

NINA FAÇON ȘI TENTAȚIA OMULUI ACTIV

Ana Bazac*

În loc de introducere: Nina Façon și filosofia

În 1946, la Editura lui I.E. Torouțiu, după câțiva ani în care nu a putut să publice sub numele său, Nina Façon a scos la lumina zilei și studiile publicate înainte în Revista de Filosofie și reunite sub numele de *Concepția omului activ*¹.

Volumul este de istoria filosofiei: se pleacă, într-adevăr, de la o noțiune directoare și se relevă semnificațiile sale în diferitele articulații istorice, aceste articulații fiind urmărite în manifestările fenomenelor ca și în reprezentările culturale ale acestora, adică în conexiune cu alte noțiuni. În maniera tradițională de a face istoria filosofiei – pentru a vedea cum gândeau oamenii asupra existenței –, conceptul este o prezumție izvorâtă dintr-o cunoaștere prealabilă (primară) a textelor. Această prezumție devine criteriu al relevării semnificațiilor acestor texte care sunt analizate tocmai ca ilustrări ale conceptului.

Iar dacă se adaugă – așa cum a făcut, mai târziu, Nina Façon în *Blaise Pascal*² – condițiile istorice și culturale în care s-au creat textele, concluziile care pot fi trase sunt și mai pline de învățăminte. Dar în cercetările care au format cartea *Concepția omului activ*, contextul istoric și cultural este doar implicit: logica raționamentelor unui gânditor sau altul și evoluția acestor raționamente de la un gânditor la altul, adică inclusiv de la o epocă la alta, sunt cele avute în vedere. Este vorba, deci, aici, de o hermeneutică, în sensul de „mediere gânditoare față de viața prezentă”³ în ceea ce este „disciplina clasică privitoare la arta înțelegerii textelor”⁴.

După publicarea studiilor despre activism, Nina Façon s-a orientat spre filologie, italianistică, cealaltă specializare a sa alături de cele de filosofie și de istorie. Deși mereu s-a văzut aplecarea sa spre filosofie, descifrarea concretului –

* Prof. univ. dr., Universitatea Politehnică din București.

¹ Nina Façon, *Concepția omului activ – Studii*, București, „Bucovina – I.E. Torouțiu”, 1946.

² Nina Façon, *Blaise Pascal*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969.

³ Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă* (1960), Traducere de Gabriel Cerceș, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcanu, București, Editura Teora, 2001, p. 135, 134.

⁴ *Ibidem*, p. 132. Într-adevăr, Nina Façon, *O înțelegere activistă a idealismului romantic*, în *Concepția omului activ*, p. 170, a descris „metoda folosită: definirea acestui concept prin desprinderea treptată a notelor lui esențiale din analiza textelor de gândire respective”. Iar cercetarea ei (p. 171) nu era dorită ca una de „istorie a filosofiei, ci ca o încercare de precizare a unei linii sau a unui mod de înțelegere unitar, a unui stil așadar, în problematica, întotdeauna esențial aceeași, a gândirii filosofice”.

îmbinând o perspectivă istorică și una culturologică – a fost ceea ce i-a polarizat elanul: putea oare să își dovedească unicitatea și irepetabilitatea într-un câmp în care creația era amenințată și îngrădită de dogme?

Dar, în perspectiva sa interdisciplinară, Nina Façon a trebuit să aleagă între a merge spre înțelegerea adevărului filosofic care este „asupra tuturor adevărilor, asupra tuturor practicilor și asupra tuturor ideilor omenești”, adică a „adevărului ca Logos”⁵, sau spre adevărul reieșit din sondarea concretului, cu atât mai prețios cu cât este fundamentul urcării spre abstracții.

Conceptul este, desigur, o *Weltanschauung*, adică deja un universal perceput de conștiință dincolo de „împrăștierea sensibilă”: dar el nu este „scop în el însuși”⁶, ci temei „în a realiza și a însufleți universalul prin suprimarea gândurilor determinate, fixe”⁷. Scopul filosofiei este o asemenea suprimare, dar atunci, dacă elementul și conținutul ei este „realul”⁸, pătrunderea acestuia are loc tocmai prin „cufundarea în conținut”⁹. Iar dacă, înainte de orice, ne e teamă de „dogmatismul *aserțiunii*, ca un *dogmatism al asigurării*, adică *dogmatismul certitudinii de sine*”¹⁰, putem noi oare să ne înămolim într-un asemenea dogmatism și să nu ne asumăm „încordarea conceptului”¹¹? A nu gândi abstract, în maniera omului simplu¹² și a dogmatismului „filosofic” a însemnat, deci, pentru Nina Façon a da târcoale conceptului din perspectiva studiului științific al limbii – mijlocul cunoașterii – și al dezvoltării ei într-o concretă literatură istorică. Dacă „adevărul este întregul”, cea mai mare onestitate față de această imagine despre cunoaștere și deci, despre raportul dintre noi și lume este nu numai măsurarea condițiilor interioare și exterioare ale posibilității de a trata filosofic întregul, ci și consecvența în a depăși abordarea sa neraționalistă.

Referințele de mai sus la Hegel nu sunt întâmplătoare. Nina Façon a dat dovadă în toate lucrările sale de un raționalism exemplar care, din punct de vedere filosofic, o integrează în școala raționalistă românească a „bătrânilor” interbelici¹³ care au ripostat față de „combinații arbitrare ale unei imaginații dezordonate” ce, ca și simțul comun, „apelează la sentiment”¹⁴.

⁵ Louis Althusser, *La transformation de la philosophie* (Conférence de Grénade – 1976), în Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 149.

⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului* (1807), Traducere de Virgil Bogdan, București, Editura Academiei RPR, 1965, p. 142 și 150.

⁷ *Ibidem*, p. 26.

⁸ *Ibidem*, p. 32.

⁹ *Ibidem*, p. 33.

¹⁰ *Ibidem*, p. 37.

¹¹ *Ibidem*, p. 39.

¹² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 18.

¹³ Vezi Ana Bazac, *Semnificații ale filosofiei practice kantiene și preocupări românești pentru filosofia practică a lui Kant*, în *Studii de istoria filosofiei universale*, vol. XII, București, Editura Academiei Române, 2004, p. 434–463.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 45.

A face istoria filosofiei nu înseamnă a face filosofie teoretică – adică a dezvolta demonstrații coerente ale unei concepții despre lume și despre problemele socotite importante de către filosof. Dar istoria filosofiei este *parte a filosofiei*, moment inițiator (în care se trec în revistă, în mod critic, gândurile și soluțiile oferite de predecesori sau de promotori al unei alte filosofii) și permanent însoțitor al creației filosofice: căci credința fiecărui filosof că trebuie să-și expună propria reprezentare despre „adevărul despre toate adevărurile...” se naște din confruntarea cu adevărurile expuse de alți filosofi; o reprezentare ideatică este, mereu, o replică la altele.

Dacă Nina Façon a făcut după război italianistică, istorie și teorie literară și lingvistică și pentru că a avut pregătirea care a impulsionat-o, nu este mai puțin adevărat că ea a conținut cercetarea de filosofie care i-a fost atât de dragă la începutul activității sale de intelectual. Teren de defrișat se întindea în fața ei și într-un domeniu și în celălalt¹⁵. Faptul că nu a ales filosofia, dând în schimb atât de mult în italianistică, are explicații legate și de conjunctura ce restrângea apropierea de concept. Nu știm dacă ar fi realizat și în continuare lucruri memorabile în filosofie: dar studiile scrise până în 1946 sunt cele care au pus în câmpul posibilului o promisiune tratată cu seriozitate. Iar marca filosofică a tratării istoriografice a culturii este aceea care a generat și mai departe subordonarea acestei tratări față de finalitatea activistă a culturii moderne. Rolul intelectualilor de schimbare a paradigmatelor culturale și responsabilitatea lor față de aceste noi paradigme¹⁶ sunt ilustrări ale abordării interdisciplinare (deci inclusiv filosofice) a Ninei Façon.

Întreaga sa creație, în care s-au împletit istoria intelectuală/culturală, istoria politică și istoria filosofiei, a avut drept punct nodal interesul pentru cristalizarea spiritului modern. Atmosfera filosofică a fost considerată drept cadru pentru acest proces. Concepțiile despre om în diferite teorii filosofice au fost cele care au conturat făgașul modernității. Iar specificul acestor concepții a fost tocmai activismul, sau, altfel spus, istoria (aleasă de autoare a) concepției despre om este în funcție de activism.

¹⁵ Primele lucrări ale Ninei Façon sunt, în afara tezei de doctorat *Michelangelo poet*, Facultatea de Litere și Filosofie, București, Tiparul Universitar, 1939:

– *Sensul literaturii italiene*, „Roma”, Revista de cultură italiană, anul XII, nr. 1, ianuarie–martie 1932, p. 6–10;

– *În jurul unei literaturi realiste în Italia*, „Roma”, Revista de cultură italiană, anul XIII, nr. 3, octombrie–decembrie 1933, p. 12–20;

– *Sul carattere aulico della letteratura italiana*, *Studii italiene*, „Roma” N.S., anul II, 1935, București, p. 137–160;

– *Filosofia germană în timpul Reformei*, în *Istoria filosofiei moderne – Omagiu profesorului Ion Petrovici*, vol. I, București, Societatea Română de Filosofie, 1937, p. 105–130;

– *Aspecte din gândirea contemporană: Unamuno, Ortega y Gasset. Neotomismul Italian*, în *Istoria filosofiei moderne. Omagiu Profesorului Ion Petrovici*, vol. IV, București, Societatea Română de Filosofie, 1939, p. 3–48;

¹⁶ *Intelectualul și epoca sa. Studii de istorie literară italiană*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1966.

Activismul: concept și metodă

Importanța activității în explicarea omului a fost sesizată demult. Aristotel observase și el, desigur, că acțiunile sau activitățile constituie mijlocul vieții umane subordonat diferitelor scopuri. Nu numai activități diferite au scopuri diferite – cel al „artei medicale este sănătatea; cel al construcției de corăbii, corabia; cel al strategiei, biruința”¹⁷ –, nu numai că există activități cu scopuri intermediare, integrate în altele cu scopuri mai complexe și mai înalte („totdeauna scopurile activităților arhitectonice, adică conducătoare, sunt mai alese decât scopurile celor subordonate, deoarece acestea din urmă nu sunt urmărite decât de dragul celor dintâi”¹⁸), dar activitățile dau măsura vieții umane prin scopurile lor. Acestea pot fi legate de plăcerile obținute din bogăție și, în general, din derularea funcțiilor animalice, sau de plăcerea servirii celorlalți (deci în politică), sau de plăcerea din contemplarea filosofică. Această plăcere în a face și a urmări scopul poartă pecetea și a celui mai mare bine care caracterizează o activitate. Iar cel mai mare bine trebuie estimat după specificul ființei care îndeplinește, pentru a trăi, activitatea. În ceea ce privește omul, viața activă este generată și dată de „partea sufletului înzestrată cu rațiune” care creează și „virtutea sau destoinicia specifică celui activ”¹⁹, cel mai mare bine pentru om fiind „activitatea sufletului potrivită cu... cea mai bună și mai perfectă virtute”²⁰.

Fericirea însăși este, sau este dată de, activitate, dar sensul acesteia decurge din premisele morale ale vieții omului. Virtutea umană specifică, adică dispoziția și abilitatea de a alege acțiuni și comportamente corespunzătoare imaginii și obiectivului celui mai mare bine și de a acționa în funcție de acestea, permite alegerea celei mai bune acțiuni (ocolirea exceselor) și, deci, manifestarea virtuții intelectuale (capacitatea de judecare rațională) ca bază a virtuților morale (practice). De aceea, virtutea intelectuală este, în același timp, nu numai producătoare de plăcere la nivelul înalt (al contemplării intelectuale)²¹ ci de-a dreptul suprema fericire umană și producătoare a acestei supreme fericiri²².

Din antichitate, ierarhia activităților a fost un mod de explicare a ierarhiei sociale și, în același timp, a fost manifestarea nivelului tehnologic slab ce a determinat ca diviziunea muncii – în esență, diviziunea muncă fizică – muncă intelectuală – să fie încadrată în relații de dominație – supunere. Contemplarea –

¹⁷ Aristotel, *Etica Nicomahică*, Traducere din limba elină, precedată de un *Cuvânt-înainte*, o scurtă expunere asupra vieții și operei lui Aristoteles și o introducere în teoria lui etică din Traian Brăileanu, București, Casa Școalelor, 1944, Cartea întâia, Cap. 1, 1094a, p. 25.

¹⁸ *Ibidem*, p. 25–26.

¹⁹ *Ibidem*, Cartea întâia, Cap. VI, 1098a, p. 39.

²⁰ *Ibidem*, p. 39–40.

²¹ *Ibidem*, Cartea a zecea, Cap. IV, 1174b, p. 337: „plăcerea este deci desăvârșirea activității” și beatitudine specifică ce sporește activitatea... (în care) trebuie să se găsească, pe cât e omenește posibil, autarhie, răgaz, libertate de muncă istovitoare...”

²² *Ibidem*, Cap. VII, 1178a, p. 350.

adică scufundarea în imaginarea ideilor despre lucruri „în sine”²³, sublimite modele ideale ale vieții omului – a fost, de aceea, activitatea umană predilectă, cea mai înalt valorizată în istoria anterioară nașterii modernității²⁴.

Desigur că între momentul ideal, de cugetare și deliberare, și cel acțional este o strânsă legătură. Dar există și diferențe, date de aria de manifestare a celor două momente, de instrumentele predilecte folosite și de consecințe (acestea din urmă, inclusiv asupra subiectului / asupra ființei umane).

Constituirea relațiilor moderne a dus, pe fundalul continuării separării sociale dintre munca fizică și cea intelectuală, la zdruncinarea locului dominant al activității intelectuale contemplative. În fond, faptul că omul a devenit personalitate autonomă, „*individ*” spiritual și se recunoaște ca atare²⁵, iar această auto-recunoaștere fiind urmarea consecințelor vădite ale faptelor, s-a datorat vârtejului de oportunități deschise de schimbările economice – tehnologice, comerciale –, politice, culturale. Aceste schimbări și oportunitățile au făcut ca aspectul esențial al manifestării omului ca ființă creatoare să devină acțiunea, și nu precedentul intelectual al acesteia, contemplarea. Filosofia se ocupă, firește, în continuare de acest precedent. Dar în gândire își face loc cu din ce în ce mai multă forță preocuparea pentru domeniul până atunci neimportant, tratat grosier, pecetluit superficial cu trăsături generale: cel al acțiunii. Teoria va începe să treacă dincolo de perspectiva normativă ideală și se va ancora dincolo de plăcerea speculațiilor ce rămân exclusiv în zona prescrierilor. Filosofia practică tradițională a lui Aristotel face loc analizei politice practice. Trecerea la acțiune pare a fi cuvântul de ordine ce tinde să transforme chiar modul de a gândi. Iată-l pe Machiavelli: „nu avem în fața noastră scrierea unui filosof, ci a unui om de acțiune; cuvintele lui nu sunt destinate așadar să alcătuiască o teorie politică ci să fie punctul de plecare al unei atitudini și al unei treceri imediate la faptă”²⁶.

Sfârșitul secolului al XIX-lea a fost contextul constituirii pragmatismului, iar apoi, mai ales din a doua jumătate a secolului trecut, au irupt cercetările filosofice focalizate asupra acțiunii. Întreaga această perspectivă a fost prefațată de studiul istoriei ideilor despre om, iar în această istorie cotitura realizată în perioada tranziției la modernitate a ocupat un loc de frunte, căci aici activismul începe să prevaleze asupra momentului spiritual, antecedent.

²³ *Ibidem*, Cartea întâia, Cap. IV, p. 33: „Ce înțeleg ei prin acel ‘în sine’ pe care-l adaugă la toate, cum doar în omul în sine și în om se repetă unul și același concept, cel al omului?”.

²⁴ Pentru a apăra ideologia creștină, tradițional legată de valorizarea prioritară a contemplării, Nicolae Berdiaev, *Creștinismul și activismul omului* (1931), București, Editura Tipografiei „Fântâna Darurilor”, 1933, a simțit nevoia să spună că activismul este în mod deosebit susținut de creștinism. Spiritul este activ și a fost eliberat de către creștinism de dependența de natură.

²⁵ Jakob Burckhardt, *Cultura Renașterii în Italia* (1860), Traducere de N. Balotă și Gh. Ciorogaru, Prefață, tabele cronologice, note și indici de Nicolae Balotă, vol. 1, București, Editura pentru Literatură, 1969, p. 161.

²⁶ (Nina Façon), *Introducere la Machiavelli, Principele*, Traducere din limba italiană cu o introducere de Sorin Ionescu, Istituto di studi filosofici – Roma, Societatea Română de Filosofie – București, Tiparul Universitar, 1943, p. V (este prima traducere în limba română a acestei cărți).

Acum devine activismul – concepția care definește pe om în funcție de activitatea sa, care nu este redusă la dinamismul spiritual – și premisă și obiectiv al cercetărilor asupra ființei umane. Acum are loc re-valorizarea fenomenelor de conștiință în funcție de finalitatea lor acțională. Acum devine activismul nu doar concluzie presantă, ci și metodă de analiză. Desigur, este vorba despre un proces treptat și format din „corzi” diferite, cu prezumții și traiectorii diferite și, inevitabil, contradictorii. Există, astfel, și o „inerție” a fragmentării spiritului și omului – aici, între gândire și acțiune – și un răspuns, de fapt răspunsuri la acea „inerție”, ea însăși eterogenă. (Iar în legătură cu aceste răspunsuri: nici pe acestea să nu le echivalăm, să nu le omogenizăm²⁷).

Omul – subiectul activ

Concepția despre om, și nu despre acțiune ca interfață între om și mediul obiectiv al acestuia, a fost aceea care s-a dezvoltat mai ales de la turnura socratică a filosofiei. Independența relativă a rezultatului omului, acțiunea, nu putea să apară până ce nu se realiza o imagine coerentă despre *subiect*, noțiunea diriguitoare post-socratică a tuturor cercetărilor filosofice: perspectiva obiectivistă asupra existenței a tins cumva să fie înlocuită de centralitatea subiectului în cadrul ontologiei²⁸. Noul

²⁷ Concret și abrupt, să nu echivalăm teoria lui Marx cu dogmatizările sale.

Iar din punctual de vedere ale activismului, referința multora la teza a 6-a a lui Marx (din *Teze asupra lui Feuerbach*, să nu uităm, niște notații nepregătite pentru publicare) trebuie citită cu atenție: Marx nu putea să spună că sarcina filosofiei este – după istoria ei de până atunci în care doar a contemplate realitatea – de *a acționa nemijlocit de gândire / a gândi*, ci că această sarcină are în vedere tocmai chestionarea filosofică a condițiilor și opreliștilor acțiunii eliberatoare a fiecărui om. Vezi K. Marx, *Teze despre Feuerbach* (1845), în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, volumul 3, București, Editura Politică, 1958, p. 6–7.

²⁸ Trebuie să diferențiem concepția lui Aristotel despre subiect – *ὄποκειμενον* – ca relație a entității substanțiale cu atributele sale / ca deținător al atributelor, dar care nu poate fi atribuit / ca substrat / ca subsistent și, pe de altă parte, sensul actual și cel unanim cunoscut al noțiunii de subiect ca inițiator al activității de cunoaștere și al atitudinii morale. Concepția lui Aristotel, integrată în creștinism de către Toma d’Aquino, a căpătat înfățișarea subiectului ca orice creație a lui Dumnezeu și, în același timp, premisă a lucrărilor acestuia. Ordinea conceptuală a fost constituită nu în jurul reperului *om*, deci: organizarea completă a lumii de către religie a dus la fundamentarea obiectivă – prin obiectivitatea divinității – a cunoașterii și a legii.

(Până prin 1700 – cf. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, NRF / Gallimard, 1985, cap. 6 – aceasta a dus la o suprapunere instituționalizată a vizibilului și invizibilului; apoi, a început separarea acestora, fundamentarea subiectivă a legii și a cunoașterii, apariția domeniilor autonome de cunoaștere, cu propria lor dinamică și legi, explicarea generativă și subiectivizarea păcatului, în condițiile când lumea devine – din ontologic închisă, adică cu un spațiu infinit, căci oriunde te duci, nu ieși din el – la una deschisă prin „reasimilarea principiului inferiorității terestre” (p. 169); pe această bază are loc re-constituirea responsabilității individului și re-aducerea Celuilalt în ordinea morală secularizată: diferența dintre subiect și Celălalt are loc tocmai în acest cadru, și astfel s-a creat ideea clasică a subiectului creat de propria sa voință și libertate).

Sensul actual al noțiunii s-a dezvoltat în Occidentul medieval pornind de la folosirea conceptului în descrierea juridică a puterii suveranului: subiect era cel ce se supunea legilor

mod de abordare nu putea decât să lumineze mai bine puterea constrângătoare a *ontos*-ului, dar acesta a căpătat – prin focalizarea gândirii filosofice asupra subiectului – caracteristicile noi date de limitele sale. Sigur că limitele apar deja prin ciocnirea dintre existența lucrurilor – devenită obiect al cercetării – și, pe de altă parte, subiectul a cărui importanță a irupt în conștiința filosofică. Aprofundarea acestei ciocniri a dus la ideea autonomiei relative a acțiunii, deci la posibilitatea schimbării existenței prin acțiuni. Iar cum există n acțiuni, de la n subiecți, mediul omului a apărut ca intersectare multiplă a acțiunilor (și a motivațiilor acestora) și, prin chiar acest fapt, având obiectivitatea rece a unui determinism implacabil.

Interesul pentru numărul mare de acțiuni și pentru rezultatul întrepătruns al acestora – pentru plural / multiplu ca factor constitutiv al lumii – a apărut, însă, mai târziu în filosofie, odată cu relațiile moderne. Înainte, și acesta este tiparul mental și puternic remanent al gândirii filosofice, lucrurile au fost explicate prin subiectul singular. Receptor pasiv al influențelor din afară sau inițiator al acțiunii, acest subiect – presupus a se multiplica mecanic și aidoma, multiplicarea însăși nefiind interesantă pentru înțelegerea mediului uman – a fost cel care a premers tuturor studiilor despre societate.

Dar cum trebuie conceput subiectul? Care este, desigur, omul. Tudor Vianu menționa că ideea despre om ca mai degrabă generator al lucrurilor, prin acțiunile pe care le întreprinde, este legată de concepția filosofică generală despre coexistența, în luptă, a contrariilor. O origine a unei asemenea concepții se află la Heraclit, la care inițiativa, sau acțiunea, izvorăte, în fond, din voința și conținutul conștiinței, din subiect deci²⁹, constituie răspunsul individului la modul în care este

suveranului, beneficiind în schimb de protecția acestora/acestuia. Subiectul implica, deci, obligații și drepturi: cele de a fi, filosofic vorbind, substratul material al puterii suveranului. Atât în sens juridic-politic cât și filosofic, subiectul a avut calitatea de a se supune / de a suporta pasiv legile suverane.

Dar, într-o perspectivă opusă scolasticii dominante, în Evul Mediu s-a dezvoltat o direcție eretică, îmbibată de panteism și generând, apoi, în fond Reforma. În această direcție, subiectul se află în relație privilegiată cu divinitatea – fiind în principiu mântuit, John Scotus/ Eriugena; și deasupra apartenenței la o religie, Gioacchino da Fiore; în sufletul fiecăruia se găsește Dumnezeu, premisă a demnității omului drept, Meister Eckhart, vezi Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy: An Interpretation of the Great Mystics, East and West*, New York, Harper Collins, 1945; și R. W. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies*, New York and Evanston, Harper & Row, 1970, nu numai pentru acest autor; iar omul poate cunoaște adevărul/divinitatea prin *docta ignorantia*, Nicolaus Cusanus; prin asta, deci prin voința de a allege exercitarea cunoașterii (prin artele liberale), se justifică demnitatea omului, Pico della Mirandola.

Vezi și Marjorie Reeves, *The Figurae of Joachim of Fiore* (Warburg Studies), Oxford University Press, 1972; și *Medieval Futures: Attitudes to the Future in the Middle Ages*, ed. by J. A. Burrow & Ian P. Wei, Woodbridge, UK, The Boydell Press, 2000, cu o excelentă bibliografie.

Pe această bază teoretică – dar pe fundalul constituirii raporturilor de piață –, s-a dezvoltat, între secolele al XIV-lea și al XVIII-lea, subiectul ca cetățean, subiectul de drept.

²⁹ Heraclit: „Niciodată nu vei da de limitele sufletului, oricât și pe orice căi le-ai urmări, așa de adânc e conținutul lui”, în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor* (sec. III e.n.),

alcătuită lumea. Iar, dacă lumea înseamnă curgere fără sfârșit³⁰, a celor care diferă și se opun, îmbinându-se în același timp în „cea mai frumoasă armonie”³¹, omul nu poate sta pasiv, doar subordonându-se *logos*-ului cosmic, ci trebuie să ia parte la acesta. O face accentuând rațiunea lucrurilor sau, dimpotrivă, introducând în aceasta dezordinea nebună cu urmări tragice, dar o face. De aceea, Heraclit poate sta la baza unei concepții a libertății omului de a acționa – de a se descătușa din limitarea eleată³² – iar timpul, modern, în care criteriul esențial al valorii omului și al creațiilor culturale este acțiunea, dinamismul, libertatea și creația, poate sta cu îndreptățire sub semnul lui Heraclit³³.

Gândirea modernă, cu origini glorioase, după cum vedem, s-a manifestat și în creația artistică și în filosofie. Punând omul în postura de a fi „liberul și mândrul formator al propriei tale ființe, să te sculptezi în forma pe care o preferi”³⁴, răsturnând, deci, modelul atitudinii pasive în fața unei ordini date și neschimbătoare, perspectiva renașcentistă a conferit subiectului puterea pe care contemplarea veche părea să o epuizeze. Activitatea a devenit criteriul valorizării omului. Ca urmare, ea constituie și terenul pe care poate avea loc unitatea unor aspecte contrare ale spiritualității umane. Pe acest teren, poate mai degrabă clasicismul – cu activitatea ce înseamnă și cunoașterea și mânuirea lumii exterioare (dar oare nu ne putem așeza în fața propriului eu ca față de un tablou?), și conștiința „consecințelor neprielnice ale libertăților sale practicate cu abuz”, deci și disciplinare și autolimitare³⁵, așadar conștiința „totalității lumii” cu toată specializarea

Traducere din limba greacă de C.I. Balmuș, Studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, București, Editura Academiei RPR, 1963, Cartea a IX-a, Capitolul I, Heraclit, VI [7], p. 425.

³⁰ Socrate: „Heraclit declară într-un fel că ‘toate trec și nimic nu rămâne’, și asemuind realitățile cu unda unui fluviu adaugă: ‘nu ai putea intra de două ori în același fluviu’, Platon, *Cratylus*. Traducere de Simina Noica, în Platon, *Opere*, III, Ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978, 402a, p. 277.

³¹ Heraclit, Fragm. 8 în Diels-Kranz, *Vorsokratiker*, citat de Aram Frenkian în nota 6 din *Note la Cartea a IX-a, capitolul I, Heraclit*, p. 721, în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, ediția citată.

³² Tudor Vianu, *Goethe și timpul nostrum* (1932), în Tudor Vianu, *Opere*, vol. 9, București, Editura Minerva, 1980, p. 89.

³³ *Ibidem*, vezi și p. 98: „omul descătușat prin cinci veacuri de civilizație heraclitiană”... „veacul nostrum, heraclitian prin excelență, al dinamismului, al libertății și al creației”.

³⁴ Giovanni Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man*, 1486, <http://www.cscs.umich.edu/~acrshalizi/Mirandola/>: „as the free and proud shaper of your own being, fashion yourself in the form you may prefer”; vezi și „whatever place, whatever form, whatever gifts you may, with premeditation, select these you may have and possess through your own judgment and decision... you, by contrast, impeded by no such restrictions, may, by your own free will, to whose custody We have assigned you, trace for yourself the lineaments of your own nature...” („ca formator liber și mândru al propriei tale ființe, te modelezi în forma pe care o dorești”; „orice loc, orice formă, orice daruri alegi, cu premeditare, toate acestea le ai și le ai în posesie prin propria ta judecată și decizie... tu, dimpotrivă, neîmpiedicat de asemenea restricții, poți, prin propria ta voință liberă, în a cărei seamă te-am lăsat, să-și trasezi liniamentele propriei tale naturi”).

³⁵ Tudor Vianu, *Goethe și timpul nostru*, p. 89.

fragmentată generată de „cultul modern al competenței”³⁶, deci conștiința armonioasă a unității și luptei contrariilor, ceea ce nu înseamnă fatalism ci încordare a voinței pentru a face tot ce poți – deci mai degrabă clasicismul („neoclasicism”³⁷) ar descrie artistic mai bine atitudinea față de om. Este vorba însă nu de o caracteristică a operelor artistice, ci de-a dreptul de un ideal de om, deci de un criteriu esențial de judecare asupra lumii. De aceea, idealul clasic nu doar urmează „diletantismului sentimentului mistic și poetic”³⁸ (fiind, în fond, rău înțeles de către „subiectivismul romantic”³⁹), ci pare a constitui soluția în fața unilateralizărilor de orice fel⁴⁰ și a amenințărilor care planează asupra lumii⁴¹.

Doar acest ideal este propice *oricărui* om: iar această adecvare a idealului la viața oricărui om este într-adevăr o caracteristică a modernității. „Înțeleptul, sfântul sau eroul, adică idealurile morale propuse de antichitate, de creștinism sau de cavalerism, erau gândite pe măsura unor personalități cu totul excepționale. Oricine poate să întreprindă însă o acțiune de folos obștească, o faptă socială și organizatorică. Idealul etic faustian este modelat după dimensiunea morală a oricui”⁴². Așadar, deși există o filogeneză a idealurilor culturale (deci și morale), deși există chiar o inerție/remanență a vechilor idealuri, care ar trebui tratate recesiv (ca să folosim termenul lui Mircea Florian)⁴³, idealul modern este cel *activist*, de mobilitate perpetuă datorită aspirației spre nedefinit, de intervenție umană creatoare într-o lume care este, astfel, deschisă, relativă și mobilă⁴⁴. Acest ideal corespunde cerinței

³⁶ Tudor Vianu, *Filosofie și poezie* (1937), în Tudor Vianu, *Opere*, vol. 7, București, Editura Minerva, 1978, p. 360.

³⁷ Tudor Vianu, *Goethe și timpul nostru*, p. 89.

³⁸ *Ibidem*, p. 97.

³⁹ Tudor Vianu, *Romantismul ca formă de spirit*, în Tudor Vianu, *Romantismul european*, Culegere de conferințe la Universitatea Liberă, București, f.e., 1932, p. 3–12: proteismul romanticilor le împiedică individualitatea să polarizeze atracțiile; natura problematică este profund subiectivă; nevoia de completitudine este o expresie a proteismului (Byron).

⁴⁰ Tudor Vianu, *Idealul clasic al omului* (1933), București, Editura Vreamea, 1934, p. 14: „Clasic este omul pe care jocul tuturor forțelor realului îl determină fără să-l absoarbă în unitatea lor. Este clasic omul care trăiește îndoita conștiință a independenței sale față de totalitatea formelor naturale și spirituale ale lumii și a individualității sale puternice și mândre”.

⁴¹ *Ibidem*, p. 6.

Vezi și Ana Bazac, *Ion Petrovici și Tudor Vianu: valoarea omului și idealul clasic al acestuia. Destinul conceptelor, Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. II, București, Editura Academiei Române, 2007, p. 427–444.

⁴² Tudor Vianu, *Faust și civilizația modernă* (1936) în Tudor Vianu, *Opere*, vol. 9, ediția citată, p. 179.

⁴³ Când se clădește o lume nouă, amintirea celei vechi trebuie ținută trează în inimă și minte. Noile idealuri nu pot nesocoti ceea ce oamenii au crezut a recunoaște până acum drept, nobil, frumos și sfânt”, Tudor Vianu, *Filogeneza idealului*, în Tudor Vianu, *Transformările ideii de om și alte studii de estetică și morală*, București, Editura Tradiția, 1946, p. 72.

⁴⁴ Tudor Vianu, *Filosofia culturii*, București, Editura Publicom, 1944, p. 244.

Vezi și Alexandru Boboc, *Ideea de cultură modernă în programul concepției activiste a culturii*, în Ana Bazac (coord.), *Cultură și adevăr: studii despre filosofia lui Tudor Vianu*, București, Editura Academiei Române, 2007, p. 23–42.

de cunoaștere a sinelui – „Noi ne putem cunoaște prin operele și prin faptele noastre. Noi suntem ceea ce faptele noastre sunt”⁴⁵ – și merge mai departe decât idealul sau concepția raționalistă asupra culturii (focalizată asupra agentului natural, rațiunea) și decât concepția istorică (din jurul conceptului de valoare). De aceea, fatalismul și pesimismul, inerente concepției istorice, sunt „ocolite de concepția activistă care afirmă în actul creator de cultură, expresia suverană a libertății omenești”⁴⁶. Ca urmare, cunoașterea activității culturale este deschisă tuturor metodelor, ca și inovării metodologice: totul este să înțelegem mai bine legăturile dintre rațiune și valoare, iar acest lucru este mijlocul de cunoașterea și împlinirea actului.

Subiectul activ – Prometeu

Alături de cel de subiect⁴⁷, un concept care descrie activismul este cel de *prometeism/prometeianism*. El vine de la Prometeu⁴⁸, eroul mitic al cărui nume

⁴⁵ Tudor Vianu, *Filosofia culturii, ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 248.

⁴⁷ Conceptul de subiect este mod deosebit văzut de către oameni – și de către filosofi – prin prisma ideologiei lor, indiferent dacă asumarea ideologiei este conștientă sau nu, a arătat Marx. Critica filosofică implică, deci, „desvrăjirea” (Max Weber, *Entzauberung der Welt*, în Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, în *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen, 1922), p. 524–555, conferință la Universitatea din München, 1917, *Science as a Vocation*, în *From Max Weber: Essays in Sociology* (trans. and ed. H.H. Gerth and C. Wright Mills), New York, Oxford University Press, 1946, p. 139 / <http://tems.umn.edu/pdf/WeberScienceVocation.pdf>) subiectului ideologiei, adică, înainte de toate, a subiectului ideologiei dominante, pentru a da subiectului concret istoria și situația sa plină de lupte și suferințe. Iar asta înseamnă a judeca procesul de ansamblu din spatele ideologiei, și nu numai imaginea ideologică a subiectului. Critica are loc nu (numai) dintr-un punct de vedere ideal, ci dintr-unul concret, în confruntarea cu diferitele paliere ale realului și idealului. „Esența” subiectului stă, astfel, în ceea ce îl structurează: în relațiile sociale și, deci, în activități.

Condiția subiectului este dată de constituirea sa de către exterior, în câmpul celorlalți. Interiorul său însuși este o astfel de construcție, indiferent de autonomizarea acesteia și, în orice caz, indiferent de imaginile ideologice despre explicarea subiectului pornind de la interior (este vorba, desigur, de subiectul filosofic, și nu despre eu-l psihologic).

Vezi și Foucault, Derrida, Deleuze, dar și Habermas, care a descris „o patologie a modernității din punctul de vedere al realizării deformate a rațiunii în istorie”, interviu dat în 1981 și menționat în Anthony J. Cascardi, *The Subject of Modernity* (1992), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 19.

⁴⁸ Mitul lui Prometeu a fost descris de către Hesiod (*Theogonia, Munci și zile*), Eschil (*Prometeu înlănțuit*), Platon (*Protagoras*, Traducere, notă introductivă și note de Șerban Mironescu, în Platon, *Opere*, I, Ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica, București, Editura Științifică, 1974, 321c–e, p. 436). Eschil a luat motivul de la Hesiod. Este important de semnalat că, la aceștia din urmă, Prometeu a fost descris ca dând oamenilor nu numai focul – „prin care ei vor învăța nenumărate meșteșuguri” – ci și „nădejile” pentru a-i scăpa „pe oameni de frica morții”, între care, indirect, certitudinea deja că „nu există vreun lucru pe care să nu te învețe timpul, când îmbătrânești”. Este, în același timp, semnificativ că valorile noi aduse în gândire au apărut în tragediile lui Eschil, și apoi în filosofia lui Platon. Deși, desigur, acesta nu a replicat în primul rând artei dramatice, ci filosofiei anterioare lui.

Există, însă, o legătură între Eschil (525 î. C./524 î. C. – c. 456 î. C./455 î. C.) și filosofia anterioară: „În Prometeul lui Eschil, era cea nouă pe care au deschis-o cercetările raționaliste, filosofice, asupra

chiar semnifică prevedere, prudență, capacitate anticipatoare⁴⁹: dar acestea presupun acțiunea omului, deci inițiativa de a reacționa la mediul înconjurător în

Cosmosului, își celebrează triumful ei poetic”, cf. Alice Voinescu, *Eschil*, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1946, p. 174. Autoarea a subliniat că dramatismul piesei nu este dat nici de suferința eroului, nici de atitudinea sa sfidătoare față de Zeus, ci de rațiunea pe care o personifică – anume de darul previziunii, mai semnificativ decât răzvrătirea – în lupta cu destinul. Tocmai ca urmare a puterii rațiunii umane de a se împlânta în „bezna nepătrunsă a soartei”, aceasta încetează să fie haos, fatalitate oarbă și se transformă în «înălțarea precisă și necesară» a lucrurilor, în „ordine”, în „lege”. „Destinul capătă astfel înțelesul unei conștiințe ideale, de care nici zeii nici omul nu mai au a se teme, ca de un dușman ascuns și nevăzut, care, dimpotrivă, statornicește o rânduială peste lipsa de sens a întâmplărilor, a faptelor divine și omenești. În fața tainicei rânduiei, fiorul omului nu mai e fiorul spaimei, ca al bietului dobitoc ne-cugetător, ci se preface în fiorul nădejzii, care înalță pe om spre adevărata lui condiție” (*ibidem*, p. 171).

Ca urmare, „actul previziunii prometeice nu e din registrul psihologiei, el este *actul spiritului*. Dacă Prometeu devine cu adevărat erou dramatic, este numai datorită actului spiritual prin care el iese din pasivitatea pătimirii și intră propriu-zis în acțiune. Și dacă totodată conflictul se face și tragic, e pentru că tensiunea nu mai e cea relativă, dintre doi rivali, ci e *lupta spiritului cu Absolutul*... vina tragică a lui Prometeu e dincolo de orice înfăptuire exterioară, ea e în însuși actul intim de a fi atins sfera Absolutului... Prometeu descoperă rânduiala cosmică Legalitatea – prin care existența și a oamenilor și a zeilor capătă un sens” (*ibidem*, p. 173, 174). Dacă grecii antici au descoperit, prin înțelegere, că, în dosul variațiilor infinite este o lege permanentă, acesteia i-au opus conștiința trează, dinamismul „prin care eroul se opune activ destinului”, generând încrederea în om și rațiune (*ibidem*, p. 8).

Aceste sensuri filosofice relevate de către Alice Voinescu transcend simpla valorizare a spiritului rebel sau a darului lui Prometeu, focul. Ele permit și legătura pe care posteritatea filosofică o va face între gândire și acțiune.

⁴⁹ Mitul cuprinde pe cei patru frați, titanizi – fii ai lui Iapet (Titanul, la rândul său fiu al lui Uranos și al Gaiei) și Themis – care sunt reprezentativi, câte doi, pentru cele mai importante trăsături ale omului, gândirea și puterea: Prometeu – prevedere – în tandem și opoziție, totodată, cu Epimeteu – gândire întârziată / înțelepciune venită mai târziu – și, pe de altă parte, Atlas – robustețea plină de solitudine și pe care te sprijini – și Menoitios – puterea slăbită-. Deși titanid, Prometeu (alături de Okeanos) ajutase generația mai tânără de zei olimpieni să cucerească locul de stăpânire a lumii. Dar apoi, răzvrătit împotriva lui Zeus și iubitor de oamenii muritori, a fost pedepsit de acesta.

Prometeu, în fond simbolul umanului prin gândire – care este, prin esența sa de *logos*, desfășurare anticipatoare, deci înțelegere prin această anticipație –, a fost socotit drept contramodelul uman al divinității. Din acest motiv, și indiferent de originea sa, în mitul redat de Eschil, Prometeu a fost pedepsit de Zeus, „tiranul cerurilor”, care „l-a condamnat la un supliciu veșnic”, cu toată mărturia „atrocei nedreptăți” pe care au dat-o marea și pământul, chemați de erou (Francesco Domenico Guerrazzi, *L'Assedio di Firenze* (1836, 1859), Milano, Libreria editrice Dante Alighieri, 1869, Capitolo settimo, La pratica, <http://www.liberliber.it/biblioteca/g/guerrazzi/l-assedio-di-firenze/pdf/l-asse-p.pdf>) (AB, diferența dintre Prometeu – contramodel uman al divinității – și Iisus – model uman al divinului, prelungire (inerent contradictorie) a acestuia – constă, concret, tocmai în motivația supliciuului ambelor personaje: prima este aceea a „geloziei” (Guerrazzi, *ibidem*) lui Zeus care nu vrea să se vadă pus pe aceeași treaptă de putere cu omul, a doua este aceea a salvării omului prin sacrificarea celui mai apropiat reprezentant al acestuia; vezi și Ana Bazac, *Filosofia în fața problemei sacrificiului*, „Revista de filosofie”, 1-2 și 3-4, 1996, p. 79-84 și 267-271).

Consecințele pozitive dar și negative ale gândirii (să ne amintim și de fabula limbii a lui Esop, chiar dacă acesta nu a fost considerat filosof de către Diogene Laertios –, menționată de Ben Edwin Perry, *Aesopia. A series of texts relating to Aesop or ascribed to him or closely connected with the literary tradition that bears his name*, Urbana, The University of Illinois Press, 1952; dar și de tradiționala imagine metafizică hiperbolizantă a gândirii, la care s-a opus, de pildă, în tradiția postmodernă, Gianni Vattimo, *Sfârșitul modernității* (1985), Constanța, Editura Pontica 1993, p. 183,

184: La Vattimo, conceptul de „gândire slabă” are un sens pozitiv: cel în care suntem conștienți de limitele gândirii actuale în raportarea sa la adevăr, deci o auto-imagină a acestei gândiri ca fiind „slabă” față de autoimaginea vechii gândiri metafizice care se considera supremul instrument posibil și singurul deținător al „adevărului”, deci „tare”) au fost puse laolaltă de către Francis Bacon.

În *De sapientia veterum* (1609, 1623), *The works of Francis Bacon*, Baron or Verulam, Viscount St Albans, and Lord High Cancellor of England, Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis, and Douglas Denon Heath, Volume XII being volume II of the Litterary and profesional workd, Boston Houghton, Mifflin and Company, 1857, p. 403–472 și Volume XIII, Litterary Word continued, p. 9–69, în ultimul volum, XIII, se află discuția mitului lui Prometeu ca simbol al *status hominis*, p. 42–53.

Înainte de toate, Francis Bacon ne-a amintit că, potrivit tradiției mitice, chiar omul a fost făcut de către Prometeu, din lut amestecat cu diferite părți din animale și că, tocmai pentru a-și proteja creația, eroul a furat focul din cer dându-l oamenilor. Dar aceștia nu au fost deloc bucuroși: dimpotrivă, l-au pârât lui Jupiter. Iar zeul a fost atât de încântat de acest demers al oamenilor, încât le-a permis să folosească, totuși, focul și li l-a prezentat ca noul lui dar către ei, cel mai de preț, echivalând cu tinerețea veșnică. Fericiți, oamenii au pus „darul” pe spinarea unui asin și i-au ordonat să îl ducă acasă. În drum, mort de sete, asinul s-a oprit la o fântână, dar acolo un șarpe l-a oprit să bea apă și apoi i-a condiționat acceptul dacă măgarul urma să îi dea ceea ce duce în spate. Bietul asin s-a învoit și, astfel, tinerețea veșnică a trecut de la oameni la șerpi. După ce oamenii au pierdut astfel focul, Prometeu s-a certat cu ei: totuși, înfrângându-și exasperarea față de ei, indignarea și disprețul i s-au răsfrânt asupra lui Zeus. Vrând cu tot dinadinsul să i le arate, indiferent de urmările pe care le prevedea, a tăiat doi tauri, a umplut unul cu grăsimea și carnea celuiilalt și i-a dus pe amândoi, ca sacrificiu, la altarul zeului, cerându-i să aleagă unul. Vrând să se răzbune, zeus a ales taurul gol și, știind că nu îl poate pedepsi pe Prometeu (decât distrugând oamenii, ceea ce nu dorea în mod direct), i-a ordonat lui Vulcan să făurească o femeie frumoasă. Odată realizată, zeii i-au dat cele mai frumoase însușiri, dar, în același timp, un vas în care au pus toate nenorocirile și calamitățile, doar la sfârșit rămânând Speranța. Numele femeii a fost Pandora și ea a fost dirijată să meargă la Prometeu să îl roage să deschidă urciorul. Prevăzător, Prometeu a refuzat, dar Pandora s-a îndreptat apoi spre Epimeteu, care a ridicat fără ezitare capacul vasului. Acesta, după ce a văzut ce nenorociri au ieșit, a vrut să îl închidă, dar nu a reușit decât să rețină în urcior Speranța. În sfârșit, Zeus l-a deferit (propriei) justiției pe Prometeu pentru vina mai veche a șterpelirii focului, pentru blasfemia împotriva majestății și a altor vini, condamnându-l la tortură veșnică în Caucazul unde un vultur îi mânca ficatul ziua, noaptea acesta refăcându-se pentru a suferi a doua zi, din nou, durerile atroce. Totuși, chinul s-a sfârșit prin întreprinderea lui Herakles care a venit peste mare, a ucis vulturul cu săgețile sale și l-a eliberat pe Prometeu. Iar apoi, oamenii s-au reconciliat cu Prometeu.

Marele gânditor englez – care în *Prefața* sa la *De sapientia veterum* (vol. XII, p. 423) a spus *sine philosophia me certe nec vivere juvet* / fără filosofie nu mă bucur să trăiesc – l-a echivalat pe Prometeu cu Providența, deoarece rostul și rezultatul acesteia a fost tocmai crearea omului, și de aceea, sediul Providenței în om este mintea și intelectul, dar care există împreună cu precedentul acestora, brutalitatea și iraționalitatea. Dar principalul scop al parabolei, a insistat Bacon, a fost de a privi omul ca centrul lumii, adică dacă s-ar scoate omul din lume, acesteia i-ar lipsi scopul și finalitatea. Căci toate lucrurile din natură par a fi în serviciul acestuia, „nu există nimic din care el să nu scoată un folos”.

În același timp, omul – făcut fiind din amestecul diferitelor părți animale – este nu numai o imagine, în mic, a lumii, ci și o imagine superioară: tocmai prin amestecul în el a atâtor lucruri și tocmai datorită organicității acestui amestec, este omul capabil de atâtea puteri. Desigur – și alegoria a prezentat aceasta – la început omul a fost slab, dar tocmai de aceea a născocit chiar „furând focul”), a inventat atâtea mijloace de putere, și tocmai de aceea, motivul ingratitudinii de început al oamenilor față de Prometeu nu trebuie văzut negativ ci, dimpotrivă, ca simbol al faptului că oamenii, dotați cu rațiune, vor ei să creeze, și nu să se bazeze pe un *deus ex machina*: iar aceasta înseamnă și că ei sunt veșnici nemulțumiți cu starea lor și în căutarea de a o depăși prin propriile forțe, în timp ce divinitatea socotește că a atins culmea și nu mai dorește nimic.

Sigur că omul este un amestec contradictoriu de inteligență, ce generează mereu noi descoperiri, și de ignoranță și geniu rău: dar mai bine este să considerăm, ca Empedocle și Democrit, că omul nu știe nimic (tocmai pentru a-și încorda forțele să cunoască), decât școala lui Aristotel, atât de dogmatică. Iar mai târziu, insistă Bacon, oamenii trebuie să fie pregătiți în așa fel, încât fiecare să se descurce și să își găsească șansa și puterea din propria strădanie (*Itaque homines monendi sunt, ut se ipsi exsuscitent, et vires atque etiam vices suas experiantur, neque in paucorum hominum animulis et cerebellis omnia ponant*, p. 52, vol. XIII). Ca urmare, la nivelul cunoașterii este necesară împletirea dintre filosofia abstractă și experiență, niciuna dintre cele să nu rămână înceată, în urmă, dar experiența fiind aceea care dă metoda și legea (*certa lege et methodo constanter militet*, p. 48, vol. XIII).

„Furtul focului” a semnificat pentru Bacon, dezvoltarea inteligenței umane („din premisa simțurilor totuși brute și surde”) pentru înțelegerea mediului, facerea uneltelor, apropierea lucrurilor și transformarea lor în accesorii folositoare, devenind *centrum mundi* (p. 44, vol. XIII) și putând să priceapă chiar cauzele finale (*quatenus ad causas finales*); a avut loc, astfel o adevărată răsturnare a Providenței prin personificarea acesteia de către om (*Prometheus Providentiam liquido et diserte significat*), realizată și prin comunicare (*atque cum hominibus communicavit*, p. 42, vol. XIII). Iar din acest punct de vedere, cele două modele umane, Prometeu și Epimeteu, au reprezentat și complexitatea umană și manifestările opuse: cele ale lui Epimeteu și a urmașilor fiind acelea preocupate doar de o clipă, de plăcere și, deoarece astfel, aceștia suferă tot felul de calamități, *perpetuo fere cum illis conflictantur* (p. 50, vol. XIII), se află într-o perpetuă luptă între ei; în timp ce oamenii prevăzători ca Prometeu se rețin de la multe lucruri plăcute ale vieții și, ce e mai rău, se torturează cu gânduri legate de lucruri rele și pericole (*curis et solitudine et timoribus intestinis se crucient et confidunt, ibidem*). De aceea, imaginea dezirabilă a omului pare a fi, mai degrabă, Herakles, plin de prevedere lipsită de frică, de tărie și constanță a minții, bucuros cu măsură și rezistent fără nerăbdare (*fortitudinem et animi constantiam, quai in omnem eventum parata et cuicumque sorti aequa, prospicit sine metu, fruitor sine fastidio, et tolerat sine impatientia, ibidem*).

Menționarea lui Francis Bacon ca analist al mitului lui Prometeu este importantă nu numai pentru că, de obicei, acest autor celebru este situat, ci și deoarece perspectiva sa, și nu numai asupra acestui mit, este precursora a cercetărilor moderne de filosofie a mitologiei, a limbajului și a culturii. În *Preface la De sapientia veterum*, volumul XII, p. 404–425, James Spedding a observat că, mitologia comparativă și filologia comparativă (aceasta din urmă este numită astăzi lingvistică) neexistând pe vremea lui Francis Bacon, deci acesta neputându-se folosi de ele pentru a da elemente noi în studiul său, interesul contemporanilor pentru această lucrare rezidă, mai degrabă, în eseul de filosofie, morală și politică pe care îl reprezintă.

În ceea ce privește enigma pe care vechile mituri o oferă, Spedding a pus față în față explicația dată de Bacon și, pe de altă parte, cercetările din prima jumătate a secolului al XIX-lea, și într-un caz și în celălalt, miturile sunt socotite a fi alegorii și forme târzii, cu semnificație schimbată, ale povestirilor originale: deci că *numele și incidentele* povestite au supraviețuit după ce sensul inițial a fost uitat, dar în forme alterate și corupte de re-povestirile ulterioare. Diferența dintre Bacon și, de exemplu, profesorul Friederich Max Müller, *Comparative Mythology, Oxford Essays*, 1856, este că primul a crezut că e vorba de fabule compuse pentru plăcerea auditoriului de către înțelepți din vechime ce au redat misterele naturii în parabole, iar după moartea acelor aezi semnificația inițială s-a pierdut, rămânând doar povestea; în timp ce profesorul specialist în sanscrită și „știința limbajului” a considerat că limbajul creează divinități prin „metafora radicală” (vezi Gregory M. Downing, „Sunny Jim: Joyce and Max Müller’s *Comparative Mythology, James Joyce Quarterly*, Vol. 39, No. 1 (Fall, 2001), p. 101, dar și Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Maureen Lucay, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007, p. 19–21), existând o comunitate a miturilor în sanscrită și greacă și latină: adică, în limbajul primitiv în care nu se inventaseră încă substantivele abstracte, deci existau mai multe sinonime pentru același lucru, a fost posibil ca despre lucruri să se vorbească ca despre o persoană (semnificând unul dintre numele lucrului); de asemenea, descrierea fenomenelor naturii a avut loc, astfel, prin redarea relațiilor interumane, cu sentimentele și pasiunile respective, deci transformând fiecare metaforă (redată tocmai prin cuvântul care descria trăsături

mod conștient și chiar precedând influența acestui mediu asupra lui⁵⁰. Prometeismul este, astfel, un sinonim al activismului: acesta nu este atât un răspuns la acțiunea mediului, deci re-acțiune, ci chiar inițiativă, acțiune inițiativă a configurării mediului ca atare. Modelul lui Prometeu a devenit emblematic pentru omul modern / concepția modernă a omului: Goethe a scris poemul neterminat *Prometeu* în

particulare ale fenomenului vizat) într-o poveste; schimbându-se limbajul, numele nu au mai fost legate de imaginea originală, și-au pierdut semnificația metaforică și au devenit simple povești / mituri.

Astfel, nume inteligibile (în greaca veche, de exemplu) pot avea propria poveste. Dar, dacă povestea însăși este contradictorie, înseamnă că sensul original al numelui descriind un fenomen natural fiind uitat, numelui rămas a trebuit să i se dea un sens rațional, făcând corespondența dintre acest nume și un erou mitic.

Lăsând la o parte mitul, se poate spune că discuția despre semnificația originară a cuvintelor – prin etimologie – la autori ca Heidegger, de exemplu, nu poate să facă abstracție de înaintași în acest demers.

În același timp, perspectiva acestor înaintași prefațază și imaginea contemporană despre *intertextualitate* ca „tendința noastră mentală de a turna fiecare nouă experiență în vechi tipare expresive... intertextualitatea poate afecta – cel mai adesea înconștient – versiunea originală, în așa măsură încât vizionarul este convins că experiența sa se încadrează într-un model străvechi și venerabil, ilustrat de mulți alți vizionari... Intertextualitate înseamnă ‘transmitere’, într-un mod foarte complex. Toate experiențele precedente par să fie convergente și să influențeze profund ceea ce considerăm a fi o experiență nouă, proaspătă. Această convergență se produce îndeosebi sub pragul conștiinței și presupune o sinteză mentală a mai multor elemente, o prelucrare activă a noului eveniment, care nu este o simplă repetare a ceva din trecut, în istorie, transmiterea este de obicei considerată ca un proces în care cineva citește și recitește un text și apoi îl repetă altora, adesea deformat”; și „oamenii gândesc, și dacă au un model pentru gândirea lor, dau naștere la idei predictibile dintru început... ‘intertextualitatea’ este un fenomen mental și se referă la ‘texte’ uneori scrise dar, cel mai adesea, nescrise”; și „ipoteza cognitivă asumată a acestei cărți constă în aceea că un simplu set de reguli ar genera rezultate similare în mințile oamenilor pe o perioadă de timp virtual infinită... Transmiterea cognitivă este istorică; totuși ea presupune regândirea continuă a vechilor credințe și, prin urmare, scăpări ale memoriei, eliminări și inovații continue... transmiterea cognitivă ca pe o regândire activă a tradiției, bazată pe un simplu set de reguli... Fiecare individ gândește în cadrul unei tradiții și, ca urmare, este ‘gândit’ de ea; în acest proces el ajunge la autocertitudinea cognitivă că orice este gândit este experimentat și că, de asemenea, orice este experimentat are un efect asupra a ceea ce este gândit. Acest complex proces de interacțiune a minților umane ne permite să percepem, în credințe pe care mulți dintre noi încă le împărtășim, rădăcini obscure, mergând până în era paleolitică și poate chiar mai în urmă, către începuturile perioadei lui *homo sapiens*” (Ioan Petru Culiianu, *Călătorii în lumea de dincolo* (1991), Traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, prefață și note de Andrei Oișteanu, *Cuvânt-înainte* de Lawrence E. Sullivan, Iași, Polirom, 2002, p. 46, 47, 49–50).

⁵⁰ Vezi și Carl Kerényi, *Prometheus. Archetypal Image of Human Existence* (1959/1963), Translated from the German by Ralph Manheim, Princeton, Princeton University Press (1991), 1997; este interesantă analiza din capitolul VIII, *The Prometheus Bound*, unde, la excesul de justiție din partea lui Zeus (*Δίκη*), sau justiția era măsura fixată pentru zei și oameni, conform căreia oamenii nu puteau ajunge la ceea ce aveau zeii, deci pedeapsa dată de Zeus lui Prometeu ar fi fost în spiritul dreptății), Prometeu opune și el un exces, dragostea pentru oameni; p. 88: „și dintr-odată devine clar că ordinea de care aparține această măsură (a lui Zeus) este de blamat datorită suferințelor lui Prometeu, care nu a făcut nimic mai mult decât sunt constrânși oamenii să facă... deoarece acțiunile și suferințele sale au rezultat din faptul că s-a pus pe el însuși în poziția omului, cauza suferinței sale e in Justiția”.

Pentru motivul excesului, vezi și Constantin Noica, *Jurnal filosofic*, București, Editura Publicom, 1944, p. 44: „Iubesc la greci faptul că merg până la capăt. Ceea ce a făcut posibilă filosofia greacă a fost excesul. Oamenii aceștia (din piețele orașului, nu din placida natură!) n-aveau bun-simț. Căci bunul-simț i-ar fi împiedicat să spună că totul curge sau nimic nu se mișcă”.

1772–1774, publicat în 1789; romanul Mary-ei Shelley din 1918 s-a numit *Frankenstein sau Prometeu modern*; poemul lui Byron din 1816, *Prometeu*, l-a descris pe erou drept răzvrătit; în același spirit, *Prometeu descătușat*, 1820, a fost numele dramei lui Percy Bysshe Shelley; în teza de doctorat *Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit și filosofia naturii la Epicur*, 1841, Marx l-a considerat pe Prometeu drept „cel mai eminent sfânt și martir din calendarul filosofic”.

Tudor Vianu, profesorul Ninei Façon, a considerat spiritul prometeic drept specific concepțiilor despre om forjate odată cu apariția modernității. Esența umană este tocmai capacitatea de a schimba datul. și deși „mitul lui Prometeu a fost întotdeauna mitul culturii omenești”⁵¹, el a fost redat și interpretat în mod diferit de-a lungul timpului. Astfel, și la Platon, în „Protagoras”, și la Goethe lipsește motivul pedepsei, deci al vinei lui Prometeu. Dar dacă Platon a tăcut, lăsând deschisă problema în care, totuși, punctul de vedere dominant al timpului (la cinici) era că pedepsirea era legitimă din moment ce civilizația adusă odată cu focul i-a sortit pe oameni multor suferințe, la Goethe Prometeu devine un erou și un model.

Semnificațiile mitului prometeic sunt: 1) „revolta împotriva autorității, o glorificare a insubordonării creatoare”; 2) smulgerea „de sub o lege care-l copleșește pe individ” și afirmarea unei legi proprii; 3) „ideea transformării după propriul chip” al omului; 4) „ideea că orice creație, orice faptă se întovărășește cu suferință”; 5) iubirea de oameni⁵². Aceste semnificații au avut însă o pondere diferită în epocile istorice, deci culturale. În antichitate, Prometeu a semnat, în fond, atacul asupra ordinii date a *kosmos*-ului, deci mitul său nu a putut avea influența pe care o are în modernitate. Acum, titanul a reprezentat reformatorul care abia aduce ordinea bună.

Dacă luăm în seamă concepțiile morale, atunci, de asemenea, putem observa diferența dintre morala antică – bazată în principal pe plăcere: ca semn al unei reacții izbutite, a unei adaptări perfecte⁵³ la lume – și morala modernă care afirmă valoarea durerii. Deoarece durerea este „semnalul unui efort, rezultatul unei dezadaptări pe care trebuie s-o învingi”⁵⁴, modernitatea, bazată pe efortul creației, este societatea care pune pe primul plan tocmai activitatea prin care se pot suprima condițiile generatoare de durere. Iar aceasta înseamnă conștiința acestor lucruri, deci cunoașterea lor. (Principalul sens al tezei lui Bacon, „știința înseamnă putere”, este tocmai acesta). De aceea, operele moderne care au cuprins în ele motivul prometeic, ca acelea ale lui Byron și Shelley, sau ca *Faust* al lui Goethe, au promovat semnificațiile de răzvrătire și creație îndrăzneță, cu prețul efortului și grijii permanente.

⁵¹ Tudor Vianu, *Filosofia culturii*, p. 249.

⁵² *Ibidem*, p. 258.

⁵³ *Ibidem*, p. 259.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 260.

Prometeismul este vizibil și în filosofia modernă. Dacă punerea autorității sub semnul întrebării nu fusese deplină la Descartes, Kant realizează „nu numai o revoluție copernicană, dar și o revoluție prometeică”⁵⁵, prin faptul că temeiul adevărului ca și al ordinii din natură este omul, organizarea intelectuală a fiecăruia. Conștiința noastră – *daimon*-ul socratic – este aceea care permite distincția dintre bine și rău. La Fichte, subiectul este de-a dreptul activitate.

În sfârșit aici, eticile durerii – care au reflectat epoci de criză istorică⁵⁶ – au avut drept alternative pe cele ale proslăvirii „obstacolului și ceea ce este corelativ cu obstacolul: munca, osteneala, inițiativa, energia, activitatea”⁵⁷.

Să mai notăm totuși că termenul de prometeism are și un sens negativ/peiorativ: cel de acțiune asupra mediului înconjurător fără preocupare față de consecințele acțiunii asupra acestui mediu. Este, aici, relevarea urmărilor revoluțiilor industriale moderne asupra naturii, și critica exacerbarii opoziției dintre natură și cultură. În mod deosebit, Marx a fost acuzat de a fi echivalat activismul omului cu dominația asupra naturii. În realitate, dacă Marx nu a avansat această echivalare⁵⁸, ea a fost promovată și de ideologiile cadrului capitalist al revoluțiilor industriale și de cele ale stalinismului.

Nina Façon a vorbit despre Prometeu ca model al activismului atunci când s-a referit la Ficino care îl amintise expres în *Epistolarul* său ca simbol al neliniștii omului de a căuta, prin rațiunea care îl face unic, perfecțiunea – niciodată atinsă. Dar, dacă modelul lui Prometeu înseamnă eroism tragic, el „depășește înțelesul lui Ficino și în totul al gândirii Renașterii, în care nu se poate vorbi încă de o conștiință tragică a omului”⁵⁹.

De asemenea, mitul prometeic – „care este germenul oricărei poziții activiste”⁶⁰ – a existat, așa cum a arătat și Vianu, la Kant și la Fichte. În sfârșit aici, nu sub forma mitului lui Prometeu, ci sub modelul omului ales – sfânt sau erou –, Bergson a figurat acțiunea în care „întrevedem ceea ce elanul vital cuprinde în potența lui și ceea ce el *ar fi putut da dacă materia nu i s-ar fi împotrivit*”⁶¹.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 270.

⁵⁶ Vezi C.I. Gulian, *Introducere în etica nouă*, București, Editura de Stat, 1946; vezi și Ana Bazac, *C.I. Gulian și sensurile nonconformiste ale eticii*, „Revista de filosofie”, 3-4, 2009, p. 437-455.

⁵⁷ Tudor Vianu, *Filosofia culturii*, p. 281; iar în *Prefața la Raționalism și istorism (Studiu de filosofie a culturii)*, București, Tiparul Universitar, 1938, scria: „Concepția activistă a culturii a alcătuit baza filosofică generală a *Esteticii* mele, unde arta este înfățișată ca forma cea mai perfectă a muncii omenești...”.

⁵⁸ Vezi John Bellamy Foster, *Marx's Ecological Value Analysis*, September 2000, <http://www.monthlyreview.org/900jbf.htm>

⁵⁹ Nina Façon, *Activismul în gândirea Renașterii italiene*, în *Concepția omului activ*, p. 20.

⁶⁰ Nina Façon, *O înțelegere activistă a idealismului romantic*, p. 169.

⁶¹ Nina Façon, *Menirea omului în gândirea lui Bergson*, în *Concepția omului activ*, p. 213 (subl. mea, A.B.).

Deschidere spre activismul modern

Pornind de la subiectul individual, filosofia a construit și omul și păienjenişul relațiilor acestuia, societatea. Ambele manifestări au apărut a fi contradictorii: rațiunea teoretică a omului corespundea ordinii superioare a existenței, în timp ce rațiunea sa practică nu putea decât să reflecte dezordinea pornirilor și intereselor legate de situații umane diferite. Nu această dezordine era învingătoare: funcțiile, sarcina, munca, opera omului constituiau activitatea părții raționale a sufletului în acord cu virtutea (Aristotel). Ca urmare, esențial pentru om era să plănuiască, să intenționeze, să decidă după deliberări, să pondereze alternativele, să se comporte, deci, în mod strategic în acțiunile sale. Plăcerea nu era decât asociată acțiunii – *ἐνέργεια* – și, deoarece activitatea este completă/implică o permanentă completare, plăcerea este infinită (însoțind acțiunea). Planificându-și variantele de strategii, omul schimbă acțiunile și după datele „găsite pe teren”: schimbarea este o nouă sursă de plăcere, fiind o nouă sursă de bătaie de cap.

Capacitatea de a schimba datele existenței care ne determină a ajuns – imaginea despre lume fiind în funcție de propriile simțuri – condiționarea lumii în funcție de acestea, adică de modul de percepere a lumii de către minte. Perspectiva idealismului subiectiv al episcopului Berkeley pare cumva o extremă, dar triumfătoare concepție carteziană asupra lui *cogito*, a subiectului cunoscător, nu făcuse, în fond, altceva decât să o sugereze: cunoașterea este construită de activitatea minții (și nu reprezintă o simplă copie a datelor din realitate, în ultimă instanță mintea fiind legată într-un mod obscur de simțuri). Ea este, astfel, o depășire a simplei contemplații, „care nu fixează”⁶².

Trecând peste dificilele probleme ale conexiunii dintre *res cogitans* (minte) și *res extensa* (corp) – tratate de către psihologie și *philosophy of mind* –, filosofia a trebuit să facă față situației contradictorii a activității determinate de condițiile sociale. Răspunsul moraliștilor radicali (Blaise Pascal) sau sceptici (Michel de Montaigne), avansarea noțiunii de natură umană, vechea tradiție dualistă (corp – suflet / minte), legate toate de tradiționalele concepte de soartă și de întâmplare⁶³, se află în fața faptului simplu că oamenii își făuresc singuri istoria, dar în condiții deja date. Ei au astfel libertate, dar cum manifestarea acesteia în cunoaștere nu a părut suficientă, determinarea socială complexă a activității / filosofia socială (Marx) pare a fi o direcție eficientă de cercetare.

Activismul, legat de concepția modernă a istoriei, presupune că ceea ce este rezultatul acțiunilor umane are nu numai semnificații, dar acestea sunt și persistente,

⁶² Constantin Noica, *Modelul cultural european* (1988), București, Editura Humanitas, 1993, p. 183.

⁶³ Vezi și Ramiro Ortiz, *Fortuna labilis. Storia de un motivo medievale*, București, Cultura Națională, 1927, unde *fortuna* (τύχη) este influența capricioasă și mobilă, fără aparența de a respecta regula logică sau morală; ea este distinctă de *fatum* (ἀνάγκη), (p. 23), improvizare plină de incoerență și de injustiție. Forma *evolarunt omnia* semnifică de asemenea instabilitatea forțată.

pe timp lung, și capabile de a se institui drept criterii și cadre pentru alte acțiuni. Chiar dacă după o acțiune umană urmează altele, chiar mai importante, semnificațiile primei – și, în general, ale tuturor – nu sunt numai tranzitorii, oricum nu sunt accidentale, ci se continuă, integrate în mod subtil în cursul lucrurilor.

Activismul apare a fi, astfel, o forțare a realității sociale – supusă transformării, prelucrării, înnoirii –. Ca urmare, acțiunea are funcție de bifurcare (de schimbare a traiectoriei mișcării, de transformare a configurației lucrurilor), așa cum a fost demonstrat și în teoria haosului⁶⁴.

Activismul este calitatea unei societăți de ființe raționale. Prin acțiuni, aceste ființe cuprind existența în reflecție, iar reflecția este asumată. Reflecția este o deprindere, o repetare, iar acțiunile dau seamă de faptul că oamenii sunt preocupați de semnificațiile lucrurilor (acestea apar prin reflecție). Preocuparea este, firește, față de semnificațiile propriei atitudini reflexive, ca și față de semnificațiile întregului complex (de dinainte și de după reflecție).

Ca urmare, activismul nu vizează simpla atitudine practic utilă, determinată de orizontul închis al vieții fenomenale: este, dimpotrivă, o depășire a acesteia (a condiționării acesteia), fără a o trece sub tăcere sau a o ignora. În acest sens, nu se poate să nu fie menționată abordarea activismului în filosofia critică (datoare conceptului de alienare de la Marx) din secolul al XX-lea: de la școala de la Frankfurt – „teoria critică” –, inclusiv la urmași precum Fromm, Habermas și Honneth, la Foucault, Derrida și Debord, Deleuze și Guattari, pecetluind în mod deosebit ceea ce se numește „filosofie continentală”. Analiza activismului uman trece aici prin aceea a *relațiilor de putere* ce încadrează și preludiul activității, discursul. Relațiile de putere, mai ales așa cum au fost ele dezvoltate în modernitatea târzie, sunt cele care separă individul de ceea ce constituie umanitatea sa: capacitatea discursivă rațională și activismul. Iar această separare se vede și în dificultatea omului de a fi conștient că el vede lumea și acționează în ea prin intermediul creației de concepte – activitate specializată în cadrul relațiilor de putere – și în punerea omului ca pasiv consumator de spectacol, inclusiv de pasiv utilizator de mașini, deci incapabil de a-și mai produce activ propria viață.

Omul activ și cercetarea sa de către Nina Façon

I. Înainte de toate, să nu uităm că activismul omului a fost înserat de către Nina Façon în metafizica generală: ea a dorit să releve legătura dintre noile semnificații ale activității omului și, pe de altă parte, concepția filosofică generală. Activismul metafizic însemna, pentru autoare, „conceptele mișcării și străduinței

⁶⁴ James Gleick, *Chaos: Making a New Science*, New York, Penguin Books, 1987; Edward N. Lorenz, *The Essence of Chaos* (1993), Washington, University of Washington Press, 2001 (vezi *The Butterfly Effect* (Efectul bătăii aripilor de fluture)); dar și Ana Bazac, *New social asymmetries and the system crisis*, în „Proceedings of the 14th International Congress of Cybernetics and Systems of WOSC”, 2008, p. 965–974.

continue” și „privirea universului, a existenței lui și a omului ca trepte ale unei continue coborâri din Unitate și ale ascensiunii la ea, așadar ca o mișcare niciodată încheiată și veșnic desfășurându-se în curba fără capăt a cercului”⁶⁵. Ca urmare, punctul central al cercetării de față nu este omul, ci existența în care el este integrat ca expresie a unui efort unic de creație și a unei perseverări în acțiunea pe care aceasta o înseamnă”⁶⁶. Această precizare este deosebit de importantă: activismul uman – chiar dacă asupra acestuia se focalizează studiul de față – este doar o latură și consecință, totodată, a „înțelegerii existenței universale ca acțiune”⁶⁷.

II. Totuși, continuându-ne firul, concepția despre omul activ/activism ca esență a omului are, cum am văzut, o bogată tradiție. Deoarece nici Aristotel și nici Marx nu au fost urmăriți de către Nina Façon, să amintim aici numai însușirea activismului ca model cultural de către Nietzsche (modelul culturii dionisiace/concepția dionisiacă asupra existenței). Altfel spus, dezvoltarea activismului în ontologia vieții sociale de către Marx și contrapunerea de către el a activismului politic rebel la activitatea politică devenită joc a fost negată și în același timp translată de către Nietzsche în focalizarea asupra modelelor culturale și a criticii acestora.

Dar omul activ, născut în modernitate, poate să fie analizat și la primul nivel al aparențelor sale. La Descartes, care a reprezentat un centru de interes pentru pe Nina Façon, omul activ stă sub semnul voinței, valorizată drept facultatea activismului prin excelență. Importanța conștiinței umane – devenită semnul că omul a devenit criteriul suprem de înțelegere și evaluare a lumii (Kant) – s-a vădit și în dezvoltarea tuturor teoriilor care au sondat și conștientul și subconștientul, dar și în maniera în care tendințele active ale omului, vizibile în reprezentare, gândire, simțire și dorințe, caută „forme de viață”⁶⁸ prin depășirea unora vechi. Aceste forme de viață sunt manifestarea „sentimentului de viață”⁶⁹, asupra întregului ei, așa cum apare în trăiri. *Filosofia vieții*, cu rădăcini în romantismul lui Novalis și cu mixtura dintre iluminism și romantism promovată de Goethe, a fost promovată în mod deosebit de Wilhelm Dilthey și Henri Bergson. Nu este de mirare că semnificațiile acțiunii în spiritualismul lui Bergson – spiritualismul a fost, de altfel, trăsătura filosofiei *mainstream* a timpului – au fost urmărite de Nina Façon.

Totuși, nu trebuie să fim opaci la motivația istorică a interesului Ninei Façon, ca și a interesului lui Tudor Vianu, față de tema activismului și a omului activ. După cum se știe, cultura română a fost dominată de motivul specificului propriu în raport cu gândirea occidentală. Forma dominantă pe care a căpătat-o acest motiv a

⁶⁵ Nina Façon, *O înțelegere activistă a idealismului romantic*, în *Concepția omului activ*, p. 167.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 168.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 201.

⁶⁸ Vezi și Tudor Vianu, *Goethe și timpul nostru*, p. 89.

⁶⁹ Concept avansat de Nietzsche, preluat de Spengler, vezi și Tudor Vianu, *Filosofia culturii*, p. 225.

fost aceea de tip conservator, a formelor fără fond. Conform acestuia, dacă formele politice și juridice au fost importate și transpuse pe un sol impropriu în România, deci înainte ca acest sol să le fi generat treptat și temeinic, cel puțin creațiile culturale trebuiau să fie legate de fondul tradițional. În acest fel, în secolul al XX-lea – desigur, și înainte – au înflorit curente literare ce exaltau nu numai fondul într-o reprezentare idilică retro, ci care promovau și modelul pasiv și contemplativ al omului, încadrat de spiritualism. Ele au fost legate de întreaga poziție politică conservatoare din criza interbelică a democrației. Pentru raționalismul și umanismul românesc întreaga această poziție și pecete a curentelor culturale a putut apărea ca o imagine de re-plonjare în Evul Mediu⁷⁰. Iar replica acestui raționalism și umanism a fost, între altele, și insistența pe sincronismul cultural și pe activism.

Trebuie, de asemenea, să menționăm că analiza Ninei Façon este de factură tradițională: de dezvăluire a sensului textelor, de interpretare a lor, și nu de deplasare a sensului, deoarece această deplasare (ceea ce dă și un nou sens) ar urma legării lucrurilor în alt mod. Nu este vorba de vreo conectare a textului la condițiile istorice și culturale: asta va urma în analizele ulterioare, după cum a avut loc în studiile introductive la traducerile Marsilio Ficino, *Asupra iubirii sau Banchetul lui Platon*, ((sub pseudonimul Sorin Ionescu), și Introducere și note, București, Editura „Bucovina – I.E. Torouțiu”, 1942), Giordano Bruno, *Despre cauză, principiu și unitate* ((sub pseudonimul Ioana Anim), și Studiul introductiv, București, 1942), Machiavelli, *Principele* ((sub pseudonimul Sorin Ionescu), și Introducere, București, Tiparul Universitar, 1943). Probabil că din această conectare urmează un nou sens: adică atenția cercetătorului se deplasează spre sensuri iscate și de analiza realului, și nu doar a textului. Dar apariția sensurilor noi este dificilă: ea presupune capacitatea cercetătorului de a se scutura de prezumțiile tacite care îl marchează profund și care, în același timp, îi încadrează traiectoria de cercetare respectabilă.

Analizele pe textele de filosofie despre omul activ, pornite și ele din cea mai pură curiozitate științifică, dovedesc și asumarea prezumțiilor tacite dominante de către Nina Façon – și dorința de a accede, astfel, la recunoașterea comunității filosofice –, și, desigur, încercarea de a le păstra într-un spațiu democratic, tocmai prin focalizarea pe activism. Nu este aici nici o contradicție: spiritualismul a putut să se manifeste și în contextul democrației. Cam aceasta pare să fi fost și credința Ninei Façon: aceea că ar fi fost posibil să mergi oricât de departe în cadrul acelor prezumții, și aceea de a merge oricât de departe (iar activismul era o țintă înaltă) în cadrul acelor presupoziii. Nu știm dacă ar fi continuat astfel dacă schimbarea din 1940 s-ar fi prelungit. Este, însă, cert că schimbarea din 1944, care a adus

⁷⁰ „În Răsăritul, dezvoltat în afară de marile tradiții de cultură ale Europei – sau care au primit numai infiltrații superficiale ale acestora – va fi fiind cu puțință înlănțuirea omului într-un nou Ev Mediu...”, Tudor Vianu, *Goethe și timpul nostru*, p. 89.

înlocuirea presupuzițiilor, a pus-o în fața unei alternative: de a nu mai putea continua în tiparul vechilor prezumții și, în același timp, de a nu putea să le asume, cel puțin nu în totalitate, pe cele noi. În fața noului, vechile prezumții îi apăreau, poate, ca deja insuficiente; dar cele noi erau deja mâncate de rugina dogmatică, stalinistă. Opțiunea de a nu mai face filosofie îi părea a fi singura onestă. Iar munca efectuată apoi îi certifică, o dată mai mult, onestitatea.

Cum poți să captezi subiectul deschizând un spațiu al incompletitudinii? Numai punând simbolicul și realul să se critice reciproc; dacă simbolicul se critică numai cu el însuși, rezultatul poate fi o imagine de completitudine a subiectului: dar asta înseamnă moartea filosofiei; dacă realul se critică numai cu el însuși, poți ieși din filosofie, în (ceea ce a numit Husserl) realismul naiv al primului nivel de sesizare, de cunoaștere. Punerea față în față a simbolicului și a realului, a filosofiei cu prezumțiile sale tacite, inerent ideologice, și a realului este – după cum ar fi fost și pentru Nina Façon – extrem de pasionant, dar greu. Uneori, iar filosoful este și el „sub vremei”, nu se poate.

Interesul Ninei Façon pentru activism a fost legat, dincolo de imboldul raționalist al profesorului său, de perioada de criză a democrației dintre cele două războaie mondiale. În această criză, curentul filosofic principal s-a manifestat sub dubla formă a refugierii în repaus contemplativ marcat de spiritualism și, în același timp, a avansării acțiunii necenzurate de raționalism. Tentația cercetării modelului activist s-a contrapus acestei crize, căutând să chestioneze atât soluția modelului uman pasiv, contemplativ, cât și acțiunea frustrată de avertismentul rațiunii. Oferta modelului activist a fost aceea a spontaneității creatoare: ducând mereu spre noi posibilități și, în același timp, spre noi frământări legate de valori: de ce este bine și ce este rău, ce este permis și ce neagă umanul din om.

Se poate spune că tentația activismului la Nina Façon – manifestată în interesul față de începuturile gândirii moderne ca și, implicit, față de trăsăturile modernității –, reflectând și o nevoie a epocii, a fost cumva consonantă cu tentația activismului la autorii cercetați. Acest activism a fost și el un rezultat al crizei epocii în care a avut loc în același timp tranziția la modernitate. De cele mai multe ori, activismul a apărut la acești autori ca fiind manifestarea *personalităților exemplare*. Nina Façon a trăit deja într-o epocă în care personalitățile se puteau totuși multiplica. Dar modelul personalității exemplare – a creativității exemplare a vieții trăite în lumina înțelegerii și a îndrăznelii – a fost oferit de către ea nu numai pentru că acest model a corespuns unui îndelungat timp istoric, ci și ca alternativă la propriul timp în care manifestarea personalității a fost oprită⁷¹.

III. Dacă modernitatea este, înainte de toate, discontinuitate în gândire, omul activ este cel care inventează practici sociale noi, care pune sub semnul întrebării *statu quo*-ul, inclusiv cel teoretic, care zdruncină și dislocă structurile existente, mentalitățile, atmosfera spirituală, cel care e protagonistul discontinuității sau al relației dialectice (de critică, de revoluție) între continuitate și discontinuitate.

⁷¹ K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, p. 7 și 5.

Această relație însăși este de inventat. Omul activ este non-conformist, refuzat, rebel, contestatar, „ne-onorabil”.

Este oare această descriere o simplistă idealizare a prometeismului romantic? Poți fi, desigur, activ și dacă te înscrii în ordinea continuității și a conformismului social. Dar sensul filosofic al activismului constă tocmai în valorizarea de către om a activității sale ca generatoare de realitate, deci ca spargere a tiparelor. Activismul înseamnă, înainte de toate, gândire, preocupată de impactul dintre om și lume. Înțelesul filosofic istoric al acestei gândiri a fost de contemplare deoarece diviziunea socială dintre munca fizică și cea intelectuală a fost atât de apăsătoare încât gândirea părea a aparține numai unora, celor care aveau timp să privească învolburarea lumii de la distanța necesară. Desigur că activitatea înseamnă gândire/contemplare și ceva pe deasupra. Dar filosofia tradițională a contemplării, ieșind tocmai din situația istorică de mai sus, a conceput subiectul izolat de obiect, iar pe acesta – ca dat exterior. Că acest dat era conceput ca fiind rezultatul creației divine – deci subiective, a voinței și creativității divinității – deci obiectul și subiectul nu mai păreau a fi exterioare unul altuia, sau că forma datului era socotită a fi dată de gândire (deci, din nou, exista o relație între obiect și subiect), relația însăși nu era cunoscută. Iar această relație, tocmai pentru ca să nu fie între elemente exterioare unul altuia, trebuie să fie, cum și este, mai mult decât activitatea de gândire a subiectului *asupra* obiectului: ea este *practică* (sensibilă și de gândire, activitate și, în același timp, rezultatul activității, instituția umană istorică, practică marcată de social și istoric și creatoare a împrejurărilor sociale și istorice).

Celebra teză a 11-a a lui Marx – „Filosofii nu au făcut decât să *interpreteze* lumea în diferite moduri: important este însă de a *o schimba*” – este nu numai o descriere a unei demarcații, aceea între istoria premodernă, în care schimbările sociale aveau loc lent, și istoria modernă, începută prin revoluție socială în care poporul a devenit, pentru prima dată în istorie, și deși pentru scurt timp, actor politic, nu numai o descriere a filosofiei care interpretează *post festum* deoarece o făcea din perspectiva contemplării exterioare a lucrurilor, ci este și concluzia tezei întâia. Dacă lumea nu se schimbă numai interpretând-o, și este imperios să o schimbi – oricum se schimbă, fiind schimbată de unii –, interpretarea însăși nu poate rămâne la contemplarea exterioară, și nici la jocul cu construcții imaginare, ci trebuie să includă studiul practicii.

Conceptul filosofic de *practică* nu este defel o excentricitate a unor revoluționari nebuni. Practica este socială, descriind tocmai relația complexă dintre subiect și obiect ca relație între subiect și subiect. Apoi, practica este activitate. Omul este activ deoarece are nevoi, firește, și de aici trebuie să se plece. Dar omul este activ deoarece, având nevoi, el își propune ceva (o activitate care să ducă la îndeplinirea nevoii). Caracteristica esențială a subiectului uman este, deci, teleologia: faptul că omul are scopuri, fiecare activitate fiind finalistă. Viața socială însăși nu poate fi înțeleasă fără să acceptăm că la baza acestei vieți este poziția teleologică a omului. În sfârșit aici, tocmai prin practică, omul – de fapt conștiința sa – nu este o simplă parte a naturii, ci un factor de intervenție în obiect, de creație a acestuia. Dar, datorită condițiilor istorice amintite, filosofia a avansat marile ei

prejudecăți: despre faptul că lumea ar avea o raționalitate imanentă ei, și astfel și finalitate. Or, omul introduce raționalitatea și finalismul.

În studiile din *Concepția omului activ*, Nina Façon nu a lucrat cu noțiunea de practică. Dar modelul omului activ a fost promovat de ea tocmai pentru ca schimbarea să aibă loc, înainte de toate în teorie, desigur.

Activismul eroilor/gânditorilor luați în discuție de către Nina Façon a fost – și așa a și fost descris – contradictoriu: pe de o parte, el era determinat de condiții istorice și sociale, iar conceptul de condiție umană pe care l-au avansat explicit sau implicit personajele cercetării nu a fost decât o sublimare teoretică a acestora (ceea ce înseamnă, și a prejudecăților, condiționate și ele); iar din acest punct de vedere, Nina Façon a fost adepta celui mai modern istorism, cel social; pe de altă parte, activismul era manifestarea libertății individuale, iar autoarea a relevat această dublă situație esențială a omului, aceea de a fi determinat și liber, totodată. Libertatea modernă a fost descrisă ca fiind, așa cum a și fost, în primul rând în cunoaștere. Rațiunea contemplativă, principala formă de activism – așa cum a fost considerată chiar de către protagoniștii săi – s-a derulat în ideologia dominantă a vremii: capacitatea de ordonare a lucrurilor de către rațiunea umană era subordonată măreției divinității și ordinii acesteia, dar din puterea sa de iscodire urma puterea strategiei sale personale de a contribui la schimbarea lumii.

IV. Într-o paranteză la menționarea în continuare a unor aspecte ale activismului relevant de către Nina Façon, să spunem doar că două repere, luate în seamă de autoare, au fost Machiavelli și misticii germani din timpul Reformei.

Primul a fost expresia directă a conștiinței omului modern că poate să impună lumii, nemijlocit de nicio filosofie morală care nu termină niciodată să despice motivele de a depăși starea de expectativă, propriul model de transformare potrivit celor mai lumeste interese și, în același timp, antrenând un mai bine general dovedit, și nu doar imaginat. De aceea, introducerile – din 1943 și 1960 – la traducerea *Principelui*⁷² au insistat (dincolo de tabloul istoric complex în care și-a depășit nișa și Machiavelli și au avut loc și faptele care l-au inspirat, și dincolo de biografia culturală și psihologia creației de către Machiavelli a operelor sale⁷³ așa cum aceasta poate fi dedusă din scrisorile sale) asupra tratării subiectului – management-ul politic, în contextul unui raport de forțe internațional deloc favorabil și care trebuia, totuși, convertit a fi astfel, de unificare a statelor italiene rămase în

⁷² Machiavelli, *Principele* (1513/1532) (traducere sub pseudonimul Sorin Ionescu), și *Introducere*, București, Tiparul Universitar, 1943 (Este prima traducere în România a acestei cărți). În ediția din 1960 (Editura Științifică) – traducerea, studiul introductiv, note de Nina Façon; traducerea reeditată în volumul *Măștile puterii*, ediție îngrijită de Elvira Sorohan, Iași, Institutul European, 1996; de asemenea, traducerea este reeditată de Editura Humanitas, în 2006.

Semnălăm partea finală semnificativă din ediția din 1943 dedicată traducerilor, interpretărilor și referirilor culturale românești la Machiavelli.

⁷³ Inclusiv *Discorsi, Asupra modului de a trata popoarele răsculate din Valdichiana, Cuvinte de spus cu privire la prevederea banilor, Del modo tenuto dal duca Valentino...*, *Descrierea lucrurilor din Germania. Descrierea lucrurilor din Franța, Istorile florentine*.

urmă și chiar subjugate unele – de către secretarul florentin în termenii noi ai acțiunii planificate, ai estimării variantelor potrivit consecințelor lor prezumate, ai modificării pașilor și potrivit datelor adversarilor, deci potrivit răspunsurilor „pe teren” și mai mult sau mai puțin previzibile. Doar din această poziție urmează filosofia politică⁷⁴: conceptele de „moment favorabil”, de potrivire a „materiei” (condițiilor concrete) cu „forma” (modelul dorit de stat unitar), al „ocaziei” și al „supunerii sorții”, al „liberului arbitru” și „îndrăznelii”⁷⁵ au fost relevate din explicarea, de către Nina Façon, a situației de fapt și a imaginii lui Machiavelli despre aceasta. În sfârșit aici, replica la starea practicii politice este „manifestul politic”⁷⁶ pe care îl reprezintă *Principele*. Dar, dacă acest aspect este reliefat prin referința la analiza lui Gramsci, interlocutor *sine qua non* al analiștilor lui Machiavelli, dacă se subliniază și preluarea de către florentin a modelului statului unitar nu din realitatea italiană, ci din aceea din Franța și Spania, ca și semnificația referinței la popor, nu trebuie ignorat că Nina Façon trimite și aici la ceea ce este dincolo de preocupările filosofiei politice: „*Principele* reprezintă ca atare nu numai concepția despre statul național și monarhul absolut, ci și concepția despre om în societatea burgheză la începutul ascensiunii ei...”⁷⁷.

Această concepție, arată Nina Façon, este legată de ideea că acțiunea (voința) este mai importantă decât repaosul cel mai plin de contemplație: deoarece ea se înscrie, în imaginea energetistă a lui Machiavelli, nu numai în dinamismul general al lucrurilor, și al istoriei mai ales, ci reprezintă și expresia dorinței care stă la baza vieții oamenilor⁷⁸. Această idee a generat la Machiavelli și modelul omului modern – prin forța împrejurărilor, omul care putea să își impună dorința în acțiune, principele: el a plecat, la acest nivel al discuției, de la model pe care l-a propus principilor concreți, și nu de la aceștia la model⁷⁹; în timp ce, în general, el a plecat de la condițiile date – în Italia sau în afara ei – la creionarea strategiei politice.

Al doilea reper al judecării activismului modern este cel în care problema activității omului este pusă din punctul de vedere al posibilității și, totodată,

⁷⁴ Vezi Machiavelli, *Principele, Studiu introductiv*, ediția din 1960, p. XLVI: „tranziția de la real la ideal, prin convertirea analizei în îndemn și prescriere de norme”.

⁷⁵ *Ibidem*, p. XLI–XLIII. În ediția din 1943, p. XXXIV, XXXVI–VII. Vezi și conceptual de „întâlnire”, care l-a făcut pe Althusser să îl considere pe Machiavelli drept unul dintre fondatorii „curentului subteran al materialismului întâlnirii” (adică al creației de către oameni a cursurilor istorice); vezi și Ana Bazac, *Le Machiavel d’Althusser*, la International Machiavelli Conference, 8–10 October 2009, București–Sinaia.

⁷⁶ Nina Façon, *Studiu introductiv*, ediția din 1960, p. XLV.

⁷⁷ *Ibidem*, p. XLVII. În ediția din 1943, acest aspect apare mai pe larg (lipsind, desigur, din bibliografie, Gramsci): concepția lui Machiavelli despre „răutatea esențială a omului”, mereu aceeași – ceea ce permite adecvarea strategiei politice la ceea ce este permanent în om – dar care, totuși, se poate înălța prin viața socială, p. XVII–XXI, XXIII.

⁷⁸ Ediția din 1943, p. XXXII–XXXIII.

⁷⁹ *Ibidem*, p. XVI–XVII: „Nu Cezar Borgia este așadar exemplul Principelui, ci tipul uman pe care el îl reprezintă, așadar linia de viață care se desprinde din modul lui de a acționa: și după cum aceasta depășește linia de viață a unui om oarecare, tot astfel figura Principelui cuprinde pe aceea a lui Cezar Borgia, dar nu epuizează; o conține ca exemplu al unei linii de existență ce-și dovedește semnificația ei deplină numai atunci când este în întregimea ei realizată”.

obiectivelor sale. Această abordare este numai sugerată de către filosofia germană de la începutul secolului al XVI-lea, dar asta nu înseamnă că nu este prețioasă.

Posibilitatea acțiunii, adică punerea de criterii în aceasta, este în funcție, din nou, de om, de tipul avut în vedere de către filosofi. El este încă medieval: faptele îi sunt predestinate de voința divină, dar aceasta înseamnă doar că, dacă omul vrea să rămână om el trebuie să lupte cu sine pentru a îndeplini numai ceea ce este moral, adică plăcut lui Dumnezeu⁸⁰. Lupta cu sine este grea: de aceea, ea este transfigurată în comunicarea directă cu divinitatea, prin iubire, prin credință. Dar dacă reușește, el devine „centru al existenței”⁸¹, tocmai „această auto-afirmare a omului pregătește Reforma – întrucât înseamnă valoarea spiritului divin în om și puțința lui de mântuire fără mediațiune”⁸². Altfel spus, pe de o parte, acțiunea cea mai importantă este aceea cu propria conștiință. Pe de altă parte, legătura directă cu Dumnezeu, prin iubirea și credința care sunt rezultatul învingerii gândurilor și pornirilor de reprobare: este, aici, continuitatea misticii medievale, dar care este acum modalitatea de critică a dogmei tomiste, iar odată cu impunerea protestantismului ce devine, la rândul său dogmă, mistica va continua să reacționeze și împotriva acestuia⁸³. De ce aceasta? Deoarece mistica a fost mai aproape de a descrie complexitatea omului decât dogmele⁸⁴. În acest spațiu deschis pentru complexitate, s-a constituit imaginea modernă a omului.

Încă nu exista complexitatea dată de medierile practicii. Dar ea a fost salvată prin noul mod de gândire (filosofică) ce sublinia posibilitatea de mântuire a fiecăruia prin interiorizarea profundă a religiei, ca în mistica medievală: datorită faptului că oamenii nu au același ritm și putere de concentrare și discernere, este cazul să fim răbdători cu toate încercările de apropiere de adevăr⁸⁵. Mai mult, efortul de reflecție morală al fiecăruia este legat și de instinctul social natural al fiecăruia, dat desigur de Dumnezeu: ca urmare, chiar autoritatea statului reflectă acest instinct, adică este, în fond, un contract „între popor și conducător... contractul trebuie să cadă atunci când autoritatea își încalcă obligațiile”⁸⁶.

⁸⁰ Ideea se regăsește în întreaga gândire medievală și de desprindere de ea. Vezi Nina Façon, *Istoria literaturii italiene*, București, Editura Științifică, 1969, p. 90: critica din *Divina Comedie* „se îndreaptă numai împotriva lumii, nu a Creatorului ei, și confirmă credința în el, întrucât consideră răul drept un efect al voinței neascultării a poruncilor lui”.

⁸¹ Nina Façon, *Filosofia germană în timpul Reformei*, în *Istoria filosofiei moderne – Omagiu profesorului Ion Petrovici*, vol. I. București, Societatea Română de Filosofie, 1937, p. 106.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*, p. 111: esența protestantismului fiind, nu în expunerea sa sistematică, ci în mistica medievală din amonte și, apoi, în mistica antiluterană și, p. 121: „Atunci când noul aristotelism introdus de Melancton realizează o nouă scolastică prin dogmatizarea protestantismului, mistica antiluterană reia gândirea medievală, pentru a regăsi, prin ea, izvorul prim al Reformei”.

⁸⁴ Cel mai consistent capitol al studiului se ocupă numai de mistici: maestrul Eckhart, Kaspar Schwenckfeld, Sebastian Franck, Valentin Weigel, Jakob Böhme.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 113: aceasta fiind întemeierea filosofică a toleranței religioase... „la o epocă în care protestantismul biruitor se afirma intolerant”.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 114. Johannes Althusius, *Methodice Digesta, Atque Exemplis Sacris et Profanis Illustrata* (1603, 1610).

Așadar, omul complex este cel care cunoaște – a acționa înseamnă a cunoaște –: întâi, lucrurile exterioare; este cea mai simplă; apoi, este cunoașterea rațională; cunoașterea superioară este interiorizarea căutării lui Dumnezeu până la identificare⁸⁷.

Dar aceste trei tipuri de cunoaștere sunt date fiecărui om. Afirmarea universalismului este o premisă a activismului: Jakob Böhme⁸⁸ „afirmă libertatea omului de a se arunca în lumea luminii sau în lumea întunericului”⁸⁹. „Procesul autorevelației este la Böhme un proces neîncetat de forțe interioare antagoniste; neoplatonismului armonios în viziunea procesului de desfășurare a lumii, i se opune astfel această viziune nouă, dinamică, ce cuprinde în ea ceva din neîncetatul efort faustic al înfrângerii răului și biruinței ultime în lumea luminii. Dumnezeu nu mai este identic cu omul, dar este o realitate mult mai prezentă decât pura existență a lui Eckhart. Este astfel o viziune care atinge un profund dinamism modern prin înțelesul chinului neîncetat pe care îl înseamnă voința de mântuire a fiecăruia... ceea ce este spirit modern și afirmare a valorii efortului omenesc se precizează astfel în această ultimă gândire a misticismului german”⁹⁰.

V. Analiza Renașterii de către Nina Façon duce la descoperirea conceptelor ce formează o nouă concepție despre lume. Dacă vrem să găsim o familie de gândire a autoarei, atunci putem să îi considerăm abordarea una deleuziană, în care diferențele sunt cele care structurează noile identități. Acestea sunt conceptele, și există o comunitate de concepte în filosofia Renașterii (Bruno, Campanella) care apare prin experiențele diferite ale protagoniștilor și care, în același timp, conturează *figura* omului activ al acestei perioade, secolul al XVI-lea și prima jumătate a celui de al XVII-lea italian.

Figura omului activ este acum aceea a filosofilor ce tind să se desprindă de starea de călugări. Nu „veșnica reîntoarcere”⁹¹ a contemplării asupra unor prezumții nepuse la îndoială este emblema acestei figuri: ci concepția despre lume ca *mișcare și tensiune*⁹². Este lumea temporală, iar în aceasta mișcarea „poate fi definită ca imperfectă întrucât tinde la o limită ultimă”⁹³, dar ceea ce poate stăpâni (relativ)

⁸⁷ *Ibidem*, p. 118–120; maestrul Eckhart. „Astfel se schițează această doctrină în care punctele esențiale sunt eretice: ele neagă dualismul tomist și înalță pe om la treapta identității perfecte cu Dumnezeu; cunoașterea desăvârșită este atinsă, astfel, nu prin străduință sau grație divină, ci numai prin inițială identitate cu El... Gândirea Reformei va lua de la Eckhart principiul ei fundamental, mântuirea prin singura credință a fiecăruia, și totodată va lua individualismul puternic”.

⁸⁸ *Sex puncta theosophica*, 1620.

⁸⁹ Nina Façon, *Filosofia germană în timpul Reformei*, p. 127.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 129.

⁹¹ Conceptul de cerc în care se rotește omul – Campanella, în Nina Façon, *Activismul în gândirea Renașterii italiene*, în *Concepția omului activ*, p. 26 – nu mai semnifică repetarea infinită a acțiunilor absolut determinate de *fatum*, ca în concepția antică, ci, dimpotrivă, efortul infinit al omului, ce permite înălțări sau și coborâri, voința sa unică de a cunoaște și de a iubi, neajungând niciodată la saturație și desăvârșire; cum spune Nina Façon, ca „imaginea cercului care nu-și are nicăieri sfârșitul”. La Bruno e la fel.

⁹² Nina Façon, *Activismul în gândirea Renașterii italiene*, p. 35.

⁹³ *Ibidem*, p. 10. (Este vorba de Ficino).

această lume este mintea care concepe, desigur, mișcarea, dar o face tocmai cunoscând și repaosul și „deoarece mintea dobândește mai mult în repaus decât în mișcare”⁹⁴. Ar fi prea mult să deducem de aici o expresie sublimată a opoziției istorice dintre răgazul ce, singur, permitea contemplarea și, pe de altă parte, neodihna muncii acelor care nu erau sortiți activității intelectuale. Mai degrabă putem vedea intuirea dialecticii fenomenelor contrare: mișcare-repaus, iubire-cunoaștere⁹⁵, și schimbări în sensurile conceptelor (la Pico, bucuria este dată deja de mișcare – și cunoaștere, niciodată încheiată, niciodată ajunsă la liman și, de aceea, „compensată” de voința liberă, de activism și de iubire –, și nu de repaos⁹⁶, în timp ce la Bruno principalul concept ontologic este devenirea și nu cel vechi, cel de existență⁹⁷).

Aspirația spre valori superioare se manifestă, desigur, prin conceptul iubirii de Dumnezeu și a contopirii sufletului omenesc cu Dumnezeu⁹⁸. Dar odată cu avansarea acestui concept – ce reprezintă fundamentul reprezentării coerente a tensiunilor, puterilor și limitelor omului – este deschis drumul cunoașterii, ca mijloc, și al voinței asupra cunoașterii⁹⁹: în termeni actuali am spune că rostul cunoașterii este dat numai de internalizarea în conștiință a valorilor superioare, deci numai prin manifestarea voinței de a ghida cunoașterea în acest sens. De asemenea, doar odată cu internalizarea în conștiință a valorilor superioare, are loc și activitatea benefică, „coborârea sufletului unit cu Dumnezeu din nou spre lume”¹⁰⁰.

Distingând între gândirea lui Ficino¹⁰¹ și Leon Abravanel și, pe de altă parte, Bruno, Pico și Campanella, Nina Façon conturează activismul în sensul dominației acțiunii asupra existenței și cunoașterii: dar, dacă la primii, el „înseamnă esențială unire a divinului cu umanul, în revărsarea perpetuă și reciprocă a unuia spre celălalt apărând valoarea definitorie a acțiunii”, la ceilalți, activismul, „îndepărtând infinit putința atingerii absolutului, se bucură de gratuitatea însăși a acțiunii și a efortului întrucât tocmai această gratuitate este semnul sau garanția demnității scopului spre care tinde”¹⁰².

⁹⁴ Ficino, *Asupra iubirii*, cit. în Nina Façon, *Activismul în gândirea Renașterii italiene*, la p. 10.

⁹⁵ Nina Façon, *Activismul în gândirea Renașterii italiene*, p. 13, Ficino.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 14–15.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 16.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 22.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 22–25.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 30. Ficino.

¹⁰¹ Subiectul Ninei Façon, activismul în modelul uman renaștivist, a fost legat de autoare de concepte fundamentale ale metafizicii timpului. Nu știm dacă ea a cunoscut teza de licență a lui Mircea Eliade din 1927, *Filosofia italiană de la Marsilio Ficino la Giordano Bruno*. Probabil că nu, deoarece s-a referit cu multă acribie la cercetătorii problemei, cu care de altfel a dialogat. Este interesant de amintit și că studentul ei, Ioan Petru Culianu a avut drept lucrare de licență, condusă chiar de ea, *Marsilio Ficino și platonismul în Renaștere*, în 1972 și că Ioan Petru Culianu a avut cuvinte de prețuire sinceră a profesoarei sale. Informație din *Prefața* lui Andrei Oișteanu în Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, ediția citată, p. 10.

¹⁰² Nina Façon, *Activismul în gândirea Renașterii italiene*, p. 31.

Momentul care urmează în conturarea activismului este, astfel, demnitatea omului (Pico) „și definește înțelesul străduinței și voinței de absolut incluse în cunoașterea și acțiunea omului”¹⁰³, „dignitatea spiritului în gratuitatea străduinței lui eroice”¹⁰⁴.

VI. În discuția despre Descartes, analiza omului activ trece în registrul nou creat de filosof însuși. Pentru acesta, înțelegerea universului avea drept motivație aplicarea cunoașterii, iar acest lucru era o noutate față de scolastică¹⁰⁵. Indiferent de rădăcinile comune ale cunoașterii, metafizica, arborele urcă prin trunchiul fizicii la ramurile care sunt științele aplicate, între care medicina și morala sunt cele mai importante¹⁰⁶. Cunoștința umană care era urmărită era cea care acționează – *connaissance agissante*¹⁰⁷ –, dar aceasta era, totuși, o armă necesară spre a trece spre etica voluntaristă și activistă.

În fond, arată Façon, este o nouă formă de căutare a salvării omului: acum, prin urmărirea perfecționării cunoașterii omenești, pentru a face binele, adică prin metodă¹⁰⁸. Dar cum este omul lui Descartes? Ca filosoful însuși, care dovedește „egoismul artistului preocupat de împlinirea operei lui”¹⁰⁹. De aceea, caracteristica principală a omului modern – pentru care metoda este ceea ce spune chiar numele, calea potrivită, *μεθόδος*, pentru a urmări să cunoască și să realizeze – este *voința*. Prioritatea în concepția activistă carteziană este voința ce se opune și nehotărârii și încăpățânării și este subordonată scopurilor bune. Activismul este etic¹¹⁰.

Descartes nu a fost naiv: el a văzut complexitatea omului, zonele de umbră, dar, în același timp, a împărtășit optimismul temperat dat lui de coerența concepției omului în maniera dualismului (minte-corp) universal. Capacitatea rațiunii fiind universală – sub forma celebrului *bon sens* –, ea a putut să fundamenteze, ca să folosim un concept postmodern, marea *narațiune* umanistă, în locul vechii mari narațiuni deiste.

Dar în această perspectivă, libertatea are un loc generos: el este dat de faptul că este posibil ca judecata prudentă să nu ne arate drumul, iar atunci trebuie să ne luăm după „geniul” nostru. „Geniul” apare, însă, în acțiune, în solicitările vieții, și nu în cunoaștere ca atare. Aici există certitudini, adică argumente raționale.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 18.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. p. 27; Bruno, într-un sonet din *Degli eroici furori*, cit. în Nina Façon, p. 27: „este de ajuns ca fiecare să facă ceea ce îi stă în putință, deoarece spiritul eroic preferă să cadă sau să greșească în mod demn și în fapte înalte, unde își arată demnitatea, decât să reușească desăvârșit în lucruri mai puțin nobile și josnice”.

¹⁰⁵ Nina Façon, *Omul în concepția lui Descartes*, în *Concepția omului activ*, p. 87.

¹⁰⁶ Este celebra analogie a copacului științei din *Principes de la philosophie*.

¹⁰⁷ Cum a fost numită de O. Hamelin, *Le système de Descartes*, 1911, citat în Nina Façon, *Omul în concepția lui Descartes*, p. 88.

¹⁰⁸ „Căci înțelegem prin activism acel mod de existență a spiritului în care acțiunea apare necesară pentru că mântuitoare... fie mântuirea metafizică a întoarcerii în Unitatea primă (Renaștere), fie mântuirea prin faptă a creștinului lui Erasm, fie mântuirea etică și pur laică a omului cartezian”, Nina Façon, *Omul în concepția lui Descartes*, p. 96.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 89.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 95.

Libertatea este a voinței care alege între aceste argumente. Rațiunea are limite date de elementele argumentelor; voința este, însă, lipsită de limite: totul este să nu fie indiferentă, iar pentru a se manifesta, liberul arbitru este mereu în relație cu activitatea de cunoaștere¹¹¹.

Nina Façon surprinde cu finețe meandrele manifestării voinței: există, la Descartes, ca stare trecătoare, indiferența (când omul sau nu cunoaște sau este incapabil să aleagă), de aceea activismul este, înainte de toate, folosirea de către om a cunoașterii¹¹². În acest sens, omul nu trebuie să dorească decât lucruri care depind de el însuși, și nu de ceilalți. Altfel, umblând după himere, ca „paladinii romanelor noastre” – fiind aici, observă autoarea, o apropiere de Cervantes și Erasm –, omul nu va reuși nici ceea ce ar putea să facă. Unei temperări – nu chiar stoică, deoarece în stoicism principiul era să nu dorești (aproape) nimic, tocmai pentru a nu suferi dezamăgiri – a pasiunilor (nu putem dori decât ceea ce socotim posibil, spune Descartes) îi corespunde tocmai vivacitatea creației: aceasta se vedește prin comparația cu imperfecțiunea pe care o cuprinde și depășește, este, mereu, mișcare. Diferența clară între stoici și Descartes este dată de importanța trăirii pasiunilor la acesta din urmă¹¹³: *generosul* este nu cel ce-și anulează pasiunile, ci acela care le trăiește, înfrângând răul.

Activismul cartezian nu este, deci, nici pe departe, recea pasiune a savantului ci omul viu ce înfruntă „practica”: activismul este, și aici, eroic. „În cazul erorii avem de la început o renunțare la certitudine și o părăsire a spiritului, o relaxare a lui, în direcția singură a voinței, fără atenția întoarcerii continue spre acordarea cu cunoașterea”¹¹⁴. Activismul etic cartezian este sfâșiat între avântul de făptuire și, pe de altă parte, nevoia de certitudine, între infinitul voinței și finitul cunoașterii.

Comparând acest moment al activismului cu cel al lui Ficino, Nina Façon observă că este vorba despre același avânt infinit – al iubirii, la renaștentist, care se înalță creând spre Creator și apoi coboară, al voinței libere, la Descartes, voință premersă de cunoaștere. Diferența – este dată de conceperea mișcării în univers. Impulsionată de iubire, sau de infinitatea, totuși, a cunoașterii. Înaintarea continuă călăuzită de rațiune este un proces interior omenescului: se poate ajunge, astfel la conducerea metodică a rațiunii spre certitudine completă (desigur, omenească, deci nu absolută). În filosofia Renașterii, cunoașterea se convertește în iubire față de Dumnezeu. La Descartes – nu. Are loc, astfel, în filosofiele parcurse – a Renașterii, a lui Machiavelli, a lui Erasm, a lui Cervantes, a lui Descartes – un proces treptat de laicizare a activismului: la Descartes, activismul vedește „excelența spiritului omenesc în voința lui de împlinire cât mai completă a potențelor lui”¹¹⁵.

¹¹¹ Vezi și Ana Bazac, *Descartes viu – exerciții de hermeneutică carteziană*, „Revista de filosofie”, p. 3–4, 2008, p. 347–362.

¹¹² Nina Façon, *Omul în concepția lui Descartes*, p. 108.

¹¹³ Și nu de idealul suprimării afectelor, apatia care duce la ataraxie, la stoici.

¹¹⁴ Nina Façon, *Omul în concepția lui Descartes*, p. 137.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 143. Să reținem aici tabloul descris de autoare: omul lui Bruno se străduiește pentru a reveni în unitatea Unului creator, omul lui Machiavelli nu mai urmărește decât mulțumirea

VII. Două momente filosofice legate de Descartes: Spinoza și Pascal

Spinoza este, din acest punct de vedere, un continuator al lui Descartes: care deduce din ordinea geometrică a lumii cunoscute rațional nu doar cursul de neoprit al cunoașterii, ci și fundamentarea acestei ordini de către divinitate. Diferența dintre cei doi este că, dacă iubirea de Dumnezeu iese din preocuparea filosofiei la Descartes, la Spinoza această iubire este nu numai o premisă a filosofiei ci și o concluzie. Sunt, aici, și cauze psihologice și sociologice diferite ale creației celor doi, dar și accentele diferite puse în conceperea filosofică a omului.

În volum se află un studiu legat de două cercetări recente asupra lui Spinoza și care au evidențiat, cum vrea să arate Nina Façon, a) comunitatea spirituală a *Tratatului teologico-politic* (1670) și a *Eticii* (1677, postum) dată de b) căutarea adevăratului sens al credinței în ambele opere. Autoarea ne transmite concluziile potrivit cărora Spinoza a dezvoltat același tip de meditație ca și „iluminații” spanioli, a căror carte de căpătâi a fost tocmai *Manualul soldatului creștin* al lui Erasm: interiorizarea religiei și disprețul pentru cult. Iar cum cei mai mulți dintre „*alumbados*” erau marani, aparținând familiilor ebraice de curând convertite la creștinism, se poate vorbi și de „filiațiunea neîntreruptă ce duce de la încercarea de integrare în creștinism a maranilor la voința de iubire divină a lui Spinoza”¹¹⁶. Problema de fond este, însă, aceea a influenței erasmismului din *Enchiridion Militis Christiani* asupra gândirii spaniole (și, implicit, asupra lui Spinoza), adică, de fapt, comuniunea gândirii care căuta mântuirea: în credința evidențiată de fapte. Este același activism al salvării prin acțiune: în *Tratat*, scris pentru „cei mulți”, acțiunea trebuie să urmeze interiorizării revelației divine; în *Etica*, „pentru cei puțini”, acțiunea este, ca la Descartes, rezultatul urcării în cunoaștere, în urma căreia/prin care se manifestă libertatea, ci doar în acest sens, salvarea.

Pascal este, cel puțin în imaginea acreditată, în antiteză cu Descartes. Este adevărat că el însuși s-a arătat înverșunat față de Descartes cel „nefolositor și nesigur”, dar, în imaginea noastră, este vorba, mai degrabă, de complementaritatea celor două gândiri, prin reciproca și succesiva recesivitate – ca să folosim conceptul lui Mircea Florian – a rațiunii și a „inimii”, miezul celor două filosofii, atât între ele cât și în cadrul fiecăreia.

Nu este locul, aici, nici să analizăm monografia Ninei Façon dedicată lui Pascal și nici să ne demonstrăm punctul de vedere¹¹⁷. Vom puncta numai motivul

pe care i-o dă reușita acțiunii în sine, soldatul creștin al lui Erasm sau eroul lui Cervantes, găsesc în existența subordonată gloriei lui Dumnezeu mulțumirea laică a voinței lor care triumfă omul lui Descartes – voință a salvării numai între marginile omeneșului.

¹¹⁶ Nina Façon, *Spinoza în lumina unor cercetări recente*, în *Concepția omului activ*, p. 157. Iată o continuitate cu Ficino.

¹¹⁷ Dar în acest sens vezi și Aurelia Mariș, *Modelul pascalian al studiului umanului*, în coord. Ioan Biriș, *Conceptele științelor sociale. Modele și aplicații*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2008. Autoarea nu s-a referit deloc la momentul precursor în România, pentru cunoașterea lui Pascal, Nina Façon. Dar este important că există ideea că Pascal a avertizat nu împotriva raționalismului, ci doar a unui excesiv (p. 126), și că „Pascal a încercat de fapt să lărgească teritoriul rațiunii, considerând că și teritoriul inimii poate fi preluat în hotarele rațiunii... dar nu ca un supus... ci cu

omului activ pascalian, așa cum apare în contextul istoric al primei crize din gândirea modernă¹¹⁸. Acest motiv apare în *Pensées* (1670, postum, neterminat, destinate să constituie o *Apologie a religiei creștine*), în căutarea patetică a căii juste de înțelegere a lumii, deci a lui Dumnezeu, în judecata asupra propriei experiențe religioase ca „experiență exemplară”¹¹⁹, în etalarea îndoielilor și găsirea soluției în credință. „Ca un ‘roman al secolului al XVII-lea’ francez și, mai larg, ca un *Bildungsroman* al culturii europene în momentul de criză următor Renașterii...succesiunea fragmentelor (*Cugetărilor*) înseamnă succesiunea îndoielilor și a răspunsurilor care nu sunt ale unui teolog, ci ale unui spirit laic – savant și scriitor – în căutarea unei certitudini superioare”¹²⁰. Efortul de a înțelege specificul și limitele cunoașterii discursive, îndreptate în afara omului – „spiritul geometric” – duce la momentul „spiritului de finețe” – al cărui obiect este omul – iar apoi, deoarece acesta este și mic și mare, la credința care, singură, ar explica această coexistență, în om, a laturilor adverse, ca și considerarea egală a infinitului mic al omului și al infinitului mare al universului¹²¹.

În opoziție cu Montaigne¹²², consideră Nina Façon, Pascal voia să înțeleagă esența din spatele înfățișărilor diferite ale micimii omului. La primul, descrierea

drepturile depline ale propriei raționalități” (p. 128); dar este îndoielnic că, spre deosebire de Descartes, „Pascal a încercat să nu pună în termeni dihotomici relația sensibilitate – raționalitate” (p. 138). Nici la Descartes nu este vorba de opoziție absolută, după cum nici la Pascal.

¹¹⁸ Nina Façon, *Blaise Pascal*, ediția citată, p. 174 (o excelentă aplicație a acestei crize): „omul atotputernic prin rațiune, reprezentat de eul cartezian, demonstrează existența lui Dumnezeu, dar nu simte necesitatea ei; individualismul raționalist răspunde întrebărilor esențiale ale spiritului, în această primă fază a laicizării lui, și optimismul umanist exprimă concluziile etice ale unei ideologii victorioase. Jansenismul provoacă o fisură în certitudinea orgolioasă a acestei lumi și exprimă teama și anxietatea în mijlocul unei lumi reduse la mecanismul ei intern, lipsit de conștiință; el manifestă sentimentul de insecuritate și viziunea tragică a existenței care și-a pierdut suportul transcendent, pe Dumnezeu, și nu l-a găsit încă pe cel immanent, structura rațională a universului și legile lui. Pascal ajunge la această viziune tragică: optând pentru credință, el se îndoiește de atotputernicia rațiunii și renunță la speranțele umaniste ale ‘demnității omului’; cu el înregistrăm un moment de criză în progresul ideologic al unei părți din burghezia franceză, similar, în planul istoriei generale a culturii, cu momentul de criză marcat de arta barocului sau de poezia lui Tasso. Dar dacă, alături de el, îl găsim pe Racine, în ale cărui tragedii aflăm aceeași conștiință tragică a existenței, nici unul nici celălalt nu are discipoli sau urmași imediați; *Cugetările* lui Pascal sau *Fedra* lui Racine corespund unui moment de criză, după care rațiunea își reia drumul ei progresiv; gândirea lui Descartes, și nu aceea a lui Pascal, va asigura continuitatea culturii franceze, și prin ea a culturii europene, de la umanism la iluminism, de la ‘demnitatea omului’ la egalitatea între oameni.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 182.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 185.

¹²¹ Există o apropiere între Bruno și Pascal, din acest punct de vedere. „Dar pe când Bruno se avântă spre acest univers, și prin ‘furorile’ iubirii divine încearcă să-l cuprindă, Pascal înlătură nădejdea acestei cunoașteri și îi arată omului... numai micimea și neputința lui”, *ibidem*, p. 196.

¹²² Opoziția este numai aceasta pe care a dorit să o sublinieze Nina Façon. În rest, Montaigne, căutând *măsura omului* (deoarece „trăia într-o vreme de excесе”) și așezând eu-l „în centrul tuturor intereselor (fiind aceasta) rezultatul triumfător a 700 de ani de străduință filosofică”, a arătat și că în această măsură intră și păcatul – determinat de o „voință ce se manifestă ca judecată” –. Dar este adevărat că Montaigne a gândit în maniera lui Descartes, l-a prefigurat oarecum, am observat noi, adică în spiritul unei morale intelectualiste („înțelegerea clară, ea e fapta morală a sufletului

omului slab nu antrena nici un tragism: „nu implica teama și anxietatea salvării”, deoarece omul „trăiește liber de teamă și nu cunoaște necesitatea salvării întrucât nu are permanent conștiința păcatului spre a cărui ispășire să se îndrepte; el consideră, dimpotrivă, orice reușită pe calea binelui drept un semn al capacității lui de a înfrânge și a depăși o nedemnitățe și o micime de care nu se consideră vinovat și pentru care nu trebuie să ispășească”¹²³. Pe când la Pascal, deși într-un alt moment istoric decât la misticii germani, credința puternic interiorizată este ceea ce și dezvăluie și salvează. Este „sentimentul vinei și voința ispășirii”¹²⁴.

Pascal este filosof, și nu teolog: el nu subordonează tot ceea ce vrea să știe religiei, ci ajunge la aceasta. Dar nu soluția lui Pascal este ceea ce rămâne valoros în filosofie, ci, spune Nina Façon, problema pe care a pus-o, locul și rostul omului în existență¹²⁵. Iar activismul constă tocmai în elementul – ce va fi comun existențialismului – nevoii de salvare, „adică de înfrângerii a deznădejdiei pe care ‘tăcerea eternă a spațiilor infinite’ o generează”¹²⁶.

VIII. Idealismul german romantic și Bergson

În studiul „O înțelegere activistă a idealismului romantic”, Nina Façon lărgeste conceptul de activism, de la sensul său de etică a veșnicei mișcări, așa cum a apărut într-o analiză germană anterioară, la cel din nou metafizic, ca și în Renașterea italiană, în care constanța efortului omului „să se lămurească nu etic –

omenesc”, propunând noul ideal modern: „liberarea omului prin liberarea gândului”, „în mijlocul orientărilor șovăitoare ale secolului al XVI-lea, Montaigne... se îndreaptă totdeauna în sensul cugetării logice”. Cu alte cuvinte, „gândul cinstit”, considerat etalon al umanității de către filosof, nu trebuie urmărit după închipuiri, ci după datele vieții reale (prefigurând cumva existențialismul). Iar dacă măsura omului – studiată în cercetarea psihologică căreia Montaigne i-a fost precursor – se află, în consecință, între limitele de jos, ale animalității, și cele de sus, ale raționalității până la capăt, în care apare ajutorul lui Dumnezeu pentru cei cu mâinile ‘curate și drepte’, adică în ‘forma întregă a condiției umane’ complexe din fiecare om – mila lui Dumnezeu fiind doar „deschiderea unei porți, pentru avântul viitor al evoluției spirituale”, tocmai această măsură înseamnă activism. Iar metoda expresă pe care o găsește Montaigne pentru aceasta este tot activistă: cercetarea devenirii, și nu a ființei, observația asupra curgerii și doar astfel considerarea experiențelor. Într-adevăr, cum arată indirect Nina Façon, nu a existat la Montaigne anxietatea salvării. Iar problema căinței a pus-o în termenii judecării raționale ce se autocorectează: „sensul moral al căinței... nu are legătură cu *păcatul*, ci cu *viciul*, punctul de vedere rămâne psihologic și nu se face religios”. Dar, tocmai pentru că omul este ființa care judecă, el o face mereu, deci revine asupra judecăților și faptelor lui: „prin rațiunea care ordonează și prin ordine întreține vie conștiința, se naște actul binelui, actul creator, ce se înalță peste subconștient, peste lumea obiceiului”. Mai mult: (ca la Prometeu), rațiunea umană este capabilă să înțeleagă necesitatea, legea universului ca atare: se presupune că, astfel, omul poate să-și stăpânească mai bine tendințele excesive și exterioare acestei necesități: „această viziune a unui univers cârmuit de Necesitate învinge caracterul negativ al căinței și al păcatului și le imprimă o mișcare avântată spre progres”. Vezi Alice Voinescu, *Montaigne – Omul și opera*, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1936, p. 191, 192, 209, 199, 200, 202, 211–213, 215, 216, 218–219.

¹²³ Nina Façon, *Blaise Pascal*, p. 193.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 194.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 241.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 243.

prin singura voință a desăvârșirii în linia unui ideal laic sau creștin – ci metafizic, ca semn al constanței cu care universul întreg perseverează în efortul lui de desăvârșire sau de revenire într-o unitate inițială¹²⁷. Autoarea arată acest sens metafizic la Fichte – la care eu-l este identic cu creația sa –, la Schelling – la care universul este structurat prin forțe active – și la Hegel – la care activitatea reiese din mișcarea circulară a spiritului –. Deci nota activismului este, la Fichte, actul creator însuși, la Schelling – prezența forțelor, la Hegel – perenitatea desfășurării spiritului.

Nu mai avem spațiu suficient pentru a reda analiza clară a acestor aspecte în textele filosofilor respectivi. Încheiem scurta mențiune despre acest capitol al lucrării, cu problema pusă, în final, de Nina Façon: aceea a ideii de geniu la Goethe. Geniul este „forța productivă din care se nasc” faptele exemplare. Dar odată create, aceste fapte se autonomizează față de omul care le-a creat, iar acesta este, astfel, demonic, deoarece nu mai stăpânește puterea sa de creație. Demonicul nu este, înainte de toate, legat de etic: „căci demonicul, deși indiferent față de criteriile general omenești ale eticului... este totuși semnul umanității celei mai înalte”¹²⁸. Demonic înseamnă a făptui: doar cuvântul, și doar negația fără construcție, sunt sterpe. Iar fapta nu mai este determinată, la Goethe, de o rațiune de ordin metafizic, etic sau epistemologic¹²⁹, ci de o aparent supranaturală forță care este, însă, „aspirația spre fericire și desăvârșire”, avându-și justificarea în ea însăși¹³⁰. Finalitatea faptei este dată de gratuitatea acesteia – adică de justificarea prin ea însăși –, iar acest element îi pare autoarei drept cel mai semnificativ al conceptului de activism: este vorba de o străduință niciodată încheiată și niciodată socotită a putea fi încheiată.

Bergson încheie excursul Ninei Façon în concepția omului activ. Și, deși filosoful francez ilustrează criza raționalismului¹³¹ la sfârșitul secolului al XIX-lea și în primele decenii din cel de-al XX-lea, el exemplifică și generarea activismului din spiritualism într-o formă inerent speculativă, dar nu mai puțin interesantă¹³². Lumea este, pentru Bergson, mișcare și creație neîncetată, deci „evoluție creatoare”¹³³, dar în raporturile dintre om și viață el se și poate înșela¹³⁴ astfel, unii

¹²⁷ Nina Façon, *O înțelegere activistă a idealismului romantic*, p. 169.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 198.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 199: „atingerea Unității la gânditorii Renașterii platoniciene, viețuirea conformă ‘soldatului creștin’ al lui Erasim și în sfârșit atingerea cunoașterii certe la Descartes”.

¹³⁰ *Ibidem*. Este, aici, o diferență între concepția lui Goethe și aceea a lui Eschil din lectura Alicei Voinescu, *Eschil*, p. 174: „Fapta geniului nu e nici răzvrătire steapă, nici suferință pasivă, ci este riscul cugetului creator”, pornit din puterea minții – care examinează cu mijloacele rațiunii motivațiile și tentațiile – asupra voinței.

¹³¹ Nina Façon, *Menirea omului în gândirea lui Bergson*, p. 203.

¹³² Spiritul este o manifestare a activismului. Totul este să nu reduci activismul doar la viața spiritului, nici să nu opui spiritul celorlalte manifestări de activism și nici, desigur, să nu disprețuiești spiritul ca activitate.

¹³³ Semnificația metafizică a mișcării.

¹³⁴ Bergson nu a spus că această atitudine a omului de a se înșela este determinată nu numai subiectiv, ci și de către contextual istoric și social de existență.

oameni sunt simpli „*faber*”, îndreptați doar spre util, în timp ce alții sunt cei contemplativi care, prin intuiție, sunt capabili de o creație echivalentă elanului vital din planul cosmic. Nu este vorba de o condamnare a acțiunii, ci doar de considerarea acțiunii practice drept inferioară¹³⁵ în timp ce acțiunea în planul contemplării sau trăirii intuitive a existenței – actul liber, atitudinea etică „deschisă” și religiozitatea dinamică – este reintegrarea în elanul vital.

Doar în acest din urmă tip de acțiune (și de om) se manifestă libertatea morală, care nu constă în alegere, ci în „acționare în linia eu-lui adânc pe care îl regăsim când mă aplec asupra curentului continuu al vieții mele psihice”¹³⁶ iar aici nu mai pot să arăt motivul pentru care am acționat. Este, aici, o apropiere între teoria geniului la Goethe și filosofia lui Bergson.

Modelul uman al libertății, cel al sfântului și eroului, este cel exemplar: omul nu trebuie să se oprească, să se închidă „între marginile care au în vedere conservarea individuală și socială”¹³⁷ ci să continue în umbra unui impuls creator care îl depășește pe om și se exprimă în iubire a umanității: Dumnezeu pare a fi, mai degrabă, metafora acestui impuls ce generează marile fapte. Astfel încât, nu este vorba decât de prototipuri, de exemple vii pentru contagiunea celorlalți, atunci când se amintesc marii sfinți și reformatori occidentali: fiecare om poate să se depășească. Prin efort. Metafora generoasă este, încă o dată, aspectul luminos al filosofiei care, chiar reflectând criza gândirii epocii, caută să iasă din aceasta.

Memento

Omul activ apare – în descrierea Ninei Façon – în dubla ipostază a celui care dă curs reflexivității umane (ceea ce înseamnă că și-o asumă și, astfel, abordează lucrurile în mod reflexiv) și a celui care forțează obiectul, transformând datul în condiție propice realizării voinței subiective. Omul activ este cel care conștientizează tensiunea relației sale cu lumea, inclusiv prin luarea în seamă a ansamblurilor practice pe care le influențează prin reflecția și acțiunea sa, trăind la nivelul psihologiei neliniștea, îndoiala și, în același timp, bucuria puterii sale asupra imediatului.

Concret, omul activ din secolele europene când se naște modernitatea este cel care, simțind imboldul de a se rupe de mentalitatea medievală, nu o face, la început, decât tot în formă veche: 1) activismul este, astfel, înainte de toate, religios, fiind preocupat a) de pietate și de rugăciunea interioară (ca o prelungire a contopirii mistice cu Dumnezeu); b) constă, de asemenea, în lupta împotriva

¹³⁵ Este, aici, o interesantă apropiere între Bergson și Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, care a distins între *munca* pentru întreținerea vieții, *operă* și *acțiune* (aceasta din urmă, ca acțiune politică discursivă izvorâtă din reflecție și timp de contemplare).

Vezi și Ana Bazac, *Travail et action. La philosophie face au défi du caché*, la XXXII^e Congrès de l'ASPLF, *L'universel et le devenir humain*, Tunis, 28 august – 1 septembrie 2008.

¹³⁶ Nina Façon, *Menirea omului în gândirea lui Bergson*, p. 212.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 213.

ignoranței clerului și în elogiul culturii; c) fiind mânat de nevoia de certitudine, este îmbibat de anxietatea salvării. În acest sens, acest activism religios se manifestă prin creștinismul activ: care tinde să raționalizeze religia ci să instituie programul de viață creștin¹³⁸.

Dar activismul se manifestă și 2) în plan etic: a) ca opoziție împotriva evaziunii din real (prin ficțiunile romanului cavaleresc) și b) pentru eroismul de fiecare clipă al „soldatului creștin”¹³⁹ și al idealistului utopic la care lectura romanelor cavalerești nu mai este „bucurie pasivă” ci „îmbold spre acțiune... spre imitarea sau reproducerea prin faptă a celor povestite”¹⁴⁰.

Eroismul ca stare de spirit realizează conjuncția dintre eticul spiritual și cel activ, practic. Iar purtătorul acestei conjuncții este *individul exemplar*: protest al datului și, în același timp, simbol al generalului uman și al posibilului uman. Iar din acest punct de vedere, individul exemplar modern ridică, în mod conștient, problema *subiectului istoric* (Machiavelli): el, acest individ exemplar modern fiindu-i prototipul¹⁴¹.

Mai departe, activismul este și consecința noului mod de valorizare a mișcării: metaforele neopririi acesteia (roata – Bruno, cercul – Ficino, semicercurile – Leon Abravanel) au nu numai semnificații ontologice în siajul tradiției (infiniatea mișcării din ea și pentru ea însăși), ci și de integrare a umanului într-o ontologie re-înnoită: faptul că, prin conștiința sa eroică, omul se unește cu idealul înalt, Dumnezeu, înseamnă că omul își dă singur forma Pico). Acest fapt este, în limbajul actual, un mod de desacralizare, de „desvrăjire” a tot ceea ce oprește omul în efortul său uman¹⁴². Iar principalul mijloc al desacralizării este tocmai munca (Leonardo, protestanții) ce unește scopul uman transpus în vocație cu servirea celorlalți.

Activismul antrenează și conceperea raportului dintre finit și infinit: și cunoașterea și voința și iubirea (Ficino, Bruno, Campanella, Descartes) par și infinite și finite; finitudinea apare, totuși, mai degrabă în realul omului concret care (Pascal), își contrapune înălțimea extramundană drept o ștachetă ce urcă la nesfârșit, pe care (Ficino) totuși o poți atinge (virtual) prin iubire.

Ca urmare, activismul constă în superioritatea elementelor propriu-zis exterioare cunoașterii – voința și sentimentul –: acestea implică efortul spre obiective mărețe (în toate paginile de filosofie analizate). Dacă, astfel, acțiunea, voința (având mereu drept fundament cunoașterea) sunt viața¹⁴³, ele semnaleză

¹³⁸ Nina Façon, *Erasm și Cervantes în Concepția omului activ*, p. 42.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 42, 44, 76–80.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 47, 49, 51.

¹⁴¹ Iar multiplicarea individului exemplar și a subiectului istoric constituie tocmai pariul modernității în mișcare.

¹⁴² Între aceste lucruri ce îl opresc pe om este și *frica*: transformarea acesteia din tabu în obiect al cunoașterii contemporane este, însă, o urmare a activismului filosofic modern.

¹⁴³ Activismul fiind o premisă a *Lebensphilosophie*, căreia Bergson i-a fost unul dintre fondatori.

importanța alegerii acelor obiective demne de a fi urmărite: avertismente legate de consecințele conformismului și oportunistului.

În sfârșit, activismul ca „mod de existență a spiritului în care acțiunea apare ca necesară pentru că mântuitoare”¹⁴⁴ este conștient legat de ideea *urgenței* acțiunii: în imaginea filosofiei analizate, urgența reflectă „anxietatea constantă a spiritului ce voiește să se salveze”¹⁴⁵, dar „salvarea” este, în fond, doar o expresie a luptei omului pentru autodesăvârșirea sa în contextul „cele mai bune dintre lumi” (Leibniz).

Ce se ridică în această analiză la „înălțimea teoriei”?

Se poate desprinde și ideea că *immediatul* plin de murdăria ce trebuie învinsă apare a fi mai valoros decât imaginea virtuală¹⁴⁶ a perfecțiunii de neatins, deoarece tocmai acest imediat este adversarul eroului creștin – care este mai mult decât simplul creștin opus laicului –, provocându-l să se poarte în mod *eroic*. Pentru cea mai mare parte dintre oameni, *eroismul* – adică, în fond, orice comportament ce tinde să depășească norma comună în care oamenii se dedublează, separându-și vorbele de fapte¹⁴⁷ – apare a fi *nebunie*, cum este și aceea a lui Don Quijote, dar tocmai această caznă a omului de a tinde spre ideal (spre obiectivul binelui), grea, este aceea care determină valoarea existenței umane¹⁴⁸. Cele două concepte explicite, *efortul* – al cavalerului și al sfântului creștin – și *primejdia* pe care trebuie să o înfrunte omul care își asumă lupta cu propria micime generată de nevoia de a stoarce plăcere din ființa sa telurică și atrasă de vanități lumești, jalonează analiza operelor celor doi autori de frunte ai secolelor XV–XVI și începutul secolului al XVII-lea. Iar din acest punct de vedere, eroismul, adică modelul exemplar al comportamentului uman – în situații mereu noi în care omul trebuie să inoveze soluții – a deschis calea și a cercetării și a realizării acestui model și mai târziu, și mai ales în „secolul extremelor”¹⁴⁹ care a fost cel de-al XX-lea. De aceea, re-interpretarea eroului creștin *din perspectiva tendinței sale de apropiere de absolut prin introducerea acestui absolut în viața reală*, adică din perspectiva devierii de la *mainstream*, a fost la Nina Façon nu doar o profesiune de credință filosofică, ci și sugestia unei căi de urmat.

Apoi, că mișcarea și tensiunea din concepția despre lume se află în relație cu *idealul* care este, cum apare la Descartes și ceilalți filosofi moderni, un fapt al conștiinței, deci al omului. Desigur că la gânditorii Renașterii și Reformei, idealul este transfigurat în conceptul transcendentului, dar faptul că dinamismul se manifestă și în plan psihologic, ca năzuință continuă spre perfecțiune, dovedește tensiunea sa spre ideal, spre absolut.

¹⁴⁴ Nina Façon, *Omul în concepția lui Descartes*, p. 96.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Conceptul – în sensul lumii platonice a ideilor.

¹⁴⁷ Vezi și Ana Bazac, *Mesaje educative contradictorii și pluralismul în cunoaștere*, „Paideia”, 3–4, 2001, p. 19–21.

¹⁴⁸ Nina Façon, *Erasm și Cervantes*, p. 62.

¹⁴⁹ Vezi Eric Hobsbawm, *Secolul extremelor* (1994), traducere de Anca Irina Ionescu, București, Editura Lider, f.a.

De asemenea, că activismul apare în marginea unei gândiri filosofice dominante, și de aceea se manifestă ca etică¹⁵⁰ (ceea ce înseamnă și o critică implicită a acelei gândiri dominante). Din acest punct de vedere, chiar dacă – și este evident că e așa – se împletesc speculația metafizică (Ficino, Bruno, Campanella), gândirea religioasă (Erasm) și imaginația literară (Cervantes) în manifestări obișnuit ordonatoare, ideile și consecințele legate de activism sunt întotdeauna extreme: ele reprezintă un nod de bifurcație spre dezvoltările ulterioare noi.

Activismul anticipează critica postmodernă la adresa umanismului: pe scurt, că acesta ar fi ipocrit. Nici Renașterea și nici momentele filosofice ulterioare analizate nu privesc omul cu ipocrizie: efortul activ stă alături de descompunerea raționalistă a patimilor. În această ordine de idei, activismul re-fundează conceptul complex al adevărului: la nivelul universalului și individualului, totodată. De abia în conexiune cu adevărul devine umanul o valoare superioară și, în același timp, autodesacralizantă (vezi Heidegger).

Fără îndoială că activismul este o trăsătură a culturii timpului (și poate, mai ales, a timpului *à venir*, ca să folosim expresia lui Derrida pentru democrația ce urmează să vină): astfel, deoarece ideologia dominantă era religioasă, activismul a fost legat de teoria salvării. Pe acest teren se poate înțelege și manifestarea umanismului prin mitul creștin – sau mitul creștin ca manifestare a umanismului¹⁵¹ – și activismul difuz în populația supusă zdruncinului pe care l-a reprezentat făurirea modernității: împăcarea sufletului neliniștit (dublu neliniștit: de contradicțiile vechii civilizații și de acelea generate de nou) urma să aibă loc în primul rând prin năzuința continuă spre neîmplinit¹⁵², și apoi prin exercitarea voinței (deci activismul) pentru realizarea scopurilor umane la nivelul cel mai înalt¹⁵³. Din acest punct de vedere, activismul renescentist, manifestat în principal în planul sentimentului și al voinței, stă la baza constituirii culturii noi, moderne, este adevărat, ce abia urmează să se constituie: „nu a existat cultură decât odată cu începutul timpurilor moderne”¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Nina Façon, *Erasm și Cervantes*, p. 36.

¹⁵¹ Vezi și Nina Façon, *Aspecte din gândirea contemporană: Unamuno, Ortega y Gasset. Neotomismul italian*, în *Istoria filosofiei moderne. Omagiu Profesorului Ion Petrovici*, vol. IV, București, Societatea Română de Filosofie, 1939, p. 3–48.

¹⁵² Plan psihologic: care nu este, desigur, vizibil doar în manifestarea religioasă.

¹⁵³ Mai târziu, teoria acțiunii – vezi Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980, mai ales „How is Weakness of the Will Possible?” – a evidențiat, din perspectivă pragmatică, mitul voinței: cel care descrie lucrurile ca și cum doar voința ar duce la obiectivul dorit și ca și cum ar exista doar voința proprie în funcție de care s-ar realize obiectivul; deci, că acțiunea ar urma voinței libere.

¹⁵⁴ Martin Heidegger, *Parmenides* (1942–1943, 1982), translated by André Schuwer and Richard Rojcewicz, Bloomington, Indiana University Press, 1998, p. 58–59, 70, 71, 137: cultura modernă începe atunci când rezultatul scoaterii din ascundere – adevărul grec ca *altheia* – adivă *veritas* latină (prefigurarea corespondenței moderne dintre obiect și imaginea sa din minte), s-a transformat în *certitude*, certitudinea opusă falsului din cunoașterea pozitivă modernă. De abia odată cu acest moment, consideră autorul, omul se cultivă singur (nemaivând nevoie de adevărul mitic al misterului), devenind un „creator” adică un „genius” (ceea ce nu exista în imaginea greacă antică).

Activismul este o „căutare continuă”, „urmărire niciodată ‘indiferentă’ a adevărului și binelui” este „calea de salvare, am numit-o laică, a spiritului modern”¹⁵⁵. Activismul deschide drum conștiinței tragice care va deveni din ce în ce mai acută pe măsură ce raționalismul va evolua și, în același timp, este și opus al acestei conștiințe tragice. Referindu-se la puterea de pătrundere a lui Pascal în adâncul sufletului omenesc, Nina Façon arată că acțiunea este aceea care îl face pe om să-și uite micimea¹⁵⁶: doar uneori, adăugăm noi, „putând să însemne, în formele ei cele mai înalte, înălțarea și deci salvarea lui”¹⁵⁷, numai la acest nivel justificându-se teoretizarea lui Kant despre „primatul rațiunii practice asupra celei teoretice”.

În fine, conceptul de activism este un semn al „stilului”¹⁵⁸ cultural modern.

Nina Façon a fost o adeptă a tradiției filosofice europene moderne focalizată în jurul individului. Dar trebuie să nu uităm că această tradiție a avut, și ea, motivații bivalente: a existat, firește, presupoziția că, societatea fiind o sumă de indivizi, ea – deci omul în principiu – poate fi înțeleasă prin discuția asupra individului oarecare (acesta însuși fiind abstractizarea modelului dominant uman într-o societate istorică dată); în același timp, în afara motivației epistemologice a fost și aceea etică, a analizei individului ales – sigur că alegerea însăși a fost încadrată de modelul dominant al timpului și de raporturile de posibilitate pentru om, dar – ales exemplar deoarece doar acesta se putea manifesta responsabil, adică putea să devină o „lecție” de responsabilitate indiferent de condiții / în condițiile date. În acest sens, nu este hazardat să considerăm că momentul kantian a fost o continuare a momentelor personalităților exemplare, inclusiv analizate astfel, odată cu nașterea modernității.

În loc de încheiere

Conceptul de activism este de natură să antreneze o construcție filosofică importantă: solidă și deschisă în același timp. Nina Façon nu a perseverat în această direcție în mod direct. Paginile de istorie a filosofiei – înserată în istoria culturii – au continuat din „curiozitate și voință de lămurire”¹⁵⁹. Este prima cauză a creației și cea mai însemnată. Dar împărțirea efortului său înspre mai multe domenii a frustrat, credem, istoria filosofiei de o cercetare care ar fi putut să se constituie într-o ștafetă demnă de a fi dusă mai departe.

Ca urmare, insistă Heidegger, cultura modernă este mai puțin fiica mentalității grecești antice, cât a tradiției romane, reduționiste și „imperiale”. Vezi și William V. Spanos, *Heidegger's Parmenides: Greek Modernity and the Classical Legacy*, „Journal of Modern Greek Studies” – Volume 19, Number 1, May 2001, p. 89–115.

¹⁵⁵ Nina Façon, *Omul în concepția lui Descartes*, p. 149.

¹⁵⁶ Vezi, în acest sens, falsul activism bazat pe *entertainment* și *shopping*, astăzi.

¹⁵⁷ Nina Façon, *Omul în concepția lui Descartes*, p. 149.

¹⁵⁸ „Stilul – este plămuierea unei culturi prin închegarea ei organică în jurul unui anumit mod de înțelegere a spiritului”, Nina Façon, *Omul în concepția lui Descartes*, p. 86.

¹⁵⁹ Nina Façon, *Blaise Pascal*, ediția citată, p. 5.

Nu este, însă, cazul să o învinovățim: alegerea sa, „sub vremi”, a dus la activitatea remarcabilă pe care o cunoaștem.

În domeniul discutat aici, se poate spune că Nina Façon ne-a prezentat o filosofie neîncheiată, dar care provoacă. Integrată într-o activitate de descifrare a textelor și mentalităților – mai ales a celor ale creatorilor, a celor care își încordează puterile spirituale –, aceasta este, în același timp, o filosofie „cuminte”, așezată, rânduită (*rangée*). Menționarea uni termen celebru din gândirea feministă (Simone de Beauvoir) trimite atât la impecabila sa demonstrație a tezelor susținute, la articularea logică a unei materii bogate, inclusiv în referințe bibliografice, cât și la obiectivul voit modest, de istorie a filosofiei, pe care și l-a propus. Acest obiectiv înseamnă că nu a dorit/nu a ajuns să dezvolte un sistem filosofic categorial, dar, în același timp, a avut ambiția de a surprinde și da la iveală semnificații neașteptate ale comportamentului personajelor istorice și creatorilor analizați și de a sugera, totuși, concepte și direcții de gândire.

Tentația concretului este, poate, o altă notă a caracterului feminin al scrierilor sale. Iar frica de fundătura în care ar fi putut să alunece datorită *pattern*-ului stalinist, dogmatic, al filosofiei timpului – dar știm că a fost entuziasmată de Gramsci, filosoful comunist antistalinist și antidogmatic – i-a deschis mai mult pofta de a se scufunda în concret.

În sfârșit, și poate nu amprenta feminină este importantă aici, modul de abordare a activismului – optimist și deschis valorilor umaniste – o înscrie pe Nina Façon în categoria gânditorilor promotori ai valorilor moderne pozitive: relevarea complexității (psihologice și sociale, în acest caz) și, numai în acest cadru, încrederea în capacitatea rațiunii umane de a se impune ca general¹⁶⁰ existent prin respectul unicității fiecărei ființe umane. Căci activismul are semnificații contradictorii: una este și aceea a anti-modernismului (a conservatorismului, dacă folosim o clasificare din filosofia politică) vehiculat prin activitate și printr-o critică perversă, nu mai puțin condiționată istoric și social, firește, dar „în genunchi” și întoarsă cu fața la trecut. Semnul lui *posse*, al îndrăznelii și posibilului uman auto-cenzurat, dispare însă din acest activism. De aceea, alternativa raționalistă și umanistă propusă de Nina Façon, și prin care îi putem înțelege mai bine epoca, este fertilă mai ales pentru gândirea românească de astăzi.

Riassunto

L'articolo discute il problema del modello dell'uomo attivo, secondo la storia della filosofia e della cultura. Nina Façon ha svolto una ricerca sui significati del modello dell'uomo attivo, illustrato dai filosofi del Rinascimento, Erasmo da Rotterdam e Cervantes, Descartes, Spinoza, i filosofi tedeschi della Riforma e del Romanticismo, nonché Bergson.

¹⁶⁰ Căci în continuarea antiraționalismului interbelic, există și o anumită tendință a postmodernismului, ca și a hermeneuticii de dizolvare a modernității, care generează o împingere în umbră a raționalismului, devenit simplu mit (vezi și Gianni Vattimo. *Sfârșitul modernității*, ediția citată).

Dopo un'introduzione sull'importanza della filosofia nell'opera di Nina Façon, in seguito a una breve analisi del concetto di attività – con insistenza sui suoi legami con la nozione di soggetto e con il motivo di Prometeo come modello culturale – la relazione ricorda alcune caratteristiche dell'uomo attivo, così come ritrovate negli studi di Nina Façon. Si tratta della preoccupazione per questo argomento, che si riflette nell'intera coscienza moderna, nonché nella scuola filosofica romena moderna (razionalistica e democratica), opposta a quella tradizionalista. Non c'è da meravigliarsi se Tudor Vianu, il professore di Nina Façon, abbia costituito la direzione e il modello dell'attivismo culturale. Ma, nello stesso tempo, la tentazione dell'essere umano attivo è stata del tutto speciale per Nina Façon, come una provocazione che ha risposto alle condizioni che le avevano impedito di manifestarsi come persona libera e autonoma. Da questo punto di vista, oggi la tentazione dell'essere umano attivo continua a svilupparsi, nonostante la tendenza di mettere ostacoli all'attivismo.