletească*, p. 377.

¹¹ Idem, *Încotro merge Germania de azi?*, București, 1922, p. 40.

considerându-le lipsite de temei științific. Teoreticienii școlii conservatoare, observa cu justețe autorul, se tem de slăbirea autorității statului și a legilor, care ar permite introducerea reformelor, a inovațiilor (de genul chemării la guvernarea societății pe cei dominați), izbucnirea revoluției. Despre teoreticienii „școlii socialiste” afirmă că ei pretindeau o reconstrucție a vieții sociale ignorând profunzimea și realitatea concretă a acesteia, deci, pe temeiul unor principii generale ale rațiunii, în funcție de care legitimau dorința lor de eliminare a nedreptăților și a inegalităților între oameni¹². Obiecția pe care o aduce Rădulescu-Motru, formulată de pe terenul psihosociologici și hrănită din substanța concepției sale inițiale asupra raportului cultură-civilizație, este că ambele școli au în vedere „alcătuirea externă a societății”, nu și „sufletul” ei. Cât privește soluția propusă de el, aceasta trădează un spirit conciliant, căci viza o armonie a „formeii” cu „fondul” în problema guvernării, adică adaptarea statului la „evoluția pe care o urmează sufletul societății”¹³ (fără a se preciza în ce constă adaptarea și cum se poate realiza efectiv).

Filozoful a fost, indiscutabil, un partizan al progresului social, dar atitudinea sa cu privire la modalitățile de înfăptuire a acestuia este contradictorie și, în final, tributară propriei concepții, încheată, ulterior, sub denumirea de personalist-energetică. Atunci când examinează, de pildă, mișcările sociale (înțelese ca fluctuații ale unei societăți ce își caută un echilibru stabil), autorul exprimă o poziție înaintată, căci acordă credit numai acelor care produc schimbări hotărâtoare, „bruște și pe cât se poate desăvârșite pentru mai mult timp”¹⁴. O mișcare nesemnificativă, capabilă doar să adauge ceva la ordinea socială existentă, nicidecum s-o modifice, este insuficientă, cotată, pe bună dreptate, ca atare, deoarece, așa cum el însuși se pronunță, are menirea doar de a conserva

¹² Idem, *Puterea sufletească*, p. 492–493.

¹³ *Ibidem*, p. 394.

¹⁴ *Ibidem*, p. 376.

nedreptățile. Dar, în practică, revoluția nu este socotită oportună, mai ales în cazul României, unde, deși recunoaște lipsa drepturilor cuvenite țărănimii, o considera incapabila de acte revoluționare (scăpându-i semnificația evenimentului de la 1907 și a altor momente revoluționare din istoria țării, în care fusese adânc implicată țărănimea română).

În analiza pe care o întreprinde asupra altor „puteri sociale”, legi (precum justiția, proprietatea, știința, religia etc.), Rădulescu-Motru subliniază, în mod just, rolul acțiunii elementelor antagoniste ca factor generator de progres. Astfel, justiția modernă se originează în ciocnirea intereselor barbare și egoiste ale oamenilor. Nici proprietatea „nu are un trecut mai pașnic. Răzbunarea, ura, egoismul îndârjit, hoția, toate au contribuit desigur pentru a face pe primul proprietar”¹⁵. La fel s-a întâmplat, după opinia lui, și cu știința. Progresul ei este corect înțeles, fiind rezultatul transformărilor radicale și nu al evoluției monotone a cunoștințelor, al acumulărilor teoretice. În viața politică, aprecia gânditorul, pe aceeași linie, „extinderea drepturilor cetățenești nu se acordă, ci se cucerește”.

Diversele informații, existente în scrierile filozofului, ne dau posibilitatea de a avea o imagine totalizatoare asupra procesului dezvoltării. Evoluționismul său, construit prin raportare la viața social-culturală, teoretizează transformările în ritm treptat, integrarea organică a înnoirilor în matca tradiției naționale. Dacă în dezvoltarea societății se pronunță pentru înnoiri ce se dovedesc a fi limitate, fără a merge în profunzime, din cauza măsurilor ineficiente practic, ce le preconizează, în dezvoltarea culturii sugerează schimbări mai adânci, de conținut, întrucât evidențiază necesitatea creației originale, a activităților inventive și productive ca pârgii ale progresului.

Astfel, Rădulescu-Motru are meritul de a fi adus o viziune axiologică în judecarea culturii și a civilizației, compatibilă cu progresul și diferită de aceea a concepțiilor antropologice. „Istoria

¹⁵ *Ibidem*, p. 380.

unui popor – preciza autorul în *Timp și destin* – nu se măsoară după numărul anilor siderali, ci după valoarea realizărilor culturale, cu care poporul se depășește pe sine însuși”¹⁶. Relevând ierarhia ce există în potențialul de cultură al popoarelor și preferând planul vertical celui orizontal, planul axiologic celui ontologic de cercetare a culturii diverselor popoare, gânditorul nutrește aspirații progresiste, contribuind, prin aceasta, la consolidarea direcției raționaliste, optimist-istorice din filozofia românească. Este remarcabilă, de altfel, și prețuirea de care s-a bucurat știința în ansamblul preocupărilor sale, atribuindu-i un rol fundamental în impulsionearea progresului socio-cultural.

2. Fazele culturii europene

C. Rădulescu-Motru a tratat cultura și sub aspectul etapelor istorice ale dezvoltării ei. Gânditorul s-a ocupat de studiul dinamicii culturii omenеști pe exemplul continentului european și a ajuns la abordarea acestei teme în cadrul general al examinării problemei „puterii sufletești” (pe care se sprijină, în concepția lui, cultura diferitelor popoare), a afirmării personalității”, în decursul vremurilor. El a dovedit un interes special pentru logica și structura internă a culturii europene, căutând să-i descifreze mecanismele intime de funcționare, caracteristicile procesului de autonomizare a acesteia în timp și să o evalueze în raport cu distincția dintre natură și cultură, natură și istorie, cultură și cunoaștere, cultură și personalitate etc. Teza de bază a discursului său este aceea a progresului neconținut al libertății personalității umane prin cultură și a activității creatoare a subiectului în toate domeniile culturii.

În contrast cu aceia care exagerau, în epocă, rolul determinismului socio-economic, condiționarea materială a faptelor de cultură, gânditorul a susținut, sub înrăurirea lui H. Schurtz, că istoria culturii trebuie desprinsă din istoria sufletului omenesc și a

¹⁶ Idem, *Timp și destin*, p. 130.

devenirii personalității. În analizele lui, pornind de la conținutul doctrinar al religiei creștine și insistând asupra sensului valorilor sale morale, a implicațiilor ei spirituale, Rădulescu-Motru a făcut diverse aprecieri, în special cu privire la rolul jucat de creștinism în dezvoltarea sufletului omenesc, prezentând noua ideologie ca un factor permanent de progres al culturii europene și al perfecționării personalității umane. Dar, filozoful nu a cercetat în toată complexitatea și profunzimea lor semnificațiile diferite dobândite de creștinism în decursul evoluției sale istorice, influența contradictorie exercitată asupra culturii medievale și asupra științei moderne etc.

Rădulescu-Motru a analizat cultura ca un tot unitar. Explicațiile sale au mai tot timpul în vedere ansamblul vieții sociale, diferitele laturi ale acestuia. El a realizat o cercetare diacronică asupra culturii europene, în sensul delimitării „principalelor momente pregătitoare” ale acesteia și definirii lor în funcție de criterii existente, după cum preciza autorul, în gândirea contemporanilor săi. Filozoful a urmărit mișcarea culturii și prin prisma componentelor sale, deci, la nivel sincron, arta, religia, știința, morala, filozofia și relațiile dintre ele constituind obiectul unor analize bazate pe un bogat material documentar.

Concepția lui C. Rădulescu-Motru privind procesul dezvoltării interne a culturii europene a fost expusă într-o formă definitivă în *Puterea sufletească*, apoi a fost reluată și prezentată lapidar în *Personalismul energetic*. Ea demonstrează, în esență, aceeași poziție istorică a gânditorului, cu înclinație aparte pentru abordarea evoluționistă, lucru mărturisit, de altfel, în *Curs de psihologie*. Ideea culturii evolutive este exprimată încă de la primele scrieri de filozofia culturii, fiind nemijlocit legată de aceea a evoluției sufletului (numele lui Spencer și Darwin amintindu-se frecvent când este invocată teoria generală a evoluției). Într-o atare viziune, el apreciază că în istoria Europei s-au conturat trei „momente”, „faze” semnificative pentru dezvoltarea culturii pe continentul nostru, la care au corespuns tot atâtea tipuri de cultură: momentul

antic, când cea mai reprezentativă cultură era cea elină sau elena, făurită pe teritoriul Greciei străvechi; momentul evului mediu, ilustrat prin cultura creștină, și epoca modernă, generatoare a unei culturi predominant științifice.

Astfel de „forme” (cum le numește autorul) sunt tratate în conexiunea lor – „se îmbină și se condiționează ca părțile unui tot organic” –, filozoful reliefând nota de continuitate a acestora în procesul dezvoltării societății și a cunoașterii umane. În investigațiile sale pe această temă a utilizat, de preferință, analiza calitativă, comparativă și istorică. De menționat că Rădulescu-Motru și-a dezvăluit adevărul la concepția istorică asupra culturii în *Elemente de metafizică*, unde preciza că „știința despre cultura unui popor nu poate fi decât o știință istorică”. În consecință, a subliniat cerința metodologică de a cunoaște cultura unui popor numai din „datele istorice în care ea s-a produs și nu dintr-o lege universală” (așa cum procedau adepții filosofiei raționaliste).

În analiza culturii europene, gânditorul a pornit de la următoarele premise:

a) devenirea culturii presupune adâncirea procesului de umanizare a mediului natural, de afirmare a personalității și de perfecționare a vieții spirituale;

b) apariția creștinismului a avut un rol tonic, educativ în raport cu personalitatea, contribuind la eliberarea omului de „frica necunoscutului”, la întărirea simțului său de prevedere, pregătindu-l pentru „luptă și cucerire”; odată cu creștinismul s-a instaurat „pacea sufletească” și s-au „multiplicat centrele de energie sufletească”¹⁷;

¹⁷ O ipoteză relativ asemănătoare a fost lansată de Max Weber în *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (1905), lucrare apreciată de Rădulescu-Motru pentru „seriozitatea” autorului ei, care susținea că producția capitalistă din societatea modernă se datorează mișcării protestante din sânul bisericii creștine. Gânditorul german pleca de la ipoteza că toate religiile cuprind imbolduri de acțiune, rețete raționale de stăpânire a naturii, ajungând la concluzia că economicul nu este cauza determinantă, el însuși fiind supus influenței altor factori, dintre care viața religioasă este hotărâtoare. Așa, etica

c) trăinicia culturii popoarelor europene dezvoltate se datorează personalităților puternice, cu „caractere neînfrânate”¹⁸.

Pentru a susține această afirmație din urmă, filozoful recurge la invocarea unor opinii și aprecieri din operele lui Goethe, W. Rein, Max Wentscher, H. St. Chamberlaine, Fr. W. Nietzsche, iar cuvintele lui Carol I: „Nu uitați că, mai mult decât talentele, caracterele hotărăsc soarta popoarelor...”, rostite în anul jubiliar al domniei (1906), îi servesc drept motto pentru cartea amintită.

Trecând la analiza culturii europene, Rădulescu-Motru va face o remarcă importantă și anume că, în preistoria sa, aceasta a fost dominată de o tendință antropomorfică.

Deși caracteristic popoarelor primitive, antropomorfismul a afectat – cum afirmă gânditorul – și poporul grec, posesor al unei culturi înaintate pentru acea vreme (față de care manifestă o admirație nereținută). Tendința antropomorfică, observă el, a avut efecte negative asupra științei, moralei și religiei, condamnându-le la stagnare și sterilitate. Un singur domeniu al spiritualității antice a avut, însă, de beneficiat de pe urma acesteia: arta, care, bazându-se pe „funcția imaginației” (de însuflețire a fenomenelor naturale), era, în viziunea sa, unica expresie legitimă a antropomorfismului, produsele ei dăinuind peste timpuri și bucurându-se de o vie actualitate.

De aici, concluzia că numai arta a favorizat, inițial, dezvoltarea personalității și că „omul începe istoria personalității sale înscriind primele sale manifestațiuni artistice”¹⁹. Sesizând antropomorfismul artei antice, Rădulescu-Motru îl pune numai pe seama imaginației, iar atunci când explică viabilitatea peste timp a produselor artistice, din Grecia antică, neglijează semnificația altor elemente în asigurarea perenității operelor de artă.

protestantă ajungea să fie considerată baza constituirii structurilor economiei moderne, a „capitalismului”.

¹⁸ C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească*, p. 1.

¹⁹ *Ibidem*, p. 32.

Cu toate acestea, rămâne valabilă sublinierea trăsăturii antropomorfizante ca însușire fundamentală a artei, îmbrățișată și de teoreticienii actuali ai problemei. Gânditorul are și meritul de a fi perceput arta ca un mijloc aflat la îndemâna omului (în calitatea de creator și „consumator”), pentru dobândirea autonomiei sale față de natură, de a fi relevat contradicția dintre antropomorfizare și dezantropomorfizare, ca mobil al progresului în cunoaștere și, implicit, ca ferment al socializării personalității umane.

Rădulescu-Motru situează arta, de regulă, pe un plan valoric egal cu cel al științei și moralei în ceea ce privește aportul la cristalizarea personalității, însă, cronologic, îi acordă întâietate în acest proces. „Arta cu deosebire – nota autorul – este între elementele culturii aceea care a pregătit în modul cel mai eficace bazele cooperățiunii sociale. Ea a lărgit cercul de simpatie al omului, deschizând orizonturi noi emoțiunii sale [...]. Ea a realizat din punct de vedere al sentimentului, ceea ce știința a realizat din punctul de vedere al rațiunii abstracte: deprinderea ca individul să se asocieze la munca semenului...”²⁰.

Subliniind faptul că arta are un rol stimulatîv față de personalitate, filozoful nostru a mai remarcat, împreună cu alți gânditori ai epocii, că ea reprezintă și un factor de impulsinare a culturii, căreia îi conferă, în același timp, o notă de originalitate. Astfel, în consens cu unele dintre idelile lui Houston Stewart Chamberlain (naturalist german și profesor la Universitatea din Geneva, căsătorit cu fiica lui Richard Wagner), care aprecia că totalitatea manifestărilor de viață ale poporului elen (limba, religia, politica, filozofia, știința, matematica, istoria, geografia, poezia, viața publică și privată) se originează în spontaneitatea imaginației, Rădulescu-Motru va declara: „Idealul artei este idealul întregii culturi eline”²¹.

Sesizând rolul de liant pe care l-a jucat idealul artei în cultura antică greacă, gânditorul încearcă și o explicație, al cărei răspuns

²⁰ Idem, *Cultura română și politicianismul*, p. 134.

²¹ Idem, *Puterea suflătească*, p. 14.

îl descoperă în existența unui concurs de împrejurări prielnice: „Un popor bine dotat sufletește, o pozițiune geografică admirabilă pentru dezvoltarea comerțului și colonizării; o organizațiune socială lipsită de caste”²². Din moment ce asemenea condiții favorabile au încetat să mai existe, și cultura vechilor greci a început să se clatine. În noile circumstanțe istorice, observă autorul, idealul culturii, promovat doar de cei „aleși”, nu a mai avut aceeași audiență, iar oamenii, nemulțumiți de ceea ce le oferea vechea cultură, „cereau o hrană nouă”, îndreptându-și speranțele spre creștinism.

Cercetând în adâncime peisajul societății grecești, autorul relevă corect o scrie de neajunsuri, contradicții și antagonisme sociale: „practica sclavajului” și „ignoranța superstițioasă”, mascate de vâlul strălucitor al artei; privilegiile (materiale, spirituale, religioase etc.) de care se bucurau numai „personalitățile de elită”, în timp ce sclavii și „toți muncitorii nenorociți” erau ca și inexistenți; discordanța dintre planul ideal și cel real al moralei; inechitatea socială și falsul democratism. Simpla existență a acestor incompatibilități îi servește filozofului ca temei pentru a justifica necesitatea depășirii lor.

Demonstrând virtuți de dialectician²³, Rădulescu-Motru este convins că, odată cu schimbarea condițiilor istorice, se transformă, inevitabil, și cultura, care, de altfel, „se preface” continuu în timp.

²² *Ibidem*.

²³ Ne permitem a nu subscrie la opinia exprimată de anumiți cercetători, cum că filozoful nostru avea, ca și Ludwig Feuerbach cu o sută de ani înainte, „aceeași cecitate față de sâmburele rațional al filosofiei hegeliene”, și găsim de cuviință că, în privința contradicțiilor culturii, Rădulescu-Motru nu l-a înțeles niciodată pe Hegel (Vezi, de exemplu, Corina Hrișcă, op. cit., p. 180). Adevărul este că l-a cunoscut îndeajuns pe marele filozof german, criticându-l pentru faptul de a fi transformat „sub influența ei (legea contradicției – n.n.) întreaga dezvoltare a culturii într-un proces de logică abstractă”. Totodată, admite ca un avantaj metodologic, pentru cercetător, „unilateralitatea” lui Hegel (a se vedea *Puterea sufletească*, p. 141, 142), gânditorul român recunoscându-i și meritul de a fi semnalat lupta dintre sistemele filozofice și științifice ca izvor al progresului

Filozoful a văzut în creștinism factorul fundamental ce a dus la depășirea stărilor de lucruri semnalate. Calificat drept „momentul celei mai intense încordări” din întreaga istorie a umanității, creștinismul a ocazionat, după părerea sa, prin aspectul său moral, „renașterea sufletească” și, implicit, a creat o bază solidă pentru progresul culturii.

Stabilind o legătură contestabilă între culturile înaintate ale altor popoare și adeziunea lor la religia creștină, Rădulescu-Motru trage concluzia, potrivit căreia, ideologia creștinismului a stimulat procesul de înnoire culturală, autorul lăsând acum de o parte rolul altor cauze, al influențelor de ordin social-economic, pe care, în alte contexte, nu le-a omis ca factori ai dezvoltării. De menționat că el nu a examinat etapele istorice ale evoluției creștinismului, transformarea lui într-o religie dogmatică a Bisericii, într-o mare putere temporală, economică și politică, având în vedere, prioritar, conținutul său moral și intelectual.

Rădulescu-Motru a respins critica unor teoreticieni la adresa religiei creștine și a căutat să demonstreze vocația constructivă a acesteia în istoria umanității. Într-o perioadă când gândirea laică și științifică deținea o poziție dominantă, ideologia religioasă având o pondere diminuată în ansamblul vieții politice, sociale și culturale, Rădulescu-Motru încearcă o reconsiderare teoretico-istorică a creștinismului, acreditând o imagine idilică, edulcorantă a acestuia. „Osânda” scrisă de Nietzsche asupra creștinismului (considerat o „metafizică de călău”, „religie a suferinței umane”, iar valorile sale – mila, supunerea, bunătatea ș.a. –, ca având un efect nefast, demobilizator asupra oamenilor)²⁴ i se pare falsă și, pentru a corespunde adevărului, crede că va trebui transformată în „apologie”.

cultural, concepția hegeliană fiind reușit completată de Rădulescu-Motru în același spirit dialectic (*Ibidem*, p. 149 și urm.).

²⁴ În lucrările *Der Antichrist*, *Jenseits von Gut und Böse* (1891); *Zur Genealogie der Moral* (1892).

De la critica lui Nietzsche gânditorul român trece la contestarea pedagogului francez Ferdinand Buisson²⁵ și a celor din școala sa, pentru atitudinea lor critică față de religie.

Întregind o seamă de cerințe, satisfăcute doar „imperfect” de societatea elenă antică, creștinismul îi apare filozofului, în special prin latura sa morală, ca un factor hotărâtor de extindere a libertății umane și de impulsioneare a progresului multilateral. El apreciază că toate domeniile culturii au fost marcate de avântul renovator al ideologiei creștine. Astfel, morala Greciei antice, care îngredea posibilitățile de afirmare a maselor populare (sortite umilinței și sărăciei), fiind pronunțat aristocratică (era apanajul „elitei”), a devenit, datorită creștinismului, morala cooperării și a solidarității sociale. Prin morala creștină, afirma Rădulescu-Motru, s-a ajuns la o societate democratică, baza pe care să se înalțe adevărata cultură. Deși exagerează aspectele morale ale creștinismului, Rădulescu-Motru emite, în acest context, o idee prețioasă: „Valoarea culturii unei societăți”, remarca el, este cu atât mai reprezentativă și înaltă, „superioară cu cât ea se răsfrânge și evocă în sufletele cetățenilor valoarea personalității fiecăruia”²⁶.

Aceeași morală creștină, susține autorul, i-a dat omului șansa de a nu privi munca drept o robie (precum în sclavagism). Ca și Aristotel, Rădulescu-Motru aprecia sclavajul ca o necesitate socială, însă el dovedește o înțelegere nuanțată, istorică, a rolului complex, contradictoriu al muncii exercitată din constrângere, socotind-o indispensabilă pentru desprinderea omului de animalitate²⁷. Ideea este consonantă cu aprecierea unor reputați gânditori din secolul al XIX-lea, anume că omul s-a desprins de barbarie tot prin barbarie.

²⁵ Acesta a blamat necruțător religia, precum și o eventuală influență a acesteia asupra științei, într-o interesantă lucrare, intitulată *La religion, la morale et la science* (1901).

²⁶ C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească*, p. 57.

²⁷ *Ibidem*, p. 160.

Impresionat de ceea ce s-a numit, în opera anumitor gânditori europeni de prestigiu, spiritul democrat-revoluționar al creștinismului primitiv, filozoful nu și-a dat seama că, în ciuda pasului făcut înainte față de vechile credințe religioase, pe terenul solidarității unor oameni de diferite naționalități și ranguri sociale, preceptele promovate de ideologia creștină au rămas, în cea mai mare parte, simple deziderate teoretice. Unii cercetători ai problemei sunt de părere că ideea de egalitate a fost înțeleasă, în cele din urmă, în mod abstract, „ca o egalitate în păcat”²⁸. Alte precepte, specifice moralei creștine, precum bunătatea, dreptatea, ajutorul, fericirea etc. nu și-au găsit întruchiparea pleneră în realitate, conținutul lor plutind în vag și mister. Morala creștinismului a oferit, odată cu noianul de speranțe, și seria fără de sfârșit a iluziilor.

Constatând noutatea moralei creștine și semnificația normelor instituite de ea pentru saltul valoric al omului, Rădulescu-Motru este în consens cu seria acelor gânditori care au desprins conținutul revoluționar al creștinismului primitiv (ca ideologie moral-religioasă și mișcare cultural-politică). Subliniind caracterul său progresist față de morala primitivă a vechilor religii, gânditorul nu a surprins, inițial, faptul că morala creștină, la rândul ei, a fost istoricește depășită de către morala laică, umanistă, caracteristică lumii moderne. În alte scrieri ulterioare, ca, de exemplu, în cuvântul introductiv pe care l-a conceput la traducerea românească a lucrării lui Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), Rădulescu-Motru, aprofundând chestiunea, se înrudește cu filozoful german în ceea ce privește concepția despre originea științei (care „nu este dăruită omului de puteri supranaturale [...] ci ea este creația proprie a inteligenței”) și susținerea ideii de superioritate a moralei laice față de cea religioasă: „Este moral și este divin – scria autorul român – nu ceea ce corespunde tradiției și textelor

²⁸ S. A. Tokarev, *Religia în istoria popoarelor lumii*, ed. a II-a, București, Editura politică, 1976, p. 493.

sfinte, ci ceea ce corespunde imperativului categoric, săpat în sufletul fiecărui om. Rugăciuni, biserici și oameni de-ai bisericii sunt de o utilitate trecătoare, și anume pe cât timp nu este încă desăvârșită autonomia morală în omenire”²⁹.

Rădulescu-Motru a ținut să reliefeze existența unui salt înregistrat de artă grație învățăturilor creștine, care ar fi împins omul pe o poziție de egalitate cu aceea a zeilor, impunându-le „legile gustului său”. Astfel, arta medievală a dat oamenilor de rând șansa unei libertăți la care nici nu visaseră în antichitate. În fapt, democratizarea artei s-a făcut, observăm noi astăzi, nu numai datorită creștinismului, ci și prin „distanțare” de acesta. Gânditorul nu a sesizat caracterul contradictoriu, ambivalent al dezvoltării artei în Evul Mediu. Se cunoaște că a avut loc, pe de o parte, o deschidere prodigioasă de noi orizonturi în artă, sub aspectul problemicii și mijloacelor de expresie, iar, pe de altă parte, o subordonare a procesului de creație estetică canoanelor și intereselor propagandistice ale autorităților bisericești.

C. Rădulescu-Motru a susținut ideea evoluției simultane și unitare a componentelor culturii (derivate, însă, unilateral, din „unitatea sufletului omenesc”), precum și capacitatea fiecăreia de a avea momente mai strălucite de desfășurare decât celelalte, cu toate că ipoteza i se pare nesigură. Faptul că o epocă este mai însemnată prin artă sau alta prin morală ori știință are o valoare relativă, consideră el, căci lipsesc criteriile obiective de apreciere. Totuși, în cazul culturii grecești nu a avut nici cea mai mică îndoială despre supremația idealului artistic, iar, în cazul culturii medievale, despre rolul primordial al creștinismului.

Exercițiul său cognitiv are ca țel justificarea influențelor creștinismului asupra tuturor domeniilor culturii, instalarea acestuia în rolul de punte de legătură între cultura antică și cultura modernă. În consecință, Rădulescu-Motru ajunge să susțină că și știința modernă își datorează apariția sa regulilor de

²⁹ Vezi Immanuel Kant, *Religia în limitele rațiunii*, București, 1924, p. VI.

gândire emanate din doctrina creștină. Filozoful apreciază atitudinea negativă a creștinismului față de tendința antropomorfică din știința antică, socotind că, în acest fel, „a avantajat mai mult dezvoltarea științei noi, aceea pe care se fundează cultura noastră de astăzi. Nimicind vechea direcție științifică, el a făcut posibilă producerea uneia noi. Meritul creștinismului – scrie mai departe gânditorul – este de a fi favorizat, prin credințele și concepțiunile sale, elaborarea noilor metode cari constituiesc această nouă direcție”³⁰. Convingerea sa, exprimată episodic în lucrarea din 1907, este că știința modernă ar fi găsit în „concepțiunea divinității creștine tăria postulatelor sale conducătoare”³¹.

El dezaproabă concepțiile autorilor care tăgăduiau perioadei istorice a Evului Mediu vreo importanță pentru nașterea științei moderne, bizuindu-se pe principiul unității organice a formelor de cultură, căruia îi dă o accepție deterministă: „Forma de cultură care vine în urmă este dependințe de cea anterioară, întocmai cum este tulpina de rădăcină. Una fără alta nu s-ar produce; cea venită în urmă este dezvoltarea celei precedente”³². Precizând că nu este vorba de identitate, ci de continuitate, filozoful o reduce, însă, la componenta creștină. Analiza lui se dovedește deficitară sub aspectul dezvoltării atitudinii de ostilitate a Bisericii medievale față de știință, în general, și față de acele concepții științifice (heliocentrismul, teoria circulației sângelui etc.) care puneau direct în pericol eșafodajul ei ideologic, în special. Se cunoaște, apoi, că manifestările de fanatism religios din Evul Mediu au împiedicat procesul de difuzare a culturii (P. P. Negulescu) și de promovare liberă a valorilor laice.

Problema rolului jucat de gândirea teologică în geneza științei moderne este foarte complexă și cu multiple dimensiuni. Ca ideologie oficială a statului, în perioada sa de glorie, creștinismul s-

³⁰ C. Rădulescu-Motru, *Puterea suflătească*, p. 73.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 66.

a infiltrat în diversele domenii ale creației spirituale, furnizând numeroase motive teoretice de reflecție. După cum s-a remarcat de către unii cercetători ai problemei, speculațiile teologice au lărgit câmpul abstractizării și au dezvoltat meditația idealistă. Aspirând la viața din cer, „creștinii și-au ameliorat condiția pământească sub raport spiritual”³³.

Alți cercetători contemporani au încercat să pună în evidență existența unei legături între problemele teologice și problemele științifice (pe terenul a ceea ce numesc „istoria «Externă» a științei”), a unui transfer de mentalități intelectuale, proceduri logice, motivații, de pe terenul gândirii religioase pe cel al gândirii științifice și amplificarea discursului științific prin „rezonanța” cu un discurs teologic³⁴. Majoritatea exegeților insistă, însă, asupra opoziției de esență dintre mentalitatea religioasă și cea științifică. În orice caz, faptul că unii dintre reprezentanții de început ai științei moderne s-au slujit de argumente teologice pentru propagarea ideilor lor (anumite scrieri ale acestora abundând în referințe religioase) – creându-se, deci, posibilitatea unor „rezonanțe”, istoricește explicabile, între gândirea teologică și cea științifică – nu justifică teza unui aport direct, exclusiv și hotărâtor al creștinismului în constituirea științei moderne, galileeano-newtoniene.

Deși a susținut ideea rolului funcțional al religiei creștine pentru cristalizarea cunoștințelor științifice, în spiritul concepției evoluționist-organice³⁵, filozoful a fost, în același timp, conștient

³³ Alex. Babeș, *Drama religioasă a omului*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1976, p. 336.

³⁴ Vezi Ilya Prigogine și Isabelle Stengers, *Noua alianță*, București, Editura politică, 1984, p. 70—86.

³⁵ Trebuie să precizăm, însă, că adoptarea ideii de unitate organică, pe terenul culturii și al societății, nu se identifică, la Rădulescu-Motru, cu o poziție organicistă, ea fiind derivată din fondul concepției sale istoriste. Potrivit acesteia, culturile și popoarele sunt unități organice, de altă natură decât cele biologice, iar tot ceea ce apare într-o unitate (în cazul filozofului nostru,

și de aspectele antitetice dintre religie și știință (căreia îi recunoaște superioritatea): prima, face apel la „logica sentimentului”; a doua, la metodele experimentale, pentru a deveni, cum spunea el, în acord cu Francis Bacon, „putere”.

Dintre toate elementele culturii, cele științifice au, după autor, eficacitatea maximă, fiind sigur că poziția de „stăpân al naturii” omul și-ar fi păstrat-o chiar dacă nu ar fi dispus de bunurile civilizației materiale, ci numai de cele ale culturii ideale. „Știința, scria el încă din 1904, mijlocește în primul rând cucerirea naturii și adaptarea ei la scopurile conștiente ale omului. Ea luminează și raporturile dintre om și om. Adevărurile ei abstracte sugerează aplicațiunile practice, prin mijlocirea cărora traiul material al societății se ameliorează”³⁶.

În optica sa, știința este „simbolul” culturii închegate. De aceea subliniem faptul că, pe ansamblul operei, Rădulescu-Motru a atribuit o pondere mai mare și un rol incomparabil mai important științei în dezvoltarea culturii decât a făcut-o, izolat, în cazul altor factori culturali (artistic, religios etc.).

Prin analiza momentelor de desfășurare a culturii europene, gânditorul a căutat să argumenteze ideea că arta antică, morala creștină și știința modernă (căreia îi acordă un rol fundamental în cadrul acestei triade) s-au completat reciproc în procesul de formare și consolidare a personalității umane. „Prin știință, cultura modernă și-a dobândit mijlocul de a complecta înarmarea ideală urmărită în decursul veacurilor. Cultura antică cunoscuse liniștea sufletească izvorâtă din contemplațiunea artistică. Persoanele de elită, prin prisma artei, priveau liniștite în jurul lor, dar exemplarele lor erau puțin răspândite, din nenorocire. Cultura creștină, care urmă apoi, cunoscuse liniștea morală. Aceasta fu o cucerire puternică și care se împărtăși unor întinse straturi sociale. Fără cultura creștină n-ar fi putut să răsară cultura de astăzi. Activitatea

unitatea de cultură europeană) este rezultatul unității întregi: formele culturii trecute determină pe cele prezente, aflându-se într-o înlanțuire indestructibilă.

³⁶ C. Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, p. 133.

științifică, metodic condusă, aduse, în sfârșit, de o dată cu aceasta din urmă, liniștea gândului luminat și productiv”³⁷.

În alt paragraf, filozoful ține să precizeze că știința modernă și creștinismul sunt în legătură nu datorită naturii lor, ci faptului că se subordonează culturii europene ca întreg. Luate separat, observa autorul, ele sunt chiar contrare.

Investigând modul în care domeniile culturii acționează asupra personalității, filozoful a ajuns, implicit, și la dezvăluirea cauzelor transformării unei epoci de cultură în alta. Ancorând, și de astă dată, în miezul teoriilor personaliste, Rădulescu-Motru descoperă factorul prefacerii în „tendința personalității omenești de a se extinde în gândire și putere”³⁸. Așa a argumentat succesiunea celor trei momente în dezvoltarea culturii europene: infirmitățile culturii Greciei antice au fost suprimate (în latura ei morală) de cultura creștină, în sânul căreia s-au înfiripat, apoi, condițiile de potențare a culturii moderne. Chiar dacă elementele, cu ajutorul cărora delimitează principalele momente de cultură, nu pot fi admise integral, trebuie menționat că gânditorului nu i-a fost străin mecanismul autodinamismului cultural, pe care îl cercetează în aspectele sale de continuitate și discontinuitate. Interesant este că, deși încearcă să pună de acord filozofia creștinismului cu spiritul înțelepciunii moderne, gânditorul nu se asociază francezului F. Brunnetière, care proclama un așa-zis „faliment” al științei. Dimpotrivă el este încredințat că perfecțiunea filozofiei nu va fi adusă decât de știință.

Apreciind dialectica anticului Heraclit și a modernului Hegel, Rădulescu-Motru o adoptă admirativ în tendința sa de deslușire a progresului cunoașterii științifice și filozofice, implicit al culturii. În consecință, lupta dintre gândirea metafizică (reprezentată, după el, de realismul aristotelic și medieval, de raționalism, materialism etc.) și cea „relativistă” (în care încadrează nominalismul, asociaționismul, relativismul critic, pragmatismul etc.), adică,

³⁷ Idem, *Puterea sufletească*, p. 109.

³⁸ *Ibidem*, p. 114.

dintre orientarea ce absolutiza cunoștințele dobândite și orientarea ce cultiva îndoiala, raportând permanent cunoștințele la experiență (ilustrată prin reflecțiile lui Imm. Kant, A. Comte, W. James) a fost evaluată de C. Rădulescu-Motru ca fiind necesară pentru realizarea progresului și îmbogățirea culturii.³⁹ Absența ei, notează Rădulescu-Motru, ar fi redus activitatea umană la o formă pur contemplativă (parțial observabilă, în cazul culturii eline și orientale) ori la una empirică, utilitaristă⁴⁰. Aplicarea metodei dialectice i-a îngăduit filozofului nostru să constate, mai departe decât Hegel, existența luptei nu numai între reprezentanții diferitelor sisteme filozofice sau științifice, ci și între adepții succesivi ai aceluiași sistem.

În pofida unor aprecieri exagerate și a unor interpretări neconcludente, care au fost amintite, reflecțiile lui Rădulescu-Motru despre fazele culturii europene definesc profilul unui gânditor realist, care susține o seamă de idei valoroase, cum ar fi: exigența metodologică a tratării culturii ca un tot unitar și diferențiat pe epoci istorice; stabilirea unor conexiuni necesare între ramurile culturii din diverse perioade ale istoriei umane; cerința înfăptuirii unei culturi democratice; sesizarea contradicției dintre tendința antropomorfizantă și cea dezantropomorfizantă în cunoaștere; importanța luptei dintre gândirea metafizică și gândirea „relativistă” (dialectică – n.ns.) în descoperirea adevărului și propășirea culturii; a opoziției dintre materialism și „personalism” (idealism) pentru progresul meditației filozofice și al apropierii acestuia de știință; sublinierea rolului avut de principalele momente ale culturii în dezvoltarea personalității și creșterea gradului său de independență față de natură; eliminarea „constrângerilor” interne și externe ale personalității, pentru obținerea unei libertăți depline; reliefa funcției predictive și aplicative (utilitare) a științei moderne, prin care au fost impulsionate industria și comerțul – principalele

³⁹ Vezi în carte, p. 108-109.

⁴⁰ *Ibidem.* p. 153.

suporturi ale independenței materiale și ale formării personalității, ale afirmării sale față de natură⁴¹; evidențierea vocației formative, umaniste și militante a filozofiei, ca parte componentă a culturii; respingerea absolutismului și a dogmatismului, ca opțiune gnoseologică; relevarea semnificației valorice a idealului autentic pentru realizarea unei culturi superioare⁴²; enunțarea principiului activismului uman pe tărâm cultural, ca mijloc de îmbunătățire a condițiilor de viață⁴³ ș.a.

Faptul că Rădulescu-Motru a atribuit creștinismului, în istoria culturii, un rol important – e adevărat, datorită, preponderent, moralei sale –, că l-a identificat cu cadrul pregătitor al apariției științei moderne poate trezi îndoieli, făcându-ne să credem că atitudinea sa implică o renunțare la principiile științei sau că este cea a unui mistic înveterat.

Ce-i drept, ecoul produs în epocă, de anumite nuanțe și judecăți ale concepției sale, nu l-au absolvit de unele suspiciuni și etichetări globale, venite chiar din partea unor intelectuali de valoare și confrăți de breaslă. De pildă, Lucrețiu Pătrășcanu nu a ezitat a releva „coloratura teologică” a gândirii lui C. Rădulescu-Motru (derivată din metoda finalistă de interpretare a lumii), apropierea ei de misticism și sprijinul adus fideismului prin întrebuințarea ideii de Dumnezeu, rar exprimată, dar, oricum,

⁴¹ *Ibidem*, p. 205.

⁴² Conștientizând specificul și sensul idealului creștin, izvorât din concepția despre divinitate, Rădulescu-Motru se asociază idealului modern, deoarece sintetiza aspirațiile îndreptate „spre fapte, iar nu spre contemplațiune”. În consecință, a formulat dezideratul unui ideal „care să simbolizeze formarea și perfecționarea ca un act de cucerire, iar nu ca un act de dărnicie venit din partea divinității” (vezi *Puterea sufletească*, p. 296).

⁴³ Modelul unui ideal dinamic și creator este socotit imperios și filozofului pentru angajarea sa la viața obștii: „Ce departe suntem astfel de antichitate, sublinia Rădulescu-Motru în 1940, pentru care idealul înțeleptului era izolarea de restul oamenilor. Idealul înțeleptului pentru noi, dimpotrivă, este ca el să participe la viața publică, pentru ca, prin mijlocirea acesteia, să furnizeze destinul generațiilor viitoare”. (*Timp și destin*, p. 236).

„postulată de întreaga sa concepție finalistă”⁴⁴. Alți exegeți l-au acuzat de fideism⁴⁵ sau au găsit definitiv, pentru opera lui, oscilația dintre scientism și misticism, faptul că „Misticismul este fondul real al gândirii lui...”, „...adeseori ascuns cu grijă sub haina scientismului, a invocării nejustificate a «metodelor științifice»”,⁴⁶. Aprecierile enunțate se află, indiscutabil, sub semnul unor criterii ideologice, care au condus la exagerări, motivate de o anumită conjunctură social-istorică. Studiile și articolele, din deceniile șapte și opt ale veacului al XX-lea, consacrate analizei filozofiei rădulescene, fie că se situează la antipodul evaluărilor partinice, voluntar marxiste de analiză (pe care le resping, implicit, și ele aparțin, de regulă, unor jurnaliști inimoși, dar diletanți în judecata critică), fie că realizează o cercetare imparțială, vrednică de spiritul explicației obiective (menționăm lucrările semnate de S. Ghiță, N. Gogoneață, Al. Tănase, C. Hrișcă, Gh. Vlăduțescu, P. Vaida, Gh. Toma, Al. Boboc, Gh. Al. Cazan ș.a.).

Examinând scrierile filozofice ale lui C. Rădulescu Motru, constatăm că autorul a manifestat, în diferite momente și lucrări, o atitudine critică ireductibilă față de misticism. Așa, de exemplu, în *Vocația* ne apare ca un adversar implacabil al misticismului, pe care îl condamnă fără ezitare, situându-l, ca grad de pericolozitate socială și culturală, deasupra „trivialității”, și socotindu-l drept „cea mai mare rătăcire pentru cultura unui popor tânăr”⁴⁷. De asemenea, în articolele *Ofensiva contra filozofiei științifice* (1943) și *Wilhelm Wundt și filozofia științifică* (1944), elocvente pentru spiritul său raționalist, realizează o critică radicală și necruțătoare la adresa misticismului ce bântuia în filozofia românească a acelor

⁴⁴ L. Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filosofia românească*, București, 1946, p. 86-87.

⁴⁵ A se vedea *Istoria gândirii sociale și filozofice în România*, București, Editura Academiei, 1964, p. 417.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 362-363.

⁴⁷ C. Rădulescu-Motru, *Vocația*, p. 22.

ani⁴⁸, pledând pentru o „organizare socială și statală a țării noastre după cea mai strictă prevedere științifică”. Toate acestea denotă că Rădulescu-Motru nu a fost un mistic, ceea ce, firește, nu înseamnă și o detașare de problemele religiei, în a căror analiză nu a dovedit, întotdeauna, o atitudine nuanțată și consecventă (mai cu seamă atunci când cercetează rolul religiei în viața societății).

În preocupările sale este adevărat că filozoful a rezervat – într-un moment special, absolut izolat – divinității un loc suprem în univers⁴⁹, sau, spre deosebire de teoriile transcendentaliste despre univers, a afirmat, tot episodic, că Dumnezeu este imanent, nu exterior acestuia. În diferite lucrări a subliniat, ca și alți gânditori din epocă, anumite funcții social-psihologice ale religiei (de formare spirituală a popoarelor, de moralizare a maselor etc.). El ar fi încercat (în unele contexte istorice dificile), după părerea unor exegeți ai săi, o conciliere a științei cu creștinismul, pe terenul gnoseologiei și al culturii, apoi a personalismului energetic cu un „creștinism luminat”⁵⁰. Într-un asemenea cadru istoric și

⁴⁸ Vezi și S. Ghiță, *Aspecte istorico-metodologice ale gândirii filozofice și științifice*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 235; P. Vaida, *op. cit.*, p. 418.

⁴⁹ „Ideea de Dumnezeu este principiul suprem care fundează ordinea universului, și dimpreună cu aceasta care dă conștiinței omenești absolutul, de care are nevoie pentru a avea încredere în sine” (C. Rădulescu-Motru, *Mărturisiri făcute la Asociația tinerilor creștini*, în *Revista Fundațiilor Regale*, XI, nr. 2, 1944, p. 360–362.

⁵⁰ Prin afirmația că puterea de cristalizare a eului merge până în „marginile întregului univers”, echivalentă cu personalitatea divină – precizare posibilă de a fi interpretată în sensul conceptului aristotelic de entelehie, sau, la modul metaforic, de „umanitate (personalitate) desăvârșită”, cum opiniază Gh. Vlăduțescu (vezi articolul său, *O lectură paralelă: C. Rădulescu-Motru și P. Teilhard de Chardin*, în *Revista de filozofie*, t. 23, nr. 5, 1976, p. 615) și la care se aliază și Alex. Boboc. Mai edificatoare sunt opțiunile exprimate de filozoful nostru în *Timp și destin*: „în destin, apariția vieții omenești este actul suprem al creațiunii. Fiecare apariție de om, prin destinul ei, este o înălțare spre dumnezeire”; „Fiecare om cu

ideologic deosebit, Rădulescu-Motru a atribuit divinității, în spiritul deismului, rolul de garant al datelor pe care se construiește raționamentul uman⁵¹.

Cu toate acestea, trebuie precizat că Rădulescu-Motru nu a făcut corp comun cu reprezentanții orientării iraționaliste, țesută în jurul revistei *Gândirea*, care, în campania lor ortodoxistă, căutau să substituie filozofiei și științei moderne religia creștină, pe motiv că aceasta din urmă este deținătoarea adevărilor exclusive⁵². Crezul lui filozofic își avea rădăcinile implantate adânc în știință. Simptomatice și pline de sugestii, pentru gândirea științifică de ansamblu a autorului „personalismului energetic”, sunt și cuvintele-avertisment rostite înainte de intrarea sa în neființă (în prezența lui T. Vianu și a lui M. Ralea): „Să spunei că n-am fost niciodată spiritualist. Am fost un scientist [...]”⁵³. În acest sens rămâne veridică observația că „Rădulescu-Motru a menținut, de-a lungul a peste șase decenii, legătura permanentă cu știința, pe care a apărât-o de atacurile misticismului religios (în ultimul deceniu al secolului trecut) sau filozofic (în ajunul și în timpul celui De-al Doilea Război Mondial)”⁵⁴.

După cum s-a mai arătat, cercetarea culturii europene este întreprinsă de Rădulescu-Motru în prima etapă a activității sale filozofice, marcată – așa cum însuși autorul a precizat – de influența optimismului degajat din opera lui Spencer, care, din câte se știe, realizase prima generalizare teoretico-filozofică a conceptului de evoluție. Concepția gânditorului nostru cu privire la fazele culturii europene stă sub semnul acestei interpretări evoluționiste

destinul lui, înseamnă: fiecare om, avându-și fixată o anumită valoare supranaturală, prin însăși existența lui” (p. 144 și 145).

⁵¹ „Dumnezeu nu poate înșela schimbând de la o zi la alta datele pe care noi ne întemeiem raționamentul” (vezi articolul *Mărturisiri...*, p. 264).

⁵² Despre conținutul și obiectivele iraționalismului românesc, a se vedea reflecțiile lui N. Gogoneață, în *Istoria filozofiei românești*, vol. II, 1980, p. 742-764

⁵³ Cf. Mihai Ralea, *C. Rădulescu-Motru*, în rev. „Contemporanul”, nr. 10 (544), 8 martie 1957.

⁵⁴ Cf. S. Ghiță, *op. cit.*, p. 249.

– ca o ilustrare vie a principiului istorist. Ea este o concepție organică în sensul sublinierii caracterului unitar și dinamic al culturii europene. În baza acestei optici metodologice a putut să trateze cultura medievală în mișcarea de ansamblu a culturii și, astfel, să exemplifice una dintre ipotezele studiului său, anume că ideologia creștină a făcut posibilă apariția unei culturi avansate, care elimina neajunsurile culturii greco-latine și, totodată, reprezenta cadrul propice constituirii științei și culturii moderne.

Reflecțiile filozofului cu privire la istoria culturii europene au fost subordonate țelului de a arăta că la baza culturilor înaintate se află personalități de diferite tipuri. Concluzia sa generală este că principalele momente din evoluția culturii europene sunt tot atâtea stadii de dezvoltare progresivă a personalității omenеști. În acest context, se pune în evidență cel mai bine concepția sa despre o cultură evolutivă și umanizatoare.

3. Rolul social al culturii

Natura, personalitatea și societatea sunt, în concepția majorității gânditorilor, termeni indispensabili de referință pentru definirea culturii. Deși reflecțiile asupra raporturilor dintre cultură și mediul social, dintre cultură și popor sunt mai vechi, ele s-au impus dezbaterii, ca o problemă de sine stătătoare, abia în perioada de constituire a națiunilor europene, când procesul dezvoltării capitaliste, noile solicitări economice și istorice au dus la creșterea rolului activ al culturii în societate.

Problema rolului și funcțiilor sociale ale culturii este intim legată, în opera lui Rădulescu-Motru, de aceea a evoluției „omenirii” sau popoarelor, a genezei și afirmării personalității umane, a făuririi culturii moderne în România. Ea se regăsește în aproape toate lucrările sale de teoria culturii, datorită viziunii istorist-activiste asupra fenomenului cultural. Autorul s-a ocupat, încă de la primele scrieri culturologice, de cercetarea funcțiilor

culturii și a diferitelor ei componente la un nivel teoretico-general, din perspectivă filozofico-sociologică, adesea oferind și exemplificări concrete din istoria societății românești, cât și a unor societăți afro-asiatice. El a văzut în cultură esența genetică, structurală și funcțională a societăților istorice, inclusiv a individului ca participant activ la desfășurarea vieții sociale, subliniind faptul că zestrea mentală și culturală a oamenilor, conduita lor morală reprezintă, deopotrivă, un factor constitutiv și o manifestare specifică a unei societăți date.

Mergând pe urmele lui Alois Riehl (după care știința, arta, religia erau rodul vieții sociale), Ludwig Feuerbach (ce susținea că existența și-o datorează omul naturii, iar însușirea de om numai societății) și Wilhelm Wundt (care afirma legătura intrinsecă dintre individ și mediul său de viață), Rădulescu-Motru a interpretat cultura în strânsă corelație cu evoluția societății, relevând, cu diverse prilejuri, caracterul social-istoric și obiectiv al faptelor culturale. Trebuie să menționăm că, pe ansamblul operei, el a postulat determinarea sufletească (individuală și socială) a culturii, poziție compatibilă cu însuși fondul personalist al propriului sistem filozofic și modalitatea de înțelegere a culturii ca dat obiectiv al existenței umane istorice.

Luând drept model cauzalitatea fenomenelor naturale, autorul a atribuit culturii, într-o lucrare de început, sensul de „energie” sau „putere socială”, dorind prin aceasta să evidențieze obiectivitatea, durabilitatea și autonomia sa funcțională. Chiar și mai târziu, în contextul elaborării teoriei vocației, căutând să asigure un temei solid gândurilor lui despre cultură, ia ca punct de plecare anumite cunoștințe validate în domeniul științelor naturii. Astfel, apreciază că deosebirea structural-funcțională dintre elementele „fenotipice” (legate de individualitatea organismului) și cele „genotipice” (legate de perpetuarea speciei), consacrată de biologie, se păstrează, cu același înțeles, și pe terenul vieții sociale.

Gânditorul observă că în societate (unde elementele constituente formează „ele însele individualități cu forme de sine stătătoare”) există două genuri de activități: unele, care servesc

numai pentru „bunul trai” al indivizilor (corespund fenotipurilor); altele, care sunt necesare culturii (corespund genotipurilor) și au „funcțiunea de a asigura totalității sociale trăinicia în viitor. Unele sunt fenomene sclipitoare, dar momentane, altele sunt generatoare de bunuri ce se încorporează avutului social și rămân eterne”⁵⁵. Rădulescu-Motru leagă activitățile din urmă de creația originală, ai cărei germeni sunt căutați, cum s-a menționat, în munca din vocație. Cu acest prilej își exprimă nemulțumirea față de științele sociale, în general, care nu ar fi cercetat diferența dintre cele două tipuri de activități în mod „strict științific”, față de sociologie, în special, deoarece „dă prea puține referințe despre ea”, prețuind, în schimb, informația furnizată de filozofii și istoricii care s-au ocupat de studiul comparativ al culturilor. Urmărind să găsească ce anume distinge „culturile trainice” de „culturile de împrumut”, aceștia au ajuns, implicit, să „stabilească ce este adânc și ce este superficial în unitatea sufletească a unui grup”, specificul funcțiilor pe care se bazează cultura și cel al funcțiilor de utilitate individuală. „Concluzia generală a acestor cercetători – scrie Rădulescu-Motru – este că, în unitatea sufletească a unui popor și deci strâns legate de cultura acestuia, primordiale sunt deprinderile care aduc diferențierile, adică originalitatea”.⁵⁶

Din perspectiva concepției istoriste, filozoful a militat, încă din lucrarea publicată în 1904, ca fiecare popor să-și dezvolte o cultură a sa, inconfundabilă – aspirație nobilă ce animă, dintotdeauna, popoarele dornice de libertate, independență și progres. El a relevat funcțiile sociale interne, naționale și externe ale culturii, a susținut tot timpul că scopul acesteia este acela de a diferenția societățile și de a conferi faptelor omenești o semnificație istorică. „Cultura – sublinia autorul – este o condițiune indispensabilă pentru dezvoltarea popoarelor ieșite din starea de barbarie. În cultură se oglindește finalitatea conștiinței sociale;

⁵⁵ C. Rădulescu-Motru, *Vocația*, p. 21.

⁵⁶ *Ibidem*.

prin ea faptele omenești dobândesc un înțeles mai înalt, devin istorice. *Poporul fără cultură n-are istorie* fiindcă n-are un criteriu care să stabilească valoarea evenimentelor petrecute [s.ns.] [...]. Prin cultură o societate dobândește rostul său istoric, și prin aceasta se diferențiază de alte societăți; întocmai cum, de altfel [...], și terenul cultivat câștigă o înfățișare proprie față de cel învecinat, rămas necultivat”⁵⁷.

În anumite pasaje, din studii ulterioare, sunt aduse lămuriri suplimentare, dar care nu afectează fondul concepției sale. De pildă, se susține (în *Elementele de metafizică*, 1912; *Vocația*, 1932) că popoarele cu viață istorică sunt, unele „rezistente” (pentru că și-au durat o cultură originală), pe când, altele, se află „într-o veșnică copilărie” („trăiesc imitând”), deși, pe alte pagini, Rădulescu-Motru este conștient de limitele acestei împărțiri dihotomice. Totuși, este neîndoielnic că, la începutul activității, gânditorul a recurs la o clasificare artificială a popoarelor – operând cu conceptele de popoare „barbare”, „sălbaticе”, „civilizate” (sau „pseudoculte”), „semiculte” și „culte” – derivată din concepția istoristă și îmbrățișarea necritică a ideii de opoziție între cultură și civilizație, la care a subscris inițial. Criteriile de distincție întrebuințate sunt, de fapt, notele pe baza cărora definește cultura (originalitatea, individualitatea, actualitatea, armonia, cooperarea etc.).

Autorul a privit cultura și societatea ca un tot unitar și dinamic, în permanentă dezvoltare: „Deprinderile pe care le dobândește omul, potrivit și faptele unor norme morale; expresiunea sentimentelor în forma care să fie apreciate de semenii; orientarea gândirii după principii logice, ceea ce face posibilă cooperarea inteligențelor; idealurile, care sub diferitele lor forme, motivează activitatea omenească etc., toate acestea sunt valori de care depinde dezvoltarea culturii și în același timp dezvoltarea vieții sociale. Chiar sub raportul tehnicii materiale este o legătură strânsă între dezvoltarea culturii și dezvoltarea

⁵⁷ Idem, *Cultura română și politicianismul*, p. 5 și 6.

vieții sociale. O societate numeroasă și puternică se conservă și se continuă, când la dispoziția membrilor săi stă o tehnică culturală care permite diviziunea muncii. Cine zice evoluția vieții sociale, zice evoluția culturii. Societățile care n-au deloc cultură – și în rândul acestora sunt societățile sălbaticilor – dacă au o viață socială, n-au o evoluție socială. Ele n-au istorie și sunt considerate ca fiind într-o veșnică stare de fixitate”⁵⁸.

Reținem, astfel, că, în sensul larg, de manifestări spirituale, tehnico-economice și socio-comportamentale, cultura reprezintă factorul determinant al vieții social-istorice a unui popor; că dezvoltarea culturii este pendinte de propriile sale valori (opțiune axiologică a autorului), în rândul cărora include și subliniază, pe lângă cele spirituale, și pe cele de factură materială, iar evoluția societății stă sub semnul progresului cultural.

Un alt rol al culturii, precizat de gânditor în conformitate cu principiul istorist, este de a „întreține între membrii unei societăți raporturile de autoritate și legăturile de solidaritate; încă mai mult, ea stabilește o continuitate în munca diferitelor generațiuni”⁵⁹.

Fructificând rezultatele diferitelor cercetări etnologice și sociologice, Rădulescu-Motru a ajuns la concluzia potrivit căreia elementele constitutive ale culturii reprezintă „singurele baze durabile pentru întemeierea unei vieți sociale”. Din această perspectivă, a apreciat că numai prin intermediul valorilor morale și artistice, activităților economice și invențiilor tehnice, credințelor religioase și obiceiurilor, limbii și normelor gândirii corecte – îmbrățișate de toți membrii societății – „se luminează muncii omenesci calea spre cooperățiune. Fără aceste bunuri, cari se ridică și trăiesc deasupra ghidului și faptei fiecărui individ, activitatea socială este oarbă și fără spor”⁶⁰.

⁵⁸ *Curs de psihologie*, p. 339.

⁵⁹ *Idem, Puterea sufletească*, p. 318.

⁶⁰ *Ibidem*.

Ideea, de autentică însemnătate științifică, susținută, printre alții, în epoca interbelică, și de gânditorul italian Antonio Gramsci, relevă dimensiunea colectivă obligatorie a culturii, căci, așa cum admitea și autorul menționat, o unitate „cultural-socială” nu poate fi obținută decât prin coordonarea scopurilor eterogene și adunarea voințelor risipite spre atingerea acelorași scopuri. Fără o conștiință socială și multiple alte forme de cooperare la nivelul omului colectiv nu este posibilă o cultură națională.

În cadrul analizei sale comparative asupra societăților, Rădulescu-Motru evidențiază și faptul că, față de popoarele „culte”, cele „sălbaticе” și „barbare”, deși au avut o existență îndelungată, nu au ajuns (datorită caracterului mitologic al gândirii, precum și activității mecanice, rutiniere, subordonată cerințelor momentane) la o conștiință unitară și o viață socială înnoitoare, la creații care să se perpetueze de la o generație la alta și să joace efectiv un rol diriguitor în comportamentul membrilor lor. Când o societate, nota autorul, are „unitate de conștiință”, ce „inspiră actele ei zilnice”, înseamnă că are o cultură; fără aceste caracteristici, popoarele „pot avea cel mult o civilizațiune”⁶¹. Alături de popoarele culte și civilizate, el distinge și categoria popoarelor „semiculte”. În viziunea filozofului, semicultura reprezintă începutul culturii propriu-zise („un mediu sănătos pentru dezvoltarea normală a indivizilor”), o fază inevitabilă, prin care au trecut toate popoarele culte, fără a presupune însă notele specifice de individualitate și originalitate.

Aprecierile lui C. Rădulescu-Motru se întemeiază, în parte, pe rezultatele cercetărilor care i-au parvenit prin mijlocirea lucrării lui Alfred Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker* (1896). Acesta, bazându-se pe studiile înfăptuite de Fr. Ratzel, W. Wundt, R. Andrée, dezvoltase o teorie a popoarelor „naturale” (cu „gândire mitologică”) și „culturale”. Punând față în față tipuri de popoare aflate pe trepte istorice diferite și chiar

⁶¹ Idem, *Cultura română și politicianismul*, p. 55–56, 65.

extreme de dezvoltare, gânditorul român a dorit să găsească argumentele concrete, necesare definirii conceptuale – în spiritul teoriei „formelor fără fond” – a culturii și „pseudoculturii”, raporturile dintre acestea fiind accentuate în latura elementelor divergente.

Influențat, într-o primă etapă, de scrierile epocii, de unele teorii larg răspândite și acceptate datorită aparenței de rezultat științific al concepțiilor evoluționist-biologice, preluate fără discernământul critic necesar, Rădulescu-Motru ajunge să considere, în ton cu acestea, că unul dintre factorii determinativi ai culturii este și cel rasial. Expunând teoriile lui M. von Brandt, H. St. Chamberlain ș.a., el pare a subscrie la ideea acestora, anume că popoarele ce aparțin rasei galbene și rasei negre sunt incapabile de a-și construi o cultură pe măsura celei întâlnite la popoarele din Apusul Europei (german, englez și francez)⁶². Așa, gânditorul nostru, folosindu-se de unele argumente și exemple din texte raseologice străine, afirmă că japonezii, chinezii și africanii, deși au depășit faza barbariei, nu au reușit să-și construiască un drum propriu (fapt înfirmat atât de realitățile vremii, cât și de istoria lor ulterioară), alegând, în schimb, calea civilizației, adică a evoluției prin însușirea mecanică a unor elemente ale culturilor europene avansate. De aici, concluzia după care cetățenii popoarelor culte ar fi „solidarizați prin unitatea deprinderilor sufletești”, în timp ce membrii popoarelor civilizate ar fi „solidarizați prin înfățișarea externă”.

Lărgind cadrul analizei teoretice, gânditorul a sesizat, în lucrarea menționată, și faptul necesar că formarea unei culturi depinde nu numai de virtuțile rasei, ci și de condițiile istorice, apropiindu-se, prin constatările personale, de o înțelegere mai

⁶² De notat că, într-o atare problemă, părerile sunt diferite. H. Keyserling, de pildă, a recunoscut doar chinezilor și francezilor posibilitatea de a avea manifestări culturale proprii, iar Fr. Nietzsche, contestând originalitatea culturii germane, a afirmat-o în cazul poporului francez. Desigur, măreția unei culturi nu se justifică numai prin originalitatea creațiilor ei. Trebuie, totodată, ca acestea să aducă și un înalt nivel de progres social-uman.

conformă cu realitatea a problemei determinismului cultural. Chiar atunci când rasa este aptă de cultură, observă el cu profunzime, disponibilitățile sale creatoare nu pot fi puse în valoare dacă nu sunt condiții propice. Absența lor, notează filozoful, a obligat și condamnat multe popoare la „spoiala civilizațiunii”.

În cea de-a doua etapă a creației, autorul se situează, precumpănitor, pe poziția activismului cultural și descoperă în omul de vocație sursa culturii oricărui popor, producătorul de opere originale și „valoare durabilă”. Într-o atare perspectivă, ceea ce se desprinde este posibilitatea de ierarhizare a culturilor popoarelor, nicidecum de tăgăduire a capacității unora de a făuri valori culturale proprii.

După cum arată cercetările antropologice, în mod normal orice popor și orice societate sunt generatoare de cultură. Ceea ce le demarcă este, fără îndoială, treapta progresului cultural, treapta de civilizație pe care se situează și nu prezența sau absența culturii, așa cum neinspirat s-a exprimat, într-o lucrare din tinerețe, Rădulescu-Motru. Vestitul antropolog francez Claude Levi-Strauss sublinia ideea că originalitatea culturii unui popor „depinde de împrejurări geografice, istorice și sociologice, și nu de aptitudini distincte legate de constituția anatomică sau fiziologică a negrilor, a galbenilor sau a albilor”⁶³. Același autor demonstrează șubrezenia textelor cu privire la imobilismul cultural și existența unor „popoare fără istorie”, „Într-adevăr, preciza el, nu există popoare-copii; toate sunt adulte, chiar și acelea care nu au ținut un jurnal al copilăriei și adolescenței lor”⁶⁴.

Originalitatea fiecărei culturi „rezidă mai curând în modul ei particular de a rezolva problemele, de a pune în perspectivă valorile, care sunt aproximativ aceleași pentru toți oamenii, deoarece toți fără excepție posedă un limbaj, tehnici, o artă, cunoștințe de tip științific, credințe religioase, o organizare socială, economică și politică”⁶⁵.

Dar, trebuie să observăm și faptul, care nu e mai puțin adevărat, că originalitatea în cultură nu exclude decalajele culturale (fenomen

⁶³ Cl. Levi-Strauss, *Rasă și istorie*, în vol. *Rasismul în fața științei*, București, Editura politică, 1982, p. 4.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 16.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 26.

desemnat, în literatura de specialitate actuală, prin termenul de *cultural lag*) – sesizate și examinate de mai mulți gânditori, inclusiv de Rădulescu-Motru, în cazul continentului nostru, între popoarele din zona occidentală și cele din regiunea sud-est europeană. Totodată, originalitatea culturii unui popor nu validează, în mod automat și nemijlocit, funcționalitatea unora dintre valorile acesteia pentru existența altor societăți, adică deschiderea spre universalitate (problemă a cărei soluționare depinde nu numai de tezaurul valoric intern, ci și de alți factori, printre care menționăm: sincronismul istoric al popoarelor aflate în contact cultural, opțiunile și criteriile de evaluare ale receptorilor umani, oportunitatea comunicării, ritmul și aria social-geografică a difuziunii valorilor, mijloacele de transmitere etc.).

Prin urmare, orice popor are posibilitatea și este capabil să-și construiască propriul său sistem de valori culturale (ceea ce nu înseamnă că posibilitatea devine realitate în orice condiții). Desigur, nu există culturi și civilizații exclusiv originale, mai cu seamă cele edificate în perioada modernă, lucru înțeles și de Rădulescu-Motru, în ultima instanță. Afirmția sa despre originalitatea și incomunicabilitatea culturii, în etapa de început a creației (dominată de influența spiritualității apusene), sugerează, prin consecințele acestui mod de gândire, o apropiere de concepția lui O. Spengler, privitoare la istorie ca un ansamblu de culturi unice, irepetabile, închise în sine, și cea a lui A. Toynbee, despre succesiunea „civilizațiilor paralele”, independente unele de altele. În fond, este una dintre tezele de bază ale curentului istorisit pe tărâmul teoriei culturii, teză la care C. Rădulescu-Motru se va raporta critic în a doua perioadă a activității lui, odată cu edificarea, „personalismului energetic”.

Astfel, filozoful se va alinia suitei de autori străini (printre care menționăm pe E. Durkheim, Ch. Bouglé etc.) și români (ca, de pildă, E. Lovinescu, M. Ralea, T. Vianu ș.a.), care, în epoci diferite de timp, au susținut că nu există comunități omenești absolut izolate și, deci, culturi sau civilizații ermetice (cu excepția, bineînțeles, a cazurilor specifice preistoriei umane ori a unor

împrejurări deosebite). Istoria atestă că în Europa, ca și pe alte spații geografice, popoarele formează o unitate funcțională cu îndelungi tradiții, ceea ce presupune existența anterioară a unor schimburi culturale și de bunuri ale civilizației, care s-au amplificat enorm, începând, mai ales, cu epoca modernă (pe plan spiritual-valoric, tehnic, interinstituțional, interuman etc.).

Din noua optică, activistă, asupra culturii, grefată pe acumularea unei îndelungi experiențe de gândire, Rădulescu-Motru va ajunge să formuleze o serie de judecăți realiste, să elaboreze aprecieri adecvate. În acest sens, în deceniul al treilea al secolului al XX-lea, gânditorul preciza că nu există o „prăpastie de la început” între culturile vechilor continente și cea europeană – care „pare să continue pe cele vechi, orientale și africane, dar cu cât cultura europeană înaintază, originalitatea începe să se afirme (...)”, dându-i, în final, individualitatea sa.

De asemenea, examinând ceea ce T. Vianu denumea „cadrele materiale ale culturii”, observă, îndreptățit, că rasa (și clima) nu determină originalitatea manifestărilor sufletești, având numai rol de factor condițional. Cert este că, la începutul capitolului „Cultura europeană” din lucrarea *Personalismul energetic*, încercând să descifreze cauzele întăririi și prosperității originalității culturii noastre continentale, va nega ferm determinările directe, geografice și rasiale, asupra popoarelor (susținute de unii istorici), socotindu-le „prea îndepărtate de procesul intim al culturii”⁶⁶.

Abordând, în mai multe împrejurări, cultura în relație cu societatea, gânditorul a aprofundat mereu problematica, descoperind și precizând noi funcții ale celei dintâi. Una din ele ar fi aceea că a „sporit și sociabilitatea”. „Omul cult este doar omul sociabil. Sociabil în înțelesul [...] că, în marginile dispozițiilor sale, el aduce un maximum de utilitate socială”. Omul devine „din ce în ce mai cult, pe măsură ce acordul între finalitatea sa proprie și finalitatea societății din care face parte devine mai strânsă”. Din

⁶⁶ C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 131.

acel moment, individul uman se transformă într-un „factor de propășire a culturii și în același timp contribuie la intensificarea vieții sociale”⁶⁷. Este, așadar, omul care se afla în serviciul societății, util semenilor săi, integrat universului colectivității umane.

Valorificând întinsele sale lecturi pe terenul gândirii antropologice și sociologice, Rădulescu-Motru a scos în relief și rolul educativ, civilizatoriu al culturii. Astfel, subliniază că se impune „dezvoltarea dispozițiilor care pot fi de folos vieții sociale, dar totodată și reprimarea dispozițiilor inutile sau păgubitoare acesteia”⁶⁸. Asemenea concluzie îl pune, inevitabil, într-o postură critică îndreptățită față de ideile lui J. J. Rousseau, după care omul este bun de la natură, dar civilizația (ca obiectivare a culturii) îl deformează. Pentru Rădulescu-Motru, care adoptă deschis o poziție contrară celei a gânditorului francez, omul descinde din natură ca animal și așa ar rămâne veșnic dacă nu ar interveni cultura, care „îl ridică să cunoască ce este a fi bun”. Cu alte cuvinte, îl umanizează.

Oferind o explicație deterministă culturii, autorul român a menționat că aceasta „consistă, în adevăr, în manifestările pe care le produce sufletul individului sub influența vieții sociale”. Apoi, a făcut precizarea importantă că: „O cultură uniform croită pe un singur tipar, este un dresaj, nu o cultură. Cea mai înaltă formă a culturii o găsim, de aceea, la popoarele care sunt bogate în dispoziții sufletești și care pot să transforme această bogăție de dispoziții într-o continuă creație de valori culturale originale. La asemenea popoare evoluția culturii este nu numai expresia adecvată a evoluției lor sociale, dar și resortul cel mai puternic al acesteia”⁶⁹.

Prin unele exprimări, Rădulescu-Motru pare a limita societatea la cultură sau a le confunda, ceea ce ar duce la plasarea lui pe terenul orientării noologice. Reprezentanții acesteia, W.

⁶⁷ Idem, *Curs de psihologie*, p. 339.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 340.

⁶⁹ *Ibidem*.

Dilthey, V. Sombart, E. Spranger etc. credeau că realitatea socială este de ordin spiritual. Este adevărat că, în afara societății, cultura nu este posibilă. Socialul reprezintă mediul său existențial, dar aceasta nu înseamnă că putem identifica societatea cu cultura. Societatea constituie suportul, cadrul de apariție și creație a operelor culturale, în timp ce cultura este una dintre modalitățile esențial-umane de manifestare a societății. Ele se presupun reciproc, fără a fi echivalente. Dorind să sublinieze unitatea lor, Rădulescu-Motru a ajuns, uneori, să le pună pe același plan, cu toate că în studiul său își face loc, destul de pregnant, și ideea despre o viață socială ce nu este neapărat producătoare de cultură.

Interpretând societatea prin prisma culturii, gânditorul a venit în contact, inevitabil, cu diverse concepții despre dezvoltarea stadială a istoriei umanității⁷⁰, pe care le-a respins ca nefondate. De precizat că analiza lui asupra popoarelor și societăților – deși se sprijină pe o împărțire a acestora după criteriul psiho-cultural – nu se situează, metodologic, în perimetrul teoriilor stadiale, cum s-ar putea crede. În viziunea lui, popoarele barbare au de ales între varianta dezvoltării culturale, prin creație proprie, și varianta dezvoltării civilizate, prin copiere servilă din cultura altor popoare. Popoarele culte sunt și civilizate; popoarele civilizate sunt lipsite de cultură proprie. Ca atare, la Rădulescu-Motru nu poate fi vorba de o tipologie propriu-zisă stadială, întrucât din scrierile lui nu rezultă că un popor ar parcurge treptele ierarhice: barbarie, civilizație, cultură. Devenirea culturală a unui popor este în funcție de originalitatea sa creatoare, așa încât civilizația

⁷⁰ Să amintim, de exemplu, că B. Pascal și G. Vico asemuiau evoluția omenirii cu trecerea succesivă prin fazele copilăriei, adolescenței și maturității; Voltaire căuta în știința istoriei mijlocul de a cunoaște etapele prin care omenirea a trecut de la barbarie la civilizație; A. Comte stabilea „legea celor trei stadii” ale dezvoltării gândirii (și, implicit, ale societății): „teologic” („fictiv”), „metafizic” („abstract”) și „pozitiv” („științific”); Engels, preluând modelul lui L. H. Morgan, considera că omenirea a parcurs o dezvoltare ascendentă, de la sălbăcie la barbarie și, de aici, la civilizație.

și cultura sunt socotite fie coexistente, fie disparate, în nici un fel succesive. Dacă putem vorbi de o anumită afinitate cu teoria stadiilor, atunci aceasta se verifică, la el, doar în cazul cercetării semiculturii, definită ca etapă intermediară pe drumul desăvârșirii culturale a unui popor.

Rădulescu-Motru a făcut, pe ansamblu, o analiză complexă a problemei raporturilor dintre cultură și societate, cultură și popor, reliefând multiplele funcții ale celei dinții. Gânditorul a subliniat că viața socială și cultura sunt consubstanțiale, că aceasta din urmă este un factor indispensabil al progresului uman. Filozoful are meritul de a fi susținut inseparabilitatea culturii de omul istoric, de a fi privit, în esență, istoria societății și ca istorie a culturii, dar nu în înțelesul de cultură exclusiv spirituală, ci și de cultură materială, dezvăluind unitatea dintre viața sufletească a individului și cea a societății, dintre viața spirituală și viața materială.

C. Rădulescu-Motru a sesizat necesitatea înfăptuirii unei culturi naționale autentice, care să exprime personalitatea creatoare a poporului, căci, amintea autorul – în consens cu mentorul „Junimii”, Titu Maiorescu și cu teoriile funcționaliste din psihologie – școala nu există decât prin învățătură, patriotismul decât prin fapte patriotice, iar cultura decât atunci când este „vie în conștiința publică”. Apoi, a remarcat importanța utilizării de criterii axiologice pentru evaluarea culturii diferitelor popoare, ierarhizarea lor fiind o cerință firească, izvorâtă din însăși participarea lor la clădirea patrimoniului cultural universal și perfecționarea condiției umane, în general.

Capitolul IV:

Cultură și civilizație

1. Raportul dintre cultură și civilizație

Către sfârșitul veacului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea, în unele scrieri culturo-logice, s-a conturat, ca un domeniu tot mai distinct de meditație, problema raportului dintre cultură și civilizație, termeni concepuți, de regulă, ca fiind antinomici. Așa cum a sesizat și Rădulescu-Motru, premisele orientării care opunea cultura civilizației se întâlnesc în literatura romantică germană. De altfel, T. Vianu aprecia scrierile lui Fr. Schlegel ca fiind cea mai caracteristică teorie romantică a culturii. Se știe că, în varianta sa reacționară, romantismul a cultivat o atitudine refractară față de măsurile de înnoire structurală pe cale modernă, promovând, în spiritul claselor conservatoare, ideea perpetuării vieții sociale patriarhale, socotită a fi singura capabilă de a oferi condițiile necesare creației de bunuri spirituale.

Critica rezultatelor dezvoltării capitaliste și considerarea trecutului istoric drept model pentru viitor va dobândi continuitate și se va accentua pe măsură ce revoluțiile burgheze aduseseră în prim plan noi clase și idealuri sociale. Principalele contradicții inerente acestei perioade de tranziție, de ample prefaceri economice, sociale și spirituale, au generat, printre altele, și în filozofie, interpretarea antagonistă a relației culturală-civilizație. În *Vocația*, Rădulescu-Motru face precizarea că, după formularea problemei antagonismului dintre cultură și civilizație în literatura romantică, primul care i-a dat un „veștmânt filozofic” a fost H. St. Chamberlain. După opinia sa, aceasta a devenit, pentru mulți gânditori de mai târziu, o „dogmă

indiscutabilă”, iar Spengler, Keyserling și Berdiaev „fac din ea baza întregii lor filozofii”.

E necesar să amintim faptul că un continuator al ideologiei romantice s-a dovedit a fi Ferdinand Tönnies, care, prin diferențierea celor două forme de organizare socială, „comunitatea” (bazată pe relații de solidaritate organică între indivizii umani) și „societatea” (fundamentată pe relațiile de solidaritate mecanică) – distincție întâlnită și în opera lui E. Durkheim – a contribuit, nemijlocit, la cristalizarea concepției despre opoziția cultură-civilizație.¹

La Houston Stewart Chamberlain, antinomia cultură-civilizație, explicit prezentată, se justifică prin modul în care interpretează geneza și conținutul celor două noțiuni. Astfel, în optica sa, conceptul de cultură desemnează o realitate imuabilă, ca și „rasa” care i-a dat naștere. Cultura se prezintă ca o seamă de „caracteristici ancestrale, determinate de profilul rasei [...], fără nici o aderență cu știința și civilizația, izolate în afara zonelor spiritualității”. Civilizația modernă, alcătuită din elemente materiale, este înțeleasă „fără aderență intimă cu straturile profunde, definitorii ale rasei”².

Cu alte cuvinte, în timp ce cultura sintetizează trăsăturile intrinseci ale sufletului unui popor, obiectivate în creații specifice, civilizația e îndepărtată de sufletul acestuia, ea este de suprafață. Cultura este expresia imediată a simțirii, modul de a fi al „rasei”; civilizației îi lipsește nota originalității și, de aceea, poate fi universală, asimilabilă de către toate popoarele. Concepția lui H. St. Chamberlaine în problema raportului cultură-civilizație este tipică pentru întreaga spiritualitate germană din acea vreme.

¹ A se vedea F. Tönnies, *Comunitate și societate*, trad. de Mihaela Pârnu, Craiova, Editura Beladi, 2016.

² Cf. Z. Ornea, „Cultură” și „civilizație” în filozofia burgheză din România, în *Revista de filozofie*, t. 12, nr. 11, București, 1965, p. 1479.

În cultură, el înglobează „toate formele artei, ale filozofiei, ale adevăratei științe, cu înțeles pur speculativ și creator, ale moralei și religiei, pe când în «civilizație» nu introduce decât fenomenele vieții colective, a organizației economico-sociale și a statului»³. Cultura îi apare ca rezultat al acțiunii conjugate a doi factori indispensabili: personalitatea umană și mediul etnic.

Raporturile civilizație-cultură nu sunt univoce, căci, după cum preciza Chamberlain, o civilizație înaintată, ca cea a romanilor sau a chinezilor, nu a produs o cultură la fel de evoluată. Părerea sa este că numai grecii au realizat, în antichitate, o cultură și o civilizație armonioasă, iar, în perioada modernă, această performanță ar aparține germanilor. Deosebirea dintre greci și nemți reiese din faptul că, la primii, a precumpănit, inițial, cultura, pe când, la cei din urmă, a predominat civilizația, cultura germană luând, mai ales, forma artei.

Unele dintre ideile lui Chamberlain - care, așa cum s-a mai semnalat, a plecat din Anglia și a devenit cetățean german - au făcut prozeliti (printre aceștia numărându-se, în prima perioadă a activității sale, și C. Rădulescu-Motru), fiind preluate și dezvoltate în cursul controverselor culturologice din primele decenii ale secolului al XX-lea.

Problematica relației dintre cultură și civilizație a ocupat un loc privilegiat în suita dezbaterilor filozofice din prima jumătate a secolului al XX-lea, captivând, și în deceniile care au urmat, interesul a numeroși gânditori. În legătură cu aceasta au fost elaborate, în perioada interbelică, o mulțime de idei și teorii, dintre care socotim ca predominante următoarele:

a) Teorii care propagau ideea existenței unei deosebiri între termenii menționați;

b) Teorii care introduceau o separație arbitrară între cultură și civilizație, prezentându-le fie prin opoziție, fie prin raporturi de excludere reciprocă;

³ Cf. E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, vol. III, București, Editura „Ancora”, 1925, p. 8.

c) Teorii care subliniau, în măsuri diferite, legăturile dintre cultură și civilizație, oferind modele explicative mai mult sau mai puțin adecvate relațiilor dintre acestea.

Menționăm că există și o altă împărțire a concepțiilor relative la cultură și civilizație. În anumite lucrări de sinteză⁴ se amintesc: a) „concepția spengleriană”, potrivit căreia civilizația succede culturii, fiind o formă sclerozată și decadentă a acesteia; b) „concepțiile idealist-spiritualiste, neoromantice, apropiate de cea a lui Spengler, care fac din civilizație nu o vârstă a culturii, ci o dimensiune a acesteia”. Pentru promotorii acestor concepții, valorile tradiționale (arta, literatura, mitul, religia, filozofia etc.) alcătuiesc domeniul culturii, iar civilizația e asimilată perioadei moderne, cuprinzând elementele de ordin economic, tehnic, științific și politic.

Dintre gânditorii români care au acordat o atenție specială chestiunii raportului cultură-civilizație, enumerăm pe C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, Ion Petrovici, Lucian Blaga Tudor Vianu, Eugen Lovinescu, Nicolae Bagdasar, Simion Mehedinți ș.a.

Caracteristic pentru toți acești cugetători, cu excepția lui C. Rădulescu-Motru (în prima fază a concepției sale) și a lui L. Blaga (care a insistat asupra elementelor distinctive), este sublinierea legăturilor dintre cultură și civilizație, denunțarea teoriilor care instituiau o relație de opoziție sau de contradicție între cele două noțiuni.

Concepția lui C. Rădulescu-Motru, în problema raportului între cultură și civilizație, prezintă, după opinia noastră, două momente esențiale și distincte. Astfel, dacă la începutul secolului al XX-lea, pornind de la analiza rezultatelor concrete ale modernizării României sau a unor țări slab dezvoltate, el caracteriza cultura prin contrast cu civilizația, ulterior, în cadrul concepției despre vocație, a renunțat, sub influența noilor realități, la o asemenea viziune, mergând chiar până la dezavuarea

⁴ Vezi *Dicționar de filozofie*, București, Editura politică, 1978, p. 170.

și criticarea fără cruțare a teoriilor care propagau ideea antagonismului dintre termenii aflați în discuție.

Explicația acestei poziții antitetice trebuie pusă pe seama mai multor factori: a) concepția sa a fost elaborată în etape diferite de evoluție a culturii și civilizației românești, anume în perioada de formare, consolidare și afirmare a României moderne; b) autorul s-a aflat, inițial, sub înrâurirea nemijlocită a unor gânditori, cu care a venit în contact pe vremea studiilor universitare, precum și a concluziilor unor cercetări larg vehiculate în străinătate; c) dezvoltarea economică și socială a României moderne a înregistrat faze contradictorii, cu consecințe politice și ideologice diferențiate pe planul confruntărilor filozofice. Apoi, cum am văzut că mărturisea însuși autorul, la începutul activității era preocupat de a face dovada că este la curent cu mișcarea filozofică a timpului său, că este un interpret competent al gânditorilor de talie universală și că obiectivul lui era de a populariza valorile filozofiei europene, în special occidentale, în țara noastră. De asemenea, mai trebuie luat în considerație și faptul că, sub influența noilor lucrări de specialitate, a evenimentelor istorice care au avut loc, gânditorul a fost nevoit să-și revizuiască unele idei, care nu mai erau în consens cu evoluția realităților social-politice și cu nivelul cunoașterii științifice.

Într-o primă fază, precizarea legăturilor dintre cultură și civilizație este realizată în lucrarea *Cultura română și politicianismul*, care poartă în mod evident amprenta ideologiei junimiste. Reamintim că tânărul C. Rădulescu-Motru a debutat pe scena vieții politice în 1904, militând alături de Titu Maiorescu în partidul conservator).

Ipoteza de la care pleacă, exprimată, sub diverse forme, în scrierile lui H. St. Chamberlaine, I. Cohn, L. de Saussure, G. Le Bon, A. Bellesort, H. Norman etc., este că importul de civilizație, practicat în țările aflate la începutul dezvoltării capitaliste, are un caracter oneros, fiindcă, pe de o parte,

frânează procesul formării unei culturi proprii, iar, pe de altă parte, „nu înalță întru nimic nivelul moral și intelectual al unui popor,” atâta timp cât nu transformă „însăși firea sufletească a poporului”⁵.

Față de scrierile fondatorilor ideologiei junimiste, în care teza opoziției dintre cultură și civilizație era doar implicită, în lucrarea lui Rădulescu-Motru dobândește o formulare explicită. De altfel, e lesne de observat că gânditorul a identificat cultura cu „fondul”, iar civilizația eu „forma”. Pentru aceasta a adus în sprijin și unele argumente concret-istorice, a valorificat diferite concluzii ale anumitor studii străine.

Ideea contradicției dintre cultură și civilizație ființează, într-un fel sau altul, și în registrul ideologic al curentelor sămănătorist, gândirist, la noi circulând, îndeobște, sub denumirea de teoria „formelor fără fond”. Primul care i-a dat o fundamentare filozofică mai largă, în spiritualitatea românească, poate fi socotit C. Rădulescu-Motru. Întreaga sa concepție de filozofie a culturii se bazează, într-o primă instanță, pe modul în care înțelege și rezolvă problema raportului dintre cultură și civilizație.

Distincția pe care o operează între cultură și civilizație se sprijină pe următoarele cupluri de categorii antinomice: esență-fenomen, individual-colectiv, originalitate-imitație, durabil-efemer, intern-extern, organic-mecanic. Astfel, în interpretarea sa, „cultura pătrunde *adânc* în firea poporului, pe când civilizația stă numai la suprafață” (s.n.)⁶; „civilizațiunea este o haină pentru corp; cultura este o deprindere săpată în suflet”; cultura formează un tot unitar – „organism” –, civilizația e o „îngrămădire” de elemente. Ca și unii dintre contemporanii săi, în special teoreticienii germani, precum A. Weber, H. St. Chamberlaine, H. Schurtz ș.a. filozoful român atribuie, în această etapă, culturii sensul de depozitar al sufletului unui popor, producător de

⁵ C. Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, p. 74.

⁶ *Ibidem*, p. 65.

creații spirituale specifice, iar civilizația este redusă la tehnologie, la elementele materiale rezultate în urma descoperirilor științifice, având o circulație universală. Dacă a doua se poate dobândi prin imitație, cea dintâi nu satisface această condiție, deoarece „cultura de împrumut nu există; ea trebuie să izvorască din miezul personalității noastre. Din spontaneitatea inimii și a minții noastre trebuiesc să se producă valorile morale și religioase, iubirea de adevăr și plăcerea de a crea”⁷.

Se observă, deci, că, în această fază a creației, notele definitorii ale ambelor concepte sunt prezentate prin opoziție. Disocierile pe care le operează, ea și explicațiile ce ni le oferă, dovedesc o manieră analistă de strictă relevanță istoristă. În conformitate cu teoria istoristă, nu există o cultură, ci o pluralitate de culturi, fără comunicație între ele, fiecare având propriile valori autonome, în care se întrupează caracteristicile naționale.

Deși a surprins o serie de note esențiale ale conceptului de cultură, Rădulescu-Motru, preocupat, în primul rând, de critica efectelor caricaturale ale rânduielilor (burgheze) din România, dar și a altora similare, din diverse țări, nedezvoltate, ale lumii, a conferit civilizației semnificații mult diminuate ca sferă de cuprindere și manifestare, subordonând interpretarea faptelor țelului ideologic. Prețuirea înaltă pe care o acordă culturii se conjugă cu o atitudine de anume subestimare a civilizației. Situația se explică prin însăși maniera în care a definit cele două concepte. După părerea lui, formată pe tărâmul problematicei psihologice, cultura autentică există atunci când între manifestările exterioare și dispozițiile sufletești interne ale unui popor se constată o corespondență. Dacă se întâlnesc numai formele obiective ale culturii (cultură materială), fără izvorul lor lăuntric, fără suportul sufletesc, avem de-a face cu civilizația.

Am văzut că prima se caracterizează prin profunzime și unitate; a doua, prin superficialitate și eterogenitate. Sensul pe

⁷ *Ibidem*, p. 67.

care i-l dă civilizației, atunci când este împrumutată, prin automatism, de un popor, este acela de „pseudo-cultură”, care substituie adevărata cultură a acestuia. Pseudocultura are toată strălucirea culturii adevărate, dar nu și fondul sufletesc pe care să se sprijine. Pe această bază, a aprecierii culturii ca determinare specifică (ce se transformă și dispare numai odată cu poporul care a creat-o) și a civilizației ca zestre colectivă (care se dobândește prin imitație, răspândindu-se rapid, cum la fel se și pierde), relația contradictorie dintre cei doi termeni se impunea de la sine.

Trebuie să menționăm, însă, că Rădulescu-Motru a evidențiat, în prima fază, și legătura (unitatea) dintre cultură și civilizație, dar, cum s-a arătat, numai în cazul societăților (capitaliste) dezvoltate, unde „formele” existente, aprecia el, sunt produsul nemijlocit al „fondului” intern (chiar și achizițiile preluate de la alte popoare fiind adaptate „individualității” lor). După autor, asemenea relație de corespondență nu se verifică în situația țărilor subdezvoltate, abia intrate pe calea devenirii moderne, care preferă împrumutul creației proprii și imitația mecanică selecției valorice.

În această etapă, gândirea sa are la bază datele soluției istorice, care postula incomunicabilitatea culturilor, și ale teoriei junimiste, care, fără a exclude, în principiu, posibilitatea împrumutului cultural, îl critica în practică, condiționându-l de respectarea cerințelor interne (ale tinerelor state moderne). Cert este că, în genere, a opus cultura civilizației, pentru aceasta făcând apel la concepții contemporane lui din domeniul teoriei culturii (ca cele emise de H. Schurtz, W. Wundt, H. Steward Chamberlaine, Titu Maiorescu, Mihai Eminescu etc.) și judecând realitățile din unghiul de vedere al acestora. Putem considera că, prin înțelesul care l-a acordat noțiunilor de „cultură”, „semicultură” și „civilizație”, sistematic prezentate în *Cultura română și politicianismul*, Rădulescu-Motru a reușit să inaugureze un prim moment de sinteză conceptuală a medicației junimiste în problema „formelor fără fond”.

Dacă în prima perioadă a activității sale a îmbrățișat, necritic, unele concluzii și puncte de vedere în legătură cu definirea raportului cultură-civilizație, larg vehiculate în epocă, mai târziu, aprofundând problematica teoriei culturii și sesizând consecințele definirii culturii prin opoziție cu civilizația, își schimbă radical poziția. De această dată, el a ajuns să dezbată raportul dintre cultură și civilizație în contextul analizei problemei relației dintre creație și vocație, în contrast cu promotorii teoriei, după care spiritul este creator „fără alegere de timp și loc, necondiționat”, Rădulescu-Motru caută să argumenteze ideea că orice creație originală este întotdeauna „determinată de momentul dinamic al vieții culturale trecute”, că ea este „fructul vocației”, se integrează în ordinea creațiilor anterioare și adâncește cursul istoric al culturii unui popor.

În noua etapă, care coincide și cu o îndepărtare sensibilă de doctrina junimistă în interpretarea raportului cultură-civilizație, gânditorul se dovedește a fi preocupat de examinarea teoriei ce institua o relație antinomică între cultură și civilizație, pe care o respinge fără rezerve, deoarece „falsifică cu anticipație înțelegerea vieții culturale, din ale cărei fapte ar trebui să verificăm natura creației spiritului”⁸. Acum nu mai vorbește de opoziție (și, în consecință, de popoare care au numai civilizație), ci de unitate, de coexistența culturii și civilizației (cum admisesese, inițial, numai la popoarele dezvoltate). Scopul său este de a combate atât concepțiile mai vechi, care vedeau în cultură o „funcțiune specială de originalitate a fiecărui popor” (ierarhizând, neîntemeiat, produsele vieții culturale în „nobile” și „mai puțin nobile” sau de civilizație), cât și teoria mai nouă – a antagonismului – care le continua, falsificând înțelesul termenului de cultură. Astfel ajunge filozoful să se ocupe de studiul a două teme de larg interes în epocă: aceea a destinului civilizației și aceea a crizei culturii. Edificatoare sunt, în acest sens, lucrările *Personalismul energetic* și, în special, *Vocația*

⁸ Idem, *Vocația*, p. 65.

(1932), unde concepția sa despre raportul cultură-civilizație capătă un contur definitiv. Semnificativ este că, în această fază, el realizează o critică directă la adresa unora dintre ideile lui H. St. Chamberlain pe care, anterior, le acceptase fără rezerve.

Așa cum am văzut, după aprecierea lui Rădulescu-Motru, la baza întregii filozofii a lui Spengler, Keyserling, Berdiaev se află teza antagonismului dintre cultură și civilizație: „Pentru câte-și trei – scria gânditorul – civilizația este moartea spiritualității, pe când cultura este viața! Se înțelege de la sine că, prin această teorie, rolul funcțiunii creatoare este ca și dumnezeiesc”⁹. Potrivit acestei teorii, popoarele caracterizate prin originalitate au cultură. Cele fără originalitate, au numai civilizație (prin care cei trei gânditori amintiți înțeleg „simple îndemânări tehnice, fără adâncime sufletească”, „aplicații materiale”). Prima este identificată „cu progresul pe calea originalității; a doua cu declinul și sterilitatea. În consecință, Rădulescu-Motru socotea că, din aceste considerente, promotorii antinomiei elogiau cultura și condamnau civilizația.

În total dezacord cu asemenea puncte de vedere, Rădulescu-Motru încearcă să dea termenilor o precizare de rigoare, iar pentru aceasta se sprijină pe cercetarea problemei relației dintre tradiție și inovație. Astfel, explică el, în producerea unei opere culturale întâlnim doi factori de muncă: unul, „personal, inventiv”, care joacă un mare rol în artă și, altul, „colectiv, tradițional”, care are un rol major în știință și tehnică, în instituțiile juridice și religioase. Ambii factori sunt prezenți în toate ramurile culturii: literatură, știință, religie etc. Deosebirea dintre aceștia – precizează mai departe autorul –, este „aparentă”, deoarece, în realitate, ei coexistă în orice creație, formând un tot unitar și dinamic: „unul fără altul n-ar duce la producțiunea unei opere de cultură. Factorul tradițional are nevoie de factorul personal pentru ca să intre în sufletul producătorului și să fie

⁹ *Ibidem*, p. 64.

utilizat”. Pentru Rădulescu-Motru, tradiția înseamnă „fondul pe care inventatorul îl găsește acumulat de experiența trecută”¹⁰.

Așadar, pentru a proba inconsistența teoriei care nega legăturile culturii cu civilizația, Rădulescu-Motru aduce, la început, ca principal argument, unitatea care există între tradiție și inovație, subliniind: „Nu este nici o operă culturală care să poată fi atribuită exclusiv tradiției sau exclusiv invenției. Cel mult sunt opere în care invenția, sau tradiția, să fie, una sau alta, mai caracteristică”¹¹. După asemenea clarificări preliminare, filozoful nostru ajunge să explice și fondul teoriei antagonismului, clădit, după opinia sa, pe două erori principale:

a) separarea abuzivă a elementului inventiv de cel tradițional, a operelor de invenție de cele tradiționale, neacceptată din capul locului de gânditorul român;

b) afirmația că, atunci când domină invenția, avem epoci de cultură propriu-zisă, iar, când aceasta este redusă, ne aflăm în perioada de civilizație și, în consecință, evoluția omenirii ar apărea ca o alternanță a momentelor de cultură, purtătoare ale progresului, și a momentelor de civilizație, care ilustrează stagnarea și chiar regresul.

Cercetând în detaliu teoria incriminată fără echivoc, Rădulescu-Motru observă că adepții ei conferă factorului inventiv și un rol social (pe lângă cel psihologic), în sensul că „primează în anumite epoci și la anumite popoare”. În concepția lor, atunci când tradiția este dominată de invenție, avem epoci de mare creativitate națională, îndeosebi pe terenul artei, de cultură propriu-zisă (ex. epoca culturii clasice elene, cea a romantismului german ș.a.). Când invenția este redusă, precumpănind tradiția, ne aflăm în perioada civilizației (de pildă, după cultura clasică elină a urmat civilizația alexandrină, adică în „locul originalității naționale, munca filologică și științifică cu caracter universal; în locul spiritelor creatoare,

¹⁰ *Ibidem*, p. 67 și 68.

¹¹ *Ibidem*.

bibliotecile publice”). Civilizația apare ca rezultat al colaborării popoarelor pentru „acumularea fondului științific, tehnic, instituțional-juridic și religios”, numit și „fondul tradițional al omenirii”.

Prin urmare, din perspectivă socială, factorul inventiv are semnificația de „spiritualitate creatoare” și, într-o atare situație, se explică, după părerea lui Rădulescu-Motru, ideea de antagonism. Numai că antagonismul – observă el – dacă s-ar rezuma la atât, ar fi „acceptabil într-o oarecare măsură”. Filosoful nostru sesizează că în gândirea lui O. Spengler are și un alt înțeles: acela de condamnare a civilizației (evaluată ca o epocă de decadentă, care aduce sfârșitul culturii) și de limitare a originalității creatoare la arta națională. Să evidențiem că Oswald Spengler este autorul unei lucrări de răsunet în spiritualitatea europeană, intitulată *Declinul Occidentului* (1917). Teoria sa despre destinul și evoluția organică a culturilor l-a influențat și pe Nikolai Berdiaev, care a îmbrățișat inclusiv teza spengleriană a declinului spiritual al lumii occidentale, care a devenit alienată de bunurile materiale, neglijând nevoile sufletești, spirituale.¹²

Gânditorul român apreciază, în mod obiectiv, ca nejustificată, „în condițiuni de strictă logică”, această interpretare dată deosebirii dintre epocile de cultură și cele de civilizație. Soluția lui Rădulescu-Motru, oferită în replică la ceea ce susținea, în esență, teoria spengleriană, era că starea normală în dezvoltarea popoarelor ar fi civilizația, nu cultura – atitudine total diferită de cea exprimată în prima etapă a gândirii lui – întrucât „factorul tradițional al civilizației are de partea sa marele avantaj de a fi în continuă creștere, pe când factorul inventiv al culturii este intermitent”¹³.

¹² A se vedea, pe larg, D. Otovescu, *Ecouri ale concepției lui Spengler în filosofia românească interbelică*, în Oswald Spengler, *Declinul Occidentului. Schiță de morfologie a istoriei universale*, trad. Ioan Iancu, vol. I-II, Craiova, Editura Beladi, 1996, p. 618-629.

¹³ C. Rădulescu-Motru, *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, ed. 1932, p. 70.

Tot în dezacord cu realitatea consideră gânditorul român și afirmația lui Spengler că civilizația vine după cultură, ca o perioadă de degenerare. Poziția lui C. Rădulescu-Motru corespunde într-un tot adevărului, fiind, în această direcție, indiscutabilă și unanim apreciată de filozofii culturii, din acea vreme sau din zilele noastre. Criticând teza filozofului german, el acordă, în contrast cu acesta, o mare importanță civilizației, deoarece constituie „fondul permanent pe care se ridică în mod vremelnic epocile de cultură”, „averea colectivă a omenirii”, care „merge încet, dar sigur, într-o continuă ascensiune”.

Analiza raportului cultură-civilizație poate fi socotită ca fiind făcută de gânditorul nostru în funcție de două criterii: genetic și ontologic. În conformitate cu primul criteriu, ajunge să constate că civilizația precede cultura, în sensul că, la începuturile istoriei sale, omul a produs, mai întâi, instrumentele materiale prin intermediul cărora a creat propriul său mediu de viață, trebuințele spirituale venind ulterior. Un atare argument îi îngăduie să probeze inconsistența tezei despre civilizație ca semn al disoluției culturii. De notat, însă, că Rădulescu-Motru, situând cultura, sub aspect genetic, în urma civilizației, a păstrat ideea de succesiune, dar în ordinea inversă celei prezentate de Spengler.

Este de menționat și faptul că evidențierea semnificațiilor pozitive ale civilizației nu se conjugă, însă, cu o atitudine de depreciere a culturii din partea filozofului nostru. El a subliniat, în spiritul propriei metafizici realiste și naturaliste, valoarea civilizației, înțelesul ei fiind compatibil cu înalta apreciere pe care o dădea muncii, utilizării instrumentelor în procesul de umanizare a mediului cosmo-geografic. Din această optică, el observă cu profunzime că „civilizația este mai direct legată de realitatea naturii decât cultura; ea este sufletește mai adâncă”¹⁴. Adică, este un mijloc mai eficace pentru susținerea existenței umane decât cultura.

Sesizând că invențiile tehnice și cele teoretico-științifice „pornesc din sugestione directă a faptelor naturii”, Rădulescu-Motru

¹⁴ *Ibidem*, p. 71.

ne pune în fața unei înțelegeri determinist-realiste a culturii, însă, nu o va dezvolta și nici susține consecvent. Pe acest temei, distinge superioritatea creațiilor tehnico-științifice față de cultura artistică, datorită aplicabilității lor, obținută prin raportarea imediată la natură.

Din punct de vedere ontologic, gânditorul a exprimat ideea posibilității ființării simultane a culturii și a civilizației (în opoziție cu teoria spengleriană). Următorul pasaj ni se pare ilustrativ: „Amândouă pot coexista. Ceva mai mult: dacă prin cultură este să înțelegem funcțiunea originalității în special, atunci cultura adevărată nu poate să vină decât în urma unei civilizații. Numai după ce omul se ridică prin tehnică, prin igienă, prin instituții juridice și prin tradiția religioasă la o anumită stăpânire asupra instinctelor bestiale, numai atunci se poate vorbi de posibilitatea originalității sale culturale”¹⁵.

Repudiind concepția ce susținea antagonismul celor doi termeni, autorul a afirmat, în diverse împrejurări, și convergența lor funcțională, scopul comun. Astfel, civilizația are rolul de cadru necesar dezvoltării culturii, iar cultura se caracterizează printr-o funcție civilizatoare. În felul acesta, cultura și civilizația, precum tradiția și inovația, se prezintă ca ceva unitar și dinamic. Se verifică, și aici, adeziunea sa la ideea despre o dezvoltare organică și evolutivă.

Așadar, pe plan genetic, Rădulescu-Motru a încercat să motiveze rolul însemnat al civilizației, contestat de raționamentul spenglerian, să demonstreze, în esență, că nu este cu nimic mai prejos decât cultura. Pe plan ontologic, filozoful a evidențiat relația lor de coexistență, de interdependență, posibilitatea de manifestare concomitentă. Și într-un caz și în celălalt, Rădulescu-Motru are meritul de a fi apărut cultura și civilizația, respingând, hotărât, ideea excluderii lor reciproce și interpretările denigratoare la adresa civilizației.

După cum s-a văzut, reflecțiile filozofului nostru cu privire la problema raportului dintre cultură și civilizație au, în

¹⁵ *Ibidem*.

ansamblul operei sale, orientări diferite. Semnificativ este faptul că Rădulescu-Motru nu s-a raliat, în final, teoriei construită pe teza opoziției cultură-civilizație, dezvăluind o serie de deosebiri și legături între aceste noțiuni și realitățile ce le acoperă. El a respins judecata despre declinul inexorabil al culturii, acordând, până la urmă, o mai mare prețuire civilizației (fapt care nu se întâmplase în lucrarea din 1904, unde atitudinea sa părea a fi mai curând peiorativă față de civilizație).

Ca atare, trebuie să remarcăm predispoziția gânditorului pentru a-și revizui, pe plan teoretic, poziția inițială și a se înscrie în frontul larg al celor care, de pe o platformă optimist-istorică, au tăgăduit ideea deteriorării culturii, demonstrând posibilitatea și necesitatea progresului cultural, unitatea dintre cultură și civilizație. Dacă în prima etapă a preocupărilor sale de filozofia culturii a fost înrâurit, în rezolvarea acestei probleme, de ideologia junimistă și unii teoreticieni germani ai culturii, ulterior, ecoul influențelor străine se stinge, autorul străduindu-se să clarifice, în manieră personală, problemele aflate în dezbatere.

Prin combaterea teoriei despre antagonismul cultură-civilizație, C. Rădulescu-Motru realizează o analiză pertinentă a legăturilor dintre tradiție și inovație, consideră civilizația ca fiind leagănul culturii, subliniază permanența istorică a celei dintâi și privește fenomenul cultural în dinamica sa. Interesat, în primul rând, de studierea critică a lucrărilor autorilor care defineau civilizația ca un produs degenerat al culturii, Rădulescu-Motru se oprește mai puțin asupra modului în care creațiile culturale devin bunuri de civilizație. Deși în *Puterea sufletească* a conștientizat posibilitatea transformării culturii în civilizație, susținând că civilizația răsare din cultură¹⁶, filozoful nu ajunge, pe această linie, să elaboreze o explicație deplină, sistematică asupra relațiilor dialectice dintre cele două concepte, asemenea obiectiv neintrând în atenția sa. Aceasta nu l-a împiedicat, totuși, să reliefeze, în spiritul metodei

¹⁶ Idem, *Puterea sufletească*, p. 193.

deterministe, că originalitatea creatoare în cultură e indisolubil legată de un anumit nivel de civilizație.

Se cuvine a preciza și faptul că Rădulescu-Motru s-a delimitat de încercările acelor cercuri ortodoxiste care căutau să orienteze cultura noastră în sensul autohtonismului exclusivist, de tendințele iraționaliste și mistice din gândirea social-politică și filozofică românească interbelică. Mai mult, într-o perioadă de ascensiune a ideologiei fasciste, de dezlănțuire a terorii legionare împotriva personalităților marcante ale spiritualității noastre, Rădulescu-Motru a avut tăria și curajul de a polemiza cu gândirismul, subliniind că „românismul nu este fascism, nu este rasism, nu este antisemitism”¹⁷, fapt ce i-a atras critica lui D. Stăniloae și riposta iritată a lui Nichifor Crainic, cel care, cu alt prilej, văzuse în *Cultura română și politicianismul* un sprijin prețios pentru doctrina pe care o profesa.

Spre deosebire de fruntașii ideologiei gândiriste (N. Crainic, N. Roșu ș.a.), care și-au încorporat motivele filozofiei lui Spengler, Berdiaev, Maritain și Massis, pentru a acredita ideea opoziției dintre cultură și civilizație, cu toate consecințele ce decurg de aci, Rădulescu-Motru le-a aplicat, celor din urmă, o critică virulentă, care s-a răsfânt, indirect, și asupra celor dintâi. Referindu-se, în *Vocația*, la concepțiile lui Chamberlain și Spengler, Herman Keyserling și Nikolai Berdiaev, filozoful român nu s-a abținut să facă și o remarcă ironică, spunând că aceștia, cu toate că nu și-au precizat termenii, nu au ezitat să discute și să adopte o teorie. Nici unul dintre ei, relevă filozoful nostru, nu a fost în stare să lămurească ce anume face ca o „operă de cultură” să se deosebească de „alta civilizată”, „care e originea superbă a uneia și originea umilă a celeilalte”, pentru a justifica antagonismul lor. Respingând concluzia acestora, anume că civilizația este sfârșitul spiritualității, iar cultura – viața ei, Rădulescu-Motru s-a asociat frontului larg al celor care s-au situat pe o poziție raționalist-umanistă și optimist-istorică.

¹⁷ Idem, *Românismul*, p. 118.

Dezbaterea problemei raportului cultură-civilizație a deschis și drumul unor ample confruntări teoretico-filozofice pe tema „crizei culturii”, domeniu asupra căruia a meditat și cugetătorul nostru, încercând să descopere cauzele și implicațiile acestui fenomen, să ofere soluții, demonstrând, totodată, o atitudine critică față de anumite puncte de vedere vehiculate în perioada dintre cele două războaie mondiale.

2. Problema crizei culturii europene

Majoritatea gânditorilor din epoca interbelică au caracterizat fenomenul de criză a culturii punând în evidență: lipsa de unitate a acesteia (luată ca întreg) – generată de tendințe și idei contradictorii, de raporturi antagonice între elementele componente; absența sau denaturarea perspectivei de creație; incompatibilitatea anumitor valori; epuizarea resurselor creatoare ș.a. În linii generale, criza culturii este înțeleasă ca o stare de impas ori de declin ce ar caracteriza cultura în evoluția ei, după Primul Război Mondial.

În deceniile trei și patru ale secolului al XX-lea, problema crizei culturii ocupă un loc prioritar în ansamblul confruntărilor de idei. O întreagă pleiadă de gânditori, meditănd asupra condiției umane și a destinului lumii (europene) de după cea dintâi conflagrație mondială, s-a simțit dator să cerceteze cauzele crizei culturale, să dea pronosticuri și să ofere soluții, în vederea depășirii acesteea, de pe cele mai diverse poziții de gândire.

În plină epocă de manifestare a convulsiilor economice și sociale, de expansiune a iraționalismului în cunoaștere și a unor tendințe neoromantice desuete, de zguduire și năruire a piramidei unor valori, considerate, până aci, definitive, se conturează tot mai clar neîncrederea în progresul societății și în capacitatea oamenilor de a-și decide soarta, scepticismul și pesimismul ce îl

arborează unii scriitori în legătură cu posibilitățile de dezvoltare, în viitor, a culturii și civilizației.

În noul cadru istoric – de inaugurare a societății comuniste în Rusia și de prăbușire a imperiului țarist, ca și a altor puteri imperiale (austro-ungare, otomane etc.), de gestionare a unor consecințe grave ale războiului, cum ar fi criza economică și lupta pentru reîmpărțirea zonelor de influență, problema crizei culturii se instalează cu un ecou fără precedent în domeniul dezbaterilor de filozofie a culturii. Acest domeniu de reflecție se caracterizează printr-un „pronunțat caracter de critică socială”, scoțând la iveală „două atitudini fundamentale: una care manifestă încredere în progresul omenirii, alta pesimistă și paseistă”¹⁸.

Teza despre criza culturii, centrală în ansamblul confruntărilor din perioada interbelică, nu este spontană și nici inedită. Ea a fost pregătită și afirmată, în moduri tipice, de unele lucrări anterioare. De altfel, în literatura de specialitate, anumiți autori îl semnalează, ca precursor, pe Fr. Nietzsche (criticul de neînduplecat al vechii culturi, bazate pe valorile ideologiei creștine și adeptul unei noi culturi, fundamentată pe „voința de putere”), „unul din acei cari au deschis fără cruțare procesul culturii europene”, după cum și explica Nicolae Bagdasar), continuat, la altă scară, de O. Spengler.

În linii generale, nici concepțiile lui H. Stewart Chamberlain sau cele ale lui H. Keyserling nu au exercitat o influență mai puțin importantă asupra teoriilor despre cultură din epoca interbelică. De asemenea, trebuie să amintim și pe Arthur Gobineau, cu vestitul său eseu despre inegalitatea raselor și, mai ales, pe părintele pozitivismului, Auguste Comte, care a distins, în evoluția omenirii, epocile „organice” de cele de „criză”, numărându-se, după cum arată Tudor Vianu, printre cei dintâi teoreticieni care au întreprins o analiză sistematică asupra acestui fenomen.

¹⁸ N. Gogoneață, *Tendențe și orientări în filozofia interbelică*, în *Istoria filozofiei românești*, vol. II (1900–1944, partea I), București, Editura Academiei, p. 246.

Ținând seama de modul în care diverși gânditori au înțeles evenimentele timpului, precum și de poziția pe care au adoptat-o în soluționarea problemei crizei culturii, George Radu, autorul unei lucrări de filozofia culturii, realizează o examinare sintetică a acestora și ne propune următoarea clasificare a celor cu preocupări într-o asemenea direcție: unii, care „constată criza culturii burgheze și declinul ei, considerând că odată cu aceasta are loc, în mod fatal, și moartea întregii societăți (O. Spengler, B. Renouvain, H. Massis); alții constată criza culturii, dar speră că va putea să renască prin vitalizarea ei de către religie (Berdiaev printr-un «nou ev mediu», Toynbee, Laloup, Nelis etc., prin organizarea unei «biserici universale»); o a treia categorie constată criza și speră într-o renaștere a altei civilizații, fără să precizeze care va fi aceea (H. Marcuse, R. Guénon, P. Sorokin); în fine, o altă categorie recunoaște progresul culturii, chiar dacă nu arată întotdeauna și cauzele acestuia și chiar dacă nu recunoaște progresul în toate domeniile culturii (A. Weber, C. L. Strauss, R. Aron, Ruth Benedict, R. Williams, Fr. Merrill, G. Murdock)”¹⁹.

Problema crizei culturii moderne a intrat și în sfera de interes a mai multor reprezentanți de seama ai filozofiei culturii românești interbelice. Deși preocupați, în principal, de elucidarea problemelor relative la natura, căile și mijloacele evoluției țării noastre, a civilizației pe care trebuia s-o făurim în condițiile naționale specifice după 1918, anumiți gânditori români nu au ezitat a-și exprima punctul de vedere asupra controversatei chestiuni a crizei culturii, examinând cauzele (factorii) care au produs-o și oferind soluții pe care ei le considerau salvatoare. Astfel, în timp ce unii autori (convinși de superioritatea de netăgăduit a științei și rațiunii) au apelat, în scopul rezolvării crizei, la „metode empirio-raționaliste”, alții, dimpotrivă (derutați de o oarecare doză de relativism, evidențiată de anumite descoperiri științifice, precum și de dezvăluirea unor funcții ale

¹⁹ George Radu, *Ideea de progres cultural în lumea contemporană*, Iași, Editura Junimea, 1981, p. 120-121.

subconștientului), au recurs, prioritar, la „metodele iraționaliste, subiectiviste sau mistice”²⁰

După cum se știe, Rădulescu-Motru a fost un adversar declarat al lui Nae Ionescu. La rândul lor, alți gânditori, precum Vasile Băncilă, care s-a manifestat ca un promotor al nihilismului cognitiv (preconiza o sinteză a rațiunii cu misticismul și credea că viața puternică nu are nevoie de știință), Emil Cioran (stabilea o opoziție ireductibilă între cultură și viață), Nichifor Crainic (adversar al „culturii academice”) și alți reprezentanți ai trăirismului, ortodoxismului și gândirismului, seduși de teoriile lui Chamberlain și Berdiaev, de tonul pesimist al scrierilor lui Schopenhauer, Spengler și Paul Valery, de concepțiile lui S. Kierkegaard, E. von Hartmann, Karl Barth ș.a., ofereau explicații compatibile cu iraționalismul mistic și rasismul. Unii dintre ei au ajuns, în perioada interbelică, să denigreze chiar anumite valori ale culturii progresiste și să-i prevestească un faliment implacabil, în circumstanțe istorice tulburătoare pentru România și întreaga Europă.

În schimb, o serie de gânditori, caracterizată prin responsabilitate și discernământ, precum N. Iorga, P. P. Negulescu, C. Rădulescu-Motru, Simion Mehedinți, Mircea Florian, Nicolae Bagdasar, Al. Popescu, Mihai Ralea, Tudor Vianu, D. D. Roșca, P. Andrei, Ath. Joja, N. D. Cocea etc., au apărut știința și cultura, rațiunea și valorile autentice, militând de pe poziții realist-umaniste și optimist-istorice. Așa, de exemplu, N. Bagdasar aprecia drept firească situația de criză spirituală (definită prin contradicția dintre elementele constituente ale culturii și calitatea lor inferioară) și o explica într-o manieră generală, originând-o în „natura omenească însăși. Căci, ființă empirică, omul nu poate intra deodată, printr-un singur efort, în posesiunea tuturor bunurilor spirituale absolute, ci este sortit să le cucerească încetul cu încetul printr-o muncă încordată și susținută”. El este

²⁰ N. Gogoneață, *Problema cunoașterii la Blaga*, în *Revista de filozofie*, Tour 14, nr. 6, București, 1967, p. 626.

convins „că criza în care ne aflăm va fi biruită și că marea epocă a culturii moderne nu se află la capătul dezvoltării ei”.²¹

În preajma declanșării celui de-al Doilea Război Mondial, profesorul Petre P. Negulescu începe publicarea faimoasei sale lucrări *Destinul omenirii*. Aceasta se întinde pe parcursul a 5 volume, dintre care 4 au apărut între 1938-1944 (vol. I-IV, 1938-1946; vol. V, postum, 1971). Pornind de la neliniștea și îngrijorarea sădite în sufletul oamenilor de anii interbelici, filosoful roman face o diagnoza complexă a timpului său. De evidențiat că el analizează aspectele psihologice și etice ale crizei, factorii progresului și teoriile despre progres, tezele rasiste etc., îndoindu-se că tabloul întunecat al „noului Ev-mediu”, zugrăvit de scriitorul Ludwig Bauer, va putea fi realizat, ca și despotismul odios, regim ce ar favoriza evul descris de autorul german²².

Mergând pe „calea evoluției”, gânditorul nostru este înclinat să creadă „că o reformă a oamenilor e poate mai necesară și mai urgentă astăzi, decât o reformă a instituțiilor”²³. Concluzia sa izvoră din convingerea că egoismul oamenilor (individual și colectiv) este „dușmanul de căpetenie” al înaintării umanității, nereușind a se sustrage – după cum apreciază, în studiile care i le-a consacrat N. Gogoneață – soluțiilor de factură psihologică și etică, am adăuga noi.

Totodată, examinând, pe lângă aspectul economic al crizei (unde subscie la explicația dată de Karl Marx), și pe cel al civilizației („cel mai tulburător din toate”), Petre P. Negulescu critică pesimismul și ideea de decadență, întâlnite în lucrările lui J. J. Rousseau, Arthur Schopenhauer, Fr. Nietzsche. De asemenea, el respinge atacurile lansate la adresa ideii de progres de neotomistul J. Maritain și O. Spengler; dezvăluie misticismul scrierilor lui N. Berdiaev și Rene Guenon (care justifică declinul culturii prin părăsirea tradiției spiritualiste a Orientului de

²¹ N. Bagdasar, *Din problemele culturii europene*, București 1931, p. 76-77.

²² P. P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. II, București, 1939, p. 121-122.

²³ *Ibidem*, p. 157.

către Occident, ieșirea din impas căutând-o într-un nou ciclu al istoriei). P. P. Negulescu s-a pronunțat ferm împotriva lui H. Massis, care solicita întoarcerea la catolicism ca o soluție a ieșirii din criză, și a lui J. Benda, care învinuia intelectualitatea de fenomenul de decadență a culturii.

Titularul primului curs de filozofia culturii, predat în învățământul superior românesc (începând cu anul 1929, la Facultatea de filozofie și litere din București), profesorul Tudor Vianu, conștient că problematica culturii era „mai actuală decât oricând”, dădea o replică fermă celor care vedeau în procesul de diferențiere a valorilor cauza crizei culturii moderne, susținând, dimpotrivă, că „diferențierea modernă a valorilor este o condiție esențială a progresului cultural”, că întoarcerea la „cultura centrată” nu-și are rostul. Gânditorul a oferit ca motiv visul prometeic al omului, setea sa de cultură și capacitatea de a-și însuși toate ramurile spiritualității, de a depăși orizontul mărginit al specialității lui. În același timp, filozoful a combătut teza lui Berdiaev, Maritain și Massis, care prevesteau un nou Ev-mediu al omenirii și culturii (având ca temei valoric autoritatea Bisericii și a religiei), pentru aceasta folosindu-se de argumentele concepției determinist-sociale, după care, procesele istoriei sunt ireversibile și presupun o acumulare continuă de valori, un progres spiritual permanent. De aceea, pentru autorul „activismului cultural”, întoarcerea la secolele anterioare, echivalentă cu renunțarea la valorile create și deja consacrate, este un „lucru cu neputință”²⁴.

Oprindu-se asupra cauzelor care au determinat criza culturii moderne, precum și asupra perspectivelor de evoluție a acesteia, C. Rădulescu-Motru socotea că la baza crizei culturii, fenomen recunoscut ca fiind general în Europa, inclusiv în România, s-ar afla lupta dintre „personalismul anarhic” și cel „energetic”. În concepția sa, dominată de interpretarea pe care o dă rolului muncii și al personalității în dezvoltarea structurilor naționale, personalismul anarhic se fundează pe imitație, pe superficialitate,

²⁴ T, Vianu, *Filozofia culturii*, București, 1944, cap. IV, p. 40-48.

impostură și ignoranță. „Poporul, în care tronează acest personalism, este plin de reformatori, adică de imitatori de tot ce se vede la străini. Tradiția, în el nu se respectă, și nici competența profesională. Un singur cult este la el în floare: cultul incompetenței”²⁵.

În locul personalismului anarhic, repudiat de gânditorul nostru, este pus personalismul energetic, „făurit de școala muncii”, care se fundează pe activitate creatoare, disciplinată, metodică, logic desfășurată.

Așadar, C. Rădulescu-Motru vede, în consens cu propria concepție filozofică, acele cauze primordiale ale crizei în lupta dintre cele două forme de personalism și apreciază, cu optimism (în lucrarea publicată în 1927) că deja în Europa Apuseană personalismul energetic se află în faza în care câștigă teren în defavoarea personalismului anarhic.

Deși e nemulțumit de felul în care Oswald Spengler și Hermann Keyserling au prezentat conținutul crizei culturii, filozoful român li se aliază în ceea ce privește observația lor despre năruirea bazei culturii europene. Spengler proclamase – într-o răsunătoare lucrare, publicată după primul război mondial (*Declinul Occidentului*) – moartea culturii occidentale, fiindcă „sufletul” care o susținuse până aci nu mai era același. În mod similar, Keyserling ajunsese și el, de pe poziții iraționaliste, să împărtășească ideea sfârșitului culturii într-una din lucrările sale, intitulată *Analiza spectrală a Europei*. Cauza era desprinsă de ei din transformarea la care a fost supusă cultura. Astfel, acești gânditori afirmau că înainte punctul său de greutate plutea în domeniul iraționalului, al instinctului și sentimentului (determinații incomunicabile), pentru ca, în vremea lor, cultura europeană să-și mute punctul de greutate pe intelect, pe logică și tehnică.

Cu alte cuvinte, cei doi filosofi germani apreciază că aceste schimbări au impus apariția civilizației, prin care înțeleg descoperirile științifice, creațiile tehnice. Față de cultură, ce are drept

²⁵ C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 205.

caracteristică principală originalitatea (individualitatea) și, deci, incomunicabilitatea, conchid ei, civilizația are un limbaj universal, este transmisibilă – idee cu numeroși adepți în epocă, în special, în rândul celor de orientare istorică.

Detășându-se de tonul pesimist al concluziilor lui O. Spengler și H. Keyserling, ce susțineau că modificarea bazei culturii europene aducea după sine un sfârșit inexorabil, Rădulescu-Motru aprecia, cu optimism, că ea semnifică „renașterea pentru o viață nouă”²⁶, deși o acuza, în spiritul lor și împreună cu mulți alți confrăți, de intelectualism unilateral. În opinia autorului „personalismului energetic”, formată prin cercetarea aprofundată a evoluției realităților naționale din diverse țări și a legilor de dezvoltare ale culturii continentului nostru, tipul culturii viitoare va fi „muncitorul calificat” în toate compartimentele de activitate profesională. „Europa de ieri – concluziona Rădulescu-Motru – avea o cultură sprijinită pe o personalitate foarte îngustă. Cultura de mâine a Europei se va sprijini pe o conștiință mai largă și mai adâncă a persoanei omenești”²⁷. Ca atare, tendințele culturii viitoare sunt apreciate de filozoful român ca fiind de adâncire a „corelației dintre om și natură”, de potențare a personalității umane în procesul cunoașterii. Sesizăm că aceasta dezvoltă, și în planul analizei culturii europene, ideea activismului creator, pe fundalul convingerilor optimist-gnosco-logice și al înțelegerii adecvate a fenomenelor contemporane lui.

Desigur, gânditorul nostru avea dreptate când afirma că noua cultură va genera o nouă personalitate, mai bine cristalizată și deschisă oricăror înnoiri. Totodată, el a imprimat o notă particulară explicației pe care a oferit-o fenomenului de criză a culturii. Atât în lucrarea *Personalismul energetic*, cât și în altele care au urmat (ca, de pildă, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*), Rădulescu-Motru s-a înscris, în esență, în limitele teoriilor psihologice, raționaliste. El nutrea convingerea că „schimbările din

²⁶ *Ibidem*, p. 214.

²⁷ *Ibidem*, p. 216.

mentalitatea epocii” sunt mai profunde decât cele de ordin economic-social și, prin urmare, le-a atribuit un rol hotărâtor. Frământările de la începutul secolului al XX-lea din Europa sunt originare în „haosul ideilor”, gânditorul apreciind că ordinea politică și economică se întemeiază pe o „ordine spirituală”. „Haosul din viața materială a Europei de astăzi – scria Rădulescu-Motru în deceniul al patrulea – este consecința unei crize spirituale”²⁸. Analiza sa privea, în mod preponderent, mecanismele lumii valorilor și existenței personalității umane, restructurarea acestora, ca, de altfel, și interpretările altor gânditori străini (Georg Simmel, Arthur Liebert, Henri Massis, Julien Benda) sau români (N. Bagdasar, P. P. Negulescu ș.a.) din acea vreme.

Rădulescu-Motru a fost încrezător în destinele culturii europene, în progresul civilizației umane, optând pentru o soluție menită a angaja în principal spiritele și care consta într-o altă organizare a procesului muncii, a creației, a personalității – în 1927, iar, mai târziu, în 1936, o altă spiritualitate („românismul”). Noua cultură va fi, în accepția sa, rodul personalităților energetice, al oamenilor de creație și va avea drept trăsături dominante o sferă considerabil mai mare din punct de vedere valoric și un conținut mai bogat.

Dezbaterea diferitelor aspecte ale crizei culturii a scos în relief și o anume criză existentă pe planul cunoașterii, al gândirii, tradusă prin neputința unor teoreticieni de a prețui rolul rațiunii sau de a desluși adevărurile autentice. Se constată că, în general, autorii români s-au implicat, în măsuri diferite și cu contribuții specifice, în marile curente de idei ale epocii, dovedind receptivitate și deschidere către problemele majore aflate în circuitul de idei al conștiinței europene.

Unii dintre ei (cei marxiști) au dat o rezolvare ideologică și sociologistă, bazată pe considerente de clasă, problemei crizei culturii, făcând apel la principiile materialismului istoric și precizând că este vorba de criza unei anumite culturi (cea

²⁸ Idem, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, ed. a II-a, 1931, p. 45.

capitalistă), iar cauzele acesteia sunt, în primul rând, de ordin social, economic, fiind rezultatul a ceea ce ei numeau criza generală a sistemului capitalist.

Alții, în schimb (gânditorii raționaliști), au explicat criza culturii printr-o seamă de curențe intelectuale, neajunsuri de formare a personalității umane, lipsă de „ordine spirituală” sau dezechilibre sufletești, reale în contextul istoric respectiv, și care nu puteau fi neglijate în perspectiva realizării saltului valoric preconizat.

Petru P. Negulescu, de exemplu, o explica prin egoism, iar soluția sa viza, în consecință, îmbunătățirea naturii omului.

În mod similar, N. Bagdasar credea că natura umană era de vină, întrucât omul era incapabil să asimileze toate valorile spirituale dintr-o dată.

T. Vianu o pune pe seama izolării și conflictului valorilor, a faptului că oamenii „trăiesc cu exclusivitate unele valori”, soluția întrevăzută de el fiind „resolidarizarea” valorilor (economice și teoretice, artistice și morale, religioase și științifice, morale și politice) într-o unitate sufletească.

C. Rădulescu-Motru căuta factorul causal „pe planul spiritual” și îl identifica, în lucrările de maturitate, cu absența credinței unanime „într-o ordine superioară de adevăr, frumos și bun suprem” precum și cu sterilitatea personalismului anarhic. În locul acestora se preconiza o nouă „ordine spirituală”, un personalism energetic, adică un om producător și nu imitator de valori culturale etc.

Ceea ce unește, însă, pe cei mai mulți dintre gânditorii români în abordarea chestiunii crizei culturii este considerarea acesteia drept un fenomen vremelnic și inerent vieții social-culturale. Bunăoară, gânditorul de care ne ocupăm, C. Rădulescu-Motru, aprecia „criza spirituală” ca un „accident de creștere”. Alte note comune sunt interpretarea optimistă, responsabilă și umanistă, credința în continuitatea progresului și în capacitatea omului de a crea noi valori culturale.

În cercul filozofilor raționaliști un loc aparte a ocupat C. Rădulescu-Motru, prin formularea unei noi concepții despre personalitate, clădită pe muncă și prevedere, pe activitate continuă și creatoare. El a sesizat cel mai bine cerința dezvoltării viitoarei culturi și a înțeles că o autentică personalitate energetică nu se putea realiza plenar decât într-un cadru social restructurat valoric, deschis creației originale și afirmării vocațiilor naționale.

În sfârșit, o altă grupare de gânditori români, având ca punct de plecare unele teze iraționaliste, degajate din operele unor filozofi europeni de marcă, afirmați încă din secolul al XIX-lea, precum danezul Soren Kirkegaard, germanul Arthur Schopenhauer, francezul Henri-Louis Bergson etc., postula neîncrederea în rațiune, implicit în cultură, susținând primatul credinței, al revelației, al instinctului și trăirii extatice, al cunoașterii prin iluminare. Promotorii săi, înregimentați în cursul de idei al trăirismului și gândirismului, și-au apropiat teoriile neomedievaliste ale lui Berdiaev, H. Massis etc. și au făcut apologia misticismului, a credinței religioase și a ortodoxismului, ca principiu al dezvoltării culturale. Sub stindardul iraționalismului mistic și-au croit o atitudine pesimistă și nihilistă față de cultura veritabilă, denigrând autenticitatea valorilor spirituale consacrate.

Caracteristic pentru majoritatea filozofilor români din perioada interbelică este, însă, credința în progresul culturii moderne, optimismul istoric, poziția critică față de adepții filozofiei iraționaliste, combaterea fondului său antiștiințific, antiumanist și anticultural.

Modernizarea societății și a culturii românești în stil european occidental

1. Relațiile dintre cultura națională și cultura europeană

Înscrierea societății și a culturii românești pe orbita țărilor avansate din Europa occidentală a fost o cerință imperioasă și de lungă durată, care a traversat două secole din istoria sa modernă și contemporană. Un asemenea deziderat sau obiectiv strategic s-a conturat în climatul revoluționar politic și ideologic, al epocii pașoptiste (1848), și s-a susținut ulterior prin măsurile efective de reformă introduse în timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza (după 1853), și, apoi, în cursul domniei lui Carol I (1866-1914).

Odată cu nașterea României Mari și desăvârșirea unității statale (1 decembrie 1918) se reia cu pregnanță și în primele decenii ale veacului al XX-lea, problema dezvoltării țării la standardele Europei occidentale. Faptul că decalajele au continuat și în noul veac să se mențină între România și celelalte societăți europene avansate o demonstrează și evoluțiile istorico-politice și ecumenice de după 1945 și 1990, când obiectivul menționat a rămas prioritar, indiferent de suportul politic pe care s-a bazat: comunist, între 1945-1989; capitalist, după 1990 încoace. Cert este că, de mai bine de un secol și jumătate, s-a conștientizat și susținut evoluția țării prin „europenizare”, la nivelul celor mai înaintate state de pe continentul nostru. De asemenea, s-a încercat, de către elita politică aflată la putere și de o parte a elitei intelectuale, să se

găsească soluții de atenuare a diferențelor majore față de societățile avansate.

Dacă, pe plan economic și tehnic, al introducerii și funcționării instituțiilor europene moderne din secolul al XIX-lea, inițiativele și eforturile de sincronizare a țării noastre se derulau mai greu, în schimb, pe plan cultural, lucrurile păreau să decurgă mai bine. Unii exegeți ai problemei oferă chiar exemple grăitoare de realizări românești care se sincronizau cu valorile și spiritul lumii europene ori aveau o origine protocronistă. Apoi, să nu uităm că numeroși tineri români învățau, în a doua jumătate a veacului al XIX-lea, la universități de renume din Franța, Germania, Austria, Italia etc., așa încât schimburile culturale se impuneau de la sine.

Definirea raportului dintre național și universal în cultură a apărut, inițial, la C. Rădulescu-Motru, ca o consecință directă a aplicării principiului istorist de analiză, iar, mai târziu, în deceniul al treilea, ca necesitate a înlăturării inconvenientelor și contradicțiilor teoretice derivate din utilizarea lui. Îndepărtarea de anumite puncte de vedere istoriste, ca și de unele aprecieri din perioada de început a activității, îl va ajuta să facă evaluări în concordanță cu faptele, să privească mai nuanțat și în spiritul adevărului realitatea. Ceea ce trebuie reținut este că autorul nu mai afirmă ideea de incomunicabilitate a culturilor, ci, dimpotrivă, le privește în conexiunea lor firească pe teritoriul Europei, urmărind a descoperi cauzele acestei unități.

În concepția gânditorului nostru, legăturile dintre cultura națională (ca parte și realitate individuală) și cultura europeană (ca întreg și realitate generală) sunt guvernate de anumite legi. O primă lege pe care o enunță ar fi aceea că se află într-un raport de „creștere organică”. Solid ir cu modul dialectic de a privi lucrurile, va afirma despre cultura europeană că este unică în felul ei și că a trecut prin mai multe faze de dezvoltare, cărora le-au corespuns forme cristalizate de cultură națională. Fără a le socoti definitive,

formele respective sunt înțelese procesual, cu atributul de a fi într-o prefacere continuă¹.

Așadar, culturile naționale nu sunt altceva decât elemente componente ale culturii europene, căreia îi asigură unitatea și permanența. Gânditorul observă, cu justete, că, deși cultura europeană reprezintă un anumit tip de cultură, ea nu este apanajul exclusiv al unui singur popor (chiar dacă acesta a avut contribuții notabile la cristalizarea ei), pe motivul că nu s-a putut sustrage, cum e și firesc, împrumuturilor din afară.

La nivel conceptual, el sesizează îndreptățit că tipul de cultură se ridică deasupra împărțirilor geografice, rasiale și naționale. De aici, trage concluzia de principiu, cu puternice accente umaniste, potrivit căreia toate popoarele continentului, și nu unul singur, participă la configurarea culturii europene. În fond, este un postulat ce corespunde convingerii sale – dezvăluită fără echivoc în lucrări publicate în perioada interbelică – despre funcția spirituală creatoare a fiecărui popor. Afirmația că există o cultură germană, engleză, franceză, italiană etc., nota inspirat filozoful, este valabilă doar în situația în care se subliniază calitatea lor de a fi componente ale aceluiași tip de cultură.

O altă „lege”, pusă în evidență de către autor, vizează relația dintre popoare în legătură cu cuantumul contribuției istorice a fiecăruia la crearea culturii europene. Pe temeiul conținutului acestei legi, Rădulescu-Motru menționează că participarea popoarelor este mai restrânsă pe treptele incipiente de formare a tipului de cultură (în prima fază de constituire a culturii europene, de exemplu, aportul poporului grec este considerat ca fiind hotărâtor), pentru ca, în faza ultimă, să-i apară drept fructul colaborării majorității popoarelor². Prin urmare, cultura modernă este înțeleasă ca rezultatul contribuției generale a popoarelor din Europa, ca fiind izvorâtă din potențialul de originalitate al fiecăruia și, circulând, sub

¹ C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 134-135.

² *Ibidem*, p. 135.

forma împrumuturilor, de la unul la altul, ea a „devenit avutul tuturor”³.

Credem că precizările gânditorului sunt binevenite, acestea oglindind un punct de vedere epistemologic, în sensul că se axează pe principiile unității organice a culturii și colaborării crescânde a popoarelor la dezvoltarea fondului ei valoric.

Judecând perspectivele culturii europene prin prisma propriei teorii personaliste, Rădulescu-Motru se pronunță, totodată, cu optimism, pentru o nouă etapă de progres, în care să se regăsească, deopotrivă, munca intelectuală și activitatea economică: „Cultura viitoare a Europei va fi mai productivă și mai practică. Mai productivă, prin lățirea conștiințiozității profesionale (rezultat al acordului între muncă și inteligență); mai practică, prin adaptarea ei la tot felul de trebuințe omenești”⁴. El pledează pentru generalizarea „activității energetice” – criticând sever manifestările anarhice în muncă (de indisciplină și incompetență) –, ca o garanție a înfăptuirii culturii trainice, de valoare. Ne amintim că această atitudine sau poziție existentă *in nuce* și în cercurile *Junimii*, cu deosebire la T. Maiorescu care, în 1868, semnala primejdia ce o aveau „mediocritățile” pentru formarea culturii unui popor.

Prin asemenea opțiuni, Rădulescu-Motru se situează la antipodul interpretărilor unilaterale despre cultură (care o socoteau a fi exclusiv poetică sau spirituală) și semnalează, în consens cu interpretarea generală ce o dă muncii, că nu există decât culturi „izvorâte din suflete întregi: din muncă și gândire la un loc”⁵.

³Idem, *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă și destin*, București, Editura Casa Școalelor, 1942, p. 66.

⁴Idem, *Personalismul energetic*, București, Editura Casa Școalelor, 1927, p. 144.

⁵*Ibidem*, p. 142.

2. Critica rezultatelor procesului de modernizare/europenizare a societății și culturii românești din secolul al XIX-lea

Pe Rădulescu-Motru, ca și pe alți gânditori români (Titu Maiorescu, Mihai Eminescu, Vasile Pârvan, Nicolae Iorga, Grigore Antipa, Garabet Ibrăileanu, Eugen Lovinescu ș.a.), l-au preocupat, îndeaproape, problemele istoriei culturii poporului român (îndeosebi cele din a doua jumătate a secolului al XIX-lea), ale evoluției ei în perspectivă.

Filozoful se integrează aceluși tip de intelectual, pe care Tudor Vianu îl numea „tipul omului de cultură”, considerându-l specific spiritualității românești și definindu-l prin aceea că nu se rezumă la o „specialitate științifică anumită”, ca în alte țări (Anglia, Germania, Franța), ci „reflectează la destinul global al culturii noastre și care se simte răspunzător de întreaga orientare a civilizației țării”⁶.

Este important să remarcăm faptul că încercările de caracterizare a culturii românești, din perioada ce a urmat actului revoluționar de la 1848 și Unirii Principatelor (1859), sunt numeroase în rândul gânditorilor care s-au afirmat în etapa interbelică și exprimă poziții teoretico-filozofice și ideologice diverse. Interesul în această direcție de cercetare a devenirii culturii românești a continuat și în rândul generațiilor din a doua jumătate a veacului al XX-lea. Scrierile actuale și reeditarea unor lucrări, inclusiv ale lui C. Rădulescu-Motru, probează că interesul invocat nu s-a epuizat nici astăzi⁷. În ansamblul aprecierilor întâlnim nu

⁶ T. Vianu, *Studii de filozofia culturii*, București, Editura Eminescu, 1982, p. 350.

⁷ Vezi, de exemplu, lucrarea lui Ilie Bădescu, *Sincronism european și cultură critică românească*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1984, 327 p., care este încă o dovadă elocventă a fascinației pe care o trezește, și acum, momentul cultural, la care ne-am referit, în rândul celor mai diferite categorii de specialiști. După publicare, această carte a primit premiul

numai puncte de vedere și judecăți de valoare diferite, dar și contradictorii de la un autor la altul despre aceeași chestiune. Deși preocupările lor circumscriu o arie largă de păreri, ele pot fi, totuși, subsumate, din orizontul filozofiei culturii, la două tendințe fundamentale (cu diferențierile specifice fiecărui gânditor). Putem vorbi, astfel, de o tendință raționalistă și alta istoristă.

De subliniat că, în cadrul orientării istoriste, apare și se dezvoltă, odată cu momentul Kogălniceanu în special, o conștiință critică și o atitudine valorizatoare asupra procesului dezvoltării culturii moderne în România – ce vor ajunge la apogeu prin mișcarea junimistă și vor lăsa urme adânci, datorită lui Maiorescu și Eminescu îndeosebi, în posteritatea spirituală.

Pentru acea vreme, „cultura critică românească” (expresie consacrată în studiile de profil), socotită printre primele de acest gen din spațiul european⁸, era mai mult decât un curent de idei. Ea funcționa și ca o veritabilă instituție în cadrul culturii naționale, datorită, inițial, societății literare „Junimea” și a organului ei de presă, apoi și a altor publicații de aceeași orientare. Numai așa se explică puternicul ecou ce l-a avut în epocă și influența exercitată asupra formării unor întregi generații de intelectuali.

Dintr-o atare perspectivă, susținută și cu ajutorul unui aparat conceptual de aleasă ținută filozofică, pătrunde Rădulescu-Motru în perimetrul teoriilor despre cultura. Cât privește filosofia culturii, ne reamintim că abia din 1929 a fost introdusă ca disciplină de studiu în învățământul superior românesc, fiind predată de T. Vianu.

Reflecțiile lui Rădulescu-Motru pe tema culturii române sunt rostite în două momente diferite, dar unitare. Într-o primă fază, dominată de istorismul evoluționist (care își avea numeroși

revistei *Luceafărul* (a Uniunii Scriitorilor) și, apoi, în anul 2002, a fost reeditată la Editura Dacia din Cluj-Napoca.

⁸ Cf. I. Bădescu, *lucr. cit.*, p. 11.

adepti în România, mai cu seamă în a doua jumătate a veacului al XIX-lea), de aprecieri severe (formulate, cu deosebire, în *Cultura română și politicianismul*), izvorâte dintr-un spirit criticist (moștenit, în parte, pe linie junimistă, în parte din filozofia kantiană), autorul își propune o investigare a manifestărilor culturale românești din unghiul de vedere al psihologiei sociale (sarcină pe care și-o asumă explicit în *Puterea sufletească*). O optică analitică similară întâlnim, în prima jumătate a secolului al XX-lea, și la alți gânditori români, cum ar fi: Dumitru Drăghicescu, Ștefan Zeletin, Tudor Vianu etc.

În faza următoare, ilustrată prin lucrări de sinteză și originalitate creatoare, gândirea autorului este pregnant dominată, cum s-a mai precizat, de o concepție energetistă, în esență activistă asupra culturii. Abordările sale teoretice cu privire la cultura română sunt semnificative nu numai sub raportul filozofiei culturii, ci, în genere, și al politicii culturale, cugetătorul servindu-se de dezbateră conceptelor pentru scopuri aplicative, de îndreptare eficientă a lucrurilor. Într-un anume sens, putem afirma că filozofia culturii a lui Rădulescu-Motru se plămădește chiar pe terenul controverselor de politică a culturii (în care el se angajează), din care își va trage seva în scurt timp, pe plan mai larg, și o epistemologie a culturii românești.

Dacă teoretico-filozofic concepția lui a apărut în replică la raționalismul și liberalismul generației revoluționare din prima jumătate a secolului al XIX-lea, în plan social și politic își dezvăluie o finalitate ideologică precisă. Opțiunea sa pentru o dezvoltare lentă, organică, care să nu atingă în profunzime structurile economice, presupunea, de fapt, o ignorare a necesității transformărilor sociale radicale. De subliniat și faptul că filozoful s-a pronunțat constant atât împotriva evoluției spontane, de la sine, a României în perioada modernă, cât și împotriva atitudinilor arbitrare care ignorau particularitățile concret-istorice, cunoașterea legilor dezvoltării firești a societății, în general, și a culturii, în special.

În țara noastră, deschizătorul seriei de promotori ai tezei evoluției socio-culturale poate fi socotit – sub aspect istoric și valoric – M. Kogălniceanu, despre care Șt. Zeletin afirma că este cel dintâi scriitor român care, sub influența gândirii germane, „a formulat la noi concepția evoluției organice, treptate (...)”⁹. Se știe, în fine, că teoria „formelor fără fond”, receptată de Rădulescu-Motru în mod direct, și-a încorporat același principiu, postulându-l ca model al dezvoltării și în viitor¹⁰.

În prima fază, construcția teoretică a lui Rădulescu-Motru se bazează pe următoarele idei: de continuitate istorică (legitimată prin nevoia de respectare și valorificare a tradiției); de dezvoltare treptată și organică (în sensul de integrare armonioasă a elementelor novatoare în cultura existentă ca într-un întreg unitar) prin colaborarea dintre colectivitate și individualitățile sale creatoare; de originalitate și individualitate a culturii naționale; de muncă „disciplinată și prevăzătoare”, ca „bază materială a culturii”; de actualitate a culturii noastre, adică de corespondență între așezămintele liberale împrumutate din Occident și deprinderile dobândite de poporul român „în lupta economică”. Concepția sa istorică, din această perioadă, se înscrie între hotarele unui curent de gândire cu tradiție în țara noastră.

Noțiunile cu care operează, în prima etapă, sunt cele de „cultură”, „civilizație”, „semicultură” și „pseudocultură”. Definirea conținutului lor avea menirea de a oferi un temei științific atitudinii mai vechi, junimiste, de dezaprobare față de ceea ce autorul numea fenomenul de „mimetism social” al cercurilor conducătoare din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

⁹ Șt. Zeletin, *Burghezia română. Originea și rolul ei istoric*, București, Cultura Națională, 1925, p. 228.

¹⁰ Biografia *Junimii* menționează că apariția operei lui H. Th. Buckle, *Istoria civilizației în Anglia* (1857–1861), a creat o atmosferă fertilă dezbaterilor în cercurile acestei societăți, ideile autorului englez întâlnind atât critici, cât și adepți.

Analiza conceptuală și demonstrația teoretică, realizate de filozof în *Cultura română și politicianismul*, îl vor determina pe Zeletin să aprecieze, de pe pozițiile sale liberaliste, că Rădulescu-Motru este „singurul gânditor sistematic pe care l-a produs reacțiunea română”¹¹.

Cercetarea retrospectivă a culturii române – ca expresie a dezvoltării istorice a poporului nostru – îi conferă lui Rădulescu-Motru prilejul, în 1904, de a distinge câteva stadii, înțelese ca momente succesive ale evoluției generale și individualizate pe criteriul raportului dintre autentic și fals, sau, cu alte cuvinte, dintre organic și mecanic, profund și superficial, natural și imitabil, realitate și aparență.

Primul stadiu este socotit de „semicultură”. Acesta se întinde, după opinia sa, din cele mai vechi timpuri și până la începutul secolului al XIX-lea. El semnifica, pentru istoria noastră, „începuturile unei culturi sănătoase”, a unei culturi naturale, ca o „prelungire” a propriei ființe a poporului român. În ciuda „tendințelor sociale diverse”, a „ciocnirilor” și „oscilațiilor” ce le înregistrează, aceasta perioadă nu este, însă, cum precizează gânditorul, lipsită de individualități creatoare. Pe de altă parte, în viziunea lui C. Rădulescu-Motru, cultura existentă (adică arta, știința, morala, obiceiurile țării) era suficientă strămoșilor „ca să le lumineze rostul vieții”.

În discursul său își face loc observația, neargumentată, de altfel, și rectificată mai târziu, potrivit căreia nici una dintre creațiile acestor vremuri ale poporului român nu ar fi contribuit la individualizarea lui în istoria omenirii („în nici o ramură de activitate el n-a realizat neîntrecutul”). De asemenea, se degajă și ideea, importantă din perspectiva teoriei culturii, a dezvoltării organice, a evoluției naturale a culturii noastre. Ceea ce numea

¹¹ În ultimul capitol din lucrarea sa, anterior menționată, Șt. Zeletin a încadrat, fără a opera diferențierea necesară, junimismul, poporanismul și socialismul în rândul forțelor „reacțiunii”.

semicultură nu era altceva decât cultura în devenirea ei firească, pe drumul originalității, dar necontinuat până la capăt.

Următorul stadiu, care durează până la jumătatea secolului al XIX-lea, este definit ca „o perioadă de trăgănire, în care crâmpiele vechii noastre culturi încearcă în zadar să covârșească influențele mai noi”. „Ultima generațiune formată la școala culturii strămoșești este aceea care realizează în 1859 actul eroic al Unirii. Cu dispariția acestei generații se taie și firul de continuitate al culturii române. De aici înainte – conchide Rădulescu-Motru – sufletul poporului nostru se înstrăinează de trecutul său. Procesul de întregire a conștiinței naționale, proces urmărit de atâtea secole, dar neizbândit, este terminat cu proclamațiuni politice fictive și mincinoase. Roadele unei culturi desăvârșite, pe care neamul nostru nu le putuse dobândi prin munca sa proprie, prin sacrificii și suferinți avea să le aducă acum primul venit în geamantanul său de voiaj. La ce atâta trudă și așteptare până la plămădirea unei culturi naționale? Era mai ușor și mai eroic să se sfârșească totul într-o zi! Trebuia găsit numai talismanul făcător de minuni; și opera era gata. Pe acesta îl și găsiră tinerii români pe care moda îi trimisese la școlile din Paris. Talismanul era libertatea politică, drepturile politice! Talismanul era politicianismul”¹².

Dar, în concepția lui Rădulescu-Motru, libertatea politică nu era pentru țăranul, meseriașul sau negustorul român „un fruct al dezvoltării sale economice și sufletești”, ca în alte societăți, „ci o condiție indispensabilă pentru începerea oricărei activități. Adevărata cultură începea de la drepturile politice”¹³. Doctrina politicianilor liberali în legătură cu modul în care au conceput modernizarea societății noastre (și, în acest caz, filozoful român pornește de la punctele de vedere expuse de I. C. Brătianu în discursurile sale), geneza și manifestările fenomenului de politicianism în România, rezultatele

¹² Idem, *Cultura română și politicianismul*, p. 17-18.

¹³ *Ibidem*, p. 20.

procesului de europenizare a țării în a doua jumătate a veacului trecut sunt analizate metodic de către C. Rădulescu-Motru, confruntate permanent cu raționalitatea social-istorică națională și supuse unei critici, întemeiată, deopotrivă, pe fapte, date concrete și argumente teoretice culese din registrul științelor culturii.

În optica lui Rădulescu-Motru, opera de regenerare a societății noastre, înfăptuită de politicianismul român, pe parcursul a aproape cinci decenii (concepțiile sociologice ale gânditorilor pașoptiști semnifică, după autor, momentul inaugural), a stat sub semnul imitației mecanice, inclusiv în domeniul cultural. De aceea, gânditorul va prețui vechea noastră cultură (pentru caracterul ei natural, organic), creată de masele populare și va repudia cultura noilor clase conducătoare (victorioasă, în lupta cu cultura autohtonă, după 1848 și doar pe plan oficial), considerând-o artificială, întrucât era de proveniență străină.

De aici, aprecierea lui Rădulescu-Motru că aceasta din urmă este o „pseudocultură”, înscriindu-se în nota generală a „schimbărilor de decor”, și excluzând, ca atare, posibilitatea unui progres social. Deci: cultura românească, durată din vechime (tradiția), expresie a originalității creatoare interne, era nesocotită de cercurile conducătoare (liberale), promotoare ale unei culturi de import (inovația) – din societățile occidentale dezvoltate – a cărei actualitate se legitima numai în cazul lor, în timp ce poporul, alcătuit în majoritate din țărani, nu avea pregătirea necesară pentru recepționarea noii culturi, pe de o parte, iar, pe de altă parte, ca urmare a instituționalizării culturii claselor guvernante, era împiedicat să trăiască după normele și valorile culturii sale proprii, îndepărtându-l de aceasta.

Analizând, în mod diferențiat, fenomenul de mimetism social, Rădulescu-Motru este în măsură să remarce că la acesta „n-a luat parte întreg poporul românesc, ci numai pătura sa de sus, elita conducătorilor”.

Deși a sesizat caracterul social stratificat al culturii, în respectivul moment istoric, așa cum o făcuseră, la vremea lor, și alți gânditori ori filosofi (precum Hegel, Nietzsche, Marx s.a.), totuși, C. Rădulescu-Motru a limitat raporturile antinomice numai la acelea dintre cultura populară (strămoșească) și cultura burgheză; a făcut aprecieri exagerate asupra „sufletului” poporului nostru (socotit indisciplinat în muncă și patriarhal în modul de viață) și asupra culturii burgheze (pusă exclusiv pe seama importului și integral subestimată valoric). Se pare că gânditorul a adoptat astfel de poziții numai pentru a impune principiul evoluției organice.

Asemenea discrepanțe, ca cele menționate de Rădulescu-Motru, au fost reliefate de numeroși gânditori ai epocii (junimiști, sămănătoriști, poporaniști etc.). Izvorul lor trebuia căutat, însă, și în alte particularități ale momentului de tranziție de la o formațiune socială la alta și nu numai în manifestări de structură psihologică (aderența sau inaderența sufletului popular la o realitate străină de trecutul său apropiat).

Pornind de la teza evoluției de la fond la formă, a concordanței necesare dintre așezămintele moderne și dezvoltarea activităților economice corespunzătoare¹⁴, validată

¹⁴ Examinarea concret-istorică a primelor colonii europene stabilite în America de Nord (care erau „congregațiuni religioase”) îl ajută să observe, totodată, și faptul că „întărirea și disciplinarea sufletului”, suprastructura instituțională, în genere, nu sunt întotdeauna determinate de o activitate economică anterioară și că, prin urmare, factorul economic nu este singular, autorul menționând și factorii religios și moral. Comunitățile nord-americane, scria el, au practicat, înainte de a avea o dezvoltare economică, libertatea politică numai pe baza culturii lor religioase și morale, care au constituit punctul de plecare al stabilirii legilor civile și politice, al ordinii sociale și economice. Aprecierile sale, fundamentate pe interpretări ale unor gânditori de prestigiu din acea vreme (John Wise, H. Barge, C. P. Pobedonostreff etc.), aveau ca scop demonstrarea neputinței României de a evolua brusc pe cale modernă, deoarece nu avea nici baza economică necesară și nici spiritul pozitiv al religiilor catolică, luterană și anglicană. Având ca țel „izbăvirea sufletului”, ortodoxismul (românesc) nu era, după aprecierea filozofului, un îndemn la

de însăși evoluția realităților istorice ale țărilor apusene avansate, filozoful nostru caută să dovedească că nu același lucru s-a petrecut și în cazul societății românești din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Cercetarea lui privește diferite compartimente și peste tot descoperă nefirescul, grotescul, sau, în termenii ideologiei junimiste, nepotriviri între fondul intern și formele burgheze. În domeniul politic, observă el, s-au tradus și votat legi străine de viața practică a românului; pe plan economic, „minoritatea purtătoare a civilizațiunei” își îngăduie confortul material și gusturile milionarului american, în timp ce „imensa majoritate a poporului român trăiește la țară în bordeie, fără igienă și fără poliție, decimat de mizerie. Minoritatea mai apropiată de buget, împarte și-și face netăgăduit o parte prea mare”¹⁵. Cât privește drepturile politice, afirmă că ele ar fi fost înțelese de revoluționarii pașoptiști ca „un fel de invitațiune la ospăț”, iar libertățile ar fi fost identificate cu privilegiul de a le încălca. Politica adevărată – scrie filozoful – a degenerat în politicianism, „gen de activitate politică,- – sau mai bine zis, o practicare meșteșugită a drepturilor politice –, prin care câțiva dintre cetățenii unui stat, tind și uneori reușesc să transforme instituțiunile și serviciile publice, din mijloace pentru realizarea binelui public, cum ele ar trebui să fie, în mijloace pentru realizarea intereselor personale”¹⁶.

preocupări de ordin practic. Așadar, era posibilă concret și o evoluție de la forme la fond, de la cultural la economic. Firește, nu în România, deoarece, socotea Rădulescu-Motru, sufletul poporului, nepregătit pe teren economic și refractar pe teren religios, era în discordanță cu împrumuturile morale, intelectuale și artistice făcute din cultura apuseană.

¹⁵ C. Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, 1904, p. 169.

¹⁶ *Ibidem*, p. III. Din punct de vedere al exprimării Rădulescu-Motru nu face totdeauna distincție între politica autentică și politicianism, părând a identifica politica pașoptistă cu politicianismul. De altfel, într-o lucrare de mai târziu (*Românismul*), el nu este de acord nici cu faptele bărbaților politici liberali, nici cu cele ale guvernanților conservatori. Așa cum

Opera politicienilor aflați la conducerea țării este văzută nu numai prin prisma aspectelor sale contradictorii, ci și a efectelor degradante. De pildă, la sate, găsea de cuviință gânditorul, pe plan moral politicianismul a produs „vrajbă și ură”, l-a transformat pe țaran într-o „ființă slugarnică și falșă”; a diluat, de asemenea, „sentimentul distincțiunii de clasă”; a distrus cultul strămoșesc al familiei etc. Întreg organismul social îl evaluează ea fiind disfuncțional: justiția era abuzivă și coruptă excesiv; munca socială nu beneficia de o organizare rațională; noile componente ale culturii erau „de suprafață”, în timp ce religia strămoșească, școala, limba maternă și arta națională erau desfigurate și disprețuite; „izvorul bogăției aparente” a unor grupuri sociale îl constituiau împrumuturile masive făcute îndeosebi de la germani.

Așa-zisa creștere economică și viață socială, la nivelul lumii civilizate, se bazau pe capitaluri străine, care duceau la subordonarea țării intereselor marelui capital. „Pretutindenii – concluzionează Rădulescu-Motru – degradare și disoluție în individualizarea poporului nostru”¹⁷. O continuitate întreruptă printr-o dezvoltare neorganică și o unitate a poporului român la nivelul „formelor externe” ale civilizației de împrumut – iată, prin urmare, rezultatele studiului întreprins de gânditor asupra culturii românești din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Din punct de vedere al conținutului, aceste judecați de valoare sunt reprezentative și pentru curentul sămănătorist, din a căror critică va răsări baza direcției noilor idealuri culturale. De fapt, încă din 1852, M. Kogălniceanu sublinia (în romanul său *Tainele inimii*) neconcordanța dintre „civilizația falsă”, „neorganică” – operă a inițiativei servile, a preluărilor

sugerează, însă, titlul cărții publicate în 1904 și luând în considerație definiția noțiunii de „politicianism”, suntem îndreptățiți a afirma că gânditorul și-a exercitat atitudinea critică numai în raport cu tagma politicienilor paraziți, înstrăinați și ostili intereselor neamului nostru.

¹⁷ C. Rădulescu-Motru, *Cultura română...*, p. 24.

neconforme specificului nostru istoric – și „civilizația sănătoasă”, creație proprie, izvorâtă din nevoile reale ale dezvoltării poporului nostru.

Este drept că, în mișcarea de ansamblu a înnoirilor societății românești, s-au întâmplat și cazuri ori momente când introducerea unor forme a fost un eșec, iar aplicarea altora a avut efecte compromițătoare. Existența lor a trezit, după cum se știe, ironia usturătoare a atâtor scriitori, materializată în capodopere ale genului (semnate de V. Alecsandri, Mihai Eminescu, I. L. Caragiale ș.a.), a impus o atitudine critică națională. Semnalând anumite fenomene negative și situații contradictorii reale, Rădulescu-Motru le dă, însă, o amploare exagerată, absolutizează discrepanțele dintre „fond” (cultură) și „formă” (civilizație). Rezultatul generalizării aspectelor și stărilor particulare ostile progresului este ideea de pseudocultură și corolarul ei – atitudinea de respingere a împrumuturilor considerate neraționale, fără justificare istorică.

Dezbătând problemele la un anumit nivel teoretic și consultând o serie de surse documentare străine, filozoful reușește să constate, mai departe decât Maiorescu și alți junimiști, că situația de pseudocultură s-a creat nu numai în România - ci și în alte societăți din America de Sud, afroasiatice etc. - similare ca nivel de dezvoltare (mai cu seamă în cele aflate sub influența directă a metropolelor), fiind rezultanta unui proces de modernizare capitalist de suprafață.

3. Căi și soluții de dezvoltare a ordinii capitaliste în țara noastră și de primenire a vieții spirituale la începutul veacului al XX-lea

Având în vedere concluziile la care ajunsese, expuse în scrierile sale anterioare, C. Rădulescu-Motru formulează, la începutul secolului al XX-lea, - în opoziție cu raționalismul abstract al iluminiștilor și cu interpretările metafizice din epocă -

imperativul unei dezvoltări sociale și culturale interne, care să fie organic legată cu moștenirea de valori lăsată de geniul creator al poporului nostru. Filozoful era în ton cu sămănătorismul și cu opțiunea reputatului istoric N. Iorga, ale cărui cuvinte: „O nouă epocă de cultură trebuie să înceapă pentru noi. Trebuie, sau altfel vom muri!”, apărute în paginile revistei *Sămănătorul* (nr. 20 din 1903), le preia cu semnificația adevărului axiomatic.

De altfel, suflul înnoitor constatat în activitatea istoricilor, a oamenilor politici, a instituțiilor de știință, în mentalitatea generală („ideea de a deveni colonia altora indignează”) etc., îl îndreptățesc pe Rădulescu-Motru să susțină că, în pragul secolului al XX-lea, lupta pentru dezvoltarea culturii românești pe baze interne a prins rădăcini adânci. Faptul echivala cu un nou stadiu, specific, natural, de afirmare a acesteia, sau, cum se va exprima mai târziu, cu momentul când „începe pentru români factorul vocațiilor individuale să fie hotărâtor”.

Noua etapă de manifestare a culturii naționale se găsea într-un raport invers proporțional cu „mimetismul nostru social”, aflat, după evaluarea gânditorului, într-o „vădită descreștere”. Declinul fenomenului de mimetism social a fost explicat de autor prin cauze moral-economice și sociale:

1) La râvna de a nu părea mai prejos decât alte state europene avansate, acestea au răspuns, ca orice „negustor capitalist, fără înconjur și fără farmec”;

2) Schimbarea „elitei sociale” vechi (care avea o „plasticitate” nemăsurată) cu elemente noi, provenite din „straturile sănătoase ale poporului” și, deci, „fiind mai aproape de obârșie, sunt irezistibil atrase spre vechile tradițiuni”¹⁸.

În fața „momelilor civilizațiunii ușoare”, a efectelor demobilizatoare ale unei politiei necumpătate de occidentalizare, originalitatea creatoare îi apare lui Rădulescu-Motru ca o cerință mai stringentă decât oricând, căci numai aceasta conferă unei societăți și culturi marca individualității, a

¹⁸ C. Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, p. 24.

specificului ei național. La fel gândea și N. Iorga, care propunea o îndreptare spre „drumurile noastre proprii”, căci „nu prin servilism se ridică un neam, ci prin conștiința nevoilor sale și se ridică prin muncă statornică cheltuită pentru îndestularea nevoilor sale”. Solidar cu junimiștii, el scria că „mai bine să nu știi un lucru, decât să-l profanezi prin diletantism”.¹⁹

Ideea de originalitate, în cazul analizei concret-istorice a României, nu are încorporată dimensiunea de incomunicabilitate a culturilor (așa cum o prevede concepția istoristă după modelul teoretic preluat din biologie), ci, ea se legitimează prin nevoia de dezvoltare internă pe bază de forțe proprii, printr-o viață economică eficientă, o organizare socială echilibrată și o cultură autentică. Ceea ce avea valoare în principiu, era, însă, neconvingător ca realizare practică și, mai ales, ca forță motrice a progresului. Aceasta, fiindcă, în proiectul sociologic al lui Rădulescu-Motru, răspunsul la primele două deziderate este dat de pe poziții istoriciste, în sensul că optează, la începutul secolului al XX-lea, pentru o renaștere a marii proprietăți rurale (apreciată, în trecut, pentru forța sa „neclintită” de coeziune socială, pentru faptul de a fi fost suportul existenței clasei boierești – prin a cărei mijlocire s-ar fi dobândit și „mult-puțin cultură, română”) și o creștere a rolului ei în viitor (deoarece vede în ea pârghia marii industrie agricole – socotită drept singurul izvor de îmbogățire a țării și de emancipare a ei de sub robia creditorilor externi)²⁰.

Într-o vreme când capitalismul parcurgea o etapă de consolidare în România, soluția avansată de Rădulescu-Motru, deși se dorea subsumată ideii de progres, era neconcludentă în raport cu multiplele necesități ale dezvoltării economico-sociale, și, în linii mari, se dovedea utopică pe teren cultural. Fiind pornită dintr-o critică a limitelor și neajunsurilor dezvoltării „capitalismului românesc”, ea definește profilul unui conservator

¹⁹ N. Iorga, *Cultură Națională și Politică Națională*, 1908, p. 28 și 30.

²⁰ C. Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, p. 182.

de nuanță moderată, încrezător în progres, ceea ce, firește, îl deosebește net de conservatorismul etnicist și ortodoxist, de antimodernismul radical. De altfel, în lucrările elaborate în perioada interbelică, gânditorul renunță la ideea regenerării marii proprietăți rurale.

În scrierile sale, autorul s-a declarat ferm pentru o dezvoltare modernă a României, fiind perfect conștient de necesitatea trecerii de la o ordine socială patriarhală și o cultură predominant populară (focalizată în jurul unor valori religioase), la o viață socială orânduită după principii moderne (de muncă disciplinată și eficientă, bazată pe prevedere, rațional organizată) și o cultură produsă de individualități creatoare. Calea și agenții istorici, forțele alese nu sunt însă cele mai potrivite.

Indicarea marii proprietăți rurale și, implicit, a structurilor sociale corespunzătoare, prin care se înrudea cu sămănătorismul, nu era o soluție esențială și de perspectivă.

Recomandarea, formulată în *Puterea sufletească*, de a forma și pregăti „caracterele” – concepute drept indispensabile pentru dezvoltarea culturii (în stadiul de după 1900) – deși valabilă pedagogic, pe termen lung, era mai mult un deziderat moral și, ca atare, inefficientă în raport cu cerințele reale ale aceluia moment istoric, când societatea în ansamblu și instituțiile sale spirituale reclamau transformări radicale, asumarea unor funcții asemănătoare cu cele din statele civilizate. Desigur, caracterele au un rol important în progresul social de ansamblu, fapt recunoscut de psihologi, ca și de alți specialiști, dar nu și determinant, mai cu seamă în respectivul context istoric. Apoi, declararea, în lucrarea din 1904, a încrederii în popor, în generația tânără, pe linia depășirii „pseudoculturii” și construirii unei culturi originale, indica un punct de vedere prea general și neoperațional.

În legătură cu ceea ce unii cercetători au numit „paseismul” sau „tradiționalismul” lui Rădulescu-Motru, trebuie menționat

că nu se justifică în esența operei sale și, mai ales, în latura ei culturologică. Autorul a împărtășit, în această privință, destinul lui M. Kogălniceanu și M. Eminescu. Ca unul dintre numeroșii intelectuali români care își desăvârșiseră studiile în orașe occidentale de mare rezonanță spirituală (unde a avut ocazia de a intra direct în contact cu realizările științifice și tehnice, cu roadele progresului capitalist), care împărtășea tezele evoluționismului socio-cultural, filozoful nu putea să fie refractar noului. Dimpotrivă, a dezvăluit, cum am văzut, încă din primul deceniu al veacului al XX-lea, caracterul anacronic al pretențiilor „școlii conservatoare”, iar, în perioada interbelică, gânditorul sublinia: „Enigma românească pentru viitor va avea o altă soluțiune decât aceea de a reveni la trecut. Revenirea la trecut n-a fost, undeva pe lume, cu puțință. Ea, ori și unde s-a produs, s-a dovedit totdeauna ca un simplu pretext pentru a ascunde planuri inavuabile”²¹.

Rădulescu-Motru a atribuit tradiției numai valoarea de „bază” a dezvoltării culturii. Ceea ce el a cerut a fost ca dezvoltarea modernă să țină cont de condițiile concret-istorice ale societății românești, de nevoile sale specifice, fără ca prin aceasta să se opună pătrunderii înnoirilor, a schimbărilor în spiritul epocii. Dimpotrivă, gânditorul a susținut tot timpul necesitatea sincronizării României cu valorile culturii occidentale, această dorință punând-o, însă, sub semnul atitudinii selective, a discernământului critic, care ar fi dat drept de preluare numai la ceea ce satisfacea nevoile firești ale poporului. De aceea, protestul împotriva „mimetismului social” trebuie înțeles ca protest față de imitația servilă și nu ca poziție ostilă progresului pe linie modernă în țara noastră. Corespunzător concepției sale despre o dezvoltare care să se facă pe baze evolutiv-organice, nu a contestat capitalismul, ci modul concret de înfăptuire a acestuia în România. Așa cum se va dovedi și în lucrările din perioada maturității de creație, el s-a pronunțat ferm în

²¹ Idem, *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, p. 145.

favoarea evoluției moderne, critica lui vizând practicile politicianiste și nu sensul dezvoltării.

Critica întreprinsă de Rădulescu-Motru asupra „culturii artificiale” și a politicianismului – ca agent al „mimetismului social” –, fără a avea ca temei o analiză profundă a structurii sociale, așa cum a fost realizată de M. Eminescu²², dar păstrându-se în nota mesajului acesteia, se baza pe fenomene reale, care nu trebuiau să se perpetueze și, mai ales, nu erau admisibile în contextul cerințelor generale de progres ale societății românești. Atacul la adresa politicianismului era atacul împotriva acelei categorii sociale parazitare, care și-a creat rente „fără să depună muncă și capital”, care a deprins gustul huzurului (fiind mai mult „forță de consumație decât de producție”), dar, nu și pe cel al muncii prin care să facă rentabile capitalurile împrumutate. Din acest motiv va numi pe exponenții săi drept „descendenți” ai fanarioților, adică ai acelor forțe sociale, care, politic, se substituiseră în rolul conducător al boierimii „adevărate”, ieșită din neamul românesc, iar, economico-social, au îndeplinit o funcție prădalnică față de bogățiile țării și au dus un mod parazită de existență²³.

Înfăptuind radiografia unei perioade revoluate, Rădulescu-Motru are meritul de a fi sesizat că sursa privilegiilor materiale și veniturilor bănești, de care beneficia minoritatea bogată, o constituiau împrumuturile din economiile străine, care au fost date nu pentru scopuri de ajutorare a țărilor mici, „ci pentru a-și întregi ele (țările mari – n.n.) procesul lor de dezvoltare”²⁴.

²² Concepția marelui nostru poet despre fenomenele social-politice și culturale din epoca în care a trăit este pe larg expusă și pertinent comentată de Al. Oprea, *În căutarea lui Eminescu gazetarul*, București, Editura Minerva, 1983; în *Istoria filozofiei românești*, vol. I, ed. a II-a, București, Editura Academiei, 1985; de Ilie Bădescu, *Sincronism european și cultură critică românească*, ed. 1984 și 2002; *Sociologia eminesciană*, Editura Porto-Franco, 1994. etc.

²³ C. Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, p. VII.

²⁴ *Ibidem*, p. 172.

Faptul echivala, cum se exprimă un recent cercetător al problemei (Ilie Bădescu), cu o trecere din „suburbia imperiului în suburbia metropolei”. Având în vedere tocmai această formă nouă de subordonare, care i se dezvăluie lui Rădulescu-Motru prin lectura operelor lui K. Lamprecht (din care reține ideea că rezultatele politicii „statelor tentaculare” sunt „teritoriile protejate”, „coloniile”, „sferele de influență”, „controlul politic” asupra tinerelor state independente, obținerea „drepturilor de creditor”), devine el necruțător cu fenomenul de politicianism. Din asemenea considerente, a afirmat și accentuat teza individualității, a originalității ca o dominantă în toate planurile de activitate, nu numai în cultură. Originalitatea era o condiție de consolidare a independenței țării; ea deschidea porțile unei creșteri bazată pe realitățile naționale, pe energia și factorii interni. Apelul la trecutul istoric, accentul pe continuitate – idei ce se întâlnesc aproape în toate lucrările semnificative ale lui C. Rădulescu-Motru – sunt izvorâte din dorința de a nu se abate dezvoltarea culturii și societății românești de la un drum propriu și sigur în viitorul națiunilor europene.

„Fenomenologia politicianismului” (Gh. Al. Cazan) și, în genere, creația lui Rădulescu-Motru din această perioadă (de început a activității sale) nu sunt scutite de anumite limite și exagerări. Am putea menționa, de pildă, că asociază, uneori, politicianismul cu liberalismul politic; că manifestă constant o atitudine negativistă față de realizările ce aparțin unei epoci revoluționare din istoria țării noastre. În nota de gândire a lui T. Maiorescu, nu a văzut decât un progres de aparență în România post-pașoptistă, care ar fi fost dat de o economie inefficientă și o cultură factice („pseudocultură”).

Plecând de la critica, îndreptățită, a modului defectuos de funcționare a unor instituții burghezo-democratice, depășește, în unele situații, acest cadru, ajungând să le respingă de jure. Neconformă cu realitatea este și aprecierea că, după Unirea Principatelor din 1859, se întrerupe, din motivele cunoscute, și

procesul de continuitate al culturii române (tradiționale). În fapt, era vorba de o trecere mai pregnantă de la vechea cultură – produsă colectiv, la noua cultură, modernă – rezultat al muncii individuale de vocație, așa cum, într-o lucrare de mai târziu, problema va fi corect soluționată de gânditor.

Din punct de vedere al procedeelelor de cunoaștere, în elaborarea anumitor judecăți de valoare, semnalăm tentativa filozofului de a ridica unele constatări empirice la rangul de generalizări teoretice, cu un nivel necorespunzător de relevanță științifică. Apoi, o serie de aspecte denaturate, anomice, din viața morală, politică, literară etc. sunt puse exclusiv de autor numai pe seama flagelului social al politicianismului, deși ele pot fi întâlnite și în alte împrejurări istorice decât cele analizate de gânditor, ceea ce înseamnă că la originea lor se află o multitudine de factori generativi.

4. Modele teoretice de europenizare/occidentalizare a României interbelice. Vocația românilor

Experiența a ceea ce frecvent s-a numit „occidentalizarea” sau „europenizarea” societății românești a favorizat, nu numai în epocă, dar și ulterior, dezbaterile polemice, din care au apărut, pe plan teoretic, anumite modele de dezvoltare și afirmare a națiunii noastre, paradigme ale evoluției culturale. Acestea au fost avansate ori preconizate de gânditori care se situează pe poziții ideologice diferite (G. Ibrăileanu, Rădulescu-Motru, Șt. Zeletin, E. Lovinescu ș.a.) sau au fost lansate în cadrul proiectelor ce aparțin marilor curente de idei ale epocii (junimismul, poporanismul, țărănismul, socialismul etc.).

Întrucât orice model apare ca un răspuns posibil la o problemă obiectivă (în cazul României „europenizarea” în stil apusean), el întrunește în ecuația sa internă, ca un termen indispensabil, factorul ideologic și, în consecință, și clasele sociale, cărora li

se încredințează rolul istoric al traducerii lui în viață. În raport cu sensul acțiunii acestor forțe sociale, modelul poate fi apreciat prin ceea ce, de regulă, se denumește a fi realist sau utopic, modern sau conservator, progresist sau retrograd.

Concepțiile privitoare la dezvoltarea societății românești pe cale modernă se grupează, în esență, în două categorii: unele, care susțin necesitatea unui model propriu, individual, în cadrul căruia rolul preponderent trebuie să-l aibă elementele de natură autohtonă; altele, care optează pentru însușirea unui model extern, recunoscut ca eficient și viabil în mai multe țări, care ridică însă problema modului de aplicare (mecanică sau/și creatoare).

În lucrările lui C. Rădulescu-Motru întâlnim observații critice în legătură cu concretizarea internă a unui model unic extern, paralel cu sublinierea cerințelor ca, pe de o parte, societatea ce îl adoptă să nu denatureze principiile care stau la baza lui, ci să le aplice creator (ex. individualismul capitalist, pe tărâm economic, cultural), și, pe de altă parte, să țină cont, în materializarea acestuia, de condițiile și particularitățile autohtone.

În perioada trecerii de la lumea patriarhală la viața modernă, capitalistă, pe continentul european, realitatea a atestat, din cauza diferențierilor de dezvoltare, prioritatea funcțională a unor modele restrânse, dar care, la urma urmei, exprimau aceeași esență a modului de producție burghez. Însuși Rădulescu-Motru, punând față în față secolul XIX cu secolul XX, aprecia că primul a avut valoarea unei „uniformizări” (toate statele europene luptând pentru câștigarea independenței naționale, pentru întronarea individualismului economic și recunoașterea suveranității lor de stat), în timp ce al doilea s-a caracterizat prin „diferențiere” (prin lupta națiunilor pentru individualizarea lor în istorie, pe calea creației originale)²⁵. Această epocă nouă dă, prin urmare, întâietate modelelor axate pe valorizarea forțelor și resurselor interne.

²⁵ C. Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, p. 15-16.

Astăzi, când putem privi și evalua cu detașare consecințele fenomenului de civilizocentrism (centru de iradiere a civilizației) din perioada de expansiune a capitalismului, declanșat din rațiuni de asigurare a progresului lor economic de către unele țări mai avansate, ne putem da seama de implicațiile alinierii automate la un model (capitalist), socotit, multă vreme, unicul posibil, aliniere efectuată de țările mai mici, fie de voie, fie „de nevoie” – ca să folosim expresia lui G. Ibrăileanu.

Eforturile de modernizare „neorganică” – fără o bază tehnico-materială anterioară și, îndeosebi, fără o fructificare a condițiilor concret-istorice naționale – realizate cu sacrificii și într-un răstimp scurt, în loc să aducă, pentru toate statele, progresul dorit, au accentuat, paradoxal, și au diversificat decalajele dintre țările bogate și cele sărace – devenind una dintre problemele prioritare ale lumii contemporane. O civilizație întreținută din afară și dirijată de metropole – după cum observa Rădulescu-Motru încă din lucrarea *Cultura română și politicianismul*, publicată în 1904 – este rentabilă, în primul rând, pentru fabricant, deoarece stimulează consumul indigen și îl face dependent de furnizor.

Acesta este și motivul, printre altele, și așa trebuie înțeles, pentru care gânditorul a prețuit inițial mai mult cultura și culturalizarea (deoarece aduc educarea simțurilor, formarea deprinderilor de muncă și prevedere) decât civilizația și civilizarea (care, răspândite prin imitație, măresc – după opinia sa – poftele consumatorilor din surse externe și le micșorează preocupările de satisfacere a lor prin muncă proprie).

Dacă analizăm evoluția societății românești din ultimii 27 de ani, vom observa cât de actuală este diagnoza formulată de C. Rădulescu-Motru cu peste 100 de ani în urmă. Dintr-o țară cu o economie competitivă, la nivel european și mondial, cum era în anii 1970-1985, România capitalistă, de după 1990, s-a transformat într-o piață de consum, devenind raiul

supermarketurilor străine, și într-o sursă de aprovizionare cu forță de muncă ieftină pentru statele capitaliste dezvoltate.

Revenind la concepția despre modernizarea societății românești, formulată de C. Rădulescu-Motru la începutul veacului al XX-lea, este necesar să evidențiem că aceasta a înregistrat anumite schimbări, de-a lungul timpului, impuse de evoluția realităților social-politice și culturale interne, de noul context istoric generat de consecințele Primului Război Mondial.

După înfăptuirea Marii Uniri de la 1 decembrie 1918, care a consfințit nașterea României Mari și desăvârșirea unității statului român modern, este readusă, în centrul dezbaterilor teoretico-ideologice și a atenției principalelor partide politice, problema idealului de dezvoltare a unei noi culturi naționale, de această dată întregită și unitară, corespunzătoare exigențelor prezente și de perspectivă ale societății românești, devenită supradimensionată teritorial și demografic.

Este o epocă fertilă în inițiative și angajamente politice de raționalizare a procesului dezvoltării culturii naționale la scara României Mari. Multe dintre ele au rămas, însă, în paginile discursurilor și confruntărilor parlamentare sau au ținut de iureșul unor campanii electorale. Cert este că au preocupat fii ai nației de cele mai diferite specialități. Unii ne-au lăsat, mai mult sau mai puțin încheiate, adevărate modele-proiect ale devenirii proprii. Rădulescu-Motru se numără printre cei care au elaborat, în noile circumstanțe istorice, seria de modele al căror mesaj era „românismul”, detașându-se, cum s-a mai spus, de soluțiile extremiste în această problemă.

În noua fază de activitate a gânditorului de care ne ocupăm, anumite idei mai vechi sunt abandonate (cum ar fi cea a rolului istoric și de viitor al mării proprietăți rurale) ori rectificate. Altele sunt preluate și adâncite, cum ar fi, de exemplu, ideile despre originalitatea culturii, organizarea rațională a muncii,

raportul dintre cultura națională și cea europeană, valoarea europenizării României ș.a.).

Pe linia corectării, putem releva atitudinea de înțelegere a utilității transformărilor civilizatorice inițiate de pașoptiști, în paralel cu menținerea poziției critice față de practicile politicianiste, nu numai liberale, ci și conservatoare de această dată. Conceptul de pseudocultură nu mai este întrebuințat – aprecierile favorabile, mult mai nuanțate, la adresa generației de la 1848 (evaluată, anterior, în corpore), atitudinea de recunoaștere a necesității rolului ei istoric făcând inutil apelul la respectivul concept. De altfel, într-un articol publicat în *Revista asociației învățătorilor mehedințeni* (nr. 1 și 2 din ian.-febr. 1934), referitor la devenirea filozofiei românești, gânditorul nostru socotea „materialismul lui Conta”, „idealismul lui Maiorescu” și „sociologismul lui Dumitrescu-Iași” drept începuturile mișcării filozofice românești propriu-zise, subliniind partea de originalitate a activității lor, ceea ce echivala, în fond, cu o prețuire a culturii noastre din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Încercând să-și explice (în *Vocația*) cauza acelor nereușite ale procesului de europenizare a României din această perioadă, să clarifice pe deplin problemele, el considera, de pe aceeași poziție teoretică – a „formelor fără fond” –, că la noi s-a împrumutat numai „fațada individualismului apusean”, nu și „fondul instituțional”, că „anarhia intereselor personale” a fost luată „drept individualism”, că numărul celor cu „energii productive”, vocaționale a fost copleșit de cel al „nechemațiilor”, „improductivilor”, că împrumuturile „de idei și de bani au fost utilizate pentru a mări beneficiile personale, iar nu productivitatea culturală a țării”²⁶.

Modelul propus de Rădulescu-Motru se identifică, în linii generale, cu propriul său concept de „românism”, pe care îl formulează în deceniul al patrulea al veacului al XX-lea.

²⁶ Idem, *Vocația: Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, p. 146-147.

Programul său, schițat fragmentar în mai multe lucrări, avea ca premise istoria națională și viza, ca direcție, o continuare a acesteia printr-o „europenizare sinceră”, în numele progresului, adică o europenizare care ar fi trebuit să înceapă cu punerea în valoare a vocațiilor individuale. Deși era un model care se sprijinea, preponderent, pe elementele interne, oferindu-ne o imagine globală asupra situațiilor concrete, el dovedea, în același timp, receptivitate la dezideratele lumii moderne.

De notat că filozoful s-a pronunțat fără echivoc pentru o europenizare în sens larg, ceea ce excludea atât îmbrățișarea vreunui model unic (german, francez etc.) pe terenul culturii, cât și ideea de dezvoltare în condiții de autarhie spirituală. La fel de ferm a ripostat împotriva vocilor care rezervau românilor rostul de „mijlocitori între civilizația Apusului și cea a Orientului sau acela de continuatori ai civilizației bizantine”, gânditorul militând pentru producerea unei culturi proprii, originale – ca semn al distincției și ai progresului. El dorea o cultură română în care să se lucreze cu mijloacele culturii europene, pentru a atinge pragul valoric al acesteia din urmă; o cultură mai angajată în rezolvarea problemelor practicii social-economice, nu numai în abordarea lor teoretică. De aceea, modelul său are și un caracter normativ, indicând ceea ce este de făcut, cum și cine trebuie să facă.

Ca și alți intelectuali de frunte din perioada interbelică (Gr. Antipa, V. Pârvan, T. Vianu etc.), Rădulescu-Motru aprecia că acțiunea de transformare a realității românești trebuia începută cu „punerea în valoare a însușirilor care dotează pe membrii națiunii”. Ca agenți ai renașterii energiilor interne erau desemnate, în primul rând, personalitățile creatoare, inovatoare, temperamentale productive. Responsabilități importante reveneau, însă, și colectivităților umane (popor, clase sociale, gospodării, familie, sat ș.a.), mai cu seamă pe linia însușirii inovațiilor și continuității instituțiilor politice și culturale, ca bază de susținere a vieții naționale. De aceea, activismul care izvorăște din opera filozofului are nu numai un caracter

individual, ci și social, de masă. El privește nu numai dimensiunea culturală a activității, ci toate componentele acesteia.

Imperativele reieșite din modelul-proiect de dezvoltare socială, în ansamblu, a României, în condițiile favorabile create după Marea Unire, erau, după gânditorul nostru, următoarele:

1. Pe plan economic:

- înlocuirea muncii anarhice cu munca disciplinată;
- formarea deprinderilor de „continuitate” și „consecvență” ale poporului nostru pe terenul activității practice;
- organizarea economiei rurale în sistemul de tip „cooperator” (preconizat și de poporanism);

- înlăturarea individualismului anarhic și egoist din economie, dar, mai ales a acelui fel de capitalism „improductiv” (cum îl eticheta Rădulescu-Motru), numit azi și marginal, inefficient („periferial” – Ilie Bădescu), care supraviețuia prin protecția și ajutorul factorilor politici de conducere;

- raționalizarea agriculturii „în tot cuprinsul țării, nu numai pe loturi demonstrative”;

- acordarea de credite avantajoase producătorilor agricoli nevoiași (dezavantajați, în comparație cu diverse categorii de capitaliști din industrie ș.a.);

- sublinierea valorii organizării economico-sociale a muncii, după principiul individualist al acțiunii și proprietății (în opoziție cu principiul colectivist susținut de doctrina „bolșevică”).

2. Pe plan social:

- transformarea satului (care a adăpostit „virtuțile originale ale țărănimii noastre”) într-o „fortăreață a neamului”, într-o matcă a dezvoltării viitoare, prin reorganizarea lui administrativă și economică, prin asigurarea de „asistență sanitară și culturală”;

- apărarea deschisă a intereselor clasei țărănești, clasa producătoare cea mai numeroasă, dar și cea mai săracă a societății (pornind de la destinul său vitreg în istorie și

îngrijorându-l, mai ales, starea ei din acea vreme – dinaintea celui de-al Doilea Război Mondial – care, din câte știm, s-a agravat tragic, ulterior, în timpul dictaturii comuniste, când a fost supusă, prin confiscarea proprietăților agricole, unui regim sistematic de exterminare ca clasă socială);

- întărirea instituției românești a familiei.

3. Pe plan politic:

- o „rațională întocmire a bugetului statului”; înfrânarea demagogiei liberale de la sate; refacerea unității dintre „muncitorii agricoli” și „muncitorii intelectuali” în sânul partidului clasei țărănești și reprezentarea lui corespunzătoare în conducerea politică a țării;

- creșterea rolului acestui partid, activizarea sa pe linia susținerii cauzelor reale ale populației țărănești în cel mai înalt for politic și democratic național.

4. Pe plan juridic: crearea unei justiții care să respecte și să apere drepturile locuitorilor rurali; constituirea statului țărănesc ca expresie legitimă a unui popor alcătuit pe trei sferturi din locuitori ocupați în agricultură.

5. În plan ideologic: recunoașterea primatului ideologiei țărănești comparativ cu ideologia burgheză, pe motivul ponderii mai ridicate a populației sătești.

6. Pe plan moral: lupta împotriva desfrâului, a alcoolismului, promiscuității, a degradării izvorâte din stilul ușuratic de viață burghez; „cultivarea și valorarea meritelor” în școală și în armată; dezvăluirea și promovarea „însușirilor etice” ale poporului român.

7. Pe plan cultural:

a) La nivelul *instituțional*:

- reajustarea învățământului românesc la exigențele muncii aplicative și productive; conceperea școlii și bisericii pe măsura „realității noastre sufletești”;

- reorganizarea școlii rurale, conform cerințelor gospodăriei țărănești și înființarea universităților țărănești în același scop;

b) La nivel de *politică a culturii*:

- respectarea dreptului comunității rurale de a avea o cultură proprie, condamându-se „uniformizarea” și improvizația în acest domeniu;

- culturalizarea maselor largi populare de la sate, care, din cauza analfabetismului, erau ținute departe de viața publică și, totodată, erau incapabile de a presta o muncă agricolă eficientă, de înaltă productivitate;

c) La nivelul *procesului de creație și inovație*:

- descoperirea, cultivarea și punerea în valoare a vocațiilor individuale, a muncii originale ca factori indispensabili de progres și diferențiere față de alte națiuni.

Considerațiile filozofului despre idealul moral, muncă și personalitatea energetică l-au condus, în esență, la ideea că școala, armata și biserica sunt instituțiile reprezentative ale națiunii, care au un rol fundamental în procesul dezvoltării culturale a României. În acest sens a subliniat cerința ca activitatea celor trei instituții – pentru a deveni o pârghie semnificativă de disciplinare a oamenilor – să fie restructurată în așa fel încât să concorde cu firea românului și nevoile sufletești interne.

După cum se observă, modelul-proiect al lui C. Rădulescu-Motru, asamblat de noi prin fructificarea diverselor informații cuprinse în lucrări publicate în perioada la care ne referim, deși bogat în elemente de ordin intern (care îi dau o notă de specificitate neîndoielnică), nu este scutit de anumite aspecte și elemente contradictorii. Dintre acestea, amintim: între organizarea rațională a muncii – idee de autentică semnificație modernă – și cerințele realizării unui ideal social fundat pe comunitatea rurală și reprezentarea prioritară a forței țărănești în viața economică, politică și culturală; între „europenizarea sinceră” (capitalistă) și proiectul – utopic în acea vreme (interbelică) – al instaurării statului țărănesc, pe care îl opunea statului burghez; între progresul cultural, definit corect în principiu, și menținerea unor elemente ale vechilor structuri

sociale etc. În ciuda unor explicații neconvingătoare și a unor poziții anacronice de gândire, trebuie să recunoaștem că, pe ansamblu, însă, filozoful a îmbinat căutarea specificului autohton, regăsirea tradiției ca punct de plecare și continuitate cu promovarea inovației, a activității creatoare individuale (ca mobil al progresului).

Adept al principiului dezvoltării organice, individualizate, C. Rădulescu-Motru și-a legat, în 1922 (a se vedea lucrarea sa, *Concepția conservatoare și progresul*), nădejdea transformărilor sociale înnoitoare de „muncitorii agricoli” („frunțașii satelor”, cei din „clasa mijlocie”) și de „muncitorii intelectuali”. Mai târziu, speranța lui s-a îndreptat, exclusiv, asupra celei mai numeroase clase producătoare – țărănimea, preconizând ca interesele acesteia să fie prioritar satisfăcute de către o suprastructură statală corespunzătoare (în replică la privilegiile de care se bucura clasa capitalistă din partea forurilor supreme de conducere a societății).

În proiectul său de modernizare a societății românești după valorile lumii europene, filozoful nu a luat în calcul rolul și al altor categorii sociale capabile de progres. Nu acordă, de pildă, prea multă atenție clasei muncitoare (deși cunoștea situația ei de clasă și ea defavorizată în societate), deoarece condiționează statutul economic, social și politic al acesteia de numărul membrilor ei. Acesta era mai redus, evident, în acea vreme, decât cel al țărănimii, când economia non-agricolă era mai puțin diversificată și dezvoltată la nivel național. De altfel, România era recunoscută în acea vreme drept „grânarul Europei”, având, deci, o economie unilaterală și fiind considerată o societate eminemamente agricolă.

Ca promotor al concepției despre o evoluție „pas cu pas” și, implicit, al dezvoltării pe calea reformelor, Rădulescu-Motru, deși era conștient de importanța industriei pentru prosperitatea unei societăți, se pare ca nu a acordat mai mult credit clasei muncitoare – întrucât îi atribuia, apriori (probabil

în ton cu doctrina marxistă), o vocație revoluționară, în timp ce țărănimea era evaluată ca o forță socială vitală pentru asigurarea continuității valorilor, a permanenței ființei noastre naționale și asigurarea specificului cultural românesc.

De aceea, modelul sociologic preconizat – deși pune în centrul său interesele reale, îndreptățite ale unei clase, în cea mai mare parte umilită și exploatată (țărănimea) – nu avea decât parțial sorti de izbândă în practică, deoarece autorul său eluda ori subestima complexitatea și multitudinea condițiilor noi, a tuturor forțelor sociale care asigurau funcționalitatea sistemului capitalist.

Astfel că, din ecuația „românismului” pe care îl profesa, reținem, cu prioritate și în principal, pentru acest moment, considerațiile sale despre:

- fructificarea energiilor creatoare ale neamului nostru printr-o „disciplină severă, atât în cuget, cât și în fapta”;

- utilizarea imperioasă a unor criterii juste de selecționare a valorilor;

- descifrarea și susținerea unor căi viabile de realizare a progresului cultural în România interbelică;

- educarea însușirilor morale ale poporului și orientarea lor spre o tehnică de muncă superioară;

- identificarea unor neajunsuri ale producției și comerțului capitalist;

- incapacitatea regimului burghez de a rezolva problemele populației rurale și altele.

„Românismul” lui Rădulescu-Motru are o bază axiologică, delimitându-se de românismul ortodoxist al ideologilor statului legionar (Gh. N. Dimitriu, Al. Cantacuzino ș.a.), ca și de alte curente iraționaliste, xenofobe și naționaliste, după cum precizează însuși autorul²⁷. El este expresia încrederii gânditorului în capacitățile și virtuțile națiunii noastre de a cuceri o poziție înaintată în concertul țărilor europene, un

²⁷ Idem, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, p. 106.

manifest pentru propășirea României printr-o cultură originală, făurită de forțele interne, de vocațiile individuale.

Așa cum reiese din analiza scrierilor sale, publicate în etape diferite de timp, imaginea pe care o avea despre progres în ordinea culturii (fundamentat pe criteriul capitalist al valorificării potentelor, resurselor creatoare individuale), nu era compatibilă cu imaginea formată despre progresul social și politic (ce gravita în jurul clasei țărănești).

Rădulescu-Motru dorea un progres, pe toate planurile, la nivelul statelor capitaliste avansate, dar într-un regim social-politic de factură conservatoare, o dezvoltare treptată, dar în sens progresiv.

Oprindu-se asupra vocației românilor, filozoful remarcă faptul că: „La fondul etern al culturii universale poporul român a contribuit într-o foarte mare măsură prin munca anonimă a mulțimii celor de jos, și într-o foarte mică măsură prin munca individuală a celor de sus”²⁸.

C. Rădulescu-Motru evidențiază, astfel, diferența de stil dintre vechea cultură românească de la începutul secolului al XIX-lea (caracterizată de gânditor prin aceea că „la style c'est le peuple”, că, de regulă, „virtualitățile vocaționale se realizează aproape exclusiv prin colaborarea colectivă a mulțimei”) și cultura capitalistă occidentală (unde „le style c'est l'homme individuel”). Din acest motiv, în noua etapă, modernă sau capitalistă, de dezvoltare a culturii noastre va pune un accent deosebit pe rolul profesioniștilor și al activităților vocaționale. „O cultură ieșită din colaborația anonimilor, scria autorul, se poate înțelege ca o fază de trecere, niciodată ca o fază finală”²⁹.

Rădulescu-Motru a apreciat că, începând cu secolul al XIX-lea, cultura românească s-a afirmat tot mai evident ca un rezultat al creațiilor valorice individuale, fapt care proba orientarea sa spre stilul occidental de evoluție. În esență, el a

²⁸ Idem, *Vocația: Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, p. 137-138.

²⁹ *Ibidem*, p. 145.

prețuit atât creațiile individuale, cât și pe cele colective, ambele categorii fiind elogiate tocmai pentru faptul că poartă marca originalității creatorului (personal sau popular, anonim).

Analizând, în scrierile de maturitate, stilul culturii românești, de după anul 1900, își corectează, totodată, o apreciere din perioada de început a activității, punând în lumină valoarea universală și durabilă unora dintre creațiile noastre colective³⁰. De asemenea, a considerat, pe temeiul unor condiționalități istorice, că „spiritul individualist” nu a fost reprezentativ pentru cultura trecută din cauza unor „împrejurări particulare nenorocite” (românii fiind nevoiți „să-și înăbușe vitalitatea pentru a-și ascunde mai bine existența”), respingând ideea că „sufletul românesc” ar fi „refractor vocațiilor individuale”.

Polemizând cu fruntașii ideologiei liberale, cu E. Lovinescu, care afirma că poporul român este „pasiv și imitator” pe terenul civilizației și contesta dimensiunea universală a culturii sale, în sensul că nu a realizat produse unicate (precum descoperirile lui Gutenberg, Edison, Morse etc.), C. Rădulescu-Motru, într-o comunicare făcută la Academia Română (21 mai 1925), dovedea contrariul. Cu acest prilej a reliefat contribuția fondului sufletesc, spiritual al poporului nostru la clădirea civilizației interne și la afirmarea sa culturală peste hotare (referindu-se la artă, tehnică etc.).

Întrebându-se, în anul 1932, dacă vocația românilor este de a contribui la realizarea unor „idealuri universale” sau numai a „idealului culturii lor naționale”, creatorul „personalismului

³⁰ „Colaborării colective a mulțimei datorează Românii limba unitară pe care ei o vorbesc; arta populară, care face admirația întregii lumi; tehnica instrumentala a muncii, care durează de mii de ani, și este mai bogată decât a tuturor celorlalte popoare din Orientul Europei; obiceiurile pământului, în ceea ce privește organizarea lor juridică, obiceiuri mai cu sfințenie păstrate și practicate decât legile săpate pe tablele de aramă ale altor popoare; în sfârșit, acestei colaborări colective a mulțimei datorează românii de astăzi biserica și statul lor întregit, cu toate dușmăniile ce s-au pus în calea formării acestui stat” (*Ibidem*, p. 139).

energetic” găsea argumentele necesare, pentru un răspuns adecvat, în istoria mai îndepărtată (indicând, pentru prima posibilitate, religiozitatea extrem de spirituală a vechilor daci și tradiția Romei) sau mai apropiată a poporului nostru (trecutul său imediat, pentru cea de-a doua posibilitate).

Să nu uităm că Rădulescu-Motru și-a pus, concomitent, nădejdea în „vocațiile viitorilor tineri români”, având încredere în virtuțile morale și intelectuale ale acestora, virtuți cunoscute din mediul universitar, unde avea contact, ca profesor, cu energiile tinere, și pe care le-a considerat drept indispensabile în procesul de modernizare a țării, pentru a arăta precum statele europene occidentale. De asemenea, gânditorul a militat pentru un specific al culturii române în ordinea valorilor moderne și o dezvoltare a acesteia până la nivelul care să ne îngăduie un schimb generos, echitabil cu creațiile culturii și civilizației europene.

Concluzii

Urmărind biografia intelectuală a lui C. Rădulescu-Motru, observăm că aceasta s-a desfășurat pe multiple planuri și a cuprins domenii variate, iar ideile sale despre personalitate, vocație, cultură etc. alcătuiesc nucleul unui sistem filozofic de autentică respirație europeană.

Ținând cont de semnificația aparte ce o are în cadrul acestuia reflecțiile lui teoretico-filozofice despre cultură, ne-am străduit, în lucrarea de față, să realizăm o delimitare a problematicii de care s-a ocupat, în paralel cu sistematizarea și sintetizarea diferitelor sale contribuții. De asemenea, am încercat o analiză critică a ideilor sale și integrarea în orientările teoretico-filozofice ale epocii, concomitent cu evidențierea aportului său la dezvoltarea problematicii culturale. Am căutat să stabilim locul și rolul pe care l-a avut în evoluția preocupărilor de filozofia culturii românești.

Filozoful și-a rostit crezul și gândurile de la catedră, participând la modelarea spirituală a mai multor generații de studenți, ori prin intermediul unei bogate publicistici (articole, comunicări, studii, cărți). Eugeniu Speranția aprecia că, în comparație cu D. Gusti, care a fost, prin excelență, un creator de școală, rolul de „animator” al lui Rădulescu-Motru „nu constă în simpla propagare a unei «profesiuni» sau «cariere», ci în răspândirea atenției mintale, în trezirea și cultivarea interesului pur spiritual pentru filozofie, indiferent de carieră și profesiune, indiferent de contingențele utilitare”¹. Iar, în partea introductivă a unei lucrări de specialitate, este consemnat imperativul: „Dacă

¹ *Schimb de scrisori între C. Rădulescu-Motru și Eugeniu Speranția*, în *Revista de filozofie*, Tom XXX, nr. 1, 1983, p. 54.

există într-o cultură filozofi, precum Blaga, Rădulescu-Motru, M. Florian, Ralea sau D. D. Roșca, atunci moștenirea lor de gânduri și idei nu poate și nu trebuie să rămână străină urmașilor”².

Alături de P. P. Negulescu, L. Blaga, T. Vianu, N. Bagdasar, M. Ralea, Mircea Florian ș.a., Rădulescu-Motru se înscrie în rândul personalităților reprezentative ale filozofiei culturii românești din perioada interbelică. Opera sa teoretică este o mină incitantă de idei, a cărei explorare și valorificare din perspectiva actualelor comandamente ale timpului pe care îl trăim ne pun în fața unei gândiri de dimensiuni europene și a unor soluții, puncte de vedere sau reflecții semnificative pentru progresul spiritualității omenеști în zbuciumatul secol XX.

Titlurile unora dintre lucrările filozofului nostru, cum ar fi *Cultura română și politicianismul*, *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, sau diverse capitole și paragrafe, intitulate „Afirmarea personalității în principalele momente ale culturii”, „Puterile sociale – cultura” (din *Puterea sufletească*); „Cultura europeană”, „Criza culturii europene după O. Spengler și H. Keyserling”, „O nouă îndrumare în cultura europeană” (din *Personalismul energetic*) etc. – denotă interesul lui C. Rădulescu-Motru pentru studierea problemelor majore ale teoriei culturii și a implicațiilor lor concrete. Autorul le-a cercetat metodic și a demonstrat o înaltă conștiință a responsabilității civice și profesionale.

Gândirea lui, în această privință, își trăgea seva din investigarea sistematică a patrimoniului cultural al continentului nostru. El a văzut în filozofie, în general, și în disciplinele care se ocupă cu studiul culturii, în special, nu numai un prilej de reflecție, ci și un instrument de implicare în transformarea practică a relațiilor sociale. Aceasta i-a dat posibilitatea să ajungă la formularea unor direcții concrete de dezvoltare a culturii în România și pe plan european, dintre care unele au ramas viabile,

² Dumitru Ghișe, Angela Botez (coord.), *Cultura, creația, valoarea – motive dominante ale filozofiei românești*, București, Editura Minerva, 1983.

în special cele inspirate de teoria personalismului energetic și cea a vocației. Convingerea sa era că vocațiile individuale sunt pârghiile progresului modern al omenirii și, de aceea, respectivele vocații trebuie descoperite și puse în valoare, mai cu seamă în societatea românească (aflată, la timpul său, într-o stare incipientă de modernizare).

De subliniat că Rădulescu-Motru a pus bazele teoretice ale vocației într-o vreme când această problemă de studiu era insuficient explorată. Actualmente, reflecțiile despre vocație sunt tot mai frecvente în literatura străină și mai sporadice în preocupările cercetătorilor romani, cu toate că importanța temei este cvasicunoscută. Deși tot mai mulți psihologi, pedagogi ori sociologi evidențiază rolul vocației în dezvoltarea personală și în primenirea vieții sociale, cercetările de teren și studiile fundamentale pe această temă se lasă încă așteptate în rândul specialiștilor din țara noastră. Aceștia se limitează la tratarea vocației în cadrul conceptual creat de Rădulescu-Motru și la analiza acesteea în corelație cu împlinirea ori satisfacția profesională, cu consilierea și cariera de succes, cu etica profesională. Altfel spus, cariera este văzută, în esență, ca o parte semnificativă a unei vocații.³

Tezele centrale ale scrierilor lui Rădulescu-Motru de filozofia culturii sunt o pledoarie pentru progresul social și cultural al țării noastre, pentru un specific național al culturii, prin stimularea

³ A se vedea, printre lucrările mai recent publicate, pe aceea semnată de Nicoleta Covalciuc, *Vocația și împlinirea prin carieră*, postată în 18 mai 2015 pe site-ul: <http://prezi.com/0/1h0godzlvv/vocația-și-împlinirea> (consultat în 23 august 2016). Dintre lucrările pe tema vocației, aflate în circulație, mai semnalăm: Georg Kuhlewind, *De la normal la sănătos*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2012 (axată pe examinarea relațiilor dintre profesie și vocație); Luca Dezmir, *Chiar trebuie să ne urmăm vocația?*, text postat în 25.01.2013 pe site-ul www.eupower.ro/inteligență-emoțională/chiar-trebuie-să-ne-urmăm-vocația și însoțit de un film de 50 de minute, intitulat "Cum să-ți descoperi vocația."

energiilor și creațiilor originale interne, chiar dacă în plan social a fost partizanul unor reforme moderate, și acestea limitate la domenii nefundamentale de activitate. El este adeptul ideii de individualitate a culturii, căci, fiecare popor, în ceea ce creează, imprimă un semn distinctiv acesteia comparativ cu alte culturi. Referindu-se la manifestarea specificului național în filozofie, gânditorul nota: „Acea ce este românesc în filozofia pe care o dorim nu este clar felul cunoștințelor asupra cărora se reflectează – acestea sunt cele date de știință în genere – ci atitudinea intimă a celui care reflectează. Nu pietrele fac stilul unei clădiri, ci creația lăuntrică a celui ce clădește”⁴.

Istorismul și activismul sunt orientările de bază în funcție de care și-a edificat concepția sa despre cultură. Definirea unui profil spiritual național presupunea regăsirea tradiției, a particularităților autohtone, sintetizate, fără pericolul de exaltare a sentimentului național, în conceptul de „românism”. Acesta nu se confundă cu naționalismul, ci cu dragostea pentru ceea ce este tipic și susceptibil de dezvoltare în vederea accesului la universalitate. El a slujit cultura română și valorile ei perene, daruite de propria devenire, cu convingerea că protejează însăși ființa comunității noastre, înțelegând prin cultură una dintre expresiile de originalitate ale muncii unui popor. Astfel se explică strădaniile gânditorului și militantismul lui pentru edificarea unei culturi adevărate, originale. Înțelegerea culturii în intimă relație cu natura (dincolo de biologic, însă) și personalitatea umană (definită ca realitate bio-psiho-socială) i-a permis formularea unei teorii energetist-activiste în perioada maturității de creație, superioară, în privința finalității sociale, interpretărilor istoriciste și istoriste.

Rădulescu-Motru a fost un optimist, exprimându-și încrederea în capacitatea oamenilor de a crea valori durabile, a societății de a depăși momentele critice, considerând „criza concepțiilor umaniste” din vremea sa și a stărilor negative de lucruri din

⁴ C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 10.

Europa ca fiind de creștere, temporare. Totodată, s-a manifestat pentru rațiune și luciditate în abordarea problemelor, pentru știință și . raționalism, dorind să fie realist în aprecieri.

În unele dintre chestiunile cercetate (raportul cultură-natură, cultură-civilizație, evoluția culturii romane etc.), gânditorul a afirmat puncte de vedere în care se pot constata deosebiri de la o etapă la alta sau accente noi, contactul cu știința și realitățile oferindu-i șansa unei înțelegeri mai nuanțate, a unor explicații cu valoare sporită de adevăr.

Este de reliefat și faptul că, și pe teren ideologic, a adoptat poziții diverse, debutând ca junimist, încorporându-și, apoi, o serie de elemente specific sămănătoriste, apropiindu-se, într-un timp, de anumite idei socialiste, pentru a continua ca doctrinar al statului și clasei țărănești. Deși a oscilat, de-a lungul timpului, în privința atitudinilor politice, gânditorul nostru s-a situat, în esență, pe o poziție conservatoare, de nuanță moderată, în problemele dezvoltării sociale. Schimbarea succesivă a poziției politice a fost taxată în epocă de unele personalități, precum Lucian Blaga, care i-a reproșat acest lucru, denumindu-l, de pe o poziție tipic gazetărească, drept „automat al partidelor politice”. În alt context l-a denumit „Rădulescu-Mortu”, dovedind o lipsă de onestitate colegială față de persoana sa și de considerație pentru rezultatele activității filosofice a lui Rădulescu-Motru.

La vremea respectivă, cei doi gânditori ilustrau, prin opera lor, culmile spiritualității românești, iar creația filosofică a lui Rădulescu-Motru se bucura, în plus, de o recunoaștere meritată, astfel încât numai un sentiment de invidie ori de rivalitate l-a împins pe Lucian Blaga să se exprime în termeni străini de limbajul academic. Faptul este cu atât mai greu de acceptat cu cât L. Blaga a îndeplinit o serie de responsabilități diplomatice în perioada 1926-1939, iar statutul sau în această privință (de atașat cultural, consilier de presă, subsecretar de

stat și ministru etc.) era reglementat de un cod etic destul de riguros.

În plus, subliniem că L. Blaga era cu 27 de ani mai tânăr decât C. Rădulescu-Motru și că acesta din urmă publicase câteva cărți răsunătoare încă înainte de a ajunge L. Blaga student (1914-1916), de a debuta în cariera universitară (în anul 1939 i s-a încredințat un curs de filosofia culturii la Universitatea din Cluj) ori de a fi primit în Academia Română (în 1937, cu discursul *Elogiul satului românesc*).

Apoi, mai trebuie reținut că L. Blaga și-a început cariera pe plan literar și jurnalistic. Abia între 1943 și 1946 a fost dată publicității, în volume, creația filosofică a lui L. Blaga, aceasta fiind compusă, în esență, din: *Trilogia cunoașterii* (1943), *Trilogia culturii* (1944) și *Trilogia valorilor* (1946). Până în această etapă a activității, L. Blaga s-a afirmat ca un autor fecund și original de creații poetice, de piese de teatru și de eseuri ori studii filosofice – unele reunite, mai târziu, în trilogiile amintite.

În concepția generală despre cultură și corelatele sale fundamentale, Rădulescu-Motru îmbină modelul analizei psihosociologice cu cel al analizei social-istorice, iar în definirea propriu-zisă a culturii se constată o tendință psihologistă. Cert este că a legat psihicul de biologic și social, iar în explicarea societății și a culturii nu a făcut abstracție de factorii obiectivi, de condițiile materiale.

Ca și E. Lovinescu ori P. P. Negulescu, de exemplu, filozoful nostru a conștientizat rolul factorilor economici, dar el a atribuit, de regulă, o importanță reală și prioritară numai acelor factori ideologici, psihici și spirituali, atunci când a examinat, de pildă, istoria culturii europene sau procesul făuririi României moderne. În acest domeniu, el a abordat dezvoltarea socio-culturală prin prisma evoluției organice – ca principiu teoretic explicativ și model-proiector al devenirii noastre. Îmbrățișarea unui asemenea principiu semnifica nu numai aspirația spre

adevăr a autorului, dar și o atitudine de prudență în contextul istoric respectiv. De aici decurge și concepția sa despre progres ca rezultat al echilibrului dintre tradiție și inovație, opoziția declarată (în *Puterea sufletească*) față de ideologia „școlii conservatoare” (respinsă pentru utopia întoarcerii la trecut), față de cea a „școlii socialiste” (neacceptată pentru salturile și schimbările revoluționare preconizate).

Prin filiera științifică a asimilat și dezvoltat o serie de idei prețioase despre societate, muncă, personalitate, creație etc., demne de a fi valorificate din perspectiva filozofiei și sociologiei actuale. El a avut aspirația de a exprima, de pe poziții umaniste, un punct de vedere specific românului, de a face din România și cultura sa o națiune liberă, respectată, care să-și găsească un loc printre țările dezvoltate ale Europei interbelice. „Românismul” preconizat de autor i-a dat ocazia de a se manifesta ca un critic ferm al fascismului, rasismului, antisemitismului, xenofobismului, ortodoxismului radical ș.a.

C. Rădulescu-Motru a adus o nouă viziune asupra creației, fundamentând un anumit tip de personalitate creatoare, a militat pentru dezvoltarea nelimitată a personalității și lărgirea idealului omenesc, pentru participarea tuturor popoarelor la progresul general al culturii. „Știința de astăzi – scria filozoful – nu mai crede în miracolul unui popor, fie el elin sau latin. Ea ne-a obișnuit să vedem în toate popoarele izvoare de spiritualități viitoare”⁵. Este o convingere umanistă care, alături de optimismul istoric, și încrederea în rațiune, în capacitatea oamenilor de a descifra sensul schimbărilor sociale, de a-și transforma idealurile în realitate – reprezintă caracteristici de valoare ale filozofiei sale.

În analiza problemei raportului dintre tradiție și inovație s-a pronunțat, cum am văzut, pentru o soluție care viza echilibrul în ordinea dezvoltării culturii și a adoptat o perspectivă globală, sistemică de interpretare a tipurilor de cultură (antic, medieval,

⁵ Idem, *Timp și destin*, p. 247.

modern), în care legăturile dintre știință, artă, morală etc., ca valori constituente, sunt îndelung studiate și însoțite de aprecieri dintre care unele și astăzi își păstrează valabilitatea. Teza sa generală este că principalele momente din istoria culturii europene sunt tot atâtea prilejuri de ascensiune valorică a omului. În acest context apare pregnant în relief concepția lui despre o cultură evolutivă și umanizatoare.

Fructificarea neîncetată a descoperirilor și concluziilor din diverse discipline științifice – atât din domeniul științelor naturii, cât și din al celor socioumane – i-a îngăduit să se mențină în avanscena dezbatelor teoretico-filozofice românești și europene, să militeze critic pentru explicarea științifică a fenomenului cultural.

Viziunea lui Rădulescu-Motru asupra modernizării societății noastre interbelice și a unor aspecte ale devenirii culturii omenești este compatibilă cu fondul concepției evoluționiste (favorabilă, în practică, schimbărilor „pas cu pas”). Opțiunea sa teoretică, în această privință, se explică, în afara altor motivații, și prin structura intimă a gândirii filozofului, prin propria-i natură temperamentală.

Rememorând unele dintre datele definitorii ale personalității lui C. Rădulescu-Motru, de pe vremea când i-a fost dascăl, Ion Zamfirescu revela faptul că „personalitatea gânditoare a profesorului” se caracteriza prin „masivitatea ei înceată”, prin „durata ei continuă”, prin „înlănțuirile ei de adâncime”. „Această gândire avea să ni se dezvăluie treptat-treptat: cu mergeri din aproape în aproape, fără salturi ori discrepanțe, ca într-o desfășurare naturală și într-o integrare organică. Pe scurt: nu dintr-o dată, ci în timp; acesta este ritmul în care aveam să ne legăm de C. Rădulescu-Motru, și de el ca om, și de gândirea lui”⁶.

În acest context, este de remarcat sprijinul adus ideii de progres multilateral (pe tărâm economic, social, politic, cultural etc.).

⁶ Ion Zamfirescu, *Oameni care i-am cunoscut*, 1989, p. 81.

El a susținut că evoluția social-culturală a României corespunde raționalității istorice în măsura în care se dezvoltă specificul național, prin punerea în valoare a energiilor interne. Astfel, sesizând starea de dependență care s-ar fi creat, prin copierea, de către statele mai mici, a modelelor occidentale avansate de dezvoltare modernă, a fost împotriva practicilor imitative și a mentalităților cosmopolite. „Munca intelectuală ca și munca manuală – scria filozoful – pot fi imitate, bineînțeles; dar adevărat productive, una ca și cealaltă, sunt numai atunci când ele prelungesc în mod natural [...] dispozițiile înnăscute ale sufletului unui popor”⁷. Totodată, C. Rădulescu-Motru a evidențiat și necesitatea împrumuturilor culturale, dar a considerat că ele trebuie să se realizeze după criterii selective și în condiții de adaptare creatoare.

În încheierea acestei lucrări se ridică, în mod inevitabil, întrebările: Ce rol a jucat autorul, de care ne-am ocupat, în filozofia culturii românești? Ce a adus el nou într-un domeniu atât de vast și de controversat cum este cel al filozofiei culturii?

Pe ansamblul operei putem spune că ni se înfățișează ca un gânditor erudit și un spirit adânc legat de destinele țării noastre. Din lucrările sale se degajă argumentația clară, întotdeauna ilustrată prin izvoare de actualitate, și spiritul polemic. Sub raportul orientării, Rădulescu-Motru a completat și ridicat, pe un plan superior, gândirea istorismului cultural pe axa M. Kogălniceanu – T. Maiorescu, din secolul al XIX-lea, valorificând, totodată, adevărurile științifice din domeniile psihologiei, sociologiei, antropologiei etc.

După Primul Război Mondial, creația lui, receptând cerințele noilor condiții social-economice, stă sub semnul activismului, al muncii productive și rațional organizate. Astfel, el este unul dintre reprezentanții de frunte ai seriei de lucrări românești centrate pe teza activismului cultural și social.

⁷ C. Rădulescu-Motru, *Vocația*, p. 2.

Se pot aprecia ca semnificative teoretic, și cu un bogat conținut ideatic, și alte componente, realizări ale gândirii sale, din diverse etape, cum ar fi: critica sistematică a politicianismului; interpretarea raporturilor dintre inovație, societate și creatorii individuali; delimitarea tipurilor de personalitate și de vocații după criteriul finalității muncii și al participării la progresul culturii; relevarea și argumentarea teoretică a unității dintre natură și societate – prin structura bio-psiho-socială a personalității umane –, autorul fructificând, concomitent, și un leitmotiv, frecvent întâlnit în mai toate creațiile spiritualității românești, anume acela al legăturii profunde dintre sufletul neamului și pământul nostru strămoșesc.

În fond, teoria personalismului energetic și teoria vocației sunt contribuții prin care Rădulescu-Motru se individualizează, în sensul major al cuvântului, în filozofia românească și europeană interbelică. În cea dintâi, a pus în lumină necesitatea unei munci ordonate și eficiente, la nivel național, pentru construirea unei culturi durabile și competitive pe plan extern. În cea de a doua, a dezvăluit unitatea dintre natură, cultură și personalitate, explicând originalitatea culturii prin munca vocațională în toate domeniile de activitate; a examinat relațiile dintre dimensiunile psihologică și istorică în producerea valorilor unei culturi.

C. Rădulescu-Motru a făcut o analiză profundă a raporturilor dintre evoluția culturii europene și dinamica personalității umane, a genezei și afirmării ei, a subliniat rolul culturii în umanizarea naturii și civilizarea omului, în progresul social-istoric, a proiectat un model de dezvoltare a culturii și societății românești prin forțe proprii (educate și dirijate, în acest sens, la nivel individual și colectiv), s-a pronunțat împotriva subordonării economice și culturale a țării față de statele capitaliste înaintate, a accentuat rolul muncii inventive, căreia i-a dat o justificare teoretică și un sens concret ș.a. Una dintre

cele mai generoase idei ale sale în domeniul teoriei culturii rămâne, fără îndoială, aceea a înălțării omului prin cultură și a rolului său hotărâtor – ca personalitate energetică și vocațională – în făurirea culturii autentice.

În contrast cu teoria spengleriană, Rădulescu-Motru a demonstrat, în scrierile de maturitate, unitatea dintre cultură și civilizație, asociindu-se frontului larg al celor care au abordat această chestiune de pe o poziție istorist-umanistă și optimist-istorică, poziție ce va fi probată de filozof și în tratarea problemei crizei culturii. El a privit cultura și societatea ca un tot unitar și dinamic, relevând, cu diverse prilejuri, caracterul social-istoric al faptelor culturale, obiectivitatea lor. Încă din primele sale lucrări a susținut că scopul culturii este acela de a diferenția popoarele, de a conferi faptelor omenesci o semnificație istorică. Totodată, a văzut în aceasta un criteriu fundamental de valorizare a actelor umane, o condiție stringentă a progresului și a sesizat diverse funcții ale culturii: de asigurare a ordinii și solidarității sociale, a legăturilor dintre generații, de socializare a indivizilor și formarea deprinderilor practice de muncă etc.

Opera lui C. Rădulescu-Motru ne oferă, prin ceea ce are ea mai de preț, o deschidere largă spre cunoașterea și interpretarea fenomenului cultural intern și general-european dintr-o perspectivă filosofică modernă. Aceasta a avut ca fundament datele relevante din științele naturii și cele achiziționate în epocă de cercetările din științele social-umane, care au fost receptate și prelucrate de un umanist încrezător în capacitatea creatoare a omului, în progresul și în rolul social al culturii, ale căror structuri și mecanisme a căutat să le descifreze, obținând rezultate remarcabile.

Într-o formulare sintetică și inspirată, sub aspectul evaluării, publicată acum trei decenii, se menționau următoarele despre C. Rădulescu-Motru: „Personalitate proeminentă a culturii filozofice și științifice românești din

prima jumătate a secolului [al XX-lea, n. ns.], muncind inspirat și persistent totdeodată, ca răspuns al unei veritabile vocații metafizice și științifice, Constantin Rădulescu-Motru a împlinit cea mai bogată operă filozofică și științifică a acestei perioade de constituire a filozofiei clasice românești; și dintre cele mai originale, putându-i sta alături, sub acest aspect, doar creația filozofică a lui Lucian Blaga⁸.

Prin conținutul și monumentalitatea sa, opera lui C. Rădulescu-Motru ne propune unghiuri cuprinzătoare de înțelegere a potențialului creativ și a structurii noastre umaniste ca popor, oferă o perspectivă românească distinctă, capabilă să exprime – prin concepte durabile – limbajul și conștiința filozofică națională în istoria și acțiunea de cunoaștere a spiritualității europene.

⁸ Corina Hrișcă, *Constantin Rădulescu-Motru, filosof al culturii*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1987, p. 5.

Bibliografie selectivă

I. Lucrări publicate de C. Rădulescu-Motru⁹

a. Apărute până în anul 1989 (inclusiv)

1. *Problema științei în filosofia contemporană*, în *Convorbiri literare*, 1984, nr. 4.
2. *Criza științifică contemporană*, idem, 1895, nr. 4.
3. *Rolul social al filosofiei*, București, Socec, 1899, 166 p.
4. *Filosofia lui Houston Chamberlaine asupra raselor*, în *Noua Revistă Română*, vol. I, 1900, nr. 17 (1 sept.), p. 165-174.
5. *Naționalism anarhic și civilizațiune*, în *Noua Revistă Română*, vol. I, 1900, nr. 16 (15 aug.), p. 121-123.
6. *Cultura română și politicianismul*, București, Socec, 1904, (ed. II, 1910).
7. *Cultura română și importanța ei în viața popoarelor*, în „Omagiu lui C. Dimitrescu-Iași”, București, Tip. Göbl, 1904, p. 25-52.
8. *Roadele politicianismului*, în rev. *Epoca*, an. X, 1904, nr. 34 (5 febr.).
9. *Pseudocultura*, în rev. *Epoca*, an. X, 1904, nr. 49 (20 febr.), p. 1.

⁹ Am ales pe cele semnificative pentru descifrarea concepției sale teoretico-filozofice despre cultură. O evidență completă asupra activității publicistice a gânditorului, a revistelor fondate etc., precum și a referințelor la opera acestuia este întocmită (pentru perioada de până în 1932) de Gheorghe Vlădescu-Răcoasa (a se vedea p. 36-54, din *Omagiu Profesorului C. Rădulescu-Motru*, Societatea Română de Filosofie, 1932).

10. *Rolul oamenilor mari și evoluția socială*, în *Noua Revistă Română*, 1908, nr. 12 (28 dec), p. 123-138.
11. *Legea evoluțiunii sociale*, în *Noua Revistă Română*, vol. V, 1909, nr. 15 (18 ian.), p. 232-236.
12. *Poporanismul politic și democrația conservatoare*, București, Albert Baer, 1909, 32 p.
13. *Sufletul neamului nostru. Calități bune și defecte*, București, Biblioteca „Noua Revistă Română”, 1900, 23 p.
14. *Spre lauda politicianismului*, în *Noua Revistă Română*, vol. X, 1911, nr. 10 (19 iunie), p. 146.
15. *Biserica și unitatea culturală*, idem, p. 145.
16. *Elemente de metafizică. Principalele probleme ale filosofiei contemporane pe înțelesul tuturor*, București, Tip. profesională Dinu C. Ionescu, 1912, 293 p. (îmbunătățită și republicată în 1928, sub titlul *Elemente de metafizică pe bazele filosofiei kantiene*, București, Editura Casei Școalelor, 227 p., ed. definitivă).
17. *Însemnătatea filosofiei pentru formarea spiritului științific*, în rev. *Studii filosofice*, vol. VI, 1912, 1913, p. 210-218.
18. *Cultura română și Mihail Eminescu*, în *Noua Revistă Română*, vol. XVI, 1914, nr. 4 (15 iunie), p. 52-53.
19. *Cele două concepții despre civilizație*, în *Noua Revistă Română*, vol. XVI, 1914, nr. 17 (7/14 dec), p. 226.
20. *Războiul și cultura modernă*, în *Noua Revistă Română*, vol. XVI, 1915, nr. 20 (4 ian.), p. 262.
21. *Fr. W. Nietzsche*, București, „Reforma socială”, 1921, 119 p.
22. *Rasa, cultura și naționalitatea în Filosofia Istoriei*, în revista *Arhiva pentru știință și reformă socială*, an. IV, 1922, nr. 1, p. 18-34.
23. *Religia și politica la sate*, în revista *Ideea Europeană*, an. V, 1923, nr. 136 (13-20 ian.), p. 1.
24. *Țărănimea și partidele politice*, idem, an. V, 1923, nr. 125 (12-19 sept), p. 1.

25. *Țăranii și democrația*, idem, an. V, 1923, nr. 129 (7/14 oct.), p. 1.
26. *Țărănismul – un suflet și o politică*, București, 1924, 61 p.
27. *Concepția conservatoare și progresul. Conferință*, 17 dec. 1922, publicată în vol. *Doctrinile partidelor politice*, București, Institutul Social Român, f.a., p. 47-64.
28. *Românism – Europeanism*, în revista *Ideea Europeană*, an. VI, 1924, nr. 140 (1-8 iunie), p. 1.
29. *Țăranul și revoluția*, în revista *Datina*, Tr. Severin, vol. II. 1924, nr. 9 (nov.), p. 193-197.
30. *Immanuel Kant în lumina gândirii europene*, Prefață la cartea lui Immanuel Kant, *Religia în limitele rațiunii*, București, Fundația culturală „Principele Carol”, 1924, p. III-VIII.
31. *Ideologia revoluționară în cultura română*, în revista *Mișcarea literară*, an. II, 1925, nr. 29 (30 mai) și 30 (6 iunie).
32. *Cultura europeană*, în revista *Datina*, Tr. Severin, an. IV, 1926, nr. 7-8 (sept.-oct.), p. 113-116.
33. *Personalismul energetic*, București, Editura Casei Școalelor, 1927, p. 105-144 și 201-261.
34. *Curs de psihologie*, București, Editura Librăriei Socec (ed. a 2-a), 1929 (ed. I, 1923), p. 331-359.
35. *Cultură și vocație*, în revista *Datina*, Tr. Severin, vol. VI, 1928, nr. 7-8 (sept.-oct.), p. 97-101.
36. *Problema culturii*, în revista *Cele trei Crișuri*, Oradea, an. IX, 1928, p. 85.
37. *Puterea sufletească*, București, Editura „Casei Școalelor”, 1930, ediție definitivă (ed. I, 1907), 416 p.
38. *Politica culturii și criza*, în rev. *Convorbiri literare*, an. 65, 1932, p. 143.
39. *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, București, Casa Școalelor, 1932 (ediție definitivă), 151 p.
40. *Naționalism și românism*, în *Revista de filosofie*, 1936, nr. 1 (ian.-martie), p. 1-10.

41. *Istoria filosofiei moderne*, Vol. I (*De la Renaștere până la Kant*), București, Tip. Univ., 1937, 542 p.
42. *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, ed. a 2-a revăzută, București, Fundația pentru literatură și artă, 1939, 215 p. (ed. I, 1936).
43. *Timp și destin*, București, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, 1940, p. 152-250.
44. *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă și destin*, București, Casa Școalelor, 1942. 134 p.
45. *Ofensiva contra filosofiei științifice*, în *Revista Fundațiilor Regale*, 1943, nr. 7 (iulie), p. 123-138.
46. *Morala personalismului energetic*, București, Monitorul oficial, 1946, 33 p.
47. *Materialismul și personalismul în filosofie*, București, Imprimeria Națională, 1947, 21 p.
48. *Conștiința etnicului și conștiința națională* (fragment), în vol. *Elogiu folclorului românesc*, Antologie și prefață de Octav Păun, București, Editura pentru literatură, 1969, p. 328-332.
49. *Valoarea personalității umane*, în culegerea *Axiologia românească*, București, Editura Eminescu, 1982, p. 164-204.
50. *Încotro merge Germania de azi?* București, *Cartea românească*, f.a., 40 p.
51. *Ideologia statului român*, f.l., Tip. Bucovina, f.a., 47 p.
52. *Definiția omului de vocație*, în rev. *Ramuri*, 15 febr. 1968, p. 20.
53. *Personalismul energetic și alte scrieri*, Studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan, București, Editura Eminescu, 1984, 806 p. (text stabilit de Gheorghe Pienescu).

b. Lucrări reeditate și publicate în perioada 1990-2015

1. *Românismul: catehismul unei noi spiritualități*, București, Editura Științifică, 1992.
2. *Cultura română și politicianismul*, Studiu introductiv și tabel cronologic de Dumitru Otovescu, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1995.
3. *Puterea sufletească*, Ediție îngrijită și revăzută de Dumitru Burghilea, Iași, Editura Moldova, 1995.
4. *Românismul: catehismul unei noi spiritualități*, Ediție îngrijită, note și prefață de Marin Aiftincă, București, Editura Garamond, 1996.
5. *Timp si destin*, Cuvânt Înainte de N. Bagdasar și Postfață de I. Frunzetti, București, Editura Saeculum, 1996.
6. *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*, Iași, Editura Timpul, 1997.
7. *Timp si destin*, Ediție îngrijită, prefață și tabel cronologic de Constantin Schifirneț, București, Editura Minerva, 1997.
8. *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, Ediție îngrijită și studiu introductiv de Dumitru Otovescu, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1997.
9. *Psihologia poporului român și alte studii de psihologie socială*, Ediție îngrijită și postfață de Al. Boboc, București, Editura Paideia, 1998.
10. *Scrieri politice*, Selecția textelor, îngrijirea ediției și studiu introductiv de Cristian Preda, București, Editura Nemira, 1998.
11. *Etnicul românesc: comunitate de origine, limbă și destin*, ed. îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Fundației România de Măine, 1999.

12. *Psihologia poporului român*, antologie, studiu introductiv, îngrijire de ediție și note de Constantin Schifirneț, București, Editura Albatros, 1999.
13. *Etnicul românesc: comunitate de origine, limbă și destin; Naționalismul: cum se înțelege, cum trebuie să se înțeleagă*, Ediție îngrijită, introducere și note de Constantin Schifirneț, București, Editura Albatros, 2005.
14. *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene (și alte scrieri filosofice)*, Ediție îngrijită, note și postfață de Alexandru Boboc, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2005.
15. *Personalismul energetic*, Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Constantin Schifirneț, București, Albatros, 2005.
16. *Vocația: factor hotărâtor în cultura popoarelor*, ed. îngrijită, studiu introductiv și note de Constantin Schifirneț, București, Editura Albatros, 2005.

B. Referințe bibliografice despre opera lui C. Rădulescu-Motru

a. În perioada dinainte de 1989 (inclusiv)

1. Aderca, F. – *Metafizică, artă, religie*, în *Adevărul literar și artistic*, 1924, nr. 442 (20 mai), p. 5, col. 2 (Despre C. Rădulescu-Motru).
2. Bagdasar, N. – *Puterea sufletească*, Recenzie. în *Revista de filosofie*, 1930, vol. XV, nr. 3 (iulie-aug.), p. 346.
3. Bagdasar, N. – *C. Rădulescu-Motru*, în *Istoria filosofiei românești*, București, 1940.
4. Bădărău, Dan, – *Zece ani de la moartea prof. C. Rădulescu-Motru*, în revista *Ramuri*, Craiova, 1967, nr. 3 (15 martie), p. 16.
5. Băncilă, V. – *Doctrina personalismului energetic a d-lui Rădulescu-Motru*, București, 1927, 117 p.
6. Băncilă, V. – *C. Rădulescu-Motru pedagog*, în *Omagiu Prof. C. Rădulescu-Motru*, București, Societatea Română de Filosofie, 1932, p. 107-158.
7. Bejat, Marian – *Date inedite despre activitatea lui C. Rădulescu-Motru din timpul studiilor (Paris, Munchen și Leipzig)*, în *Revista de psihologie*, 1967, nr. 3.
8. Bejat, Marian – *Geneza psihologiei ca știință experimentală în România*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1972, p. 215-236 și 270-281.
9. Boboc, Alexandru – *Însemnări despre C. Rădulescu-Motru și „problema metafizicii”*, în *Revista de filosofie*, tom. XXVIII, București, 1980, nr. 1, p. 110-117.
10. Bogdan, N. – *Puterea sufletească*, recenzie în *Revista de filosofie*, 1930, vol. XV, nr. 3 (iulie-august), p. 346.

11. Bogdan-Duică, G. – *Raport asupra activității științifice a d-lui C. Rădulescu-Motru*, în *Analele Academici Române*, tom XLIII, 1922-1923, p. 124-126.
12. Brucăr, I. – *C. R. - Motru metafizician*, în *Omagiu prof. C. Rădulescu-Motru*, București, Societatea Română de Filosofie, 1932, p. 159-203.
13. Brucăr, I. – *Vocație*, recenzie, în *Revista de filosofie*, 1931, vol. XVI, București, nr. 3-4 (iulie-dec.), p. 345-347.
14. Cazan, Gh. Al. – *Istoria filosofiei românești*, Editura Didactică și Pedagogică, 1984, p. 188-215.
15. Cazan, Gh. Alex – *C. Rădulescu-Motru – personalismul energetic și destinul omului creator*, în vol. *Cultura, creația, valoarea – motive dominante ale filosofiei românești*, coord. Dumitru Ghișe, Angela Botez, București, Editura Eminescu, 1983, p. 146-152.
16. Cazan, Gh. Al. – *Studiu introductiv*, la C. Rădulescu-Motru *Personalismul energetic și alte scrieri*, București, Editura Eminescu, 1984, p. V–LX.
17. Cruceru, Dan – *Caracterul dinamic al culturii în socialism*, București. Editura Didactică și Pedagogică, 1978, p. 68-69.
18. * * * *Cultura română și politica*, recenzie, în *Epoca*, 1904, nr. 76 (18 martie).
19. * * * *Dicționar de filosofie*, București, Editura politică, 1978, p. 580.
20. Djuvara, Mircea – *C. Rădulescu-Motru (Cu prilejul ultimei lucrări, Timp și destin)*, București, Tiparul Universitar, 1940, 35 p.
21. Drăgan, Ion – *Profesia, vocația, și personalitatea filozofului C. Rădulescu-Motru*, în revista *Ramuri*, Craiova, 1968, nr. 2, (febr.), p. 18.
22. Florantin, Laurent – *Ipotezele asupra sufletului cu arătarea erorilor făcute de C. Rădulescu-Motru în studiul despre suflet*, București, 1901, 26 p.
23. Florian, Mircea – *C. Rădulescu-Motru (1868–1957)*, în vol. *Istoria gândirii sociale și filozofice în România* (Red.

- resp. acad. C. I. Gulian), București, Editura Academiei R.P.R., 1964, p. 362-364.
24. Gall, Ernö – *Țărănismul lui C. Rădulescu-Motru*, în vol. *Sociologia burgheză din România. Studii critice*, București, Editura de stat pentru literatura politică, 1958, p. 102-116.
 25. Georgiade, C. – *C. Rădulescu-Motru – psihologul*, în revista *Ramuri*, Craiova, 15 febr. 1968, p. 19.
 26. Ghiță, Simin – *Aspecte istorico-metodologice ale gândirii filozofice și științifice*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1976, p. 207-250.
 27. Ghiță, Simin – *Concepția lui C. Rădulescu-Motru despre filozofie și știință*, în *Revista de filozofie*, 1967, nr. 5, p. 508-519.
 28. Ghiță, Simin – *C. Rădulescu-Motru*, în *Ramuri*, 1967, nr. 3, p. 16.
 29. Ghiță, Simin – *Știință și cunoaștere în concepția lui C. Rădulescu-Motru*, în vol. *Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a sec. al XX-lea*, București, Editura Academiei R.S.R., 1969, p. 11-65.
 30. Gogoneață, Nicolae – *Orientarea materialistă în filozofie în perioada dintre cele două războaie mondiale*, în vol. *Curente și orientări în istoria filozofiei românești*, București, Editura Academiei R.S.R., 1967, p. 129-167.
 31. Gogoneață, Nicolae – *Sistemul filozofic al lui C. Rădulescu-Motru*, în *Revista de filozofie*, București, 1968, nr. 4, p. 453-457.
 32. Gr. Șt. – *C. Rădulescu-Motru. Privire asupra ideilor sale*, București, Aurora, 1909, 30 p.
 33. Grünberg, L. – *Critica filozofiei personaliste*, București, Editura științifică, 1962, 216 p.
 34. Gusti, Dimitrie – *Modele etice. Profiluri și medalioane etice. Personalitatea socială*, în *Opere*, vol. II, București, Editura Academiei R.S.R., 1969, p. 357-365.
 35. Herseni. Traian – *C. Rădulescu-Motru*, în revista *Contemporanul*, 1908, nr. 6 (9 febr.), p. 8.

36. Hrișcă, Corina – *Constantin Rădulescu-Motru, filosof al culturii*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1987, 215 p.
37. Ieșean, A. – *Puterea sufletească*, recenzie, în *Junimea literară*, Cernăuți, an. VI, 1909, nr. 7-8, p. 151-155.
38. Kalustian, Leon – *Simple note*, București, Editura Eminescu, 1980, p. 151-157.
39. Loghin. A., Saizu I. – *Soluții în modernizarea rosturilor culturii românești (perioada interbelică)*, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie A. D. Xenopol*, XX, Iași, Editura Academiei R.S.R., 1983, p. 191-206.
40. Lovinescu, Eugen – *Istoria civilizației române moderne*, vol. III, București, Editura „Ancora”, 1925, p. 6-19.
41. Micu, Dumitru – *Început de secol. 1900-1916. Curente și scriitori*, București, Editura Minerva, 1970, p. 28-30, 54-55, 122, 179-180.
42. Nuredin I. – *C. Rădulescu-Motru despre personalitate*, în *Tomis*, Constanța, 1967, nr. 4 (apr.), p. 2.
43. O. B. – *Țărănismul*, recenzie, în revista *Viața românească*, an. XVI, 1924, vol. LX, nr. 7 (iulie), p. 125-126.
44. O. C. J. – *Ideea europeană și C. Rădulescu-Motru*. Notă critică, în revista *Luceafărul*, București, 1919. nr. 18, p. 357.
45. Ornea, Z. – „Cultură” și „civilizație” în filozofia burgheză din România, în *Revista de filozofie*, tom. XII, București, 1965, nr. II, p. 1477-1490.
46. Ornea, Zigu – *Junimismul*, București, Editura pentru literatură, 1906, p. 258-259.
47. Ornea, Zigu – „Tradiționalism” și „evoluție” în sociologia burgheză românească din deceniul al III-lea, în vol. *Curente și orientări în istoria filozofiei românești*, București, Editura Academiei R.S.R., 1967, p. 249-283.
48. Ornea, Zigu – *Țărănismul – Studiu sociologic*, București, Editura politică, 1969, 375 p.

49. Otovescu, D-tru – *Concepția lui C. Rădulescu-Motru privind raportul dintre cultură și civilizație*, în *Arhivele Olteniei*, serie nouă, Craiova, 1981, nr. 1, p. 205-212.
50. Otovescu, D-tru – *Contribuții la cunoașterea preocupărilor sociologice ale lui C. Rădulescu-Motru*, în rev. *Viitorul social*, nr. 5, București, 1983, p. 435-441.
51. Otovescu, D-tru – *Conceptul de cultură în viziunea lui C. Rădulescu-Motru*, revista *Ramuri*, nr. 2 (236), Craiova, 15 febr., 1984.
52. Otovescu, D-tru, – *Un moment de sinteză; C. Rădulescu-Motru*, în revista *Ramuri*, nr. 2 (248), Craiova, 15 febr., 1985, p. 10.
53. Otovescu, D-tru, Jana, Voicilă – *Concepția lui C. Rădulescu-Motru despre rolul personalității umane și al vocației în dezvoltarea culturii*, în *Analele Universității din Craiova*, seria filozofie, sociologie, istorie, Anul VII, 1982-1983, p. 14-29.
54. Otovescu, D-tru – *C. Rădulescu Motru despre rolul și funcțiile culturii în viața socială*, în revista *Viitorul social*, București, ian.-febr. 1987, p. 36-43.
55. Otovescu, D-tru – *Raportul dintre cultură și personalitate în gândirea lui C. Rădulescu-Motru*, în revista *Arhivele Olteniei*, serie nouă, nr. 5, Craiova, 1986, p. 218-225.
56. Pătrășcanu, Lucrețiu – *Curente și tendințe în filosofia românească*, București, Socec, 1946, p. 79-87.
57. Petrovici, Ion – *Kant și cugetarea românească*, în *Revista de filosofie*, vol. X, nr. 1-2 (apr.-iulie), p. 7-9.
58. Petrovici, Ion – *C. Rădulescu-Motru*, în revista *Viața Românească*, an XVIII, București, 1926, vol. LVIII, p. 68-74.
59. Popescu, Ion Mihail – *O perspectivă românească asupra teoriei culturii și valorilor (Bazele teoriei culturilor și valorilor în sistemul lui Lucian Blaga)*, București, Editura Eminescu, 1980, p. 87-92.

60. Popescu, Marius – *Cunoașterea științifică în concepția lui C. Rădulescu-Motru*, în vol. *Mehedinți. Cultură și civilizație*, IV, Drobeta Tr. Severin, 1982, p. 359-364.
61. * * * *Puterea sufletească*, recenzie, în revista *Viața nouă*, an. II, 1907, p. 533-534.
62. Ralea, Mihai – *C. Rădulescu-Motru*, în revista *Contemporanul*, București, 1957, nr. 10 (544), din 8 martie.
63. Ralea, Mihai – *C. Rădulescu-Motru, filosof al culturii*, în volumul *Omagiu profesorului C. Rădulescu-Motru*, București, Societatea Română de Filosofie, 1932, p. 101-107.
64. Ralea, M. și Botez C. J. – *Istoria psihologiei*, București, Editura Academiei R.S.R., 1958, p. 681-689.
65. * * * Rădulescu-Motru (Notițe), în revista *Ramuri*, Craiova anul VIII, 1913, p. 399-400.
66. Roșca, D. D. – *Revista Evocare*, în *Tribuna*, 8 februarie, anul 1968.
67. Speranția, E. – *Figuri universitare. C. Rădulescu-Motru*, București, Editura Tineretului, 1967, p. 27-34.
68. Speranția, E. – *C. Rădulescu-Motru, psiholog*, în vol. *Omagiu Prof. C. Rădulescu-Motru*, București, Societatea Română de Filosofie, p. 67-99.
69. * * * *Știința vocației*, în *Revista de filosofie*, București, 1924, nr. 4. p. 7.
70. Tatu, Nicolae – *Filosofi români. Gândirea filosofică a d-lui C. Rădulescu-Motru*, în *Dreptatea*, an. V, 1931, nr. 1064 (26 apr.).
71. Tatu, N. – *Vocația*, recenzie, în *Patria*, an. XIV, 1932, nr. 23 (2 febr.), p. 1-2.
72. Tănase, Alexandru – *Introducere în filozofia culturii*, București, Editura Științifică, 1968, p. 206-208.
73. Tătaru, Vergiliu – *C. Rădulescu-Motru și „Revista Asociației învățătorilor mehedințeni”*, în vol. *Mehedinți. Cultură și civilizație*, IV, Drobeta Tr. Severin, 1982, p. 391-403.

74. Tofan, G. – *Cultura română și politicianismul*, recenzie, în *Junimea literară*, Cernăuți, an. I, 1904, nr. 11, p. 175-176.
75. Toma, Gheorghe – *Permanențe, filozofice românești*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1979, p. 160-179.
76. Ungureanu, Ion – *Idealuri sociale și realități naționale. Seriile constitutive ale sociologiei românești (1848–1918)*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 243-251.
77. Vaida, P. – *C. Rădulescu-Motru*, în *Istoria filozofiei românești*, Editura Academiei R.S.R., 1980, p. 365-426.
78. Vaida, P. – *Psihologie și filozofie la Rădulescu-Motru*, în *Revista de filozofie*, București, 1976. nr. 3, p. 340-349.
79. Vianu, Tudor – *Conceptul omului în filosofia d-lui C. Rădulescu-Motru*, în vol. *Studii și portrete literare*, Craiova, Editura Ramuri, 1938.
80. Vlădescu-Răcoasa, G. – *Gândirea filozofică și Societatea Românească*, în *Adevărul*, nr. 42, 1929, nr. 13 823 (18 ian).
81. Vlădescu-Răcoasa, G. – *Viața, opera și personalitatea Prof. C. Rădulescu-Motru*, în vol. *Omagiu prof. C. Rădulescu-Motru*, 1932, p. 5-67.
82. Vlăduțescu, Gheorghe – *C. Rădulescu-Motru și problemele metafizicii*, în *Tomis*, Constanța, 1978. nr. 2 (febr.), p. 17.
83. Vlăduțescu, Gheorghe – *O lectură paralelă: C. Rădulescu-Motru și P. Teilhard de Chardin*, în *Revista de filozofie*, tom. XXIII, București, 1976, nr. 5, p. 613-616.
84. Voiculescu, Marin, – *Gândire aforistică în cultura românească*, București, Editura Academiei R.S.R., 1986, p. 205-215.
85. Xenopol, A. D. – *Raport despre „Puterea sufletească”*, în *Analele Academiei Române*, tom. XXXI, București, 1908-1909, p. 310.
86. Zaharia, Ermona – *Pedagogia românească interbelică. O istorie a ideilor educative*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1971, p. 145-149.

87. Zamfirescu, Ion – *Oameni pe care i-am cunoscut*, București, Editura Eminescu, 1988, p. 75–79.
88. Zeletin, Ștefan – *Burghezia română. Originea și rolul ei istoric*, București, Cultura Națională, 1925, p. 228-229.

b. În perioada 1990-2015

1. Aiftincă, Marin - *Constantin Rădulescu-Motru la Academia Română în Revista de filosofie*, nr. 2, 1992.
2. Aslam, Constantin - *Programul studiilor culturale românești în opera lui Constantin Rădulescu-Motru în Studii de istorie a filosofiei românești*, Cap. III. *Omagiu profesorului Alexandru Surdu*, coord. Viorel Cernica, ed. îngrijită de Mona Mamulea, București, Editura Academiei Române, 2008, pp. 11–26.
3. Boboc, Alexandru - *Însemnări despre C. Rădulescu-Motru și «problema metafizicii» în Revista de filosofie*, nr. 1, 1980, p. 110–117.
4. Cernica, Viorel - *C. Rădulescu-Motru – Posteritatea formulei filosofice personalist energetice în Revista de filosofie*, nr. 5–6, 1999, pp. 239–244.
5. Cernica, Viorel - *C. Rădulescu-Motru și proiectul antropologic kantian*, București, 2000.
6. Cernica, Viorel - *Exerciții fenomenologice asupra filosofiei românești interbelice: C. Rădulescu-Motru*, Nae Ionescu, Emil Cioran, I.D. Gherea, Ion Petrovici, București, 2001.
7. Diaconu, Marin - *C. Rădulescu-Motru. Biobibliografie*, București, Editura Institutului de Teorie Socială, 2000.
8. Gica, Victor - *Logica genetică a lui C. Rădulescu-Motru*, în Alexandru Surdu și Dragoș Popescu (coord.), *Istoria logicii românești*, București, Editura Tehnică, 2006, p. 114–133.
9. Gogoneață, Nicolae - *Coordonate ale filosofiei lui C. Rădulescu-Motru în Revista de filosofie*, nr. 2, 1992.
10. Otovescu, Dumitru - *C. Rădulescu-Motru, Omul deplin al culturii critice*, în vol. Dinică Ciobotea (coord.), *Filiași. Istorie și cultură pe valea Jiului*, Craiova, Editura Beladi/Editura Universitaria, 2010.

11. Săndulescu, Alexandru - *Întoarcere în timp: memorialiști români*, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, București, Editura Muzeul Național al Literaturii Române, p. 140-154.
12. Schifirneț, Constantin - *Constantin Rădulescu-Motru. Viața și faptele sale*, vol.I-III, București, Editura Albatros, 2003-2005.
13. Surdu, Alexandru - *Evocare C. Rădulescu-Motru; Logica genetică a lui C. Rădulescu-Motru*, în Al. Surdu, *Vocații filosofice românești*, București, Editura Academiei Române, 1996, p. 36–44.

Galerie Foto



Fig. 1. Vedere generală (actuală) asupra casei părintești, din Butoiești – jud. Mehedinți, unde s-a născut, a copilărit și a revenit, periodic, Rădulescu-Motru pentru a-și limpezi gândurile, a-și reface energiile creatoare și a-și materializa proiectele filozofice. De aici a fost ridicat acesta (momentul incluzând și scene de agresiune fizică, avându-l ca autor pe fostul său administrator) și trimis în detenție (în primăvara anului 1949), împreună cu alți „moșieri”, la Turnu-Severin, de către oamenii regimului comunist (Rădulescu-Motru avea în proprietate 100 ha de pământ pe care îl lucra în dijmă cu țăranii locului).

La intervenția directă a lui C. I. Parhon – președintele prezidiului M.A.N. în acea vreme – filozoful a fost pus în libertate după trei zile, plecând la București, unde a găsit adăpost, prin grija aceluiași prieten, în clădirea Institutului de endocrinologie (locuințele sale din București și Butoiești fiind naționalizate).

Fig. 2. Tânărul C. Rădulescu-Motru în timpul studiilor din Germania (prima fotografie – Heidelberg, iulie 1890 ; a doua – München, 1891). La München s-a căsătorit cu o localnică, ce nu l-a însoțit la întoarcerea în țară. Următoarea consoartă a pierit în anul 1930, datorită agravării unei boli în timpul deportării lor într-un lagăr de ostateci din Bulgaria (în anii Primul Război Mondial). Cu aceasta a avut o fiică – Margareta – căsătorită în București cu avocatul Jiroveanu Ionel. Ulterior, Rădulescu-Motru s-a căsătorit cu Elena, mai mică decât el cu 30 de ani.

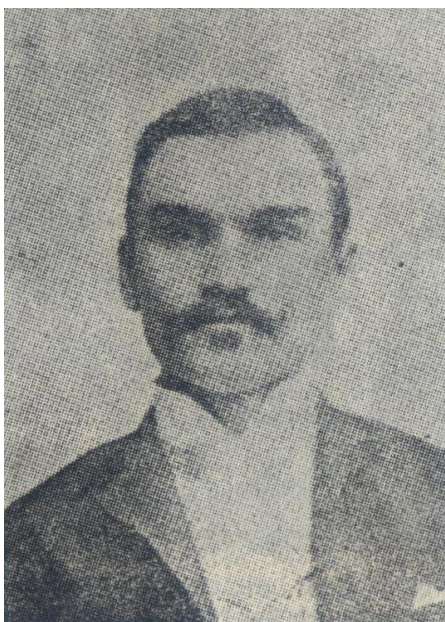
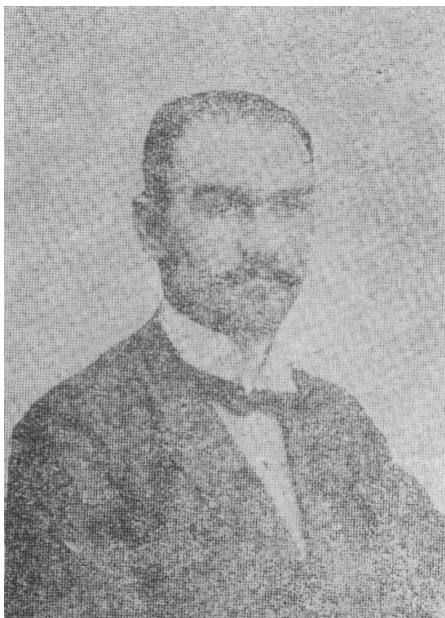




Fig. 3. Prof. univ. dr. doc. C. Rădulescu-Motru la vârsta de 64 ani: un an omagial – 1932 – pentru o carieră didactică și publicistică strălucită până la această dată, care avea să cunoască și alte împliniri ulterioare (ne referim, în special, la teoria vocației), dar și amputări care i-au marcat destinul personal. În anul 1940, de pildă, i s-a impus pensionarea, deși dobândise dreptul de a fi profesor pe viață, ca și alți universitari bucureșteni, precum N. Iorga, C. I. Parhon, Gh. Marinescu, Gh. Țițeica ș.a.



Fig. 4. Apropiat de oamenii locurilor natale, C. Rădulescu-Motru a trăit alături de ei bucuria unor evenimente familiale. Imaginea îl prezintă cu soția (aflată în fața sa) într-un grup de săteni, cu ocazia unui botez la care au participat în calitate de nași. Fotografia datează din anul 1936, fiind la intrarea în școala din localitatea Jugastru, școală ce îi purta numele), la care Motru a fost naș. Amintim că, în anul 1912, Rădulescu-Motru a fost ales deputat de Mehedinți.



Fig. 5. Rădulescu-Motru împreună cu o nepoată a sa (dinspre cea de-a doua soție).

Fig. 6. C. Rădulescu-Motru (primul din dreapta fotografiei) într-un grup de prieteni, în fața casei din Butoiești. În mijlocul imaginii se distinge acad. Dimitrie Gusti – sociolog de reputație mondială, iar, între cei doi gânditori, se află soțiile lor. Gazdă deschisă și ospitalieră, prof. Rădulescu-Motru a primit la reședința părintească (îndeosebi în timpul lunilor de vară) vizita unor cunoscute personalități ale vieții culturale din acea vreme: Traian Săvulescu, Octavian Goga, Nicolae Bagdasar, Gheorghe și Nicolae Ionescu-Șișești, Ion Biberi, I. M. Nestor, Alex. Dima, Ion Simionescu, I. C. Petrescu, C. Giorgiade, Ion Zamfirescu, M. Ralea, T. Vianu etc. Cu aceștia și mulți alții a întreținut raporturi amicale și schimburi de idei într-o

atmosfera deconectantă. Să notăm că figurile proeminente ale generației sale făcuseră studii îndelungate și temeinice în marile capitale ale vieții universitare din Franța, Germania, Austria s.a., încât orice dialog pe teme cultural-științifice se înfățișa spontan și beneficia de o lungă și demnă documentare a participanților.

