

**Adrian Miroiu**

**ÎNTRE LOGICĂ ȘI ETICĂ**  
**Despre profesori și colegi**



**INSTITUTUL EUROPEAN**

Adrian Miroiu

**ÎNTRE LOGICĂ ȘI ETICĂ**  
**Despre profesori și colegi**

INSTITUTUL EUROPEAN  
2020

## **Cuprins**

- Cuvânt înainte / 7  
Prolog. Student la filosofie / 11
- I. Două teme de etică / 17
  - II. Despre condiția filosofică a logicului / 63
  - III. O imagine descriptivistă a științei / 93
  - IV. Semantica unor sisteme modale elementare / 115
  - V. Misterul judecății de valoare / 129
  - VI. Reprezentări logice modale ale unor subsisteme ale silogisticii asertorice / 165
  - VII. Instituții și dependențe / 179
  - VIII. Despre orașul filosofie / 223
  - IX. Despre rolul experimentelor în științele sociale. Cazul științei politice / 251
  - X. O etică în practică / 283
  - XI. Reducere și extensionalitate / 335
  - XII. Încheiere. Despre fundamentele normative ale vieții universitare / 351
- Notă asupra volumului / 367

## CUVÂNT ÎNAINTE

Cercetarea academică ne poartă de obicei departe și, din păcate, de prea multe ori ne lasă puțin timp pentru aplecarea asupra studiului lucrărilor colegilor noștri, mai ales atunci când ele nu se încadrează exact în preocupările noastre. Această împrejurare face ca, în vremea de azi, când cunoașterea devine tot mai globală, când există presiuni nu doar interne cercetărilor noastre, dar și instituționale (*Publish or Perish*, adică: publică sau ești terminat din punct de vedere academic – acesta e numele unui cunoscut program care măsoară performanța în termeni scientometrici a producției științifice a unui autor), să existe prea puține stimulente pentru a se naște sau, dacă suntem mai optimiști, a se menține o comunitate a celor care lucrează în România într-un cătun sau altul al filosofiei ori al științelor sociale.

Căci ne citim prea puțin între noi – dacă chiar facem asta! – și cu atât mai puțin tindem să ne luăm în seamă. Am constatat, cu părere de rău, că și eu am m-am lăsat dus de val și de multe ori am procedat cam la fel. Chiar dacă în sinea mea am știut mereu că profesorii mei, colegii mei au scris lucruri care m-au influențat, uneori chiar decisiv; care m-au ajutat să mă limpezesc și să merg cu mai mare grijă și hotărâre pe drumul meu.

Totuși, în mai multe rânduri am încercat să formulez poziții, observații cu privire la cărțile ori la

articolele lor. Mereu – am speranța aceasta – am încercat să fiu înțelegător, dar și critic. Am strâns în acest volum câteva astfel de texte în care lucrările acestor profesori ori colegi au fost mai mult decât punctul de plecare. Le-am scris, mai demult sau mai de curând, într-o mare măsură având în fundal propriile mele interese de cercetare.

Se va putea vedea că unele texte incluse aici stau mărturie vremii în care, cu prioritate, mă îndeletniceam cu studiul logicii și al filosofiei științei: al logicii vechi, aristotelice, dar și al celei noi, precum cea modală (în haine sintactice, dar și semantice – teoria „lumilor posibile”, o obsesie care nu m-a părăsit niciodată). Patru dintre textele cuprinse în această carte sunt dedicate unor teme de logică – și pornesc de la lucrări ale lui Radu Stoichiță, Sorin Vieru, Cornel Popa și Mircea Dumitru; alte două vizează filosofia științei, pornind de la lucrări ale lui Mircea Flonta și Mihail-Radu Solcan.

Care e rostul eticii în cultura noastră? Filosofi precum Constantin Noica, Ludwig Grünberg, Valentin Mureșan și Mihaela Miroiu au formulat idei care cred că ne pot ajuta mult pentru a ne înțelege mai bine.

Am inclus aici și un eseu, destul de lung, în care discut o temă care consider că este în miezul filosofiei sociale: rolul instituțiilor sociale; am pornit în scrierea lui de la provocarea pe care mi-a făcut-o Lazăr Vlăsceanu.

În volum cititorul va întâlni și un alt gen de susțineri. *Prologul* și *Înceierea* acestui volum (precum și un text inclus ca Appendix la eseul dedicat lui Noica) sunt de fapt notații mai generale despre locul pe care consider că trebuie să îl aibă gândirea

liberă – în particular, reflecția filosofică și socială – în societatea noastră.

Aș vrea să sper că voi avea răgazul și energia pentru a continua să citesc și să mă bucur de ceea ce au scris sau scriu și alți profesori și colegi (unii dintre ei foști studenți).

AM

## **PROLOG**

### **STUDENT LA FILOSOFIE**

În septembrie 1974 am început cursurile ca student în anul I al Facultății de Filosofie a Universității din București. Am început e un fel de a zice, fiindcă mai întâi am avut două săptămâni de muncă patriotică undeva în Dobrogea, la cules de sfeclă de zahăr. Întorși în București, vreo patru-cinci cursuri ne-au luat în focuri. Câteva dintre ele se întindeau pe parcursul întregului an universitar. Era, mai întâi, cursul de istorie a filosofiei antice și medievale, cu profesorul Ion Banu; urma cel de logică, cu profesorul Petre Bieltz. Și, de asemenea, cel de „materialism dialectic”, cu profesorul Alexandru Valentin: cursul acesta era mai puțin unul de materialism dialectic, predat de profesorul Valentin, cât mai degrabă un curs al profesorului Valentin care, fiindcă trebuia să aibă un nume, se chema „materialism dialectic”.

Și acum, după mai bine de patru decenii, nu pot să uit fascinația pe care am avut-o când îl urmăream. Pe vremea aceea trebuia să „iei cursul”, adică să notezi tot ce spunea profesorul – fiindcă de regulă examenul consta în a reda (fidel și inteligent totuși) ideile expuse. Dar de multe ori nu reușeam. În sala în care făceam cursul, catedra era așezată pe un mic podium. Dar profesorul Valentin nu se așeza niciodată pe scaun. Se plimba încontinuu pe acel

podium, ca și cum starea nu făcea parte din substanța temelor pe care le prezenta. Îl priveam pe profesor, concentrat puternic pe fiecare cuvânt pe care ni-l spunea ca și cum în chiar acel moment construia întreaga argumentație, ca și cum atunci el avea un singur companion: conceptul. Nu puteai să nu admiți că așa ar trebui să arate cu adevărat viața universitară.

Primul trimestru avea ca temă ideea generală de „filosofie marxistă” (voi reveni imediat la aceasta). În al doilea semestru trebuia să discutăm diferite „categorii filosofice”, între acestea cele de materie, spațiu și timp. Nu știu cine se va aștepta să spun că cea mai mare parte a semestrului al doilea am studiat cartea lui Poincaré *Știință și ipoteză*. Unele idei pe care le-am discutat atunci, la seminar, mi-au rămas atât de adânc în memorie încât apar uneori ca străfulgerări, chiar când nici nu mă aștept. Acum ceva timp citeam din volumul *Solenoid* al lui Mircea Cărtărescu. Scriitorul amintea de „molima” care lovise în anii '80 copiii, dar și maturi, care cu toții se întreceau în a rezolva cubul Rubik. Iar ideile din spațiile matematicii cubului îi prilejuiesc lui Cărtărescu o povestire fascinantă despre Charles Howard Hinton și ideea sa despre lumile cu patru dimensiuni. Fără să vreau, dar oarecum automat, mi-am amintit imediat de seminarele cu profesorul Valentin, în care am disecat capitoul al III-lea al cărții lui Poincaré. Autorul ne invita să ne imaginăm o lume cu doar două dimensiuni în care locuiau ființe a căror imagine despre lume nu putea fi, desigur, decât bidimensională. Lumea lor putea fi un plan; ar fi putut locui, tot bidimensional, pe suprafața unei sfere. Or, atunci geometria lor ar fi fost nu cea euclidiană, ci una



sferică, iar pentru ei linia dreaptă ar fi fost distanța cea mai scurtă dintre două puncte, adică un arc al unui cerc. În acel seminar am început să învăț cum să te debarasezi de supoziții pe care nici măcar nu le recunoști ca supoziții; că a învăța filosofie înseamnă a te putea îndoi, a te da întotdeauna un pas înapoi ca să scrutezi critic asumțiile pe care descoperi că le ai.

Referirile la fizica secolului al XX-lea, îndeosebi la mecanica relativistă și la mecanica cuantică, erau prezente în fiecare oră. (Aveam oarecare cunoștințe despre cele două teorii, fiindcă pe primul semestru luasem opțional, câțiva dintre studenți, și un curs de fizică axat pe cele două teme, predat de un profesor de la facultatea de profil). Îmi aduc aminte că, spre a mă lămuri, am mers la bibliotecă. Am citit atunci teza de doctorat susținută de Alexandru Valentin. Susținerea centrală a autorului era că ideea de materie trebuie construită în cel mai general mod cu putință ca exprimând-o pe cea de obiectivitate. A fi materialist înseamnă pur și simplu a crede în obiectivitatea lumii. Atât, nu e nevoie să te angajezi în vreo altă susținere mai tare<sup>1</sup>. Îmi aduc aminte că – împreună cu un coleg și bun prieten,

---

<sup>1</sup> Susținerea aceasta, că în cercetare trebuie să asumăm că lumea are un caracter obiectiv, îmi este și azi apropiată. Ea joacă un rol esențial în definirea atitudinii epistemice „realiste” față de cunoașterea științifică. În formulările standard ale „realismului științific”, obiectivitatea e presupusă și atunci când se susține că termenii centrali ai teoriilor referă, precum și atunci când se susține că propozițiile teoriei sunt adevărate, în sensul adevărului corespondență.

Cristian Petru – am petrecut jumătate din vacanța de vară de după sesiune scriind fiecare câte o lucrare în care încercam să dezvoltăm și noi această idee.

Semestrul întâi fusese însă cel care ne făcuse să privim cu totul altfel modul de a studia. Tema generală, cum am amintit deja, era aceea de a defini ce înseamnă filosofia marxistă, și anume partea ei centrală, “materialismul dialectic”. Era încă pomenită pe atunci o schemă conceptuală, originată într-un articol al lui Lenin, după care concepția marxistă ar fi avut trei izvoare și, în consecință, trei părți componente. Izvoarele erau socialismul utopic francez (Saint-Simon, Fourier, Owen erau autorii cel mai des invocați), economia clasică engleză (A. Smith și D. Ricardo îndeosebi), precum și filosofia clasică germană (în principal, Kant, Hegel și Feuerbach). Cursul de materialism dialectic trebuia așadar să se aplece cu osârdie asupra filosofilor germani. Dintre toți, cel mai greu de înghițit pentru un student abia venit la universitate era de bună seamă Hegel. Și tocmai pe acesta am început să îl studiem ca să înțelegem două lucruri: primul, ce e metoda dialectică; și, al doilea, ce înseamnă o perspectivă idealistă. Iar profesorul Valentin insista, neconținut și consecvent, pe Hegel și pe influența acestuia asupra filosofiei ulterioare. Îmi aduc aminte de una dintre teme: vestitele paragrafe despre stăpânire și servitute din *Fenomenologia spiritului*. Mersesem la biblioteca facultății luni dimineața la ora opt, când se deschisese, cu gândul că în două-trei ore voi termina de citit tot ce ni se ceruse și voi fi oarecum liber până miercuri, când aveam seminarul. Dar se făcuse ora prânzului și eram tot la prima pagină. Și tot nu înțelegeam nimic.

De aceste pagini se leagă însă și altceva: îmi amintesc un episod pilduitor pentru felul în care stăteau lucrurile în acei ani în ce privește ideologia și „îndoctrinarea” comunistă în Facultatea de Filosofie. În noiembrie 1974 la București avusese loc Congresul al XI-lea al P.C.R. Sigur, noi eram studenți și abia dacă băgaserăm de seamă acest fapt: erau multe alte lucruri mult mai importante pentru noi. Congresul adoptase vestitul *Program* care fixa obiectivele pentru ceea ce se numea „construirea societății socialiste multilateral dezvoltate”. Într-o dimineață, pe la începutul lui decembrie, la cursul de materialism dialectic, profesorul Alexandru Valentin vine și ne anunță că s-a primit dispoziție de la comitetul de partid să studiem cât mai rămăsese din tot semestrul, capitol cu capitol, respectivul *Program*. Despre ce era vorba în acesta? – pentru noi era desigur o enigmă. Așa că o oră Valentin ne povestește despre el, despre imaginea pe care o conținea despre istoria, despre prezentul și mai ales despre viitorul imaginat al societății românești. Părea simplu. Erau pagini ușor de citit. Așa că, în loc de hegelienele stăpânire și servitute, era de preferat *Programul Partidului*. (De curând am recitit *Programul*. Mă interesa să văd cum apărea în acesta conceptul de stat socialist. La p. 23 am rămas stupefiat. Acolo se susținea că, odată cu retragerea romanilor din Dacia, pe acel teritoriu a rămas un „stat neorganizat”, incapabil să lupte și să opună rezistență în fața migratorilor. Dacă înainte aveam ca exemplu de construct conceptual inerent contradictoriu pe cel de pătrat rotund, acum statul neorganizat i-a luat locul. Și, spre deosebire de pătratul rotund pe care nu îl poți întâlni nicăieri,

Partidul susținea că a existat un stat neorganizat. Nu am mers mai departe cu lectura.)

Dar pauza de după prima oră se sfârșește, intrăm din nou la seminar, iar profesorul Valentin ne aduce la cunoștință că, potrivit *Programului*, toată activitatea P.C.R. se bazează pe materialismul dialectic, iar că pentru a-l înțelege bine e nevoie să îi cunoaștem izvoarele, dintre care cel mai important e filosofia clasică germană; prin urmare, înapoi la Hegel, la *Fenomenologia spiritului*, la stăpânire și servitute... A fost singura dată când, în timpul studenției, ni s-au pomenit la seminar documente de partid.

Acea dimineață a însemnat momentul în care am întrevăzut în filosofie eliberarea de constrângerile ideologice și politice. Cu zece-cincisprezece ani în urmă, spuneau cei care fuseseră pe vremea aceea studenți, era interzis să citești marii autori; cărțile lor erau închise într-un fond special și puteai fi exmatriculat dacă îndrăzneai să citești Platon, Kant sau Hegel. În generația mea, ca să folosesc o expresie din acea vreme, lucrurile fuseseră deja întoarse cu capul în sus: dacă nu îi citeai pe acești autori nu erai de îndată exmatriculat, însă cu siguranță nu prea aveai șanse să treci examenele. În dimineața aceea de decembrie mi s-a dezvăluit întreg acest spirit al Facultății de Filosofie, așa cum am cunoscut-o eu în anii '70.

## I.

### DOUĂ TEME DE ETICĂ

În 1997, sub îngrijirea lui V. Zografi, Editura Humanitas a publicat cu titlul: *Manuscrisele de la Câmpulung. Reflecții despre țărănime și burghezie* (Noica: 1997) mai multe texte inedite ale lui C. Noica. Ele dezvăluie o altă față, pentru cei mai mulți neștiută, a filosofului. În anii '50, în perioada în care a avut domiciliul forțat la Câmpulung Muscel (și în care, cum spune el în *Jurnalul de la Păltiniș*, a trăit cinci ani de „delir cultural”), Noica studiasse cu atenție texte de economie și de sociologie, aplecându-se foarte atent asupra unor autori foarte cunoscuți în prima parte a secolului al XX-lea, precum Dilthey, Simmel, Croce, Sombart sau Weber, dar și asupra unor autori români (Gherea, Zeletin, Madgearu sau Manoilescu). În mai multe caiete Noica a notat cu multă conștiinciozitate observațiile sale de lectură. Chestiunea centrală de care era interesat privea natura burgheziei și rolul pe care aceasta l-a jucat în lumea modernă. Dar nu la modul general, ci având mereu în minte cazul românesc, încercând să fixeze trăsătura caracteristică a societății românești – natura ei agrară și poziția centrală pe care a avut-o țărănimea în aceasta<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Între puținele analize referitoare la Noica și care iau în discuție *Manuscrisele de la Câmpulung* trebuie menționat

## 1. Capitalism, socialism și valori de însumare

La mijlocul secolului al XX-lea istoria burgheziei, zice Noica, era deja devoalată. Ea parcursese, consideră el, un ciclu dialectic, hegelian de tipul subiectiv – obiectiv – absolut<sup>1</sup>: „un început

---

studiul „Filosofie și politică la Constantin Noica”, în Flonta (2017, pp. 271-315). Flonta analizează critic încercările, unele de-a dreptul penibile, de a-l privi pe Noica prin grila relațiilor lui cu regimul socialist din România. Flonta consideră că delimitarea lui Noica de valorile economiei de piață au o întemeiere în primul rând speculativă. Mai mult, dacă privim cu atenție modelul social-politic pe care îl propunea Noica – acela al „unei colectivități de mici proprietari independenți într-un stat care le garantează securitatea, respectarea drepturilor și libertăților prin asigurarea domniei legii” (Flonta: 2017, p. 292) – atunci lucrurile devin chiar mai complicate, căci Noica nu mai apare în clară opoziție cu ideile democratice de tip liberal. Iar dacă avem în vedere și „naivitatea” modului în care Noica formulează unele dintre opțiunile sale social-politice – precum, într-un fel, e și cazul „carnetelor de cecuri” – atunci cu atât mai mult nu e ușor de tranșat în privința direcției pe care o avea gândirea filosofului. Sigur, am putea specula că naivitatea lui Noica era una asumată, metodologică.

Pe de altă parte însă, cum de altfel voi arăta în câteva cazuri mai jos, e greu să nu vedem un conflict adânc între ideile social-politice ale lui Noica sau, cel puțin, aparentele lor consecințe (chiar dacă admitem întemeierea lor speculativă) și cele democratice.

<sup>1</sup> Noica pare să creadă că în spatele evenimentelor istorice (precum de pildă apariția ideilor liberale, naționale sau socialiste), s-ar afla o lege mai adâncă, anume dialectica

timid, în planul economicului, apoi o afirmare plină, în cel al politicului, iar astăzi o așezare extremă în fața obligației de-a organiza rațional economicul, politicul și ideologicul<sup>1</sup>. Adică, trei faze” (Noica: 1997, p. 132). Cele trei faze – mercantilismul, liberalismul și imperialismul – își epuizaseră însă forțele. Ideile liberale clasice, cele naționale dar și cele socialiste au fost părți ale acestui imens proces. Ele au modelat și au dus la maturitate idealurile burgheziei.

Merită să ne oprim fie și numai o clipă asupra evaluării pe care o dă Noica socialismului. El e de acord că ideile socialiste sunt și ele rodul liberalismului, că reprezintă ducerea acestuia la consecințele lui cele mai adânci. „Ceea ce face sarea socialismului, îndreptățirea și acceptarea lui largă, în primul moment, este teza că libertatea individuală și cea națională nu sunt efective dacă nu există și libertate socială” (p. 138); sau, în terminologie marxistă, libertatea nu este efectivă dacă va continua să existe exploatarea omului de către om. Conceptul societății socialiste era al unei societăți pe deplin libere, capabilă să asigure descătușarea totală a umanității. Numai că, zice Noica, există o diferență între ceea ce socialismul spune că vrea să fie și ceea ce face (p. 70.) Sunt multe pagini în care Noica privește cu simpatie idei marxiste. Dar, cum vom vedea

---

subiectiv – obiectiv – absolut (p. 135). Mă îndoiesc însă că această idee ar putea avea vreo valoare explicativă.

<sup>1</sup> Descrierea celei de-a treia faze pare să fie influențată puternic de M. Manoilescu; Noica citise atent, deși nu apreciasse mult, cartea acestuia *Rostul și destinul burgheziei române* (Manoilescu: 1942).

ceva mai jos, judecata lui asupra socialismului pus în practică este foarte aspră.

Mijlocul secolului trecut (perioada în care el scria textele pe care le discutăm) avea, crede Noica, un rost istoric crucial, reprezenta un „ceas istoric”; și se putea face ipoteza că „burghezia e la capătul ei de drum, sau măcar la un capăt de drum” (p. 141). Ca urmare, susține el, ne-am putea imagina că în fața lumii se deschid posibilități noi, abia acum fezabile. Care ar fi acestea? După el, ar fi numai patru. Ele pot fi surprinse nu doar în lupta politică care se desfășura la acel moment, ci – consideră Noica – chiar de logica istorică.

Prima posibilitate cere o schimbare mică față de situația prezentă (la mijlocul secolului al XX-lea): burghezia, îndeosebi cea comercială, legată de faza imperialistă, părea să reușească să își asigure rolul dominant în societate. Iar burghezia din Statele Unite ale Americii părea să fie cea mai capabilă să realizeze acest lucru. Fiindcă ea ar fi avut capacitatea să facă față provocărilor care i se așezau în față. În primul rând avea capacitatea de a rezolva problema raporturilor ei cu proletariatul. Noica pare să aibă în vedere următorul lucru: peste Ocean zelul revoluționar al proletariatului era domolit, burghezia de acolo fiind capabilă să ofere condiții de muncă și viață acceptabile pentru muncitori (industriali și fermieri). Această posibilitate are însă o problemă mai adâncă, care, consideră Noica, ține de conceptul însuși al libertății liberale<sup>1</sup>. Libertatea liberală este „aproape primitivă”.

---

<sup>1</sup> Noica descrie aici liberalismul prin formula: „a lăsa în pace”. În scrierile mai târzii el e mult mai critic față de liberalismul politic. De pildă, în Noica (1996a, p. 160) este



Noica are în vedere așa-numita libertate negativă – adică acel tip de libertate a cărei realizare presupune absența obstrucțiilor și interferențelor din partea altor oameni. Consecințele ei sunt, într-un prim sens, dezirabile: fiindcă odată cu ea se deschid ființei umane oportunitățile de realizare individuală, prin propriile ei eforturi. Dar, pe de altă parte, în ea este și sâmburele crizei: căci „respectul față de ins duce, în lumea acelei burghezii, la indiferență față de el. Fiecare se realizează cum poate și cât poate”<sup>1</sup> (p. 144). Echilibrul poate părea stabil și deci durabil; dar crede Noica, crizele economice fac ca el să intre în criză. Iar uneori aceste crize sunt chiar produsul acțiunii burgheziei.

De aceea, o a doua opțiune poate părea mai acceptabilă. E cea în care proletariatul preia controlul – adică e vorba de socialism. Și, aparent, în starea imperialistă a societății, în care se produce o simplificare a structurii societății, iar burghezia nu mai are resursele necesare pentru a-i face față, el e potrivit, prin obiectivele lui nivelatoare.

Numai că și aici există două mari probleme. Prima este că, cel puțin într-o primă etapă a lui,

---

chiar neînțelegător. I se pare inacceptabil ca ideea morală de libertate să conțină „prea adesea numai negații, fiind un fel de «lăsați-mă în pace»”; mai mult, dacă e doctrină politică, ea devine „un fel de «lasă-mă să te las»”.

<sup>1</sup> Critica instituțiilor liberale, în principal a libertății liberale, e formulată de Noica cu referire la incapacitatea acestora de a da seamă de comunitate, de ceea ce îi pune pe oameni împreună; aceste instituții iau în considerare doar indivizii izolați, doar cantitatea; ele definesc „era conjuncției”, în care oamenii trăiesc „unul lângă altul ca și cum ar fi unul fără altul” (Noica: 1993).

socialismul se impune doar prin „silnicie ori narcoză propagandistică” (p. 145); și, desigur, Noica știa acest lucru din propria experiență. El admite totuși posibilitatea ca pe viitor socialismul să reușească altfel. Dar, zice Noica, evident că e greu să admitem că merită să așteptăm întregi generații pentru a vedea dacă el va reuși. A doua problemă este că socialismul are o dificultate în raport cu țărănimea. Nu în privința clasei ca atare, a membrilor ei (deși, dacă ne gândim la România, aceasta avea la mijlocul secolului trecut mai mult de jumătate din populație ocupată în agricultură), ci mai curând în privința „țărănescului”. Simplu zis, soluția socialistă nu ține seamă de, și nu face dreptate „țărănescului”. Ce înseamnă aceasta? Noica accentuează că are în minte nu valorile tradiționale ale lumii țărănești, ci ceea ce el numește „valorile țărănescului de tip superior”. Relevant aici nu este lucrul în agricultură, ci altceva: accentul pe „valorile firescului, ale omului natural regăsit”, care înlătură hiatusul dintre societatea modernă și lumea „naturală”.

În lumea „suprafirească” a civilizației moderne se deschide astfel o a treia opțiune: una în care s-ar putea să reînvie și chiar să primeze valori de acest fel, care propune o situație „în care omul va fi om deplin, la nivelul scoborât dar sigur al omenescului firii” (p. 146). În aceasta constă, după Noica, semnificația actuală a țărănimii. Iar în acest context experiența sud-est europeană, crede el, este de luat în seamă. Căci aici „țărănescul e totul” și ca urmare nici burghezia și nici socialismul proletar nu pot oferi îndeajuns de mult<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Aici am putea identifica ușor poziționarea conservatoare, în sens politic, a lui Noica. El a acceptat teoria maioreșciană a așa-numitelor formelor fără fond. El se arată împotriva

*Interludiu: despre colectivism și individualism.* În cultura română clasică abundă, ba chiar sunt coplesitoare textele care exprimă o uriașă neîncredere în persoana individuală și care, de aceea, caută să se reazeme pe altceva: pe entități care sunt „dincolo”, sunt „anterioare”<sup>1</sup>, chiar „mai presus de” sau „superioare” acesteia. Din punct de vedere ontologic persoana individuală umană este deficitară, substanța ei este doar aparentă și se evaporă imediat ce încercăm să o scrutăm mai atent. Realitate fundamentală au acele alte entități<sup>2</sup>. Strânse laolaltă, astfel de susțineri alcătuiesc o perspectivă așa-zis „colectivistă”. Uneori ea a fost chiar dominantă. Cum scria Noica, referindu-se la anii '30 ai secolului trecut, cu

---

acelor forme de viață venite din spațiul anglo-saxon, între care regimul partidelor și al vieții parlamentare (fundamentale însă pentru orice democrație): „Suntem învaluiti, în lumea modernă, de forme de viață care nu ni se potrivesc, nici nouă, nici francezilor, nici rușilor” (Noica 1997, pp. 50-51).

<sup>1</sup> Exprimarea vine tocmai de la Aristotel: „Cetatea este anterioară în mod natural familiei și fiecăruia dintre noi, căci întregul trebuie să existe înaintea părților”; „deși fiecare ins separat nu este autarhic, totuși el este asemenea părților față de întreg; iar cel incapabil să existe într-o comunitate, sau care nu are nevoie să o facă din cauza autarhiei sale, nu este o parte a cetății, ci este o fiară sau un zeu” (Aristotel 2001: 37, 39 – 1253a).

<sup>2</sup> Și se poate continua: societatea este „supraindividuală”, „exercită o constrângere asupra individului”, „are o conștiință proprie” etc. (Brăileanu 1941 : 308). Aceste teze ale colectivismului, comentează Brăileanu, nu au însă „nici un înțeles bine lămurit”.

greu ar fi putut atunci cineva să încerce să „conteste îndreptățirea colectivismului ce însuflețește, pare-se, lumea contemporană” (Noica 1993a [1937]: cap. IVd ).

Nu e deloc greu să găsim în texte celebre afirmări de forță ale colectivismului. Iată un exemplu. E formulat de E.M. Cioran; l-am ales tocmai pentru că el îl redă într-o expresie de o claritate deosebită:

O comunitate presupune un geniu colectiv, o convergență cu justificare istorică și un gen de solidaritate irațională, care câștigă în adâncime cu cât exclude mai mult interesele. Comunitatea este o formă **aurorală** a culturii. În ea și mai cu seamă prin ea **este** individul. Într-o comunitate, conștiința nu înseamnă niciodată conștiința individului, ci a comunității. De aceea, viziunea organicistă a istoriei consideră individualismul modern ca o formă de cădere. ... Fărămițarea în inși, solidari numai prin interes și prin presiunea numărului<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Ideea că democrația liberală modernă nu trece dincolo de cantitate, că se raportează doar la număr și nu e capabilă să ia în seamă calitatea (corolarul acestei idei e respingerea votului universal și egal) a reușit să dăinuie foarte mult timp. A se vedea și reflecțiile lui C. Noica din anii '80 despre „era conjuncției”:

Nu știți să arătați (cum a știut întotdeauna să arate inteligența lumii) că oamenii au între ei și alt liant decât cel exterior, adus astăzi de sumarele noastre „conective”. Voi lăsați pe oameni să trăiască unul lângă altul ca și cum ar fi unul fără altul. (Noica 1993b)

(Prin „conjuncție” Noica se referă la operatorul sau conectivul logic pe care în limba naturală îl putem reda prin cuvântul „și” și care leagă între ele două propoziții.)

dar care laolaltă reprezintă o adevărată avalanșă, a creat fenomenul modern al maselor, fenomen care n-a fost străin nici lumii antice, în faza ei crepusculară, și care caracterizează orice cultură în faza ei de dezagregare. Apariția masei, ca fenomen predominant și bine definit, determină și descoperă un moment specific și capital în procesul unei culturi. Geniul colectiv al unui popor, din valoare interioară și insesizabilă, se degradează, în aspectul cantitativ al maselor, într-o inexorabilă realitate numerică. (Cioran 2011: 114-115)

Sunt cuprinse aici ideile principale ale colectivismului: individul face parte din ceva mai larg; acest ceva nu poate fi pur și simplu suma indivizilor care îl compun, este mai mult decât aceasta. Când, dimpotrivă, întregul ajunge să nu fie mai mult decât suma părților, înseamnă că se găsește într-o fază ultimă, de disoluție. Întregul are propria-i identitate: aceasta se exprimă (folosind metafora organicistă) prin aceea că are propriul „geniu colectiv” – cu o valoare de sine stătătoare și care e mai presus de cea a fiecărui individ. Ce este acest întreg? În general, el poate fi identificat cu o comunitate în general; dar paradigmatic e vorba de comunitatea „popor” (sau „națiune”). Poporul este atât de puternic ca întreg încât temeiul solidarității sale e de-a dreptul inscrutabil: se află dincolo de orice interese ale indivizilor, este „irațional”.

Există două dimensiuni ale înțelegerii colectivismului. Una este ontologică: care este entitatea fundamentală? O alta este epistemologică: cum putem înțelege realitatea socială? Pentru colectivismul ontologic pesemne că Manoilescu este un exemplu foarte potrivit. Unul dintre cele mai importante argumente prin care el își întemeiază perspectiva colectivistă e

următoarea: se constată că în societate există probleme pe care le putem numi ca fiind de acțiune colectivă; în plus, soluțiile practicate nu sunt eficiente. De aceea, trebuie căutate altele. Iar apelul la abordarea colectivă, admiterea rolului causal al entităților supra-individuale, colective reprezintă o soluție cu capacitate explicativă și normativă foarte ridicată de a asigura cooperarea. Pentru Manoilescu, individualismul secolului al XIX-lea a reprezentat o soluție care nu mai mergea în vremea lui; dimpotrivă, alternativa care consta în corporatismul colectivist era la acel moment o soluție eficientă pentru rezolvarea problemelor de acțiune colectivă și de decizie socială. El îl citează aprobativ pe H.M. Tiede, după care, întrucât e mereu prins într-un cadru organizațional, omul încetează să mai fie măsura tuturor lucrurilor, cum cerea maxima lui Protagora (1934: 43n). Totuși, concede: și în corporatism „individul constituie o realitate concretă de cea mai mare importanță” (1934, p. 76); dar el nu există ca entitate de sine stătătoare, ci numai în raport cu altele superioare lui, precum – în primul rând – națiunea. Pentru Manoilescu, datoriile precedă drepturile: iar acest lucru derivă din aceea că entitățile superioare au preeminență în raport cu celelalte. Cum națiunea precede individul, prioritate au datoriile acestuia față de națiune. Drepturile individuale rămân cu sens numai dacă sunt expresii ale recunoașterii acestor raporturi ierarhice: „Dreptul la muncă, dreptul de a fi util este singurul drept care colorează social și etic viața națională” (1934, p. 20).

Să trecem acum la dimensiunea epistemo-logică. Pentru colectivisti răspunsul la întrebarea care privește modul în care putem cunoaște (sau cel puțin înțelege) realitatea socială e că, întrucât societățile

sunt „întreguri” de sine stătătoare, cel puțin o parte a comportamentului acestora este guvernată de macrolegi, adică de legi care nu exprimă regularități sau tendințe care rezultă din acțiunilor indivizilor. La începutul secolului al XX-lea C. Rădulescu-Motru era convins că astfel de teorii reprezintă standardul științei sociale moderne. Vechea psihologie, scria el, cuprindea o aserțiune pe care noile cercetări o dovedesc eronată: anume că „sufletele diverșilor indivizi formează niște unități reale și de sine stătătoare, din combinarea cărora rezultă apoi viața sufletească a omenirii” (Rădulescu-Motru 1998: 96). O asemenea eroare era la temelia înțelegerii individualiste a societății, exemplificată în teoriile contractului social. Or, noile teorii psihologice, credea Rădulescu-Motru, susțin altceva:

Ipoteza sufletelor individuale și substanțiale se îndreaptă astăzi spre drumul uitării, dimpreună cu ipoteza cetățenilor suverani care și-ar fi constituit viața socială după libera lor voință. Viața societății, după afirmațiile științei sociale de astăzi, are o realitate superioară vieții sufletești a individului cetățean. Acesta din urmă e produsul, iar nu creatorul celei dintâi. (Rădulescu-Motru 1998: 97)

Ca urmare, înțelegerea societății cere să avem teorii sociale de o formă diferită: teorii care să dea seamă de comportamentul întregurilor sociale; în particular, psihologia individuală trebuie să lase locul psihologiei popoarelor.

Schimbând puțin modul de a privi lucrurile, întrebarea este ce fel de explicații teoretice sunt acceptabile. Pentru colectivisti a explica fenomenele sociale

înseamnă a face apel la mecanismele funcționării unor entități supraindividuale care sunt anterioare indivizilor. O teorie sau o explicație este acceptabilă dacă face referință în ultimă instanță la aceste entități holiste. Aceasta este teza de bază a colectivismului metodologic. Mihail Manoilescu formula explicit acest obiectiv:

Știința economică de astăzi trebuie să fie – ca și cea de ieri – și explicativă și normativă. Misiunea explicativă a științei constă în a cunoaște și înregistra atât forțele egoismului individual care nu dispar, cât și forțele noi de coercițiune morală ale colectivității, și a stabili rezultanta tuturor acestor forțe. Misiunea normativă a științei se formulează astfel: fiind date forțele egoismului individual și fiind dat țelul suprem al colectivității, care sunt măsurile de stat cele mai potrivite cari – în interferență cu aceste forțe ale egoismului – duc spre acest țel suprem. (Manoilescu 1938: 162-163)

Colectivismul multora dintre autori era o reacție la perspectiva așa-numit individualistă<sup>1</sup>. Potrivit acesteia, constituenții de bază ai lumii sociale

---

<sup>1</sup> În critica pe care o face lui Manoilescu, economistul G. Tașcă (1938) îi impută și perspectiva colectivistă. E interesant însă că el nu critică perspectiva colectivistă ca atare, ci faptul că în raportarea la individualism, Manoilescu se adresează unui individualism așa-zicând de paie: or, zice Tașcă, individualiștii nu susțin acele teze extreme pe care li le atribuie Manoilescu; iar societăți individualiste, așa cum le portretizează el, nu sunt de găsit în realitate. Mai mult, consideră Tașcă, individualiștii au reușit să încorporeze în abordările lor multe elemente ce țin de „social”.



sunt indivizii: structurile sociale nu există în afara indivizilor umani, care sunt singurii „reali”; nu există acțiuni ale structurilor sociale în afara acțiunilor persoanelor individuale<sup>1</sup>. Societatea nu trebuie postulată ca ceva distinct de indivizii umani<sup>2</sup>. Aceste susțineri ontologice pot fi completate cu unele epistemologice și metodologice. Pentru un individualist, toate teoriile sociale pot fi reduse la teorii despre indivizii din societate. Conceptele care se referă la fenomene sociale sunt definibile în termeni de concepte care se referă doar la indivizi și la acțiunile lor; legile formulate despre societate sau despre alte entități colective pot, de asemenea, să fie înlocuite, fără a pierde din înțelesul lor, cu legi care vorbesc numai despre indivizi și despre acțiunile lor. Pentru individualismul meto-

---

<sup>1</sup> Unii autori merg chiar mai departe, până la a susține că fenomenele sociale sunt doar construcții ale minții, abstracte, fictive:

Omul de știință nu trebuie să trateze ideile pe care mintea comună le-a format despre colectivități precum „societatea” sau “sistemul economic”, „capitalism” sau „imperialism”, și alte astfel de entități colective altfel decât ca teorii provizorii, abstracții populare, și care nu trebuie confundate cu faptele. (Hayek 1942: 286)

<sup>2</sup> În mod neașteptat, o susținere de acest gen se găsește chiar la Marx: „Mai presus de toate trebuie să evităm să postulăm din nou «societatea» ca vis-à-vis de individ. Individul este *fînța socială*” (Marx 1987: capitolul III). Elster (1985: 8) notează că textul lui Marx poate fi înțeles și ca o formulare a unui individualism etic, potrivit căruia scopul comunismului este dezvoltarea oamenilor, nu a Omului.

dologic o explicație teoretică a fenomenelor sociale este satisfăcătoare numai dacă este formulată exclusiv în termeni care se referă la fapte despre indivizii umani.

În perioada interbelică T. Brăileanu este unul dintre puținii autori români care în mod explicit privesc favorabil individualismul<sup>1</sup>. (Concepția sa încearcă să împace ceea ce el numea individualismul extrem și colectivismul absolut; dar nu acest lucru e important în acest loc.) Citând din E. Rabaud (din cartea acestuia *Phénomène social et sociétés animales*, Alcan, Paris, 1937), T. Brăileanu dă următoarea definiție:

Ori din care lature am porni studiul societăților, nu ajungem să descoperim o caracteristică a lor proprie, în afară de interacțiunea. Totdeauna, de cum analiza risipește complicațiile aparente, individualul se ivește și socialul dispare. Fie că indivizii trăesc grupați sau împrăștiați, fie că se adună sau nu în același habitat, noi nu vedem deosebiri adevărate, nu găsim nimic ce rezultă din viața în comun; constatăm mai degrabă că această viață în comun nu determină la individ nici o schimbare importantă, nici un fel special de activitate: societatea nu are nimic ce i-ar fi propriu. Pe un fond individualist se dezvoltă societățile umane; acest fond, ele îl păstrează în întregime fără a-i aduce nicio modificare. (Brăileanu 1941: 595)

Spectrul entităților supraindividuale poate produce fie extaz intelectual, fie dimpotrivă oroare. Convins că există constrângeri culturale care afectează

---

<sup>1</sup> Nu trebuie neglijată perspectiva pe care a promovat-o, din perspectivă feministă, Calypso Corneliu Botez (2002).

profund comportamentul individual, L. Blaga nu accepta însă ipostazieri ale acestora, transformarea lor în entități supra-individuale de sine stătătoare:

Potrivit acestei teorii, pe cât de sugestivă, pe atât de vagă, orice cultură e efectul unui „suflet cultural”. Cultura (stilul) posedă o existență de putere elevată, care, ontologic vorbind, nu depinde de indivizi. Nu indivizii sunt aceia, care creează cultura, ca un obiect modelat după plac, ci cultura, ca un subiect suveran, se realizează ea însăși cu o necesitate organică, prin indivizi. Indivizii sunt simple organe ale unui mare subiect cultural (stilistic). Ceea ce la Kant era „conștiința în genere”, la Fichte „eul absolut”, la Hegel „Ideea”, este după teoria de față „sufletul cultural”: un subiect mai presus de indivizi, chiar dacă nu cuprinde pe toți indivizii lumii, cum e cazul „eului absolut” la Fichte, sau cum e cazul „conștiinței în genere” la Kant, ci numai indivizii unei regiuni istorice sau geografice, mai mult sau mai puțin restrânsă. Cu concepția aceasta despre un „suflet al culturii”, care ar plana peste indivizi și s-ar realiza prin ei, ne înmuiem parcă degetele într-o nebuloasă de flăcări reci. Concepția satisface doar preocupări exclusiv metafizice. ... conceptul despre un „suflet” al „culturii” ca generator de „cultură” face o impresie jalnică – de concept născut pe nășălie<sup>1</sup>. (Blaga 1969 [1934]: 112-3.)

---

<sup>1</sup> Una dintre obiecțiile aduse de Blaga ideii de suflet cultural e și aceea că astfel se ajunge la ideea de impermeabilitate a culturilor, adică la „teza că un individ, aparținând unei anume culturi, nu poate niciodată să înțeleagă o altă cultură, sau că sufletele culturale își sunt iremediabil străine unul altuia. Cum nu există înțelegere de la o cultură la alta, de la

Cea de-a patra posibilitate (cea de-a patra modalitate de a imagina viitorul) pe care o identifică Noica constă în apariția unor lumi în care ar urma să prevaleze nu „valorile de consumare”, ci ceea ce el numește „valori de însumare” (p. 146). Acest concept este central în argumentul lui Noica. Totuși, chiar dacă textul pare într-un fel lămuritor, în multe privințe este foarte puțin clar. E lămuritor fiindcă indică exemple specifice de astfel de valori: e vorba, în primul rând, de cele culturale (pp. 48; 142). E suficient să observăm acest lucru pentru a înțelege unde vrea să ajungă Noica: la proiectul unei lumi în care cultura are un loc central.

Din nefericire, aceste exemple nu sunt deloc suficiente: fiindcă nu identifică acele condiții generale care disting valorile de însumare de cele de consum. Și, mai rău, textul lui Noica amalgamează considerații care vin din zone foarte diferite. În particular, sunt pe de o parte teme abstracte, filosofice, iar pe de altă parte sunt teme care privesc economia, cu precădere natura și rolul banilor. (Aici Noica se raportează la cartea *Filosofia banilor* a lui Simmel: 2011).

Încercând să lămurească ce sunt valorile de însumare, Noica oferă mai multe ilustrări. Iată două. Prima: să luăm două bunuri, o pâine și un gând bun (p. 147). Între ele sunt de bună seamă mari diferențe. Că unul e material și celălalt spiritual nu e relevant, zice Noica (v. p. 190). Căci bunurile materiale pot avea aparența spiritului, iar cele spirituale se materializează. Nici numai funcția pe care o au bunurile nu

---

un stil la altul, n-ar exista nici influențe de la o cultură la alta, decât prin «neînțelegere», fie reciprocă, fie unilaterală”.

este relevantă pentru a le distinge (unele sunt de consum, altele nu). La fel, faptul că unul ar fi mijloc (pâinea), iar celălalt scop (gândul cel bun) nu exprimă cea mai relevantă proprietate a lor. Distincția esențială pe care o evidențiază Noica pare să fie una între intrinsec și extrinsec. Am avea valori ale bunului, adică cele puse dinafară pe lucruri, și valori ale binelui, adică cele din lucrurile înseși (p. 191). Altfel zis, un gând bun e în mod intrinsec bun; dar o pâine e bună fiindcă i se conferă calitatea de a fi un bun printr-o activitate umană. Distincția poate părea folositoare. Dar nu cred că ea e și capabilă să explice: căci cum se poate identifica faptul că ceva ține de lumea „binelui” și nu de cea a „bunurilor”, deci că acel ceva are sau nu valoare în mod intrinsec? Or, a spune că ceva intră în prima categorie fiindcă e o valoare culturală, sau fiindcă e doar un scop pentru altceva etc. produce o explicație circulară.

La un moment dat Noica aduce însă în discuție un cu totul alt tip de criterii. După mine, ele sunt în mod esențial economice; și cred că sunt cele mai pertinente pentru a înțelege în ce constă distincția dintre cele două tipuri de valori. Deja mai devreme Noica sugerase că distincția dintre o pâine și un gând bun s-ar baza pe aceea că „pentru producerea unei pâini putem cel mult colabora: dar pâinea e sau a mea sau a celuiilalt, ne hrănește sau pe unul sau pe celălalt, deci ne dezbină; un gând bun însă e și pentru mine și pentru celălalt, ne însumează” (p. 147).

Formulat mai economic, am putea zice că pâinea e un bun rival<sup>1</sup>: când folosim ori consumăm un bun rival sau o parte a acestuia, altcineva nu mai poate să facă la fel. Apartamentul meu e cel în care eu locuiesc (cu familia mea) și nu poate fi în același timp locuit de altcineva. Însă unele bunuri (gânduri bune ale mele sau ale tale) nu sunt rivale: dacă eu mă bucur de un gând bun, el rămâne disponibil și pentru alții – și anume într-o cantitate și calitate nediminuate. După cum, la fel, dacă eu ascult un anumit post de radio când merg cu autoturismul meu, aceasta nu înseamnă că altcuiva îi rămâne mai puțin ori de o calitate mai proastă din acea transmisiune. Pe aceeași line de argumentare, Noica notează că în timp ce prin consumarea unui bun de primul tip acesta se pierde, se „devalorizează”, în cazul unui bun de al doilea tip se întâmplă ceva cu totul diferit: bunul nu se pierde, nu se evaporează, „așa cum rămâne în tine fapta bună de

---

<sup>1</sup> Liiceanu (2018, p. 84) leagă această idee a lui Noica de bun care „se distribuie fără să se împartă” de pilda evanghelică a împărțirii pâinilor. Era o mulțime multă care venise să îl asculte pe Iisus; dar cei din jurul lui nu aveau decât cinci pâini de orz. „Și a zis Iisus: Faceți pe oameni să se așeze. Și era iarbă multă în acel loc. Deci au șezut bărbații în număr ca la cinci mii. Și Iisus a luat pâinile și, mulțumind, a dat ucenicilor, iar ucenicii celor ce ședeau; asemenea și din pești, cât au voit. Iar după ce s-au săturat, a zis ucenicilor Săi: adunați fărâmiturile ce au rămas, ca să nu se piardă ceva. Deci au adunat și au umplut douăsprezece coșuri de fărâmituri, care au rămas de la cei ce au mâncat din cele cinci pâini de orz” (Ioan 6, 10 – 13). Analogia făcută de Liiceanu este însă înșelătoare și nu duce către o înțelegere corectă a distincției lui Noica.

care nu-ți mai amintești, sau cum a rămas în lume Dumnezeu întrupat odinioară” (p. 191). Sau, ca să iau un alt exemplu: atunci când cineva își pune la lucru („consumă”) capitalul său social, acesta nu se diminuează, ci dimpotrivă crește. O prietenie care este exersată intens nu scade, ci, invers, se amplifică.

Pe același drum merge și cea de-a doua ilustrare oferită de Noica pentru a distinge între valorile de consum și cele de însumare. E foarte asemănătoare primeia: există zice el, o mare deosebire între o porție de mâncare și o glumă reușită (p. 189). Nu mai e vorba de un gând bun (care ar putea induce ușor în eroare, fiindcă am fi tentați imediat să îl legăm de valorile culturale); gluma are o anume frivolitate – dar tocmai de aceea ea ne permite să notăm mai ușor prin ce diferă ea de o pâine bună. Iarăși, accentuează Noica, în cazul glumei avem ceva de genul a ceea ce economiștii numesc nerivalitate: porția de mâncare e pentru cineva sau pentru altcineva, în timp ce de o glumă bună pot râde și cineva și altcineva. Iar „însumarea” constă exact în această proprietate. Bunul de consum exclude alt bun și de aceea el nu e legat de niciun alt bun: o altă nevoie va fi satisfăcută de alt bun, ba chiar această nevoie poate să reapară încă o dată și încă o dată și alte bunuri vor fi necesare ca să o satisfacă. Altfel zis, fiecare bun de consum poate fi analizat separat de oricare altul. Dar bunul de însumare pare să ceară și altceva. Noica nu e foarte clar în această privință, însă ideea pare să fie că bunurile de însumare constituie un sistem, ele sunt necesare împreună (p. 190).

Reformulând toate acestea într-un limbaj economic, bunurile de însumare ar fi ceea ce numim

bunuri colective sau publice. Sunt bunuri într-adevăr diferite de cele obișnuite, private. Sunt nerivale și, de multe ori, neexclusive – adică nu e posibil (sau nu e ușor) ca cineva să fie exclus de la consumul lor (gândurile bune, ca și glumele reușite, au mari șanse să se distribuie în societate).

Cred că e foarte important să accentuăm aici asupra unei trăsături importante a bunurilor publice. Logica celor „de consum” e dată în mod direct de funcționarea interesului individual, privat; de preferința „rațională” pentru mai mult față de mai puțin. Dar producerea bunurilor publice are o problemă: dacă actorii sunt raționali și acționează conform interesului lor individual, se poate întâmpla – și aceasta nu de puține ori – ca rezultatul la care se ajunge să nu fie cel mai bun posibil; dimpotrivă. Dilemele sociale (care au ca paradigmă „dilema prizonierului”) își fac apariția. Voi accentua mai jos asupra acestei chestiuni care cred că este esențială pentru a înțelege experimentul mental formulat de Noica. Voi argumenta că întrucât ceea ce propune acest experiment are ca o componentă centrală analiza modului în care se comportă oamenii într-o lume a „valorilor de însumare”, e important să se poată separa comportamentul individual îndreptat către satisfacerea interesului personal de comportamentul care se naște în contextul producerii și furnizării de bunuri publice.

Societățile contemporane oferă tot mai multe astfel de bunuri: ordinea și siguranța publică, infrastructura, educația și asistența medicală, emisiuni de radio și TV, informații generale (precum de pildă buletinul meteorologic), bunuri culturale etc. Într-adevăr, lumea care a apărut e una în care astfel de bunuri sunt



tot mai numeroase și în cantități tot mai mari. Iar cea de-a patra opțiune pe care o sugerează Noica constă în exact aceea că societatea se axează pe producerea și furnizarea către membrii ei a acestor bunuri; în acea societate primează valorile de însumare.

O societate ca cea indicată prin a patra opțiune definește cu claritate un obiectiv de atins<sup>1</sup>: valorile de însumare. Dar cum s-ar putea realiza așa ceva? S-ar putea desigur sugera că dezvoltarea economică ar fi suficientă pentru a ne asigura că vom ajunge cândva acolo. Nu e însă deloc sigur că această soluție este corectă. Căci ea nu ține seamă de felul în care se comportă oamenii, precum și de modul în care se schimbă comportamentul acestora. Poate că ar trebui și altceva.

Iar aici Noica introduce experimentul său mental: al „statului celor cu credit nelimitat”, mai precis al „creditării” acelor membri ai societății care merită acest lucru (p. 147). Experimentul este „moral”<sup>2</sup> (p. 155), fiindcă prin el încercăm să vedem cum s-ar putea forța producerea lumii valorilor de însumare, prin „zgâlțâirea” societății<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> La un moment dat (p. 160) Noica face o aluzie kantiană: această a patra opțiune ar viza „lumea scopurilor”.

<sup>2</sup> Ideea cecurilor în alb este menționată și în Liiceanu (1991, intrarea datată 23 martie 1977). Acolo însă, în afara observației că cecurile exprimă un credit moral, nimic din comentariul făcut nu spune că în ideea cecurilor în alb ar fi vorba de ceva serios, și nu doar de o „afectată naivitate” a lui Noica.

<sup>3</sup> Națiunile mari, admite Noica, sunt reticente să proiecteze astfel de experimente; dar o națiune mică precum cea românească poate să și le permită.

## 2. Despre imposibilitatea eticii

Ajunși în acest loc, e potrivit să facem un mic ocol. Am văzut că Noica consideră că experimentul pe care îl propune este moral. Mai mult, cum vom vedea, el are în vedere societatea românească, în calitate de cadru în care acel experiment ar putea să fie construit. Or, aici apare o tensiune cu o susținere pe care Noica o împărtășește cu M. Vulcănescu și pe care putem să o numim simplu: teza Vulcănescu-Noica de imposibilitate a eticii în cultura românească.

Construcțiile filosofice românești din perioada clasică, până către mijlocul secolului al XX-lea, au excelat printr-o absență: a eticii<sup>1</sup>. Bunăoară, nu găsim nicio carte în trilogiile lui Blaga care să se aplece asupra moralei, deși el a acordat – ca mulți dintre contemporanii lui – un rol central valorilor culturale<sup>2</sup>. Sau un alt exemplu: dacă ne uităm la cursul de etică predat de Dimitrie Gusti (Gusti: 1932) la Universitatea din București, azi cu greu am putea să admitem că multe, poate cele mai multe dintre temele discutate acolo, au legătură cu etica<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> O excepție remarcabilă este Roșca (1934).

<sup>2</sup> Deși, în trecut, lucrurile începuseră cu totul altfel: în *Învățăturile lui Neagoe Basarab*, *Divanul* lui D. Cantemir, în *Legile firei, ithica și politica sau filosofia cea lucrătoare* a lui Samuil Micu și până la *Echilibru între antiteze* a lui Heliade Rădulescu ori *Știința virtuții* a lui S. Bărnăuțiu, tematica etică a fost tratată cu multă atenție.

<sup>3</sup> Nu e locul să discut aici evoluțiile ulterioare. Dintre publicațiile apărute în perioada socialistă (până în 1989) vreau să menționez îndeosebi contribuțiile lui Bellu, de

Dar această lipsă nu era întâmplătoare: M. Vulcănescu și, apoi, C. Noica sunt printre cei care au formulat explicit și agresiv susținerea că etica nici nu trebuie să fie o preocupare centrală și statornică a filosofilor români<sup>1</sup>. Ei par să aibă în minte o înțelegere particulară a ceea ce este etica: anume, un set de reguli de comportament, aplicabile oarecum rigid în orice situație. (Probabil că la ei era implicită o anume interpretare rigoristă a eticii kantiene.) E important să subliniez această presupuziție, fiindcă de bună seamă nu aceasta e singura imagine posibilă asupra eticii (de exemplu, o putem gândi în manieră aristoteliciană sau în paradigma cazuisticii iezuite; oricum, chiar dacă o privim principiist, rigiditatea presupusă nu e totuși de neocolit).

După Noica, judecata etică produce „o stare de ruptură, de împotrivire, imperativ și refuz” (Noica: 1991, 94). Ea induce obligații, exprimă imperative care nu admit modelări. Judecata etică se fundamentează pe rigiditate: „presupune pe sau-sau, disjunctivul” (Noica: 1997, 163). Or, experiența românească ar fi de cu totul de alt tip. Pesemne că susținerile lui Vulcănescu din bine-cunoscutul lui eseu *Dimensiunea românească a existenței* (Vulcănescu: 1991) ne vin imediat în minte. Potrivit lui Vulcănescu, afirmațiile noastre despre ceea ce este presupun absența capacității de a trasa limite, de a despărți între ceva și altceva. În acest fel se constituie o „vastă solidaritate

---

exemplu din volumul coordonat de el, Bellu (1989) precum și pe cele din Grünberg (1972).

<sup>1</sup> Deși e importantă în educația copiilor; dintre multele lucrări dedicate acestui scop, în care problematica morală e tratată explicit, iată un singur exemplu: Slavici (1910).

universală” între toate faptele. Ceea ce înseamnă că lumea este un tot organic, în care totul se leagă de toate. Or, dacă distincțiile și limitele ferme nu pot fi întemeiate, în particular nu vom putea pune bariere tranșante nici între ceea ce este și ceea ce exprimă rezultatul unei constrângerii normative asupra acțiunii umane. Dar atunci imperativul, obligațiile nu mai au un sens tare. Regulilor nu li se mai poate atașa un conținut precis, respectarea lor nu mai e de neocolit. Ceea ce este drept și ceea ce nu este drept, ceea ce e corect și ceea ce nu e corect sunt modulate: întotdeauna există un balans și o soluție care să meargă. (Mai general: autoritatea însăși e lipsită de fundament, ea nu are legitimitate.) Concluzia lui Vulcănescu poate fi acum formulată cât se poate de simplu: „Nu există imperativ”<sup>1</sup>.

Noica adoptă aceeași opțiune ca și Vulcănescu. După el, în spațiul românesc „domnește și-și, «și d-ta ai dreptate, dar am și eu». Toți conviețuim, toți practicăm, până la urmă, o anumită toleranță” (Noica: 1997, 163). Ca urmare:

Eticismul Apusului nu e pe măsura noastră. ... Iar în filosofia cultă, absența unei problematice etice ne pare atât de inevitabilă, încât, pe linia de orientare desprinsă în analiza de mai sus, suntem siguri că niciodată nu se va scrie un mare tratat de etică în țara românească.<sup>2</sup> (Noica: 1991, 94)

---

<sup>1</sup> Am discutat mai pe larg argumentele lui Vulcănescu în Miroiu (2016, cap. 4.2.4).

<sup>2</sup> Discipolii lui Noica (de obicei în aceeași manieră, nu argumentând, ci mai degrabă decretând) au acceptat această

Susținerea lui Noica e foarte (și: prea) tare; pentru el nu doar că etica poate fi ignorată, ci trebuie respinsă<sup>1</sup>. De ce? Sunt mai multe motive. Unul dintre acestea stă, cum am văzut, în imaginea lui asupra eticii ca o colecție de norme rigide; el nu are în vedere și o înțelegere în alt mod a eticii. Un altul este că Noica privilegiază judecata descriptivă (și, îndeosebi, forma ei de afirmare a existenței) în raport cu cea evaluativă. Pentru el adevărul are prioritate în raport cu binele: ontologia este fundamentală, orice discuție despre valori este secundară. De aceea, a face etică e doar o îndeletnicire minoră.

Dar nu cred că poate fi ignorat și un al treilea motiv: acesta privește incompatibilitatea dintre etică și credințele lui profunde (nu doar ideologice, ci chiar ontologice) anti-egalitare (și, deci, antidemocratice). Morala cere să tratăm toți oamenii ca egali<sup>2</sup>, ceea ce

---

imagine deloc favorabilă asupra eticii. Un exemplu este Pleșu. Chestionând la rândul său distincția dintre ceea ce este și ceea ce nu este, el respinge legitimitatea dihotomiilor. Ca urmare, crede el, afirmațiile existențiale trebuie să accepte termenii medii: între existent și nonexistent e un interval. Ceea ce este admite modulații, pe care le putem conceptualiza în varii feluri (Pleșu: 2003). Coerent cu înaintașii săi, Pleșu consideră că etica nu are “demnitate speculativă” (2008, 7). În genere, o etică mare ar fi greu de imaginat: etica este mai degrabă una „mică”, pe măsura omului mediocru (2008, 138-140).

<sup>1</sup> Zamfirescu (2014, 170) relatează un dialog al lui cu Noica, în care, la întrebarea când va scrie o etică, acesta a răspuns: „Mai curând aș scrie o antietică!”

<sup>2</sup> Decurge de aici că democrația este o organizare social-politică întemeiată moral. Se știe însă că Noica a avut

Noica nu pare să agreeze: după el, cei care trăiesc în cultură nu pot avea același statut ontologic cu al celorlalți, de pildă cu cel al unui băcan, cum spune un pasaj celebru din *Jurnalul de la Păltiniș* (Liiceanu 1991, intrarea din 19 ianuarie 1981).

Mai jos voi discuta un experiment mental construit de Noica al „carnetelor de cecuri”. În el, Noica pune la lucru un aparat conceptual sofisticat. Conceptele morale la care apelează sunt deosebit de abstracte și vin din marea tradiție a filosofiei morale. În al doilea rând, experimentul vizează nu doar ceea ce este, ci ceea ce poate fi sau chiar numai ceea ce poate fi imaginat. De aceea, experimentul mental al lui Noica e un instrument de a explica atât de ce lipsesc și nu funcționează evaluările morale într-o societate ca cea românească, cât și cum ar putea fi schimbată această situație.

### 3. Experimentul carnetelor de cecuri

Să vedem în continuare în ce constă experimentul și de ce este acesta unul moral mental. Experimentul său, susține Noica, are motivații teoretice temeinice. E diferit de „fantezii” precum ideea unei societăți nediferențiate, monovalente, formulate de exemplu de diverși marxiști (p. 68). El consideră că acestea nu numai că nu sunt posibile – sunt doar utopii –, ci și că sunt „de prost gust”; sunt, altfel zis, în contradicție cu valori fundamentale<sup>1</sup>.

---

convingeri politice puțin coerente cu ideile democratice (dacă nu chiar fățiș opuse acestora).

<sup>1</sup> Probabil însă că azi experimentul mental al lui Noica ar putea fi apropiat de ideea venitului de bază garantat – acel

Propunerea sa constă în imaginarea unei posibile treceri spre o societate a „valorilor de însumare” și e relativă doar la ea. În plus, nu e un experiment macro, la scara întregii societăți. Este local, se aplică doar unei părți a societății. Anume, fie populației care locuiește pe un anumit teritoriu în acea societate, fie unor membri individuali, special aleși, ai societății. Primul caz e tratat în fugă de Noica: să presupunem că am alege un județ și ne-am propune să îl defiscalizăm. „S-ar putea desființa acolo întreg aparatul fiscal și cere cetățenilor respectivi să aibă suficient simț al răspunderii pentru a se impune și a plăti singuri” (p. 155). Al doilea caz e cel preferat de filosof. Este experimentul carnetelor de cecuri:

propunem să se acorde, unui număr restrâns de cetățeni, carnete de cecuri, sortite să îngăduie posesorilor lor a trăi în deplină libertate materială, fără nicio restricție alta decât a răspunderii proprii. (p. 157)

Să notăm aici două lucruri. Primul: nu toți membrii societății, sau cei aleși după un criteriu

---

sistem asistențial propus prin care toți cetățenii unei țări (sau chiar toți rezidenții dintr-o țară) ar urma să primească din partea statului, fără nicio condiționare, în mod regulat, o sumă de bani care să le asigure un trai decent. Față de această propunere, cea a lui Noica diferă în cel puțin două puncte: mai întâi, la Noica nu e vorba de un nivel de bază, ci de unul mult mai ridicat, care asigură satisfacerea nevoilor chiar înalte ale persoanelor. În al doilea rând, și foarte important, sistemul propus de Noica nu are un caracter universal, ci foarte restrictiv (chiar elitist).

exterior (cel geografic) sunt subiecți ai experimentului. Propunerea îi vizează pe tinerii de 30 – 40 de ani care au avut deja rezultate într-un domeniu de cultură teoretică sau practică; care în plus au dovedit rectitudine morală și, de asemenea, „vor fi manifestat înțelegere pentru problemele comunității lor” (p. 158). Aceste ultime condiții sunt esențiale, fiindcă indică de fapt o disponibilitate pentru promovarea nu a interesului propriu, ci a acelor comportamente care facilitează producerea de bunuri colective. În al doilea rând, propunerea constă, mai precis, în faptul că posesorii acestor carnetे sunt eliberați de grija obținerii resurselor necesare pentru a trăi: au o libertate față de nevoile materiale (de pildă, nu ar mai trebui să aibă slujbe istovitoare și nestimulative) și de asemenea li se oferă resursele pentru a se dezvolta intelectual și uman.

Noica construiește așadar o situație imaginară. Aceasta nu e imposibilă; s-ar putea chiar ca la un moment dat experimentul acesta să fie realmente făcut. Dar nu aceasta e miza autorului. Miza constă în altceva: în 1) a detecta rolul pe care îl au anumite condiții în care oamenii acționează și 2) a indica structura situațiilor care ar deveni actuale dacă am controla acele condiții.

În viața reală, ca membrii ai societății, oamenii au două capacități relevante. Prima este interesul lor propriu, care îi face să acționeze pentru a-și procura „bunurile de consum”. Dar – desigur, în acord cu o întregă tradiție<sup>1</sup> – Noica mai adaugă ceva:

---

<sup>1</sup> Un text celebru, pe care cu siguranță Noica îl știa foarte bine, era cel din dialogul *Protagoras* – vezi Platon (1976b,



capacitatea de a te comporta moral, cu responsabilitate, de a respecta umanitatea din celălalt. Am putea încerca să zicem: simțul moral. Deși nu cred că Noica ar agreea această formulă (dată fiind atitudinea lui, pe care am menționat-o mai devreme, privind etica în cultura română), el folosește totuși expresii care ne duc înspre ea: el se referă la o capacitate de asumare a responsabilității, de promovare a demnității umane. Repet, în viața reală cele două capacități nu pot fi separate decât analitic atunci când cercetăm acțiunea unei ființe umane.

Or, experimentul pe care îl propune Noica aduce exact aici ceva nou. Situațiile imaginare, construite în cadrul experimentelor mintale, sunt rezultatul unui proces de idealizare. Idealizarea presupune două lucruri: 1) o distorsionare deliberată a stării de fapt într-o anumită direcție; care 2) îi permite cercetătorului să răspundă problemei sale mai efectiv decât dacă ar fi analizat direct starea de lucruri efectivă.

În cazul carnetelor de cecuri, idealizarea constă în modificarea uneia dintre cele două capacități umane – și anume prima dintre acestea. În situațiile efective, oamenii urmăresc în primul rând să obțină bunurile de consum pe care le doresc. Interesul lor propriu e concentrat în această direcție și ca urmare eforturile lor se aliniază acestui scop. Pentru ei comportamentul care vizează bunurile de însumare are un loc mai mult sau

---

p. 436, 322d); lămuritoare este și nota introductivă la acest text în Partenie (2004, pp. 3-4). Acolo Zeus îi cere lui Hermes să împartă dreptatea și rușinea nu specific, precum meșteșugurile, ci la toți; toți să aibă parte de aceste capacități morale.

mai puțin marginal. Or, experimentul imaginează o situație în care efortul către obținerea bunurilor de consum nu mai este necesar: nu ceva mai puțin, ci, la limită (iar aici e idealizarea), chiar deloc. Căci carnetul de cecuri pe care îl primește un ales face irelevant un astfel de efort: bunurile de consum pe care acesta le dorește îi sunt direct accesibile.

Și atunci apare întrebarea: în ce măsură se poate obține din partea membrilor societății un comportament potrivit promovării valorilor de însumare? Înainte de a vedea răspunsul formulat de Noica voi face o observație esențială. În condițiile în care cineva beneficiază de un carnet de cecuri, interesul său propriu este neutralizat. Nu îl mai definește ca persoană individuală, ci mai degrabă reprezintă o caracteristică a situației imaginate. Urmărirea interesului personal, în vederea obținerii de bunuri de consum, în cazul situației imaginate este detașată de persoana individuală. Idealizarea are astfel, în acest caz, o trăsătură cu totul specială: nu mai presupune că fiecare persoană individuală are o proprietate care e mai mult sau mai puțin diferită de cea pe care ea o are în situațiile reale. Dimpotrivă, acea proprietate se transformă dintr-una a persoanelor individuale într-alta, care ține de situația în care ele acționează. Accentuez asupra acestui aspect, fiindcă idealizarea, în cazurile standard, se petrece altfel. De pildă, să luăm exemplul mișcării pământului în jurul soarelui. Când se studiază interacțiunea dintre cele două corpuri, trebui să avem în vedere și mărimea lor. Dar să considerăm situația în care diametrele lor sunt mai mici, tot mai mici, până când ele pot fi considerate ca două puncte materiale. Idealizarea care se face acum păstrează mărimea celor

două corpuri ca proprietate a lor, chiar dacă acum mărimea e nulă. Or, în cazul experimentului mental al carnetelor de cecuri, interesul propriu nu devine tot mai mic, dar fiind mereu o proprietate a persoanelor individuale, ci el e înlocuit cu o trăsătură a situației în care acestea ajung să fie.

Un experiment mental nu este definit pur și simplu prin faptul că e imaginată o situație contra-factuală. El trebuie să aibă un rost. Noica îl formulează foarte clar:

societatea poate face un experiment la nivelul încrederii democratice și contemporane în demnitatea umană: Merită, pentru o dată, să vedem ce poate da ființa umană aleasă, atât pe planul creativității cât și pe cel al ținutei, în clipa când este scoasă din penibila cursă a acumulării de mijloace și este așezată în lumea scopurilor. Iar acest demers este în realitate cel pe care-l țintește orice doctrină politică, atunci când e silită să se gândească pe sine până la capăt. (Noica: 1997, p. 160)

Cu alte cuvinte, experimentul acesta este coerent cu, și e relevant pentru abordări politice foarte diferite<sup>1</sup>: vizează atât „încrederea democratică în om”,

---

<sup>1</sup> Noica dezvoltă pe câteva pagini ideea că acest experiment ar fi o „contribuție românească la ideea de om” (p. 163), fiindcă ar valorifica experiența istorică a societății românești. Ar arăta, mai întâi, cum se pot construi virtuți în absența sau în locul unor instituții burgheze; ar valorifica experiența provizoratului, prin faptul că accentuează pe deșertăciunea îmbogățirii; în sfârșit, s-ar reuși din „colțul acesta de lume, unde persoana a fost aproape întotdeauna strivită, să dăm o contribuție pe linia afirmării persoanei”. Deși desigur că

cât și, spre exemplu idealul comunist al dreptății („fiecare după nevoile lui”). Ce arată el? Mai întâi, Noica argumentează că experimentul va conduce la o schimbare a comportamentelor mult mai multor membri ai societății decât cei care beneficiază de carnetele de cecuri. Presupunând că experimentul va dura destul de mult, aceștia din urmă – în cea mai mare parte! Noica nu exclude situații în care unii nu se vor ridica la înălțimea cerințelor puse în fața lor – vor dovedi atât creativitate mai mare, cât și “ținută”, adică responsabilitate morală. Dar, crede Noica, alți membri ai societății, îndeosebi cei tineri, vor fi fascinați de statutul posesorilor de carnet de cecuri și vor dori să fie și ei cândva aleși. Mai important,

O întregă societate poate căpăta altă orientare, către practicarea altui tip de valori, prin simplul fapt că își îngăduie luxul să aibă în mijlocul ei câteva sute ori mii de oameni „liberi”. Și astfel, în ipoteza chiar că în ea însăși experiența carnetelor nu ar reuși, este sigur că ar crea în jurul ei o atmosferă de înnobilitate morală, ca și un stimulent creator de natură să reprezinte ele singure o reușită. (p. 161)

Aceste susțineri par naive, desigur. Să nu ne grăbim însă: căci situația descrisă de Noica nu privește lumea reală, ci una imaginată, în care o condiție crucială – faptul că oamenii sunt raționali și ca urmare își urmăresc propriul interes – este neutralizată. Ceea ce accentuează Noica nu este legat de această condiție, ci de

---

pentru Noica această direcție de argumentare a fost importantă, ea nu îmi pare foarte relevantă pentru analiza pe care o încerc aici.

cealaltă: de trăsăturile morale ale comportamentului oamenilor. El urmărește să vadă în ce fel acestea vor fi afectate.

Trebuie accentuat că aceste susțineri ale lui Noica au un scop conceptual: de a arăta în ce fel comportamentul oamenilor depinde de existența celor două motivații – interesul propriu și motivația morală (deci de căutarea valorilor de consum sau a celor de însumare) – și de a găsi un mecanism prin care aceste motivații să se poată separa<sup>1</sup>.

#### **4. Notă despre „modulațiile” ființei**

După Noica (1996a; 1996b), în limba română modalitățile – adică susținerile cu privire la ceea ce este posibil, necesar, imposibil, contingent, ba chiar și cele care fac apel la iterarea acestora (de pildă, o posibilitate

---

<sup>1</sup> Noica susține că experimentul său are o semnificație nu doar economică, ci și politică (p. 164). Interpretarea lui e una cu care eu sunt însă în profund dezacord. Noica a fost un elitist. Iar aici dezvăluie că și cuvintele lui de laudă la adresa democrației aveau un temei de asemenea elitist. Căci, după el, experimentul carnetelor de cecuri ar arăta că

După cum economia de ban era depășită dinăuntru ei, acum democrația ar putea apărea ca sortită să se depășească singură. Și într-adevăr, consecința aceasta trebuie gândită deschis: cu afirmarea demnității persoanei dincolo de orice altceva, democrația făgăduiește implicit recunoașterea elitelor în sânul ei, iar prin experimentul carnetelor tinde să instituie elitele cu-adevărat. (p. 165).

Repet, îmi pare că această interpretare e cu totul nefericită.

a posibilității etc.) – au o caracteristică cu totul remarcabilă. Anume, pentru a le construi nu este nevoie să facem apel la alte verbe auxiliare și nu suntem constrânși să le luăm ca primitive, alături de verbul a fi. Sigur, atunci când afirmăm că ceva e posibil sau că e contingent vrem să spunem ceva diferit de faptul că acela este sau nu este. Dar, susține Noica, în limba română modalitățile pot fi produse numai prin apelul la diverse construcții în care apare verbul a fi. Modalitățile sunt derivate, sunt „modulații” ale lui a fi. Desigur, lumile posibile exprimă o „realitate sporită” (Noica: 1996b, p. 23); dar în limba română aceasta este cuprinsă în cea care „este”. Cu alte cuvinte, modalitatea este o caracteristică a lumii, care nu ne constrânge să ieșim în afara ei, ci doar să o elaborăm mai sofisticat.

în timp ce este reprezintă afirmarea de realitate, în schimb pentru contingentă, posibilitate, imposibilitate, necesitate, limbile trebuie să pună de obicei în joc câte o expresie specială: „se întâmplă”, „e posibil”, „e imposibil”, „e necesar”. Dar iată că în limba română modalitățile acestea ies tot din a fi, compus cu el însuși. „Ar fi să fie” exprimă posibilitatea (e cu puțință să fie); sau „n-a fost să fie” exprimă imposibilitatea, după cum „a fost să fie” exprimă necesitatea. (Noica: 1996b, p. 26)

Mai mult, avem, în aceeași serie, modalități iterate: „de-ar fi să fie – contingentă a posibilității, și: de-ar fi fost să fie – un fel de posibilitate a contingenței posibilității”<sup>1</sup> (Noica: 1996a, p. 293). Formulând în

---

<sup>1</sup> De multe ori logicienii se simt dezarmați în fața unor astfel de construcții și imaginează formule de reducere a lor la

limbajul standard al logicii modale contemporane, avem: este contingent că ceva e posibil; și: e posibil să fie contingent ca ceva să fie posibil”. Iar toate aceste construcții sunt redată exclusiv cu ajutorul unor forme ale lui a fi.

Acum să observăm că în formularea acestor „modulații” ale ființei apare forma condițională a lui a fi: facem apel de fiecare dată la un „ar fi”, la o imagine condițională a realității. Condiționalii sunt esențiali pentru a reda ceea ce este contra faptelor. Și, cum apelul la acest „ar fi” nu ne duce în afara a ceea ce este, pentru Noica este întru totul admisibil să producem – nu rigid, ci ținând cont de nuanțe, de context așa zice – imagini alternative ale realității; dar care nu sunt străine realității, ci mai degrabă sunt părți ale ei. În acest sens posibilitatea experimentului carnelor de cecuri este încă o dată legitimată.

### **Appendix: Manuscrisul care nu a fost**

Atașez aici un text de un alt fel despre Constantin Noica. În anii '80 ne-am întâlnit de mai multe ori, în București și la Păltiniș. Voi încerca să spun aici câteva lucruri nu despre conținutul scrierilor lui Noica; mai curând va fi vorba despre omul Noica și despre lumea din jurul lui.

---

scheme mai simple. Poate că cea mai extremă formă e aceea prin care toate modalitățile iterate sunt tratate ca exprimând același lucru ca și cele neiterate (în limbajul tehnic al logicienilor modali: modalitățile sunt capturate prin sistemul logic S5).

\*

În toamna lui 1986, în biroul meu de la Editura Politică, într-una din zile citeam atent (cu creionul – cum se zicea pe atunci) noua carte a lui Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*. Biroul nu era nici pe departe un loc liniștit. Veneau mulți autori sau viitori autori sau foști autori care voiau să mențină relațiile cu editura. Sigur, nu eu – abia venit în redacția de filosofie a editurii – eram cel mai căutat; șefa mea, doamna Adela Becleanu-Iancu, era mereu acolo și, cu o diplomatie pe care i-am apreciat-o întotdeauna, știa cum să aranjeze lista viitoarelor propuneri pentru ”planul editorial”, adică ce cărți urmau să apară în anii următori în domeniul zis atunci al filosofiei și gestionat de subredacția din care făceam parte (dar care cuprindea și ceea ce azi am numi teorie politică – nu pur și simplu „știință politică”). Unul dintre cei care ne vizita era Mihai Milca; pe atunci tocmai fusese numit redactor șef la *Scânteia tineretului* (ziarul, foarte răspândit, era publicat de Comitetul Central al Uniunii Tineretului Comunist – deci se adresa unui public mai tânăr). El tocmai cumpărase, ca și mine, cartea lui Noica și m-a întrebat foarte interesat dacă nu vreau să scriu pentru ziar o scurtă recenzie a acesteia.

Am zis: – Da, cu mare plăcere; și în cam o săptămână i-am dat textul (ne vedeam aproape zilnic la bufetul în care luam prânzul). Recenzia a apărut repede. Sincer, abia după publicarea ei i-am înțeles semnificația mai generală: era vorba de faptul că o carte a lui Noica era promovată nu într-o revistă culturală, ci chiar într-un ziar cu puternice constrângeri



politice. Recenzia mea nu părea să fie cu nimic specială: ca toate celelalte care apăruseră, era foarte favorabilă. Ea avea însă o parte destul de întinsă în care arătam că argumentația lui Noica se îndreaptă într-o direcție nu foarte fertilă (el dădea o interpretare ontologică a conceptelor utilizate); iar eu sugeram că mai relevantă ar fi fost o înțelegere epistemologică.

Surpriza a venit nu mult timp după aceea. Într-o seară primesc acasă un telefon de la Noica. (Ne cunoșteam, ne întâlniserăm de mai multe ori.) Noica a început prin a-mi mulțumi pentru recenzie; dar și pentru altceva: pentru faptul că nu produseseam, glumea el, o „noicăreală”, și pentru că formulasem observații care lui îi păreau interesante. Și mă invita să vin, când am timp, la Păltiniș.

M-am dus acolo într-un sfârșit de săptămână, dacă îmi aduc bine aminte cam pe la mijlocul lui februarie 1987, de vineri până duminică. Îi spuseseam doamnei Becleanu despre planul meu de a merge la Păltiniș. Iar dânsa mi-a sugerat să îl întreb pe Noica dacă ar fi de acord să publice o carte la Editura Politică. Ceea ce am și făcut. Șederea mea la Păltiniș, în căbănuța în care locuia Noica, a fost extrem de intensă. Sigur, am discutat multe (despre *Logica lui Hermes*, neapărat), seara la un ceai în camera lui și diminețile în timpul plimbărilor primprejur. Dar cel mai mult am discutat despre un dialog al lui Augustin, *De magistro*. Dialogul are ca punct central o anumită înțelegere a rolului limbajului în gândirea filosofică. Dialogul îmi era destul de cunoscut. Motivul e următorul. Cum se știe, în *Cercetările filosofice* Wittgenstein începe chiar prin a se raporta la un fragment din acesta. Or, în acea vreme participam la

seminarul dedicat lui Wittgenstein, condus de profesorul Flonta la Universitatea din București, și aveam cât de cât o imagine asupra diferențelor cruciale între acesta și Augustin.

Dar nu voi insista aici asupra acelor discuții. Noica a fost de acord să colaboreze cu Editura Politică și mi-a spus că în curând îmi va comunica și despre ce carte ar fi vorba. Am plecat încântat. Era duminică, o zi foarte frumoasă, cu un soare care m-a însoțit tot drumul (destul de lung) pe care l-am făcut pe jos până în Rășinari – unde am reușit să găsesc un camion care m-a dus apoi până în Sibiu, de unde am putut apoi să iau trenul către București.

Am ajuns acasă duminică seara, târziu; la noi venise Gabi Andreescu – prietenul nostru, în acei ani un dizident ferm, atunci aflat sub o severă urmărire securistică. A rămas toată noaptea la noi, pentru ca nu cumva, ajuns mai târziu la el la bloc, să fie întrebat unde a stat până atunci.

Ca în fiecare zi de lucru, luni dimineața, la 7.30, eram deja la birou. Dar nu am început bine să lucrez că secretarul de partid al Editurii sună și mă roagă să trec pe la el. M-am dus. Mă așez în fața lui, îmi oferă o cafea și el începe să vorbească. Vreo câteva minute îmi spune cât de mult mă apreciază el, dar și „noi” (era destul de neclar cine erau acești „noi”); îmi spune că el crede că voi avea o carieră „frumoasă” (îmi vine și acum să pronunț expresia care îmi venise atunci în minte, repetată de atâtea ori în documentele de propagandă: un viitor „luminos”). Era clar că voia să îmi spună altceva, așa că l-am întrebat direct: - Care este problema? Răspunsul lui a fost o întrebare: - Cu cine te-ai întâlnit în acest sfârșit de săptămână?

Mi-a fost clar. Știam că el era în conexiune cu cei de la Securitate: o colegă îmi arătase de mai multe ori niște băieți cu ochi albaștri care intrau la el în birou. Iar întrebarea secretarului de partid al Editurii era foarte explicită. Nu știam însă unde bate. Așa că am răspuns evaziv: - M-am întâlnit cu mai mulți oameni în aceste din urmă zile. El a precizat: - Unde ai fost plecat? Am răsuflat ușurat, căci iată nu știa despre Gabi (așadar, nu aveam microfoane în apartament!). I-am explicat că am fost la Păltiniș, la Noica; am spus că îl cunosc de mai multă vreme și că ne-am mai întâlnit. El a încheiat calm, dar fără dubii: - Pentru binele tău, te rugăm să nu te mai întâlnești cu el. (Revenea acel plural care nu era clar la cine se referă.)

Am revenit în birou, dar nu i-am spus nimic doamnei Becleanu. Numai că destul de repede a fost și ea chemată la directorul Editurii – profesorul Dumitru Ghișe – care într-o discuție i-a explicat că la Editura Politică nu ar fi potrivit să fie publicate cărți ale lui C. Noica. Așa că dânsa mi-a transmis acest lucru. Iar amândoi am înțeles că, în cămăruța lui Noica de la Păltiniș, tot ce am vorbit a fost ascultat și a fost foarte, foarte urgent prelucrat.

M-am întâlnit spre vară cu Noica. Ne-am dat întâlnire la ceasul de la Universitate. Și, plimbându-ne noi, i-am povestit ce se întâmplase. - Da, a comentat scurt Noica: înseamnă că încă mai au ceva împotriva noastră. Eram atent, nu ne urmărea atunci nimeni, care să fi aflat ce vorbeam.

În anii următori în cel puțin două situații mi-a fost evident că birourile Editurii gemeau de microfoane. Prima a fost următoarea. Era în vara lui 1989. La un moment dat redactorul șef al Editurii mă cheamă la el și mă roagă să dau un interviu: - Cui? –

Ziarului *Pravda*, despre activitatea noastră editorială. Am fost de acord și am spus că aş vrea să vorbesc mai cu seamă despre cărțile de filosofie și despre traduceri: aveam în minte în primul rând colecția *Idei contemporane*, foarte cunoscută atunci și foarte apreciată. M-am întâlnit cu ziaristul, singuri într-un birou. Am vorbit vreo jumătate de oră, el m-a întrebat inclusiv despre cenzură, iar eu i-am spus cum nu prea se vedea în cazul cărților de filosofie și al traducerilor, ocolind să scot o vorbă despre alte domenii. Nu știu dacă acel interviu a apărut vreodată în *Pravda*. Însă îmi amintesc cum, a doua zi, întâlnindu-mă cu un coleg, șeful de sindicat, acesta mi-a spus: te-ai descurcat foarte bine! Evident, era și el între cei care mă ascultasera. (După 1989 a devenit profesor universitar de drepturile omului!)

Al doilea exemplu e acesta. Către mijlocul lui octombrie 1989 directorul Editurii, Dumitru Ghișe, mă roagă să vin la el la birou. Voia nimic altceva decât să stea de vorbă cu mine. Mă mai întâlnisem cu el, citise câteva lucrări scrise de mine și chiar le aprecia. Mi-a povestit că tocmai se întorsese din Republica Democrată Germană. Acest stat, aveam să aflăm doar peste vreo lună, își trăia atunci ultimele zile. Ghișe fusese la congresul filosofilor est-germani. Aceștia, povestea el, fuseseră mult mai mult supuși unor constrângeri ideologice decât fusese situația la noi. Așa că o temă larg discutată la Congres a fost cerința acestora de a nu mai fi sub control ideologic, de a avea libertate de cercetare. Eu îl ascultam și îmi era clar că Ghișe se gândea serios nu atât la ce se întâmpla în Germania de Est, cât mai degrabă la felul în care se vor petrece lucrurile și în România. Mai

mult, continuă el, tinerii filosofi est-germani s-au rupt și au făcut o întâlnire separată, afirmând că nu vor doar libertate de gândire și posibilitatea de a publica fără constrângeri ideologice, ci și altceva: nu acceptă ca pe viitor comunitatea să fie condusă de cei din generațiile vechi, care au girat o atât de lungă vreme o pseudo-cercetare. Contextul mi-a părut atunci îndeajuns de potrivit pentru a face o remarcă: - Când va veni vremea și noi vom face la fel și suntem pregătiți pentru asta! Dumitru Ghișe, îmi amintesc atât de limpede, a zâmbit dar nu a mai zis nimic.

Către sfârșitul lui ianuarie 1990 eram din nou împreună cu el. – Îți amintești, mi-a zis, de discuția noastră și de faptul că am tăcut atunci? Erau, a continuat el, prea multe microfoane în ziduri ca să pot să îți răspund ceva. (Aveam însă atunci în minte și o altă întâmplare cu el, în care nu păstrase tăcerea: pe 20 decembrie 1989 el rămăsese la Academia „Ștefan Gheorghiu”, unde era prorector. Și dă un telefon la Editură, să vadă ce se întâmplă acolo. Eram de față când secretara l-a întrebat: - Care este situația? Iar răspunsul lui a fost, atunci, uluitor: - Timișorenii mei rezistă.)

Povestea începe acum să se închidă. Prin martie 1990 fostul secretar de partid mă roagă să vin din nou în biroul lui. Acum Editura devenise Humanitas, iar eu eram redactor șef. – Cred că e un lucru pe care nu îl știi, îmi spune. E urmarea a ceea ce ți-am transmis când ai venit de la Păltiniș. Ani de zile, cam la două săptămâni, ei veneau la tine la birou, după orele de program, și căutau în sertarele tale manuscrisul lui Noica. Înțelegeam că nu aveau de unde să știe că Noica nu avusese de ce să mai trimită vreo lucrare la Editură, fiindcă discuția mea cu el, în

care îi transmisesem refuzul în fapt al fostei Edituri Politice de a-l publica, fusese pe stradă, lângă Universitate.

Dar mai era ceva straniu. Pentru ca o carte să ajungă să fie publicată de Editura Politică trebuia ca aceasta să fie aprobată de conducerea acesteia și apoi, undeva, la Comitetul Central al Partidului. Nu eu decideam să fie publicată. Or, pare-se că cei de la Securitate nu erau deloc siguri că acest proces era unul pe care ei îl puteau controla și de aceea voiau să se asigure că nu există un manuscris al lui Noica acolo.

Nu am știut și nici nu am bănuțit nimic despre acele vizite ale băieților de la Securitate. Avusesem impresia că viața mea nu era controlată. Însă nu era așa: cât de mult era controlată nu știu, fiindcă niciodată nu am vrut să aflu. Nu am vrut să aflu dacă am avut dosar la Securitate și cu atât mai puțin ce ar fi conținut acesta. Am vrut să rămân cu formula: nu am de ce să mă laud cu necolaborarea mea cu securitatea, fiindcă nu am niciun merit; ei nu m-au căutat niciodată.

Pesemne că nu eram deloc „de nădejde”. De fiecare dată când mă gândesc la acest lucru îmi amintesc o poveste a tatălui meu. El era, la sfârșitul anilor '30, elev la liceul Pedagogic din Buzău și, ca toți cei care proveneau de la țară, stătea în cămin. Mulți dintre colegii săi îmbrăcaseră cămașa verde. Iar într-o zi se duce și el la șeful de cuib și îi spune că ar vrea să li se alăture. Acesta se uită la el și îi replică: - Știi foarte bine că glumești. Ești nereserios, ai făcut mereu glume despre noi, ți-ai bătut joc de unii camarazi, așa că nu putem să te admitem. Avea dreptate; nici tata nu era de nădejde.

## Referințe bibliografice

- Bellu, N. (coord.) (1989). *Morala în existența umană. Cercetare ontologică*, București: Editura Politică.
- Blaga, L. (1969). Orizont și stil în Lucian Blaga. *Trilogia culturii*, București: Editura pentru Literatură Universală.
- Brăileanu, T. (1941). *Teoria comunității omenesti*, București: „Cugetarea” Georgescu Delafras.
- Cioran, E. (2011). *Schimbarea la față a României*, București: Humanitas.
- Corneliu Botez, C. (2002). Drepturile femeii în constituția viitoare, în Mihăilescu, Ș. (ed.) *Din istoria feminismului românesc. Antologie de texte (1838-1929)*, Iași, Polirom.
- Elster, J. (1985). *Making sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Flonta, M. (2017). *Răspântii ale gândirii*, București: Humanitas.
- Gusti, D. (1932). *Curs de etică*, îngrijit de D.C. Amzar și Ernest Bernea; editat de Dem. N. Vasilescu, București: Universitatea din București.
- Liiceanu, G. (1991). *Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă*, București: Humanitas.
- Liiceanu, G. (2018). *Așteptând o altă omenire*, București: Humanitas.
- Manoilescu, M. (1934). *Le siècle du corporatisme*, Alcan, Paris.
- Manoilescu, M. (1938). *Încercări în filosofia științelor economice*, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, București.
- Manoilescu, M. (1942). *Rostul și destinul burgheziei române*, București: Georgescu-Delafras.
- Marx, K. (1987). *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, București: Editura Politică.
- Miroiu, A. (2016). *Fuga de competiție*, Iași: Polirom.

- Noica, C. (1991 [1944]). *Pagini despre sufletul românesc*, București: Humanitas.
- Noica, C. (1993). *Modelul cultural european*, București: Humanitas.
- Noica, C. (1993a). *De Caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului*, București: Humanitas.
- Noica, C. (1993b). „Scrisoare către un intelectual din Occident”, în *Modelul cultural european*. București: Humanitas.
- Noica, C. (1996a). *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București: Humanitas.
- Noica, C. (1996b). *Sentimentul românesc al ființei*, București: Humanitas.
- Noica, C. (1997). *Manuscrisele de la Cîmpulung. Reflecții despre țărănime și burghezie*, București: Humanitas.
- Noica, C. (1998). *Devenirea întru ființă. Scrisori despre logica lui Hermes*, București: Humanitas.
- Partenie, C. (ed.) (2004). *Plato: Selected Myths*, Oxford: Oxford University Press.
- Platon (1976). Protagoras, în *Opere*, vol I, București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- Pleșu, A. (2003). *Despre îngeri*, București: Humanitas.
- Pleșu, A. (2008). *Minima moralia*, București: Humanitas.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rădulescu Motru, C. (1998). „Cultura română și politicianismul”, în *Scriseri politice*, București: Nemira.
- Simmel, G. (2011). *The Philosophy of Money*, London New York: Taylor & Francis e-Library.
- Slavici, I. (1910). *Educațiunea morală*, București: Institutul de Arte Grafice și Editura Minerva.
- Tașcă, G. (1938). *Liberalism, corporatism, intervenționism*, București.



- Vulcănescu, M. (1991). *Dimensiunea românească a existenței*, București: Editura Fundației Culturale Române.
- Zamfirescu, V.D. (2014). *În căutarea sinelui*, București: Trei.

## NOTĂ ASUPRA VOLUMULUI

Textele incluse în această carte au fost scrise de-a lungul a mai bine de treizeci și cinci de ani. Ele sunt eseuri și studii dedicate unor filosofi și gânditori sociali români, pe care i-am cunoscut în varii împrejurări. Unii mi-au fost profesori, alții colegi. Sau, ca în cazul lui C. Noica, au fost oameni care m-au influențat mult intelectual și pe care am avut bucuria să îi și întâlnesc.

Unele dintre aceste texte au fost publicate mai demult în reviste sau volume:

- Textul intitulat „O imagine descriptivistă a științei” a apărut în *Revista de filosofie*, XLIX, 5-6, pp. 675-686, București, 2002. Am publicat acest text, într-o variantă ceva mai extinsă, în volumul omagial Mircea Flonta, *Cunoaștere și analiză*, editat de Adrian-Paul Iliescu la Editura ALL, București, în 1998, cu titlul *Prescriptiv și descriptiv*, pp. 51-73. Textul a fost comentat critic de profesorul Flonta, în același volum, la paginile 189-210.
- Articolul „Semantica unor sisteme modale elementare”, în care analizez unele contribuții logice ale lui Cornel Popa, a fost publicat în volumul C. Popa (ed.), *Praxiologie și logică*, Editura Academiei, București, 1984, pp. 190-197.
- Studiul „Reprezentări logice modale ale unor subsisteme ale silogisticii asertorice” a fost publicat în engleză în *Revue Roumaine des Sciences*

*Sociales. Philosophie et Logique*, 30 (1986), 1-2, pp. 128-134. Deși este tehnic, am considerat că e bine să îl prezint aici, tradus în românește, în amintirea minunatului om care a fost Sorel Vieru.

- „Condiția filosofică a logicului” a apărut în *Analele Universității București. Filosofie*, XLIII (1994), pp. 53-68. Am elaborat acest studiu în vara anului 1984. El fusese gândit ca postfață la un volum de *Scriseri logico-filosofice* ale lui Radu Stoichiță pe care îl pregătisem pentru tipar împreună cu Cristian Petru (care, de altfel, coordonase activitatea de editare). Împrejurările potrivnice ducerii la bun sfârșit a strădaniei noastre m-au determinat, zece ani mai târziu, să consider că ar fi binevenită publicarea chiar și numai a acestor rânduri.
- „Reducere și extensionalitate” a fost publicat în *Revista de filosofie*, 6, noiembrie- decembrie 1989. Eseul analizează critic un text semnat de Mircea Dumitru în același număr al revistei; noi doi conveniserăm în primăvara lui 1989 să le prezentăm împreună la o Conferință științifică organizată atunci de Institutul de Filosofie.
- Eseul „Despre rolul experimentelor în științele sociale. Cazul științei politice” a fost publicat, într-o formă ceva mai puțin extinsă, în volumul editat de Mircea Flonta, Emanuel-Mihail Socaciu și Constantin Vică: *Filosofia științelor umane. In memoriam Mihail Radu Solcan*, apărut în 2015 la Editura Universității din București, pp. 37 -60. El include porțiuni mari din articolul meu „Experiments in Political Science. The case of the Voting Rules”, în Weber, M. et al. (eds), *Probabilities, Laws, and Structures*, Springer, Dordrecht, 2012.

- Eseul „Instituții și dependențe” preia, mult prescurtat și cu câteva adăugiri, fragmente din capitolul IV al cărții *Fuga de competiție*, Polirom, Iași, 2016. Acea carte fusese gândită ca o colaborare a mea cu Lazăr Vlăsceanu. Dar fiecare dintre noi și-a urmat propriul drum, iar cartea mea a ajuns într-o măsură ridicată o replică la cea scrisă de Lazăr Vlăsceanu.
- „Despre orașul filosofie” a fost pregătit pentru un volum omagial dedicat lui Valentin Mureșan. Din păcate, volumul nu a apărut înainte ca Valentin Mureșan să ne părăsească.
- „Două teme de etică”, în care discut câteva argumente, mai puțin analizate, formulate de Constantin Noica, a apărut într-o formă mai redusă în cartea mea *Ispita idealului*, Tritonic, București, 2019 (cap. II3, pp. 91-112).

Am inclus aici încă două texte: am scris eseul „O etică în practică”, dedicat filosofiei morale a Mihaelei Miroiu, la sfârșitul anului 2019, în perioada în care Mihaela pregătea ediții noi pentru cărțile ei mai vechi de filosofie morală. În iarna acestui an, la comemorarea unui sfert de secol de când Ludwig Grünberg ne-a părăsit, am scris și „Misterul judecății de valoare”.

Am adăugat un Prolog și o Încheiere. Primul text a fost publicat cu titlul „Curs și seminar: materialism dialectic”, în Flonta, M., Ionescu, L. (eds.), *Un profesor de filosofie – Alexandru Valentin*, Editura Universității din București, București, 2016, pp. 125-131; cel de-al doilea în Dumitru, M., Iliescu, A.-P., Mureșan, V., Văduva, C. (eds.), *60 de ani în universitate. O carte dedicată profesorului Mircea*

ADRIAN MIROIU

*Flonta*, vol. 2., Editura Universității din București, București, 2015, pp. 401-412.

Textele sunt ordonate în volum după anul de naștere al filosofilor cărora ele le sunt dedicate. Cartea care s-a născut e modul meu de a sărbători gândirea acestor persoane – profesori sau colegi.

18 martie 2020  
Acasă, în Voluntari



Cele unsprezece texte incluse în această carte au fost scrise de-a lungul a mai bine de treizeci și cinci de ani. Ele reprezintă studii critice asupra gândirii filosofice și sociale ale următorilor autori: Constantin Noica, Radu Stoichiță, Mircea Flonta, Cornel Popa, Ludwig Grünberg, Sorin Vieru, Lazăr Vlăsceanu, Valentin Mureșan, Mihail-Radu Solcan, Mihaela Miroiu, Mircea Dumitru.

• Două teme de etică • Despre condiția filosofică a logicului • O imagine descriptivistă a științei • Semantica unor sisteme modale elementare • Reprezentări logice modale ale unor subsisteme ale silogisticii asertorice • Misterul judecății de valoare • Instituții și dependențe • Despre orașul filosofie • Despre rolul experimentelor în științele sociale. Cazul științei politice • O etică în practică • Reducere și extensionalitate

ISBN 978-606-24-0293-8



[www.euroinst.ro](http://www.euroinst.ro)



INSTITUTUL EUROPEAN