

Crisia

Vol. LV, Supliment nr. 1, 2025

INTERFERENȚE. TRECUT, PREZENT, VIITOR

Lucrările Sesiunii Internaționale de Comunicări Științifice
a Muzeului Țării Crișurilor Oradea – Complex Muzeal
10-11 octombrie 2025

Coordonatori:

Gabriel Moisa • Sorin Șipoș

Colectiv redacțional:

**Gruia Fazecaș • Florina Ciure • Ioan Goman
Cornel Abrudan • Ioan Ciorba**

Editura Muzeului Țării Crișurilor
Oradea, 2026

IPOSTAZE ALE FILOSOFIEI ÎN COMUNISMUL ROMÂNESC; DOUĂ ANALIZE DE CAZ: LUCIAN BLAGA ȘI CONSTANTIN NOICA

Florin MÜLLER*

FACETS OF PHILOSOPHY IN ROMANIAN COMMUNISM; TWO CASE STUDIES: LUCIAN BLAGA AND CONSTANTIN NOICA

ABSTRACT

The present study aims to reconstruct not so much an outline of official Marxism in Romania, but rather to analyze how the communist regime positioned itself towards the work of two important philosophers from the interwar period (Lucian Blaga and Constantin Noica), what types of ideological-partisan criticism were formulated towards them (especially towards Lucian Blaga), what were the survival strategies of the two in relation to the official line, the ways of reinsertion into the cultural space, the groups of intellectuals drawn into these cultural wars of Stalinism and neo-Stalinism.

Keywords: philosophy, communism, Lucian Blaga, Constantin Noica, facets

Comunismul reprezintă, în primul rând, un regim ideocratic¹. Acest enunț aparent simplu indică fundamentarea regimului comunist, mai ales în ipostaza reprezentată de leninism și stalinism, pe lectura reduționistă a marxismului. Acest enunț mai dezvoltat este mai aproape de natura reală a comunismului leninist-stalinist, a „socialismului real”, dar lasă loc liber și unei serii de neclarități. Comunismul, ca tip de mișcare-regim, este o ideocrație care se centrează pe o etapă distinctă a gândirii occidentale de la jumătatea secolului al XIX-lea, o etapă a gândirii germane disjunctă, în cea mai mare parte, inițial din filosofia politică a lui Hegel, relecturată foarte ideologic, apoi de Karl Marx. Ca genealogie intelectuală, marxismul constituie o „degradare”, un tip specific de „dezintelectualizare” a hegelianismului, o lectură realistă, pragmatică a acestuia. O preluare, dar și o resemnificare² a acestuia. O transformare a filosofiei politice a lui Hegel în ideologie militantă de masă, pentru mase. Toate aceste enunțuri nu fac altceva decât să complice tot mai mult explicația regimului comunist ca ideologie, ca „religie politică”, formă materializată a gândirii lui Karl Marx și Fr. Engels. Ideologic, expresia „ce este rațional, este real și ce este real este rațional” va deveni o formulă concentrată de înțelegere a filosofiei politice hegeliene. Filosofi și logicieni au respins înțelegerea pur ideologică a expresiei „ce este rațional, este real și ce este real este rațional”³.

*Universitatea din București; e-mail: florinmuller_ro@yahoo.com.

¹ Robert Tucker, *Filosofie și mit la Karl Marx*, București, Curtea Veche, 2011; Vladimir Tismăneanu, *Despre comunism: destinul unei religii politice*, București, Humanitas, 2011; subiectul a fost abordat și de către Cristina Alexandru-Dinu, *Utopie și comunism-de la ideea filosofică la practica politică*, București, Tritonic Books, 2025.

² Prin „resemnificare” înțeleg aici mai multe sensuri care se pot regăsi în marxism: transformarea hegelianismului, a dialecticii hegeliene, într-un instrument de cunoaștere „materializat”, instrumentalizat în practică, de cunoaștere accesibilă unui număr mult mai mare de „utilizatori”, în transformarea „dialecticii hegeliene” în raționalizare a materialității lumii. Dinamica rațiunii hegeliene devine dinamica istoriei însăși; este foarte posibil ca procesul de simplificare a hegelianismului să fi reprezentat nu doar transformarea filosofiei în armă de luptă (de reținut teza marxistă „filosofia devine cu adevărat o forță atunci când cuprinde masele”), ci să constituie chiar o limită (naturală, de înțeles omenește) a gândirii lui Marx. Cert este că tocmai simplificarea hegelianismului a condus la înțelegerea acestuia de către militantismul comunist, că a permis ieșirea hegelianismului din dezbaterile filosofilor și intrarea pe scena publică a istoriei. Procesul degradării și simplificării a continuat prin leninism și stalinism, simple acomodări față de marxism la realitatea politică și transformări ale filosofiei (cât mai rămăsese din ea) în telos revoluționar.

³ Într-un volum consacrat filosofiei hegeliene, Ioan Biriș respinge orice abordare sau valorificare ideologică a „formulei Doppelsatz”: „lectura ideologică a formulei hegeliene...este una profund deformatoare și a pricinuit multe neînțelegeri...Am spus mai sus că lecturile de tip ideologic nu ne interesează. Și nu trebuie să intereseze deoarece astfel de lecturi deformează lucrurile într-un mod nepermis”, Ioan Biriș, *Formula Doppelsatz a lui Hegel: o eroare logică?*, în: Emanuel Copilaș (coordonator), *Aventurile posibilului Două secole de filosofie politică hegeliană*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2021, p. 234; în calitate de istoric al sistemelor politice totalitare, inclusiv a ideologiilor acestora, consider că tocmai o lectură „ideologică” a unei astfel de expresii poate conduce mai bine la înțelegerea modului în care a fost simplificată, răstălmăcită, „tradusă” în limbaj uzual filosofia marelui gânditor german. Expresia „[tot] ceea ce este real este rațional” trebuie aplicată, de către istorici ai politicului la natura statului prusac de la începutul secolului XX. Dacă filosofia politicii (a dreptului) la Hegel poate ajuta la înțelegerea naturii

Marx se atașase tinerilor hegelieni, care reprezentau gruparea de „stânga” a adeptilor hegelianismului⁴. Privită din perspectiva unei gândiri umaniste, liberale, anticonservatoare în orice caz (așa cum avea și Marx pretenția de a-și înțelege propria gândire) și citită în cheie ideologică (cu toate aprehensiunile față de această lectură), expresia „ceea ce este real este rațional” poate fi înțeleasă, mai curând, ca profund reacționară: ce este real este rațional, adică orice formă de autoritate, cât de represivă ar fi, este rațională în virtutea existenței pur și simplu a acesteia. Totuși, numai o lectură unilaterală, fie ea și liberală, a lui Hegel ar putea să conducă spre o asemenea interpretare. Spre deziluzia ambiției revoluționare a marxismului, exact această formă de asimilare a raționalității prin simpla existență a devenit posibilă prin victoria stalinismului. Când se discută, în texte politice sau academice, despre comunism, prin acesta se înțelege, în primul rând, forma osificată, rigidă, violentă și voluntaristă a marxismului, adică „degenerarea stalinistă”. Marxismul, ca ideologie a comunismului, ca tip specific de „religie politică”, este antinomic, în unele texte ale sale⁵, cu stalinismul. Prin critica virulentă a modernității burgheze, în calitatea ei de clasă ce urmează a fi distrusă de proletariat, prin dinamica structurală a procesului social, prin „tectonica” forțelor și relațiilor de producție, marxismul generează, motivează și legitimează stalinismul. Prin *Manuscrise economico-filosofice*⁶, prin reflecțiile din *18 Brumar*⁷ sau *Ideologia germană*⁸, prin lecturile revizioniste ale lui Eduard Bernstein⁹, marxismul și marxismul revizionist se îndepărtează de leninism, celălalt „braț” al său, cel mai vizibil, care se „varsă” în stalinism. Prezentul studiu își propune să reconstituie nu atât o schiță a marxismului oficial din România, cât să analizeze modul în care se poziționează regimul comunist față de opera a doi filosofi importanți proveniți din interbelic (Lucian Blaga și Constantin Noica), ce tipuri de critici ideologic-partinice se formulau față de aceștia (mai ales față de Lucian Blaga), care erau strategiile de supraviețuire a celor doi față de linia oficială, căile de reinserție în spațiul cultural, grupurile de intelectuali atrași în aceste războaie culturale din stalinism și neostalinism.

Regimul comunist s-a prezentat pe sine însuși, din punct de vedere ideologic, drept reprezentantul unei concepții totale și sistemice asupra lumii (om, istorie, economie, politică, morală, concepții științifice și estetice). Temelia ideologică a regimului comunist era reprezentată, după cel de-al Doilea Război Mondial, de o variantă foarte osificată, dogmatică a materialismului dialectic și istoric. Din punct de vedere filosofic, această concepție susținea existența unei teorii generale asupra omului și istoriei, care putea fi definită prin parametrii existenței diferenței esențiale între lumea materială determinată de forța materiei, de relațiile economice, pe de o parte, și lumea conștiinței, a ideilor, pe de altă parte. Lumea ideilor, specifică filosofiei, era înțeleasă de materialismul dialectic și istoric ca fiind derivată din lumea materială, a dinamicii sociale generale. Postulatul filosofic al unei asemenea teorii stabilea primordialitatea lumii materiale, a materiei în fața lumii ideilor, a conștiinței. Este adevărat că marxismul nu vorbea despre o determinare mecanică, univocă a lumii ideilor din lumea materială, ci numai despre o dependență de tip superior, o cauzalitate pe un plan mai general, conturând astfel o poziție care, în realitate, nu era specifică lumii

reale a statului prusac, atunci se poate afirma că, într-adevăr, există raționalitate și putere de adevăr (pentru istorici) în această expresie. Este firesc ca Prusia din timpul lui Frederic al II-lea și de mai târziu, până la înfrângerile suferite în fața Franței lui Napoleon Bonaparte, să fie un stat absolutist cu o structură mai complicată decât aceea a validării unei filosofii, fie ea cât de prestigioasă precum cea a lui Hegel. Dacă însă ideologia (pentru că Marx este mai mult un ideolog decât un filosof în sensul în care ar fi Platon, Kant sau Hegel, pentru a nu-i cita decât pe cei mai importanți) marxistă este relevantă pentru înțelegerea statului comunist (și există o vastă literatură occidentală — și chiar românească — care validează acest fapt), atunci corelația între filosofia lui Hegel și statul prusac poate căpăta îndreptățire. Problema, pentru istoric, este aceea a căutării raționalității comparației și nu a condamnării descalificante așa cum procedează Karl Popper, criticat pe drept cuvânt de Ioan Biriș în studiul său. Dar cum poate să fie statul prusac de la începutul secolului XIX un stat pe profilul, pe structura filosofiei hegeliene, este o întrebare care necesită un răspuns care nu intră, deși mi-aș dori să-l ofer, în economia studiului de față. Discutând acest aspect, destul de în trecere, Frederick Copleston, respinge înțelegerea filosofiei politice a lui Hegel ca o legitimare, confirmare, validare a statului prusac: „Exprimarea clară a acestei viziuni [a nedepășirii de către filosofie a timpului său] constituie, evident, un răspuns pentru cei care iau prea în serios aparenta canonizare de către Hegel a statului prusac. Este foarte greu de acceptat că un om care a înțeles foarte bine că Aristotel, de pildă, a canonizat polisa grecească sau orașul-stat într-o vreme în care perioada de glorie a acestei forme de organizare politică intrase deja în declin, a crezut cu adevărat că statul contemporan lui reprezenta forma finală sau culminantă a organizării politice.” (Frederick Copleston, *Istoria filosofiei VII Filosofia germană din secolele XVIII și XIX*, All, 2008, pag. 206); forma finală sau culminantă nu, dar întruparea Spiritului absolut, a raționalității împlinite în real, a timpului respectiv (sfârșitul secolului XVIII — începutul secolului XIX) cu siguranță da. Părăsim aici o discuție mult prea lungă care ne-a îndepărtat deja prea mult de miza studiului de față.

⁴ *Dicționar de filozofie*, București, Editura Politică, 1978, p. 321.

⁵ Mă refer, în primul rând, la lucrări de „șantier”, cum ar fi *Manuscrise economico-filosofice din 1848*.

⁶ Karl Marx, *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, trad. Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura Politică, 1987.

⁷ Idem, *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, București, Editura pentru Literatură Politică, București, 1954.

⁸ Idem, *Ideologia germană*, în Marx, K., Engels, F., (=Opere), vol. 3, București, Editura Politică, 1958.

⁹ Leszek Kolakowski, *Principalele curente ale marxismului*, volumul al II-lea *Vârsta de Aur*, București, Curtea Veche, 2010, p. 92-105.

filosofiei. Pe de altă parte, filosoful, ca intelectual care reflectă asupra lumii omului și a istoriei, nu putea fi interpretat de marxism ca un observator indiferent, exterior, ci, dimpotrivă, acesta trebuia să devină un adevărat revoluționar. Într-una din tezele sale celebre¹⁰, Marx considera că filosofii nu au făcut decât să interpreteze lumea; important era, însă, a o schimba. Filosoful, în concepția marxistă, preluată și de comunism, trebuia obligatoriu să devină un agent activ al istoriei și să părăsească lumea abstractă a ideilor.

Marxismul a cunoscut, din punct de vedere teoretic, o degradare foarte mare în anii stalinismului în U.R.S.S., conturându-se, într-o manieră de neînțeles și neacceptabilă, o opoziție între idealism și materialism. Stalinismul a creat o polaritate ideologică între o așa-numită direcție materialistă și filosofia idealistă care devine, în concepția stalinistă, începând cu Evul Mediu, o frână în calea dezvoltării cunoașterii. Idealismul nu rămâne doar un capitol în istoria filosofiei, cu care marxismul să polemizeze, ci devine un adversar ireductibil al acestuia.

În România, în intervalul 1944-1948, se produce un asalt tot mai virulent, tot mai dur la adresa filosofiei și gândirii teoretice existente în acel moment în țara noastră (idealism). Pentru a înțelege contururile unui asemenea conflict, trebuie precizat că filosofia românească în anii '20-'30 se încadră pe două mari trasee: primul viza valorizarea raționalismului critic ce decurgea din școlile filosofice germane (kantiane) – Petre P. Negulescu, Constantin Rădulescu-Motru, Nicolae Bagdasar. Cel de-al doilea era reprezentat de filosofi interesați mai mult de teoria culturii, influențați de impactul pe care l-a avut, imediat după Primul Război Mondial, ruptura antiiluministă și antiraționalistă. Oswald Spengler reprezenta un reper des utilizat în reflexiile lui Lucian Blaga, Nae Ionescu, Emil Cioran. În această zonă a școlii antiraționaliste, ce dorea să valorizeze Evul Mediu sau valorile religiei, îi putem încadra pe Nae Ionescu, Nichifor Crainic, Vasile Băncilă, Dumitru Stăniloae, Mircea Vulcănescu. Filosofia românească interbelică era compatibilă, din punct de vedere intelectual, cu marile școli de gândire din Franța și Germania. O direcție semnificativă a sa (cea spiritualistă) manifesta un interes special pentru specificul românesc, pentru o reflecție consistentă și cu vocație sistemică asupra destinului cultural al „ontologiei naționale” (Lucian Blaga, Emil Cioran, Mircea Eliade). Constantin Noica deține o poziție aparte prin încadrarea sa atât în cunoașterea și analiza profesională a canonului occidental¹¹, cât și prin critica modernității și raționalismului, direcția pe care se va încadra în anii '70-'80. Direcția spiritualistă, asimila o atitudine pe care o putem defini, în cazul lui Lucian Blaga, și ca „expresionism filosofic”. Spiritualismul românesc își declara mefiența față de instrumentarul raționalist al secolului al XIX-lea. Școala raționalistă se dezvoltase și ca efect al prestigiului cultural deținut de Titu Maiorescu¹². Această distincție distorsionată de comunism, mai ales în faza sa dură stalinistă, nu trebuie însă să conducă la o opoziție valorică între cele două mari curente, ci, mai curând, la existența unor modele explicative distincte și la tematici diferențiate. Dacă „raționaliștii” privilegiau mai mult domeniile centrale ale filosofiei, ontologia și gnoseologia, „spiritualiștii” (Nae Ionescu, Nichifor Crainic, Mircea Vulcănescu, Mircea Eliade, Vasile Băncilă și, într-o poziție singulară, Lucian Blaga) privilegiau mai mult zona filosofiei culturii. Blaga, care face și în această situație o figură distinctă, a construit primul sistem filosofic complet în maniera clasică a filosofiei occidentale, sistem care a cuprins gnoseologia, axiologia, teoria culturii, având preocupări târzii și în zona antropologiei și cosmologiei. Este primul și practic singurul sistem filosofic încheiat și complet din cultura română, indiferent de criticile ce pot fi aduse punctual acestuia.

Stalinismul cultural a adus, în dezbateră de tip filosofic din România de după 1944, clișeele sale, reprezentând o opoziție absolută între materialism și idealism. Stalinismul a făcut efortul și a avut ambiția de a demonstra că există o ruptură între direcția „progresistă” și cea „reacționară”, între intelectualii „democrați”, „aproiați de popor”, influențați de cultura rusă și cei „reacționari” influențați de Occident, mai ales de direcția „spiritualist metafizică” a acestuia. Stalinismul, prin articolele de direcție (care dădeau tonul), crea o falie artificială între caracterul „progresist” al materialismului și al idealismului occidental. Era o luptă dinainte pierdută de către stalinism, care nu a dorit/nu a putut dezvolta liniile critice ale

¹⁰ *Teza a 11-a despre Feuerbach*, Karl Marx, *Teze despre Feuerbach*, (=Opere), vol. 3, București, Editura Politică, 1958, p. 5-7.

¹¹ Constantin Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, București, 1936; *De caelo: încercare în jurul cunoașterii și individului*, București, Editura Vremea, 1937; *Două introduceri și o trecere spre idealism*, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1943, *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțină ceva nou*, București, „Bucovina”, I. E. Torouțiu, 1940.

¹² Am analizat poziția filosofiei în spațiul public și intelectual românesc, dar mai ales rolul acesteia în definirea identității cultural-naționale, în studiul meu *Un șantier în expansiune istoria intelectuală a comunismului românesc*, în *Statutul istoriei și al istoricilor în contemporaneitate*, coordonatori Gabriel Moisa, Sorin Șipoș, Igor Șarov, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2013, p. 91-103; volumul cuprinde lucrările prezentate la Conferința internațională Statutul istoriei și al istoricilor în contemporaneitate, Universitatea din Oradea, 17-20 octombrie 2013.

marxismului și, mai ales, ale postmarxismului. Stalinismul, ca variantă surogat¹³ a marxismului, avea ambiția de a contura opoziția dintre filosofia marxistă („științifică”) și filosofia „reacționară” de „dreapta”.

Primele atacuri categorice la adresa școlii idealiste, „reacționare”, care reflecta asupra destinului cultural românesc, care analiza poziționarea civilizației românești în raport cu cea răsăriteană și occidentală, vin din direcția lui Lucrețiu Pătrășcanu. El începe să susțină o serie de conferințe publice în care critică foarte virulent filosofi ai României interbelice¹⁴ precum Lucian Blaga, Nichifor Crainic, Emil Cioran, Mircea Eliade, Nae Ionescu. Lucrețiu Pătrășcanu considera că în filosofia românească s-au dezvoltat o serie de teorii, profund „nocive” din punct de vedere politic, care au sprijinit arsenalul ideologic al fascismului; totuși, Pătrășcanu nu-l încadrează propriu-zis pe Blaga printre ideologii Mișcării Legionare, ci stabilește, mai degrabă, o serie de apropieri între Lucian Blaga și ideologia extremei drepte¹⁵.

Pentru a înțelege virulența și specificitatea distrugerii filosofiei lui Lucian Blaga, trebuie precizat că filosoful transilvan nu poate fi încadrat decât marginal și prin suprainterpretare într-o școală filosofică apropiată de direcțiile antidemocratice și antiraționaliste (precum Nichifor Crainic, Nae Ionescu, Mircea Vulcănescu). Mai curând, merge pe un traseu personal, al „expresionismului filosofic”¹⁶, tribut ar lui Oswald Spengler și Frobenius, dorind să introducă în dezbaterea publică românească rădăcinile precreștine, fondul de religiozitate mistică precreștin existent în substratul psihologic al poporului român. Traseul său nu reprezintă o identificare cu zona ortodoxistă. Blaga transferă discuțiile în parametrii filosofiei culturii, conturând anumite caracteristici ale civilizației românești. În același timp, el este și creator de concepte: spațiul mioritic, Marele Anonim, intelect en/ec-static. Lucian Blaga devine o țintă a „criticilor principale” ale unor ideologi staliști precum Nestor Ignat¹⁷ și Pavel Apostol¹⁸. Prin tipul său distructivist de critică, Pavel Apostol reușește, indirect, să readucă în discuție anumite teorii ale lui Lucian Blaga, inclusiv din zona gnoseologiei. Astfel, atacurile lui Pavel Apostol nu reprezintă doar o critică de tip stalinist, ci și, involuntar, cu siguranță, o reintroducere în atenția intelectualilor a unor concepte ale filosofului amintit. Lucian Blaga nu se situa față de împotriva marxismului. El dorea să interiorizeze, în registrul personal, reflecțiile pe care le făcuse asupra civilizației române, lucru care nu mai era posibil în România stalinistă. Lucrările sale târzii, *Aspecte antropologice*, caută să continue validarea concluziilor sale filosofice prin recursul la rezultatele cele mai recente din fizică. Creator de sistem, în sensul tradițional al metafizicii occidentale, Blaga se profila și ca epistemolog, deschis asimilării științei în plină (contra)revoluție stalinist-jdanovistă. În afara celor doi critici staliști amintiți (Mihai Beniuc și Pavel Apostol), un alt critic al lui Blaga, din zona sociologiei culturii, a fost sociologul Henri Stahl¹⁹. Acesta apreciază că teoriile de filosofie a culturii ale lui Blaga nu se pliază pe realitățile satelor românești. Criticile lui Henri Stahl erau măcinat de un sociologism vulgar, cu formulări ce frizau ridicolul.

Lucian Blaga este scos din pozițiile instituționale pe care le deținea: își pierde catedra universitară de la Cluj, precum și poziția de membru al Academiei Române²⁰; nu este arestat, este păstrat în Institutul

¹³ Surogat în interpretarea liberală, autonom filosofică.

¹⁴ Forma publicată a acestora este cuprinsă în cartea *Curenți și tendințe în filozofia românească*, București, 1946.

¹⁵ Lucrețiu Pătrășcanu, *Lucian Blaga și criza gândirii filosofice românești*, în: *Lumea*, 13, 20-XII-1945, p. 3: „Alunecând pe panta intuiționismului, cultivând formule antiraționaliste și antiintelectualiste, filosofia europeană, și cu ea filosofia românească, a trebuit să ajungă într-un impas...Filosofia lui Blaga nu este altceva decât reflexul acestor încercări și o fidelă continuare a sbuciumărilor sterile, semnalate în toată filosofia contemporană. Filosofia sa are un fond mistic și închide un element primitiv, cu rădăcini înfipte însă nu în etnicismul nostru, ci în ceea ce are sufletul țărânului român rămășițe primare, superstiții și obscurantism”.

¹⁶ Precizez că nu îl consider deloc pe Lucian Blaga un filosof încadrabil existențialismului.

¹⁷ Nestor Ignat, *Cazul Blaga*, în: *Viața Românească*, 1946, anul XXXVIII, nr. 1-3, ianuarie 1946, p. 49-61.

¹⁸ Pavel Apostol, *Gnoseologia mistică a lui Lucian Blaga*, în: *Cercetări filozofice*, anul IV, nr. 5, 1957, p. 103-121: „În ceea ce privește interpretarea procesului cunoașterii, Lucian Blaga nu este un <<trans-raționalist>>, ci un autentic reprezentant al iraționalismului...”; studiul lui Pavel Apostol este foarte important nu doar din punctul de vedere al criticii la adresa lui Lucian Blaga, fostul său coordonator de doctorat, ci și prin modul în care se construiește distructivismul său: critica este concentrată pe gnoseologia lui Blaga, unde consideră Pavel Apostol, pot fi observate (și criticate) fracturile cele mai evidente ale filosofiei; critica antiblagiană a lui Pavel Apostol utilizează o formă și referințe din interiorul filosofiei, adică critica „iraționalismului” lui Blaga se face în interiorul limbajului și judecăților filosofice, chiar dacă ele sunt radical depreciative; studiul lui Pavel Apostol se închide, oarecum ca o obligație ideologică, prin trimiteri la posibile conexiuni cu linia dură a iraționalismului, dar Lucian Blaga nu este văzut ca fiind responsabil de utilizarea fraudulos fascistă a ideilor sale.

¹⁹ Henri Stahl, *Eseuri critice: despre cultura populară românească*, București, Minerva, 1983.

²⁰ Despre marginalizarea instituțională a lui Lucian Blaga, în anii 1948-1949, de văzut: Achim Mihu, *Maestrul și iedera*, Cluj-Napoca, 1988, Editura Dacia, 1988, capitolul *Lucian Blaga în Clujul postbelic*, p. 33-85; sunt cuprinse aici și referințe asupra atitudinii ingrate față de Lucian Blaga (dar explicabile, aș adăuga) ale fostului său student și doctorand, Pavel Apostol; punctul de vedere al lui Mihu față de „cazul Blaga”, atitudinea național(ist)ă a sociologului, precum și reacția negativă (nepublicată) a lui Tudor Bugnariu față de cele scrise de Achim Mihu sunt discutate de Katherine Verdery, în cadrul mai amplu al explicațiilor asupra poziției identității naționale după 23 august 1944, cu deosebire în Transilvania, într-una dintre cele mai bune cărți despre comunismul românesc, *Compromis și rezistență Cultura română sub Ceaușescu*, București, Humanitas, 1994, p. 135-140.

de istorie și filosofie al Academiei R.P.R.; redactează lucrări despre gândirea politică din Transilvania în secolele XVII-XVIII. Ofensiva împotriva lui Blaga poate fi înțeleasă și din perspectiva refuzului acestuia de a se înclina în fața liniei dogmatice staliniste. După moartea lui Stalin, mai ales, Blaga căuta să-și asigure sprijinul unor intelectuali din „lumea veche”; refuză să publice articole de obediență față de ideologia dominantă, să se conformeze liniei oficiale a regimului. Există o tentativă – *O lămurire*, iunie 1959 – prin care filosoful încearcă să iasă de sub presiunea oficial-stalinistă²¹. Acest articol nepublicat este retras pentru a fi urmat de un *Memoriu* (care a stârnit o polemică dură în care au fost implicați Pavel Țugui, Mircea Zăciu și Alexandru Oprea)²². *Memoriul* poate fi identificat inclusiv ca o încercare a lui Lucian Blaga de a-și feri familia (și ce se mai putea din operă) de intruziunile regimului comunist. *Memoriul* este replica pe care poetul o dă textului calomniator, un fragment al „romanului” *Pe multe de cuțit* al lui Mihai Beniuc, tipul de intelectual frustrat (ca și Pavel Apostol) de natură stalinistă²³.

Un alt „caz” este cel al lui Constantin Noica. Cărțile, studiile, articolele culturale ale lui Constantin Noica constituie o exegeză riguroasă a textelor clasice de filosofie (Platon, Spinoza, Descartes, Leibniz). Cartea ce a reținut atenția publicului și, mai ales, a condus la formarea unor tabere adverse cu privire la rolul lui Noica în cultura românească a anilor '70-'80 este *Jurnalul de la Păltiniș, un model paideic în cultura umanistă* (1983), aparținând lui Gabriel Liiceanu, cel mai apropiat emul al filosofului de la Păltiniș. *Jurnalul* relevă opțiunea lui Noica pentru o tactică personală, culturalistă de rezistență în fața presiunii reprezentate de anihilarea și nivelarea totalitară. Dar filosofia lui Constantin Noica, poate și ca o validare a lecturii ideologice, antitotalitariste care i s-a făcut (prin Alexandra Lavastine²⁴, îndeosebi), reprezintă și justificarea particularului românesc²⁵ (idiomaticului) în fața generalității/uniformizării reprezentate de lumea „despiritualizată” a Occidentului²⁶. Maladiile spiritului contemporan sunt mai ales maladii ale lumii capitaliste. Regimul comunist poate fi considerat propice creației culturale a lui Constantin Noica? Grupul elitist de la Păltiniș era contrapus regimului comunist²⁷, însă în același timp refuza o mobilizare politică împotriva sistemului totalitar. Diferențele dintre reclusiunea hiperintelectualistă a lui Constantin Noica și înțelegerea formării intelectuale, ca mijloc de subversiune antitotalitară, din perspectiva lui Gabriel Liiceanu, apar ca fiind mai mult decât simple distincții strategice. Ele sunt opțiuni existențiale, asumate voluntar.

Regimul a înțeles că, în afara acestui elitism diferit de colectivismul național și de comunism, grupul putea fi contrapus, ca etică a non-angajării, altor grupuri intelectuale²⁸. Proiectele culturale, intelectuale ale grupului de la Păltiniș merg în direcția unei filosofii de factură pur metafizică, dar îndepărtate de zona critică, de punctele de vedere critice, anticomuniste. Insistența sau relevanța pe care i-o acorda Gabriel

²¹ De văzut întreaga dezbateră în Pavel Țugui, *Amurgul demiurgilor Argezi Blaga Călinescu (Dosare literare)*, București, Editura Floarea Darurilor, 1998, p. 104-188.

²² Întregul subiect este discutat, cu acribie documentară, în Marta Petreu în: *Blaga, între legionari și comuniști*, Polirom, 2021, p. 157-164; 286-30; *Memoriul* este publicat, într-o formă distorsionată, în: *Manuscriptum*, 3/1977, (28) anul VIII, p. 78-87; documentul, în acest caz, este deschis, prezentat de un text „explicativ” semnat de Pavel Țugui și intitulat *O confesiune revelatoare*; nu se înțelege deloc că acest document foarte important al poetului Lucian Blaga, revoltat de fragmentul calomnios al lui Mihai Beniuc, constituie memoriul depus la Comitetul Central PMR (secția cultură și artă). *Memoriul* a fost (re)publicat de istoricul și criticul literar Mircea Zăciu în volumul său *Lancea lui Achile*, Cartea Românească, 1980, p. 362-385; paginile indicate includ și explicațiile ample oferite cititorului, de către Mircea Zăciu, cu referință la polemicile generate de receptarea „*Memoriului*”, distorsiunile lui Pavel Țugui și ale lui Alexandru Oprea, directorul (de atunci) al Muzeului Literaturii Române și al *Manuscriptum*-ului, revista Muzeului. „*Memoriul*” a fost inițial publicat în revista studențească de cultură *Echinox*, de la Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca. Precizez că nu am găsit vreo urmă a acestui document, extrem de important, sub forma unei copii, în arhivele fostului C.C. al P.C.R./P.M.R. și nici documente de partid care să „analizeze”, „explice” sau chiar să respingă apărarea lui Lucian Blaga față de romanul calomnios al lui Mihai Beniuc.

²³ De văzut în acest sens fragmentul calomnios de roman *Pe multe de cuțit*, publicat în *Gazeta literară*, nr. 29/16 iulie 1959.

²⁴ Aceasta critică condamnă atât „deriva naționalistă” cât și pe cea pur „totalitară”, naționalismul cultural al filosofului rămânând, în concepția Alexandrei Lavastine o linie recurentă a filosofiei și vieții lui C. Noica; Alexandra Laignel-Lavastine, *Filozofie și naționalism: paradoxul Noica*, București, Humanitas, 1998.

²⁵ Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Eminescu, 1978; idem, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987.

²⁶ Discutarea, din perspectiva sociologiei și antropologiei culturale, a raportării lui Constantin Noica la fluxurile ideologice ale României anilor '70-'80, în Katherine Verdery, *Compromis și rezistență: Cultura română sub Ceaușescu*, București, Humanitas, 1994, p. 249-300.

²⁷ Atitudine ce rezultă mai mult din strategia de articulare culturală, paideică conturată de Gabriel Liiceanu, în cartea sa, decât din linia de acțiune a lui Constantin Noica. În mod direct, Constantin Noica nu propunea, nu dorea contrapunerea grupului de elită (cei 22) regimului însuși, ci dorea instituirea formării filosofice ca normă și unitate axiologică care să-i asigure un status relevant în fața lumii reale, istorice; grupul elitist trebuia să dea seamă exclusiv în fața „tribunalelor Culturii” și nu-și asuma linia rezistenței politice antitotalitare.

²⁸ Exact aceasta fiind și poziția, mai mult implicată dar explicită, a lui Constantin Noica.

Liiceanu proiectului cultural al lui Constantin Noica sugerează faptul că regimul accepta unele fracturi în sânul său, cu condiția ca acestea să însemne opere intelectuale, să rezoneze cu natura naționalistă a regimului²⁹.

Criticii lui Constantin Noica susțin faptul că „Grupul de la Păltiniș” a favorizat regimul lui Nicolae Ceaușescu. Această problemă trebuie însă pusă într-un context mai larg, întrebându-ne care putea fi maniera în care ar fi putut fi transmise valorile culturale într-un asemenea regim. Ion Ianoși prezintă o serie de amănunte cu privire la maniera în care un tânăr (pe atunci) filosof precum Gabriel Liiceanu se putea raporta la filosofia oficială a regimului și la cadrul instituțional existent³⁰. Esteticianul era întristat de opacitatea cu care Liiceanu, ca intelectualul cel mai apropiat de Noica, se raporta la modelul reprezentat de marxism. Pe baza informațiilor lui Ianoși putem deduce că relația dintre cei doi (Noica-Ianoși) este parazitată de atitudinea retractilă a lui Gabriel Liiceanu față de codul cultural oficial transmis prin Facultatea de Filosofie³¹. Problema esențială este aceea că Ianoși este afectat, în primul rând, ca estetician marxist, de inapetența filosofiei oficiale de a câștiga solidaritatea intelectualității care începea să se afirme. De aici ar putea fi dedusă incapacitatea marxismului de a mai câștiga audiență reală, empatie din partea intelectualității care se forma la mijlocul dictaturii ceaușiste. Altfel spus, marxismul, în anii '70-'80, începe să-și piardă poziția de superioritate în dezbaterile culturale. În acest context, protocronismul³² se profilează ca o reacție de resuscitare a unor teorii ale anilor '30-'40. În același timp, protocronismul este construcția (eșuată și nocivă) unei alternative la marxismul dogmatizat și la socialismul științific. Protocronismul nu a ajuns să devină o critică la național-ceaușism, ba chiar a fost înțeles/interpretat drept un aliat al acestuia.

Analizând, din punct de vedere cultural, biografia lui Noica, se poate observa că el traversase deja o perioadă de reclusiune și nu s-a bucurat decât puțin timp de o inserție parțială într-o activitate profesională într-una din instituțiile culturale ale regimului (Centrul de logică al Academiei Române). *Jurnalul de la Păltiniș* este un document important pentru că arată faptul că Noica încearcă să creeze, să contureze posibilitatea existenței unei culturi alternative, și a unui intelectual (în sens fizic, sociologic) autonom în raport cu condițiile neostalinismului ceaușist. Într-adevăr, se poate susține ideea că tocmai acest model paideic alternativ convenea foarte mult regimului neostalinismului ceaușist, căci, fără nicio investiție notabilă, regimul își asigura nu doar producerea unor opere intelectuale care puteau fi integrate „bunurilor de prestigiu” ale dictaturii, dar și scotea la propriu din rândurile unei intelectualități potențial critice exact pe acei creatori (filosofi, în cazul de față) care puteau constitui un reper civic pentru grupul lor de aderenți, pentru publicul lor competent, în sensul precizat de Bourdieu.

Se poate observa că naționalismul din perioada lui Ceaușescu nu este definit/asumat oficial, ci se păstrează ca un fel de produs subcultural. Ceaușescu utilizează o retorică naționalistă, fără a propune, însă, naționalismul ca o paradigmă/normă ideologică nouă a sistemului. Referirile lui Nicolae Ceaușescu sunt în continuare la marxism, la „socialismul științific”, așa cum îl înțelegea dictatorul prin lecturile sale rezumative din Stalin, cel mai posibil din *Problemele leninismului*³³. Nu putem vorbi de o ideologie naționalistă oficială a regimului, ci, mai curând, de o hibridizare a „socialismului științific” de către un naționalism autarhic specific Lumii a Treia. Nici despre protocronism nu se poate afirma că devine o ideologie culturală a regimului; mai precis ar fi să discutăm despre protocronism ca despre o ideologie a unor medii marginale din Securitate și Partid, incapabile să disloce prestigiul culturii de tip occidental și nici pe acela al marxismului.

Constantin Noica publică un serial îndelungat în *România literară*, „Modelul cultural european”, prin care critică modernitatea nivelatoare, aritmetică. Ideea identificării în totalitate a gândirii lui Noica și a modelului său paideic cu grupul protocronist este departe de adevăr. Subtitlul *Jurnalului de la Păltiniș – un model paideic în cultura umanistă* – relevă dorința lui Constantin Noica de a crea un grup de elită sub influența sa ca mentor, care, la limită, să ofere libertatea intelectuală discipolilor săi, după un antrenament

²⁹ *Jurnalul de la Păltiniș un model paideic în cultura umanistă* (București, Cartea Românească, 1983) nu se încadrează în această „taxonomie” decât indirect. *Jurnalul* vizualiza mult mai bine personalitatea filosofului Constantin Noica decât puteau să o facă propriile opere.

³⁰ Ion Ianoși, *Opțiuni*, București, Editura Cartea Românească, 1989.

³¹ A Universității din București, unde studiasse Gabriel Liiceanu.

³² Acest curent ideologic pornește de la un articol programatic publicat de Edgar Papu în revista *Secolul XX*; poziția ideologică a teoreticianului literar se coagulează în culegerea sa de studii *Din clasicii noștri Contribuții la ideea unui protocronism românesc*, București, Editura Eminescu, 1977; pentru analiza protocronismului de văzut și capitolul II, *Între sincronism și protocronism*, din lucrarea lui Florin Mihăilescu, *De la proletcultism la postmodernism*, Constanța, Pontica, 2002, p. 112-213; de amintit și lucrarea lui Grațian Cormoș, *Edgar Papu și teoria protocronismului românesc*, Cluj-Napoca, Argonaut, 2012, în special Capitolul II, *Evoluția ideii de protocronism în opera lui Edgar Papu*, p. 65-154.

³³ I. V. Stalin, *Problemele leninismului*, București, Editura Partidului Muncitoresc Român, 1948.

cultural foarte dur. Dorința de a crea o cultură alternativă este considerată, de Alexandra Lavastine, un fel de subterfugiu pentru a lipsi sau pentru a priva cultura română de o dizidență asemănătoare celei din Cehoslovacia.

Cercetând textul *Jurnalului de la Păltiniș*, se poate observa că Noica propune o cultură de performanță, departe de intențiile și abordările colectivist-masificatoare ale regimului ceaușist. Pentru a înțelege semnificația operei lui Constantin Noica, ca posibilă reflecție legitimatoare a nonactivismului politic la/în comunism, este necesară înțelegerea naturii comunismului ca ideocrație activă, ca filosofie politică în acțiune. Acest tip de voluntarism ideologic autoasumat în comunism trebuia să fie (și nu era de la sine înțeles că așa stăteau lucrurile în plan real istoric sau chiar personal) marxismul. Analiza regimului comunist românesc, mai cu seamă a celui din anii '70-'80, relevă îndepărtarea, deriva naționalistă a acestuia.