

Odiseea valorilor românești

Mihai CIMPOI

Civilizația noastră a fost permanent *întru o tradiție*, spune Noica, acest factor activ fiind mai slab pronunțat la alte popoare.

„Pe baza acestei tradiții, poporul român are o mai largă întâlnire decât alții cu valorile spiritului; căci prin ea însăși tradiția înseamnă păstrarea *întru spirit* a ceea ce a fost bun în trecut. Dar o asemenea potrivită așezare întru cele ale spiritului ar fi putut să se traducă mai mult printr-o închidere, oricât de strălucită ar fi fost ea, anume într-o cultură folclorică – și atât. Noi însă am avut veacul al XVII-lea, cel al marilor personalități, iar a doua jumătate a veacului al XIX-lea a putut, de asemenea, da mari personalități culturale; și, de altfel, natura acestei culturi folclorice, ca și felul întâlnirii noastre cu valorile, nu se ridică împotriva noutăților veacului, ci se împletesc în chip neașteptat cu ele” (C.Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, 1966, p. 9).

Spiritul românesc a putut, în secolul al XX-lea, să fie de folos lumii înnoitoare, rămânând, totuși, el însuși. Toate popoarele și limbile lor au încercat deschideri în spațiul lor. O bună deschidere către natură, în condițiile revoluției tehnicoștiințifice, și o bună experiență a tradiției și a valorilor, nu înregistrează toate comunitățile. Acestea n-au, cu siguranță, deschiderea posibilă între cele două lumi, între Vestul cu Extremul Vest și Orientul Apropiat cu Extremul Orient – lumi care sunt dispuse să se întâlnească. „Nicăieri situația «închiderii ce se poate deschide» nu apare cu atâta relief istoric: două lumi masive închid, în întâlnirea lor, o comunitate care, în loc să fie strivită de ele, ca la o răscruce, poate să se deschidă către ele și, mai ales, *să le deschidă una către alta*” (sublinieri în text – n.n.). Adecvația sau înrudirea cu ceea ce aduce nou veacul se conjugă organic cu acțiunile de păstrare a valorilor „ce sunt mai vechi decât veacul”. De ce, totuși, ne-au reușit afirmările de sine și avem sorții unor bune deschideri în Europa de astăzi, se întreabă cărturarul. Răspunsul este tranșant: pentru că are o potrivită întâlnire cu ființa. Noi o resimțim ca „a fi întru”, a fi „în ceva absolut, gata dat, de neclintit”; ca o ființă individuală, deschisă spre omenesc, dar și ca o ființă națională și socială deschisă spre universal: „La fel, orice făptură este în limitație, dar spre *a fi* cu adevărat trebuie să treacă, dintr-o limitație ce limitează, într-una ce nu limitează” (*op.cit.*, p. 10).

Clasicismul e cel care a promovat valorile încă din antichitate. *Mores majorum* (moravurile strămoșilor) era principala lozincă a republicii de pe vremea principatului lui August. Moravurile care trebuiau urmate erau: *Virtus*, *Pietas*, *Justitia*, *Clementia*. În domeniul artei, poeții grupați în jurul lui Mecena căutau să impună cultul pentru operele perioadei grecești (sec. VII-V î.e.n.) și pentru antichitatea latină.

Relativitatea valorică se manifestă în toate domeniile și mai ales în acela al eticii. Ea se accentuează cu deosebire în momentele de criză, de tranziție, de schimbare radicală a paradigmatelor, sensibilităților, mentalităților. Sunt momentele de ruptură foarte frecvente în modernism și postmodernism.

Nu există, categoric, spune Schopenhauer, nici un act de echitate spontană, de caritate pură, inspirat de o noblețe reală a sentimentelor, căruia am putea să-i recunoaștem o valoare morală veritabilă. Principiile abstracte, academice, imperativele categorice, construcțiile a priori sunt ineficiente, singura experiență e cea care îți poate da anumite formule credibile.

Este o regulă generală: toate actele unei ființe se bazează pe principiul egoismului, care are dimensiuni gigantice, revărsându-se în afara universului.

Fiecare individ face din el însuși valoarea absolută, crezându-se centrul universului, „esență a tot și a toate”.

Virtuțile, dintre care cardinală este *justiția*, își întâmpină adversarii. Bunăoară, *caritatea* se întâlnește cu adversarul său numărul unu *reaua voință*, identificată cu ura care are ca sursă invidia, a cărei expresie este *bucuria răutăcioasă* (manifestată la români în bucuria de a muri „capra vecinului”). Dacă invidia, despre care vorbește și Herodot, și Petrarca, este o trăsătură omenească, bucuria răutăcioasă este una demonică, ducând spre cruzime.

Din *egoism*, Schopenhauer deduce lăcomia, beția, luxul, aviditatea, avariția, grija pentru propriul interes, nedreptatea, orgoliul, vanitatea etc., iar din spiritul de ură – gelozia, invidia, reaua voință, răutatea, curiozitatea indiscretă, bârfa, predispunerea la bucuria pentru răul altuia, insolența, violența, ura, furia, ranchiuna, spiritul răzbunător, cruzimea etc. „Primul principiu este mai degrabă animalesc, iar al doilea mai degrabă diabolic” (Arthur Schopenhauer, *Fundamentele moralei*, Oradea, 1994, p. 96).

Este citat, în acest context al considerațiilor, Arnold von Winkelried, care, aflat la ananghie, striga: „Înainte, bunii mei confederați, aveți grijă de nevastă și de copiii mei !”

„Criteriul unui act care are valoare morală este absența oricărui motiv de natură egoistă. Actele care produc suferință altora nu pot fi nicidecum *dezinteresate*. Un alt caracter, absolut intim, al actelor ce îmbracă o valoare morală, este faptul că sunt urmate de consimțământul nostru sau de ceea ce numim aprobarea conștiinței, în timp ce actele contrare, de injustiție și insensibilitate, chiar mai mult, de răutate și cruzime, au ca răspuns o judecată contrară care se pronunță asupra în noi și asupra noastră” (*op.cit.*, p. 99).

Prin urmare: actele au valoare morală în măsura în care consimțim *noi* că o au sau în care o aprobă conștiința *noastră*.

Valoarea, în domeniul eticii, este condamnată la *relativitate* prin astfel de *motive interesate* care o neagă fie total, fie parțial.

Or, în *Fierăria lui Iocan*, cu care asemănăm societatea românească atât de caragializată, fiecare intră cu anumite motive de *interes*, cu părerea lui și cu gazeta cu *interese* de partid care exprimă și *interesul* lui.

Din sfera eticii propriu-zise trecem în sfera eticii hermeneutice, în jurul căreia se duc atâtea dispute.

Așa cum demonstrează Gianni Vattimo, idealul continuității este istoricește situat în secolele clasicismului: adică în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, istoria

modernității definindu-se ca nihilism: „Etica hermeneutică a continuității este în acest caz chemarea de a situa experiențele individuale într-o rețea de conexiuni ce ne apare în sensul disoluției ființei, adică al reducerii caracterului impunător al prezenței” (Gianni Vattimo, *Dincolo de interpretare, semnificația hermeneuticii pentru filosofie*, Constanța, 2003, p. 60).

Etica hermeneutică este profund marcată de epoca sfârșitului metafizicii, epocă a Babelului interpretărilor și a fantasmagoriei lumii tehnologice, a răspândirii fundamentalismelor și comunitarismelor de tot felul.

Se pare că o asemenea hermeneutică nu-și asumă vocația nihilistă, ea se face în fond a apăra suma de valori amenințate și fatal destinate să fie răsturnate.

Așa cum, în etica schopenhaueriană, era vorba de un *conflict de interese*, în etica hermeneutică, este vorba de un *conflict de interpretări*. Nu mai avem fapte, ci doar interpretări.

Un spectacol multicolor al interpretărilor îl produce ceea ce am putea numi perioada pluralistă a culturii. Estetica nu este, în noile lumini ale filosofiei, o reflecție asupra posibilităților artei și frumosului (în sens kantian), ci o ascultare a adevărului care „se deschide” în opere. Cititorul și spectatorul sunt antrenați, odată cu opera însăși, după cum crede Gadamer, într-un sistem de interpretări de la care primesc „o reală sporire de ființă”. Opera ca punere în evidență a adevărului are o capacitate proprie artei și poeziei, de a dezvălui adevărul diferitelor lumi istorice prin forța inaugurală ce o posedă cuvântul poetic în privința acestor lumi. Opera reproduce „o apertură de lume” și are un sens „profetic” (Erns Bloch). Dufrenne o privește ca pe un „quasi subiect”, considerând că întâlnirea cu ea este întâlnirea cu o altă viziune asupra lumii.

Toate aceste concepții estetice, trecute în revistă de Vattimo, se înscriu în cercul filosofiei pluraliste a culturii.

Acțiunea de dezvăluire a fundalurilor „omenești, prea-omenești” ale tuturor sistemelor metafizice, morale, în sfârșit ale adevărilor eterne, se termină, la Nietzsche, așa cum demonstrează Vattimo, cu dizolvarea valorii de adevăr.

Se știe că, în cadrul hermeneutic românesc, cel care susține relativitatea valorii și, prin urmare, imposibilitatea de a avea o bază științifică este A.D. Xenopol, cu care polemizează Petre Andrei în *Filosofia valorilor*. Conceptul de valoare are, după părerea lui Xenopol, două sensuri deosebite: 1. în sens de interes al nostru față de obiecte; 2. în sens istoric, nu are decât semnificația de valorificare, de apreciere dintr-un punct de vedere individual. Dacă în domeniul practic omul manifestă diferite interese, care cauzează existența diferitelor valori, în istorie ele nu au nici un rol, deoarece istoria ia în considerație doar evoluția spiritului, care e o parte din evoluția universală și din evoluția materiei.

Argumentele lui A.D. Xenopol sunt următoarele: 1. valoarea este de natură morală și, ca atare, nu aparține domeniului logicii; 2. valoarea nu e ceva absolut, or, știința nu poate avea la bază ceva relativ; 3. valoarea are adesea în sine ceva inconștient, care nu poate fi obiect de știință; 4. valoarea ca un principiu de alegere nu aparține numai istoriei, ci tuturor științelor.

Contraargumentele lui Petre Andrei sunt următoarele:

- valoarea nu e numai de natură morală, căci este și de natură logică, fiind un element indispensabil al cunoștinței omenești;

- valoarea istorică este de natură culturală, care inserează un complex de valori speciale (juridice, economice, politice etc).
- nu există valori doar relative, ci și valori absolute de ordin general, valori postulate, de natură teleologică;
- cât privește elementul inconștient, el se manifestă numai prin sentimentul valorii, care obține claritate prin stabilirea unui raport între subiectul valorii și obiectul ei.

„Deosebirea pe care o găsim noi între valoarea din științele naturii și valoarea istorică constă numai în faptul că în primul fel de științe avem de a face cu valoarea de adevăr, cu valori hiperindividuale, pe când în istorie avem de a face cu valori sociale, cu valorile care, în constituția lor, au elemente sociale. Istoricul nu este numai un colector de fapte, căci faptele acestea prin ele nu au nici o importanță, dar dobândesc o valoare prin sensul lor, prin interpretarea ce li se dă” (Petre Andrei, *Filosofia valorii*, Iași, 1997, p. 175).

Un citat edificator din Iorga vine întru susținerea polemicii lui Petre Andrei cu A.D. Xenopol: conform părerii lui Iorga, ideile istorice sunt interpretările istoricului care iau în considerație anumite fapte sau anumite grupe de fapte, asupra unor „fărâme de viață trecută, mai restrânsă sau mai întinsă” supuse unor concepții generale, care atinge chemarea științei sale și scopurile pe care trebuie să le servească, căile pe care trebuie să înainteze, precum și *sensul* general pe care-l atribuie domeniului mai vast al studiilor sale.

Filosofia valorii reprezintă teza de doctorat al lui Petre Andrei, textul pentru tipar fiind pregătit în 1919. Manuscrisul, ulterior revăzut și litografiat, apare în volum în 1945 (Fundăția regele Mihai, București), fiind republicat în *Opere sociologice*, 1 (Editura Academiei, 1973, ediția îngrijită de Mircea Măciu) și în cea de-a treia ediție la Editura Polirom din Iași, în 1997.

Contactul cu sine este considerat conceptul-cheie al tuturor cercetărilor întreprinse de spiritul omenesc. „Toată cunoștința noastră, se spune în *Introducere*, nu este altceva decât o continuă stabilire de relații între *subiect* și *obiect*” (Petre Andrei, *Filosofia valorii*, Iași, Fundăția Academică „Petre Andrei”, Iași, 1997, p. 17).

Spiritul omenesc nu reduce universul la *principii ultime* seci, empirice; el caută sensuri mai profunde, puncte directive, scopul însuși al existenței. Întrebându-se asupra sensului vieții, ajunge la formularea unor *valori absolute*, apoi la acțiune, la realizarea acestor valori.

Dintre marii critici români, cel mai preocupat de problema valorilor a fost T. Vianu, care a susținut, în 1922, la Universitatea din Tübingen, teza de doctorat *Problema valorificării în poetica lui Schiller (Das Wertungsproblem in Schillers Poetik*, apărută editorial la București, în 1924) și care, după ce predă un curs de filosofia culturii la Facultatea de Litere din București, ține și o comunicare la al IX-lea Congres internațional de filosofie organizat, în 1937, la Paris, *Originea și valabilitatea valorilor* apărută în *Travaux du IX Congrès international de philosophie* (1937) și în volumul *Studii de filozofie și estetică* (București, 1939).

În septembrie 1942, redactează și publică un scurt tratat: *Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observația conștiinței*. Problema valorilor este abordată și în *Filosofia culturii* (1943; ed. II, 1944).

Valorile sunt interpretate ca acte ale dorinței. („Reprezentarea cuprinde imagini, gândirea cuprinde abstracțiuni, simțirea cuprinde afecte, dorința cuprinde valori”; aici, și în continuare, cităm după T. Vianu, *Opere*, vol. 8, *Studii de filozofie a culturii*, București, 1976).

Ca și conceptele, valorile au un caracter general, numai că ele „sunt generale prin raport cu conștiințele care, prin actele lor deziderative, le cuprind” (p. 79).

Valorile aparțin unui sistem polar, nonvalorile constituind obiecte ale repulsiei. Analizând temeiurile de superioritate, T. Vianu stabilește următoarea ierarhie a valorilor: 1. valoarea economică, 2. valoarea vitală, 3. valoarea juridică, 4. valoarea politică, 5. valoarea teoretică, 6. valoarea estetică, 7. valoarea morală, 8. valoarea religioasă. Se apelează la conceptul de *sistem deschis* al lui H. Rickert, pe care conștiința axiologică a omului îl împărtășește permanent.

În comunicarea sa pariziană, vorbește despre „spectacolul actual al fragilității” valorilor care trec prin lucrarea de relativizare a culturii moderne. Lucrul acesta ne interesează și pe noi în mod deosebit astăzi, în condițiile unui nou proces de *relativizare axiologică*. T. Vianu trecea în revistă, la acea oră, punctul de vedere al relativiştilor care vedeau, ca Müller-Freinfels, în ele, „scheme vide” în care personalitatea trebuie să le toarne sângele vieții, și cel al cugetărilor autonomiştilor care disting în valori, precum M. Scheler „fapte obiective, aparținând unui anumit mod al experienței”, esențe ca și ideile platonice, ca și *eidusul* lui Aristotel și *essentiu* scolasticilor. „Sentimentul valorii nu este altceva decât semnul prezenței lor în conștiință” (p. 131). H. Rickert spune, în acest context, că între existență și valoare se cascadează o adevărată prăpastie, pe care o ilustrează faptul că, în timp ce negația existentului suprimă orice reprezentare și generează ideea nimicului, negația valorii cedează locul nonvalorii. Raportoare la o valoare este, după opinia acestui gânditor german, principiul după care, în științele spiritului, distingem esențialul de neesențial. Aceste științe sunt științe ale valorii și, totodată, ale culturii.

Filosofii prekantieni ridicau la rangul unei valori supraordonate valoarea teoretică, la care raportau binele și frumosul spre a le defini mai bine: Kant demonstrează ireductibilitatea valorilor și faptul că cele trei manifestări ale sufletului – adevărul, binele, frumosul – rezultă din trei energii ale spiritului: adevărul din rațiunea pură, binele din rațiunea practică și frumosul din sentiment.

Având un caracter național și diferențial, valorile produc criza culturii moderne. Interesează, acum, o anumită valoare, pierzându-se punctul de vedere al totalității vieții. Omul modern, tinzând spre periferie, suprimă centrul culturii. Specializarea pe o anumită valoare descentrează și mai tare cultura. „Negăsindu-se centrat, grupat către un miez semnificativ al lucrurilor, omul modern de cultură, ni se spune, trăiește într-un penibil sentiment de vid lăuntric. Neavând o temă esențială a epocii, pentru care să trăiască și să moară, omul modern de cultură simte o mare pustietate lăuntrică. Consecințele diferențierii moderne a valorilor ar deveni în cazul acesta încă și mai grave” (p. 169).

Individualismul modern care stă în umbra diferențierii valorilor, se dovedește a fi un factor dezorganizator al societății moderne.

În asemenea condiții, se impune imperativul reînțoarcerii la formele unei culturi centrate. Auguste Comte propune chiar reinstaurarea unui nou ev mediu, adică a

unei epoci organice. Ideea a fost îmbrățișată de rusul Berdiaev, de francezii Jacques Maritain și H. Massis.

Recăștigarea conștiinței totalității vieții, a orizontului larg în care se desenează o linie totală și pură a cosmosului, o voință faustică, un „nou stil cultural” (Nietzsche) devine astfel problema vitală a timpurilor moderne. Dialogul valoric ia formă, în esență, de dialog al modelelor axat pe influența modelatoare și catalitică (în termeni blagieni) sau pe o reciprocitate dinamică, pe o intertextualitate culturală care traversează arealurile și chiar continentele. În domeniul culturii se instaurează *transfrontalitatea*. Noțiunea de *Western Culture* desemnează, de fapt, o sinteză a fenomenului european și cel american. În acest sens, Dan Grigorescu se întreba, în *Curierul național*, ce sunt Henry James, Eyra Pound sau T.S. Eliot: europeni fiindcă au trăit mai mult pe bătrânul continent sau americani pentru că formația lor intelectuală s-a produs în școlile „Lumii Noi”, sub zodia noilor tradiții create de americani? Witmann, Faulkner, Hemingway, amintitul Ezra Pound, imagiștii de la Chicago au modelat literatura europeană precum romanticii europeni au influențat poetica lui Edgar Allan Poe. Baudelaire este cel care-l impune pe autorul *Corbului* în contextul literar francez și european în ansamblu.

Fenomenul individualismului prezentat de T.Vianu precede fenomenul individualismului hermeneutic care s-a instaurat în secolul al XX-lea. Nietzsche este cel care schimbă orientarea paradigmatică. Realitatea nu există; există doar interpretările. Singularul nu se mai raportează la general, ci la alte singulare în chip sincron sau diacronic. *Valorizarea* este în mod exclusiv *interpretare*. *Referința absolută* (Dumnezeu), *textul* au fost înlocuite de referința contextuală. Valorile nu sunt decât subiective, locale, amintind de valorile locale din fizica modernă. Din conștiința celui care valorizează a dispărut raportarea la general și certitudinea adevărului pe care îl dă descrierea realului. Totul se mută acum în interpretare, în ficțiune, într-o babilonie a pluralității discursurilor. Sintetizând acest tablou și axându-l pe o apropiere paradigmatică între Nietzsche și Baudelaire (unul relativează adevărul, altul relativează frumosul), tânăra cercetătoare în domeniul filosofiei culturii, Nadia Corina Cernica, stabilește următoarele caracteristici ale paradigmei culturale moderne europene: „1. Realitatea ca interpretare multiplă și infinită; 2. Sensul tinde spre zero, în timp ce interpretarea tinde spre plus-infinit; 3. Valoarea în real nu există, ea e doar un punct de perspectivă, ceea ce legitimează o multiplicitate de perspectivă” (a se vedea volumul *Eseuri de istoria filosofiei și filosofia culturii*, Timișoara, 2006, p. 106).

Se supune revizuirilor și modul de valorizare prin relația cu Dumnezeu, conceput în religie ca fiind distinct de lumea umană și explicat de unii filosofi, Hegel bunăoară, ca o proiecție a atributelor noastre esențiale.

Antonin Artaud gândește un Dumnezeu care ne fură identitatea însușindu-și toate atributele noastre înnăscute și înstăpânindu-se asupra propriei nativități a ființei noastre. „Dumnezeu este falsă valoare și primul preț a ceea ce se naște, comentează Jacques Derrida. Iar această falsă valoare devine Valoarea pentru că, dintotdeauna, ea *a dublat* deja adevărata valoare care, ceea ce e același lucru, n-a existat decât înaintea propriei sale nașteri” (Jacques Derrida, *Scritura și diferența*, București, 1998, p. 257).

În viziunea lui Artaud, trebuie să murim (pentru) moartea noastră ca să renaștem „nemuritori” în ajunul morții noastre. Suntem furați de valoarea originară, de arhi-valoare pe care ar trebui s-o reținem în ființa noastră și care reprezintă valoarea și

ființa noastră. De aceea, Artaud recurge la o comparație îndrăzneță, naturalistă (în spirit postmodernism) cu „defecarea”: „...Continuu să fiu furat ori de câte ori o parte din mine cade departe de corpul meu, este opera, excrementul, scoria, valoare anulată prin faptul de a nu fi fost reținută și care poate să devină, așa cum știm, o armă de persecuție, eventual împotriva mea. Defecarea, «despărțirea zilnică de scaun, de părțile de preț ale corpului» (Freud), e, asemeni unei nașteri, asemeni propriei mele nașteri, cel dintâi furt care în același timp mă de-preciază și mă murdărește” (*Ibidem*).

Interpretarea cioraniană a culturii românești ca una minoră este reluată de Horia-Roman Patapievici, cunoscut prin atitudinile sale detractoare: „Cultura românească este o cultură în mod fundamental construită după modelul culturii generale” (H.-R. Patapievici, *Discernământul modernizării, conferințe despre situația de fapt*, București, 2004, p. 156).

Pe valorile românești ar fi pus, astfel, stigmatul imaturității, ele fiind totalmente valori de mâna a doua. La raftul întâi valoric nu ne-ar fi dat să tindem din cauza marcării ontologic-culturale: „Civilizația a cărei cultură este doar cultură generală este una imatură și condamnată să fie de mâna a doua” (*op.cit.*, p. 155).

Concluzionând, putem spune că valorile românești cunosc o oră a cumpenei: valorizarea în pozitiv și în negativ, autocontestarea (cioraniană) și punerea sub semnul integrării europene grăbite, care reactualizează și reacutizează complexele generate de apartenența prezumtivă la o cultură mică, precum și la marca ontologică a latinității, ortodoxiei, balcanismului.