

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

**STUDII DE ISTORIE
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI**

II

Coordonator: Viorel Cernica

Ediție îngrijită de: Mona Mamulea



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

București, 2007

TITU MAIORESCU:
DE LA „RELAȚIA CONCEPTUALĂ”
LA „RELAȚIA CULTURALĂ”

MONA MAMULEA

Putem vorbi despre o legătură *teoretică* între scrierile lui Maiorescu din perioada sa occidentală și cele publicate la scurt timp după întoarcerea sa în țară? Cu alte cuvinte: există o filiație (alta decât cea dată de faptul că cele două poartă aceeași semnătură) între poziția sa filosofică din tinerețe (privită de mulți dintre exegeți săi cu îngăduința pe care o acordăm, de regulă, unui „accident”) și teza sa de maturitate care a influențat decisiv gândirea autohtonă generând una dintre cele mai extinse dezbateri (neîncheiată chiar și la ora actuală), aceea a „formelor fără fond”? Intenția noastră este să cercetăm aceste două poziții, poate cele mai remarcabile, ale gândirii lui Maiorescu („filosofia relației”, expusă în prima tinerețe, și critica ulterioară a „formelor fără fond”), care la prima vedere sunt lipsite de o conexiune evidentă, în căutarea unei soluții de continuitate.

Academia Theresiană, pe care Maiorescu o frecventează între octombrie 1851 și iulie 1858, una dintre cele mai exigente și mai repute școli ale epocii, rezervată aristocrației, va fi decisivă pentru formarea sa intelectuală. Fără să se substituie – ca importanță – limbii materne, căreia îi va consacra o bună parte din preocupările sale de mai târziu, limba germană va rămâne pentru Maiorescu limba care i-a asigurat educația, în care s-a format ca om de cultură și filosof. Din 1855, când începe să consemneze în jurnal, întrebuițează în acest scop limba germană. Tot în germană își va redacta prima lucrare filosofică destinată tiparului. După mariajul cu Clara Kremnitz, limba germană va fi folosită și în familia proaspăt întemeiată. Lecturile sale de tinerețe sunt alese îndeosebi dintre clasicii și romanticii germani. Citește Jean Paul, von Platen (din care încearcă să și traducă), fiind impresionat mai ales de Lessing și Goethe (cu acesta din urmă având o relație cu totul specială, datorită similitudinilor psihice pe care le descoperă). Interesul pentru filosofie i se deșteaptă la 17 ani, sub influența profesorului său Suttner, herbartian. Începe să prelucreze în limba română *Logica* lui Herbart, lucrând, totodată, la o sistematizare a prelegerilor logice ale lui Suttner. În decembrie 1857 notează în jurnal: „Filosofia e o știință *divină*. Orice alt studiu pe de lături l-am părăsit acum”¹. Obține, într-adevăr, calificativul „excelent” la filosofie, acordat de

¹T. Maiorescu, *Însemnări zilnice*, publ. cu o intr., note, facs. și portr. de I. Rădulescu-Pogoneanu, București, Socec, 1937–1943, I, p. 82.

prof. dr. Suttner. Traduce *Introducerea în filosofie* a lui Herbart, traduce, de asemenea, din Schiller și din Herder. „De-abia acum găsesc în clasicii germani atât de multe acorduri cu mine, atât de multe voci înrudite cu a mea”², notează tânărul de 18 ani în perioada în care își trecea examenul de maturitate la Theresianum ca prim premiant al școlii. Impresionat de discursul ținut în limba latină de proaspătul absolvent, ministrul educației Leo Thun îi propune să rămână la Viena, urmând ca el să se îngrijească personal de cariera tânărului. Dar Ioan Maiorescu, care în urmă cu doi ani (iulie 1856) părăsise Viena, fiind îndepărtat din funcție datorită unui denunț semnat de Aaron Florian, hotărâse deja în contul fiului său continuarea studiilor la Berlin. Prin urmare, în anul 1858, odată cu înscrierea la Universitatea din Berlin, un nou capitol se deschide în viața lui Maiorescu. Aici audiază prelegerile de psihologie ale hegelianului Werder și cursuri juridice. La lecturile herbartiene se adaugă scrierile lui Fichte, ale lui Kant, Spinoza, *Lexiconul filosofic* al lui Voltaire, de care este nemulțumit, Humboldt (*Cosmos* – lucrare pe care o citează în repetate rânduri). După numai un an de studii universitare, tânărul Maiorescu încearcă să-și echivaleze ultimii doi ani de la Theresianum (considerați, îndeobște, datorită reputației științifice de care se bucura școala vieneză, ani universitari) cu doi ani de facultate, pentru a-și putea susține teza de doctorat. Universitatea din Berlin nu-i acordă însă „echivalența de frecventare”, pe care i-o acordă, în schimb, Universitatea din Giessen. În monografiile semnate de Simion Mehedinți și Eugen Lovinescu, Maiorescu ar fi obținut doctoratul în filosofie cu teza în limba latină *De philosophia Herbarti*, distinsă cu magna cum laude. În însemnările lui Titu Maiorescu privind lucrările și examenele din 1859, figurează însă în calitate de disertație filosofică la Giessen lucrarea *Relațiunea (Πρός τι)*³. La 26 iunie 1859, Maiorescu obține, așadar, doctoratul cu teza *Das Verhältnis*: „La 26 iunie

1859 am trecut doctoratul la Giessen, la ora 6 seara; jucărie”⁴, notează el în caiet. Tot la Berlin, Maiorescu începe să țină prelegeri de filosofie în cadru privat, vocație care, și ea, se manifestase încă din anii petrecuți la Theresianum, când obișnuia să organizeze astfel de conferințe cu un auditoriu constituit din colegi. Aceste conferințe „pe înțelesul tuturor”, de introducere în filosofie, vor sta la baza primei sale cărți pe care urmează s-o publice după trei ani la Berlin, *Einiges philosophische im gemeinfaßlicher Form*. I se oferă, în curând, posibilitatea de a ține cursuri plătite, prelegeri de psihologie pentru fetele din Institutul Dr. Reyer și Școala privată Jacobi. Cea mai importantă lectură filosofică din această perioadă pare să fi fost Feuerbach, cu *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* și *Philosophie und Christentum*. Alături de Herbart, Feuerbach va influența în bună măsură viziunea filosofică (în special cea rezervată ideii de Dumnezeu) a scrierii cu care va debuta Maiorescu. Preocupat în continuare de studiile universitare ale fiului său și nemulțumit de scurtarea acestora, Ioan Maiorescu îi sugerează prelungirea lor la Paris, oraș spre care tânărul se

² T. Maiorescu, *Însemnări zilnice*, ed. cit., I, p. 94.

³ T. Maiorescu, *Însemnări zilnice*, ed. cit., I, p. 348.

⁴ T. Maiorescu, *Însemnări zilnice*, ed. cit., I, p. 119.

îndreaptă în același an, 1859, pe temeiul unei burse acordate de Eforia Școalelor din București. Dar și aici funcționează ambiția tânărului de a cuprinde cât mai mult într-un timp cât se poate de scurt. Înscriș la Facultatea de Drept de câteva luni, acesta obține permisiunea de a trece examenele într-un an și jumătate fără frecventarea cursurilor, iar Sorbona îi echivalează doctoratul în filosofie cu licența în litere. Se înscrie și aici la doctorat, prilej cu care va prezenta ca teză principală *La Relation. Essai d'un nouveau fondement de la philosophie* (o dezvoltare a tezei de la Giessen), și ca teză secundară – *De philosophia Herbarti*.

În anul 1861 obține, la Paris, licența în drept cu teza *De jure dotium. Du régime dotal*. În același an, publică la Berlin *Einiges philosophische...*, lucrare foarte bine primită în cercul specialiștilor berlinezi. A. Stahr, biograful lui Lessing, o recenzează prompt, scriind că „agerimea și claritatea lui aduce aminte de claritatea stilului lui Lessing”⁵. „Spener'sche Zeitung” critică ideile expuse în capitolul *Concluzii sociale*, iar „Vossische Zeitung”, la 4 decembrie 1860, îi rezervă o cronică laudativă semnată Rellstab. În urma acestui succes, Maiorescu este solicitat să țină o conferință în vederea adunării de fonduri pentru construirea la Kamenz a unui monument dedicat lui Lessing. Conferința, cu titlul *Tragedia franceză din trecut (Corneille) și muzica germană din viitor (R. Wagner)*, se va ține la 10 martie 1861. În acest moment, Maiorescu avea toate datele pentru a începe o strălucită carieră la Berlin. Este ales membru al Societății Filosofice din Berlin, colaborând la prestigioasa revistă „Gedanke”, organul societății. Intră în relații cu filosofii Victor Cousin și Ferdinand Lasalle. Dar în momentul în care i se propune să conducă o revistă liberală din Hanovra, Titu Maiorescu (sfătuit în acest sens și de tatăl său) refuză și se întoarce în țară la 27 noiembrie 1861, „urmând fireștii sale vocațiuni spre profesorat”⁶.

I. RELAȚIA: O NOUĂ ÎNCERCARE DE FUNDAMENTARE A FILOSOFIEI

Teza de doctorat pe care Maiorescu a susținut-o la Giessen⁷ trebuia să răspundă la întrebarea „care este obiectul filosofiei?”. În ideea tânărului Maiorescu, filosofia este prin excelență *știința rațională, abstractă și universală*, definiție care intră în logica demersului său ca premisă incontestabilă, dincolo de nevoia de a fi demonstrată. Știința, după Maiorescu, este de două feluri: *empirică și rațională*. Aceasta din urmă se identifică cu filosofia.⁸ Pornind de la o atare definiție a filosofiei, Maiorescu înlătură pe rând toate acele obiecte care nu satisfac exigențele definiției acceptate axiomatic. Definiția lui Cicero, care fixează în calitate de obiect

⁵ Cf. Soveja, *Titu Maiorescu*, București, Editura „Cartea Românească”, f.a., p. 38.

⁶ Soveja, *Titu Maiorescu*, ed. cit., p. 41.

⁷ Titu Maiorescu, *Relația. Tratat filosofic de Titus Livius Maiorescu*, traducere de Radu Stoichiță în T. Maiorescu, *Scrieri din tinerețe* (1858–1862), ed. îngrijită, prefață și note de Simion Ghiță, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1981, p. 86–136.

⁸ Titu Maiorescu, *Relația...*, ed. cit., p. 92.

al filosofiei „înțelepciunea” (*sapientia*), care la rândul ei este *scientia rerum humanarum atque divinarum*, este inacceptabilă pentru Maiorescu, „greșită” și „stângace”. „Lucrurile omenești și divine” nu constituie acea abstracțiune radicală pe care intenționa el s-o propună drept obiect de studiu al filosofiei. Insuficient de abstract pentru un obiect al filosofiei îi pare lui Maiorescu și *conceptul*. El încă mai păstrează reziduuri reprezentationale, de vreme ce nu este altceva decât o reprezentare cu un grad mare de generalitate. Filosofia nu poate fi o „contemplație intelectuală a lucrurilor” rămânând în același timp acea „știință a științelor”, știința rațională, abstractă și universală pe care o vrea Maiorescu. Pe de altă parte, filosofia se ivește numai acolo unde lucrurile nu apar în mod izolat. Preocuparea cu fapte izolate este, după el, profund antifilosofică. Prin urmare, două sunt condițiile pe care trebuie să le satisfacă obiectul filosofiei: (1) să dea seamă de interdependența lucrurilor și (2) să atingă nivelul maxim de abstracție. Obiectul filosofiei trebuie epurat de orice caracteristică obiectuală, materială, de orice notă senzorială, în general – de orice proprietate concretă, substanțială.

Singurul obiect care răspunde cerințelor de mai sus este *relația*, acest „mare fapt al nesensibilului”⁹. Obiectele sensibile sunt *materiale*. Relația este *imaterială*. Dacă filosofia este știința rațiunii, a imaterialului, ce poate fi mai imaterial decât *relația dintre concepte*? În definiția pe care o dă filosofiei, ca știință a relațiilor pure, Maiorescu se revendică explicit de la Herbart, pe care îl parafrazează în deschiderea tezei sale cu o idee din *Manual de introducere în filosofie*: „După Herbart, filosofia constă în prelucrarea conceptelor. Din modurile principale de prelucrare a conceptului reies părțile principale ale filosofiei”¹⁰. Este o definiție pe care Maiorescu o folosește și anterior, în corespondența pe teme filosofice, sociale și politice pe care a purtat-o cu tânăra contesă Olga Coronini-Cronberg, în februarie–mai 1858.¹¹ Definirea filosofiei ca „prelucrare a noțiunilor”¹² se regăsește și în primul manual de logică întocmit de Maiorescu la Theresianum (*Grundzüge der Logik für österreichische Gymnasien*): „Filosofia este știința prelucrării noțiunilor. Modalitățile principale de prelucrare a noțiunilor determină și părțile principale ale filosofiei”¹³. În toate cele trei situații, Maiorescu citează drept sursă *Manualul de introducere în filosofie* al lui Herbart.

De la filosofia ca *prelucrare* a conceptelor, Maiorescu trece însă la filosofie ca *relație* între concepte, iar această idee nu se mai regăsește în formă dezvoltată la Herbart. Dar cel care i-a furnizat ideea relației este tot Herbart. În *Puncte cardinale*

⁹ T. Maiorescu, *Considerații filosofice pe înțelesul tuturor*, în *Scriseri din tinerețe*, ed. cit., p. 172.

¹⁰ Idem, *Relația...*, în *Scriseri din tinerețe*, ed. cit., p. 86.

¹¹ Idem, *Fragment din tinerețea mea*, traducere Al. Ionescu, în *Scriseri din tinerețe*, ed. cit., p. 58.

¹² În scrierile lui Herbart, noțiunea (*notio*) și conceptul (*conceptus*) sunt substituibile; cf. *Relația...*, în *Scriseri din tinerețe*, ed. cit., p. 147.

¹³ T. Maiorescu, *Elemente de logică*, în *Scriseri de logică*, stabilirea textelor, trad., studiu introductiv și note de Alexandru Surdu, prefață de Sorin Vieru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 27.

ale logicii (1808), Herbart menționase în trecut, în completarea considerațiilor din *Manual*, că noțiunile/conceptele se găsesc în relație: „logica... nici n-ar avea... nimic de spus despre acestea [concepte/noțiuni, n.n.]; dacă ceea ce e conceput de noi n-ar avea înlăuntrul său relații, raportări reciproce”¹⁴. Acesta este punctul de la care va porni dezvoltarea maioreșciană. Aici îi „iese pentru prima oară în cale gândul, ideea de relație”¹⁵. Ea apare însă și în lucrări de filosofie a dreptului, cunoscute de către Maiorescu. În *Filosofia dreptului*, Friedrich Julius Stahl pune la baza dreptului conceptul de relație (pe Stahl, cu *Filosofia dreptului*¹⁶, Maiorescu îl citește în martie 1859). Analog procedează Savigny și Beseler.¹⁷ Ideea de relație este introdusă în teza de doctorat de la Giessen, *Πρός τι (Relația)*, și readusă ulterior în discuție, în *Einiges philosophische im gemeinfasslicher Form*¹⁸ (Berlin, 1860¹⁹). Ea va fi abordată, desigur, și în teza de doctorat de la Sorbona, *La Relation. Essai d'un nouveau fondement de la philosophie*, text care a rămas până în prezent nerecuperat.

După cum va scrie în *Einiges philosophische...*, relația este „acea realitate care însuflă spirit și imaterialitate în ceea ce este material și sensibil”²⁰. Dar relația nu este o realitate a lumii, ci una a conștiinței. Relația nu se află în lucruri, ci în rațiune, capacitatea de a alcătui relații fiind „esența” sufletului uman. În acest sens, relația este a priori.²¹ Relația nu se regăsește în natura lucrurilor, ci exclusiv în gândire.²² Senzația și percepția indică doar lucrurile, nu și relațiile dintre ele. În momentul în care se ivește relația, putem vorbi despre o intervenție a gândirii. Deși vorbește despre „conceptul” de relație, aceasta din urmă nu mai este un *concept*, așa cum înțelege Maiorescu termenul (ca o reprezentare de ordin general, în care „esențialul este decantat de fortuit, dar care are un corespondent în ceea ce este”²³), ci o *categorie*. Imperceptibilă la nivelul

¹⁴ Fragmentul citat de Maiorescu (*Relația...*, în *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 87) este extras din Herbart, *Puncte cardinale ale logicii*.

¹⁵ *Relația...*, în *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 88.

¹⁶ F.J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, 1830–1837.

¹⁷ „Din conceptul de relație deduce Stahl Dreptul în a sa Filosofie a Dreptului; pe același concept se întemeiază, deși în mod mai puțin filosofic, sistemul lui Savigny și cel al lui Beseler. În primul rând însă se cuvine să-l cităm pe Ahren care întemeiază evoluția filosofică a noțiunii de drept pe raporturile de viață considerate sub unghiul nu numai al faptelor, ci și al istoriei și al rațiunii” (*Considerații filosofice...*, în *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 279, nota 2).

¹⁸ T. Maiorescu, *Considerații filosofice pe înțelesul tuturor*, în *Scrieri din tinerețe* ed. cit., p. 164–309.

¹⁹ Anul de apariție 1861, menționat pe carte, este fără îndoială rezultatul unei greșeli de tipar. După cum menționează Maiorescu însuși în lista lucrărilor, publicarea scrierii figurează la anul 1860; de altfel, recenziile din presa germană consacrate acestei cărți au apărut, și ele, în anul 1860; cf. *Însemnări zilnice*, ed. cit., I, p. 349.

²⁰ *Considerații filosofice...*, în *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 171.

²¹ *Relația...*, în *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 93.

²² *Relația...*, în *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 129.

²³ „Conceptul este însuși obiectul cunoscut. Chiar dacă de aici nu putem deduce încă identitatea conceptului cu lucrul în sine, totuși ceea ce este (în măsura în care apare accesibil cunoașterii) nu se deosebește în nici un fel de concept (cu condiția ca acesta să corespundă adevărului)”; *Considerații filosofice...*, în *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 182.

simțurilor, dar perceptibilă inteligibil, la nivelul rațiunii, *relația pură*²⁴, în calitate de categorie fundamentală, este pusă de Maiorescu la baza filosofiei, este filosofia însăși. În funcție de raportul logic pe care îl instituie între cei doi termeni pe care îi conexează, relația poate fi una de compatibilitate sau de incompatibilitate, de concordanță sau de excluziune. Reprezentările, de pildă, sunt, așa cum le descriese și Herbart, „concordante” sau „opuse”. Relația este prin excelență *dualistă* (în sensul în care pune în raport doi termeni), ceea ce face din ea „sufletul oricărei filosofii, pentru că nici una nu s-a ridicat și nici nu se va ridica deasupra dualismului Eu-Eu al lui Fichte, *Absolutul* lui Schelling, *Ființă-Neființă-Devenire* a lui Hegel, conservarea de sine a lui Herbart – în oricare din ele este relația, și prin aceasta peste tot e contradicție. [...] Relația e categoria viețuirii, și prin aceasta rezidă în tot ce are viață contradicția”²⁵. Întrebuințând sintagma lui Goethe din *Afinități electice*, Maiorescu vede relația ca pe un „fir roșu” care străbate întreaga filosofie. Intre *filosofie* și *relație*, Maiorescu instituie o indiscutabilă unitate. Nu numai că relația se regăsește pretutindeni în filosofie, dar *oriunde întâlnim relația, întâlnim și filosofia*. Oriunde lucrurile nu sunt considerate izolat, perspectiva este filosofică.

Așa cum o înțelege Maiorescu, filosofia nu pare să fie o disciplină riguros delimitată și autonomă. Ea este identificabilă *în orice știință care analizează lucrurile sub raportul interdependenței lor*. „În acest sens, fiecare știință este filosofică”, spune el. Și nu numai. Filosofia este „intim legată” de orice activitate spirituală.²⁶ Într-o perioadă în care eforturile convergeau spre o trasare fermă a granițelor interdisciplinare, spre *Ausdifferenzierung*, Maiorescu este preocupat cu *labilizarea* frontierelor dintre discipline. Obiectul filosofiei devine, prin urmare, un bun comun al tuturor activităților științifice și spirituale caracterizate printr-o privire care consideră lucrurile altfel decât izolat, anume în interconexiunea lor. Nu avem temeuri să afirmăm că știința și filosofia sunt situate, în concepția lui Maiorescu, la poli opuși. Chiar dacă știința caută să afle adevărul din *fenomene izolate*, omul de știință nu trebuie niciodată să piardă din vedere întregul; „specialiștii unilaterali sunt rușinea științei”²⁷. În măsura în care reușește să treacă dincolo de fenomene izolate, știința devine filosofie, căci filosofia este prin ea însăși „știința științelor”. Această *ubicuitate* a filosofiei susține teoretic și compartimentarea ei în cinci părți fundamentale, stabilite în funcție de cei doi termeni pe care îi pune în ecuație relația: (1) *Psihologia* este știința care studiază relațiile dintre reprezentări²⁸; (2) *Logica* este știința relațiilor dintre concepte, relații exprimate sub formă de judecăți; (3) *Estetica*

²⁴ De reținut un aspect esențial: Maiorescu nu pune drept obiect al filosofiei judecata sau raționamentul (care ar cuprinde și termenii raportați), ci simpla relație, simplul *semm* pe care rațiunea îl instituie între acești termeni.

²⁵ *Relația*, în *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 129.

²⁶ *Considerații filosofice...*, în *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 175, 176.

²⁷ *Ibidem*, p. 239.

²⁸ La Herbart, psihologia este știința legilor după care reprezentările lucrează unele asupra altora.

se ocupă nu de conceptul de frumos ca atare, ci de relația dintre acesta și reprezentare; (4) *Metafizica* este știința relațiilor dintre gândirea logică și conceptele de întrebuițare curentă, pe scurt, a relațiilor dintre gândire și existență sau dintre gândire și reprezentările generate de lumea sensibilă; (5) *Etica* se divide la rândul ei în *filosofia morală* (care are în vedere relația dintre judecățile conștiinței și voința individului, pe de o parte, și acțiunea acestuia, pe de altă parte) și *filosofia dreptului* (care are drept obiect relația individului cu societatea). Între părțile filosofiei există o continuitate. Psihologia este cea care asigură trecerea la logică (punând în relație reprezentări, ea creează concepte) și, deopotrivă, la etică – prin trecerea de la percepție la dorință și la voință).²⁹

Este de remarcat, în schema maioreșciană, o interdependență și chiar o *evoluție disciplinară*, care pe treapta cea mai de jos situează psihologia, iar pe treapta superioară – etica. De aceea este important, crede Maiorescu, ca această împărțire să fie pusă la baza învățământului, iar disciplinele să fie predate *întocmai* în ordinea expusă de el. Ulterior, revine asupra ierarhiei, conferindu-i *logicii* locul din vârful piramidei. „Progresul” disciplinelor, de la psihologie la logică, este o evoluție de la concret la abstract. Constatăm, așadar, că presuposițiile evoluționiste articulează *de la bun început*, într-o formă discretă, desigur, scrierile sale filosofice, urmând să revină mult mai apăsător în aprecierile sale asupra culturii române, deschise în anul 1868 cu *În contra direcției de astăzi...*. Tot evoluționismul este ceea ce asigură legătura ascunsă, invizibilă, dintre scrieri atât de diferite precum *Relația și Considerații filosofice...*, pe de o parte, și eseurile ulterioare, în care introduce în termeni critici ceea ce a intrat în cultura română drept „teoria formelor fără fond”. Vom reveni la această problemă în ultima secțiune a studiului de față.

Dintre toate părțile filosofiei enumerate mai sus, Maiorescu se limitează însă să abordeze pe larg numai psihologia, căreia îi dedică patru capitole în *Considerații filosofice...*. Trecerea la metafizică se face prin logică (metafizica fiind știința relației dintre gândirea logică și conceptele „de întrebuițare curentă”³⁰). În textul tezei de la Giessen, printre părțile filosofiei figurează și matematica; „este important, scrie Maiorescu, ca filosofia să recunoască și matematica drept o ramură a acestei științe, precum și ca matematica legată de filosofie să-și poată căuta îndreptățire în gândirea metafizică”³¹. Ulterior, în *Considerații filosofice...*, matematica dispare din schema rezervată părților filosofiei. Oarecum confuz rămâne și statutul eticii în structura disciplinară a filosofiei și, implicit, caracterul autonom al acesteia. Dacă în *Relația...* etica ocupă un loc de sine stătător, în *Considerații filosofice...* ea devine o parte a esteticii. Pornind de la distincția lui Schiller între frumosul sensibil (care „încântă simțurile”) și frumosul etic (care „încântă rațiunea”), distincție care, la rândul ei, are drept punct de plecare *Critica*

²⁹ *Relația...*, în *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 104.

³⁰ *Ibidem*, p. 102.

³¹ *Ibidem*, ed. cit., p. 103.

judecății estetice a lui Kant, Maiorescu divide estetica în două părți: estetica operelor de artă și etică sau filosofie morală, aceasta din urmă îndeletnicindu-se cu frumosul ca obiect al judecării morale.³² Includerea eticii în estetică nu-i era străină nici lui Herbart, care vorbea despre trei părți ale filosofiei: logica, metafizica și estetica, metafizica fiind, la rândul ei, împărțită în metafizică generală (metodologie, ontologie, synecologie și eidologie) și metafizică aplicată (filosofia naturii, psihologie, teologie rațională). În *Introducerea* tezei de doctorat de la Giessen, Maiorescu afirmă că *păstrează* compartimentarea lui Herbart: „Aleg pentru ordinea de expunere a părților filosofiei derivarea lor herbartiană, din pricină că, potrivit convingerilor mele, raportat la toți ceilalți filosofi, Herbart trebuie așezat pe cel mai înalt loc”. Dar, continuă el, „tocmai acestei derivări îi revine o mai adâncă muncă de elaborare și concepere decât cea depusă de Herbart, în prelucrarea conceptelor”.³³ Îi revine „o mai adâncă muncă de elaborare” pentru că nu mai stabilește părțile filosofiei *în funcție de concepte și de prelucrarea acestora, ci în funcție de relație*. Teza susținută la Giessen începe astfel: „După Herbart, filosofia constă în prelucrarea conceptelor. Din modurile principale de prelucrare a conceptului, reies părțile principale ale filosofiei”³⁴. Maiorescu identifică însă imediat în *subtextul* herbartian ideea de relație, ceea ce îl îndreptățește să remanieze definiția lui Herbart: „Prin urmare, cu ce se ocupă logica? Ea nu tratează în genere despre concepte, și cu atât mai puțin prelucrează ea într-un fel, oricum o fi fiind el, aceste concepte; ci sarcina ei începe deabia de acolo de unde conceptele intră în relație reciprocă [...] Numind lucrul de-a dreptul: Logica trebuie să se preocupe cu relația conceptelor”³⁵. Maiorescu este convins că și metafizica, și estetica, așa cum le vede Herbart, au legătură cu relația. Se consideră, așadar, îndreptățit să-l contrazică pe Herbart pe baza propriului lui text: „Tratează metafizica deci de-a dreptul concepte, conform celor acum spuse? Nicidecum”³⁶; „Deci nu conceptul în genere trebuie prelucrat de estetică, ci ea ține seama de concepte numai întrucât fac parte din judecări stând reciproc în raport de subiect și predicat, aceasta înseamnă: și estetica se preocupă de *relații*”³⁷.

Cum procedează Maiorescu? Pretinzând că asumă definiția herbartiană a filosofiei, el o restructurează radical pe temeiul unei idei pe care ține cu orice chip să i-o atribuie lui Herbart. În același timp, el continuă să caute în Herbart pasaje (judecate însă în afara contextului...) care să-i susțină teoretic *propria* viziune, *neherbartiană*, asupra obiectului și părților filosofiei. Din câte se vede, încă din *Considerații filosofice...* Maiorescu începe să se îndepărteze de Herbart. Ulterior,

³² *Considerații...* în *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 184–185.

³³ *Relația...*, în *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 86–87.

³⁴ *Ibidem*, p. 86.

³⁵ *Ibidem*, p. 87–88.

³⁶ *Ibidem*, p. 88.

³⁷ *Ibidem*, p. 90.

în contextul cursului său de *Istoria filosofiei germane contemporane*³⁸, Maiorescu îl privește pe Herbart cu mai multă detașare, prilej cu care precizează că morala acestuia, „întemeiată pe idei de aprobare și dezaprobare estetică”, este „sterilă”. Psihologia sa rămâne însă „roditoare în mișcarea intelectuală” a secolului al XIX-lea. De altfel, partea din *Considerații filosofice...* dedicată psihologiei (capitolele IV, V, VI, VII) este în întregime debitoare lui Herbart (prin medierea lui Suttner)³⁹.

Așa cum s-a văzut, eforturile lui Maiorescu din 1859 (*Relația...*) erau circumscrise unui obiect clar: fundamentarea filosofiei pe conceptul de relație și, astfel, ridicarea ei la statutul unei științe raționale, abstracte și universale. În 1860, Maiorescu adaugă filosofiei o nouă caracteristică fundamentală: capacitatea acesteia de a restructura societatea. Filosofia „a renunțat la izolarea ei”, scrie el; „ea nu mai există – și nici nu mai poate exista – ca o știință riguros determinată cu care te îndeletnicești în mod sistematic și exclusiv; acum ea pătrunde în viață”.⁴⁰ Sarcina filosofului va fi, prin urmare, aceea de a mediatiza ideile filosofice ale marilor gânditori și de a juca rolul de mijlocitor între teorie și interesele practice ale societății.⁴¹ Scriind filosofie „pe înțelesul tuturor”, Maiorescu însuși se decide să părăsească „turnul de fildeș” rezervat „științei pure” despre care vorbea cu numai un an înainte.

Filosofia este, prin urmare, știința care studiază relația dintre reprezentări, relația dintre concepte, relația dintre concept și reprezentare ș.a.m.d. Ea începe cu psihologia, adică acolo unde se ivește treapta cea mai de jos a abstractului, reprezentarea. Psihologia are prioritate în raport cu logica numai întrucât este cea care produce „materialul” logicii, setul de concepte. Mai jos de reprezentare nu există filosofie. Maiorescu exclude, așadar, empiricul din aria gestionată de filosofie, aceasta rămânând o știință a rațiunii. În vreme ce obiectele sensibile sunt *materiale*, relația este *imaterială*. Filosofia nu poate fi decât o știință a inteligibilului, o știință *rațională*. Judecând după termenii în care tânărul Maiorescu descrie părțile filosofiei, acestea din urmă nu sunt situate pe același plan privind gradul de abstractizare. Ca știință a relațiilor dintre reprezentări, psihologia se situează pe o treaptă inferioară în raport cu logica, de pildă, care este explicată ca fiind știința relațiilor dintre concepte (sau a judecăților). Conceptele, cu care operează logica, sunt reprezentări „epurate de conținutul lor concret, particular”⁴². Reprezentările mai păstrează încă „tendințe subiective”, concretizate la nivelul psihicului individual prin senzația de

³⁸ *Istoria filosofiei germane contemporane*, în T. Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, ed. îngrijită, note, comentarii și indice de Gr.Tr. Pop și Al. Surdu, *Cuvânt înainte* de Gr.Tr. Pop, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1980, p. 80.

³⁹ Maiorescu nu ezită să-și divulge sursele: „Pasionatelor cursuri ale profesorului Suttner, de la Theresianum (Viena) le datorez scheletul sistemului psihologic, adânc influențat de Herbart; *Considerații filosofice...*, în *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 293.

⁴⁰ *Considerații filosofice...*, în *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 164.

⁴¹ *Ibidem*, p. 165.

⁴² *Ibidem*, p. 181.

plăcere/neplăcere. Conceptul este o reprezentare de ordin general în care nu se mai regăsesc fortuitul și subiectivul. Se poate spune, prin urmare, că termenii a căror relație o studiază logica se bucură de un mai înalt grad de abstractizare decât cei a căror relație o studiază psihologia. În mod similar, judecata estetică („judecata de plăcere sau repulsie”) se caracterizează, ca și reprezentarea, prin același insert de subiectivitate. Deficitul se extinde și asupra eticii, de vreme ce aceasta din urmă este considerată a fi acea parte a esteticii care „încântă rațiunea”. Nici termenii pe care îi raportează metafizica nu sunt total detașați de lumea materială. Există anumite reprezentări, scrie Maiorescu, care sunt generate de lumea sensibilă și care se întâmplă să se găsească într-un raport de discrepanță cu gândirea obișnuită (spre exemplu, paradoxul lui Zenon referitor la mișcare). Sarcina metafizicii este de a studia și soluționa aceste relații de contradicție. Prin urmare, deși toate părțile filosofiei au în vedere *relația*, ele se diferențiază ca nivel de generalitate în funcție de gradul de abstracție al termenilor raportați. Singura parte a filosofiei care studiază relațiile dintre termeni de maximă generalitate este logica. Dar acești termeni de maximă generalitate care sunt conceptele *dau seamă* de realitate, o *reprezintă*, o oglindesc întocmai. Maiorescu se înscrie aici pe linia unei gândiri reprezentacioniste care poate fi trasată înapoi până la Platon și Aristotel, declinul ei sistematic începând cu scrierile lui Nietzsche și ale lui Wittgenstein. Maiorescu nu a avut însă contact cu gândirea lui Nietzsche. Pentru el, *conceptul este însuși obiectul cunoscut*.⁴³

II. DE LA RAȚIUNE LA NECESITATE

Relația... și Considerații filosofice... sunt scrierile unui tânăr de 19, respectiv 20 de ani, cu o educație, fără îndoială, solidă, dar cu lecturi filosofice limitate. De la 17 ani (decembrie 1857) începe să prelucreze în limba română *Logica* lui Herbart, să traducă din *Introducerea în filosofie* a acestuia, lucrând, totodată, la o sistematizare a prelegerilor profesorului său Suttner, el însuși herbartian. În 1859, citește *Antropologia* lui Kant, citește Spinoza (în *Însemnări* nu precizează ce; în *Relația...* citează însă din *Etica*) și face cunoștință cu două dintre lucrările lui Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* și *Philosophie und Christentum*. Tot în 1859, înainte de trecerea doctoratului de la Giessen, citește *Manualul de psihologie* al lui Herbart și o primă parte a *Lexiconului filosofic* al lui Voltaire. În teza de doctorat de la Giessen citează din Schopenhauer (*Lumea ca voință și reprezentare*), din *Metafizica* lui Aristotel, din Locke (*Cercetare asupra intelectului omenesc*), iar în *Considerații filosofice*, citează în plus din Hegel (*Enciclopedia științelor filosofice. Știința logicii*) și din Spinoza, *Tractatus politicus*. Dacă facem abstracție de lecturile consacrate preromantismului și romantismului german, la 19–20 de ani, Maiorescu

⁴³ *Ibidem*, p. 181–182.

are o pregătire filosofică care se reduce la cursurile herbartianului Suttner și la câteva cărți, mai mult sau mai puțin fundamentale, pe care deja le-am enumerat. Cu toate acestea, ambiția tânărului doctorand este, așa cum rezultă și din titlul francez al tezei pariziene (o traducere a tezei de la Giessen, după toate probabilitățile), să argumenteze pentru o nouă *fundamentare* a filosofiei. Aceasta din urmă nu va mai avea la bază noțiuni sau concepte, ci relațiile care se stabilesc între ele. Dar poate fi percepută relația în lipsa termenilor pe care îi raportează? Există o realitate a relației distinctă de termenii pe care îi conexează? Iar dacă nu, în ce măsură mai putem vorbi despre o relație „pură”, așa cum o vrea autorul tezei de la Giessen? Și, nu în ultimul rând, este relația și altceva decât o formă a gândirii? Acestea sunt întrebări la care Maiorescu nu răspunde. Statutul ontic al relației este deci discutabil. Relația există, după Maiorescu, în măsura în care este conștientizată, perceptibilă, așadar, la nivelul rațiunii. Nu reiese de nicăieri că ea ar fi o *realitate independentă de rațiune*. În *Considerații filosofice*, Maiorescu admite însă, odată cu Hegel, că „ceea ce este real este rațional”⁴⁴. În condițiile în care Maiorescu ar echivala rațiunea cu realitatea, s-ar putea spune că relația capătă caracteristicile realului, devenind ea însăși un element legitim al realității. Maiorescu nu interpretează însă afirmația lui Hegel în sensul unei identificări între real și rațional. Un atare panlogism pare străin de gândirea lui. Ceea ce intenționează să spună în momentul în care apelează la celebra formulare hegeliană este că tot ceea ce există are o *rațiune*. Sau că „există o rațiune ca totul să fie așa cum este”⁴⁵. „Rațiunea” devine, la Maiorescu, un sinonim pentru *cauză*. Prin urmare, *toate lucrurile au o cauză* este, în ideea lui, formula substituit pentru *ceea ce este real este rațional*. Înțelegerea pe care o dă Maiorescu formulei hegeliene nu este în sensul panlogismului, așa cum s-a statuat în istoria filosofiei, ci în sensul *necesității*. Prin „toate lucrurile au o cauză”, Maiorescu înțelege că pretutindeni domnește regula și niciunde anarhia. Inclusiv procesele psihice sunt determinate de legi inflexibile. Sarcina științei va fi, prin urmare, să identifice și să cunoască aceste legi, dar fără să piardă din vedere „caracterul universal al necesității”. „Pretutindeni ne lovim de Ananke, scrie Maiorescu, iar acolo unde apare ea, devine temelia științei”⁴⁶. Această necesitate pusă acum la baza naturii și a științei (care cercetează această natură) va fi transferată ulterior asupra *culturii* (înțeleasă, și ea, prin analogie cu natura!). Cultura, societatea – va argumenta Maiorescu în 1868 – evoluează în acord cu același tip de necesitate care stă la baza evoluției naturale și care constituie obiectul științei. În perioada Junimii și a „Convorbirilor literare”, Maiorescu va regăsi, așadar, vechile sale idei din perioada germană în scrierea istorică a lui Buckle, una dintre cele mai comentate lucrări la întrunirile Junimii. După Buckle, adept al

⁴⁴ G.W.H. Hegel, *Prefață la Principiile filosofiei dreptului*, trad. de V. Bogdan și C. Floru, București, Editura Academiei R.S.R., 1969, p. 17.

⁴⁵ *Considerații filosofice...*, în *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 238.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 238.

universalității ordinii, metodei și legii, omul „studiază evenimentele naturale cu scopul de a le descoperi regularitatea”⁴⁷. De aici și caracterul limitat al științei, care, crede Maiorescu, nu poate face altceva decât „să dea de urma firului necesității”⁴⁸ (scrie el *înainte* să-l cunoască pe Buckle). Aceeași regularitate se manifestă și în comportamentul uman, care constituie „o parte din vasta schemă a ordinii universale”⁴⁹. În acest punct, libertatea este corelată cu necesitatea: „*Libertatea* o vom dobândi numai în clipa când mintea noastră” se supune „unei necesități pe care o recunoaștem” și acționăm „conform unei legi pe care o înțelegem”⁵⁰. Libertatea ca necesitate înțeleasă... Încă dinainte să-l citească pe Buckle, Maiorescu deplasează necesitatea în sfera fenomenelor psihice. După întoarcerea în țară va fi preocupat de urmărirea raporturilor cauză–efect în comportamentul individual și în sfera fenomenelor sociale. Va întocmi, de pildă, statistici ale sinuciderilor, ale crimelor, așa cum procedase și Buckle în *History of Civilization in England*⁵¹, în speranța că va putea dovedi că aceste fenomene sunt rezultatul unor cauze de un anumit tip, prin urmare apariția respectivului complex cauzal este invariabil urmată de apariția fenomenului cercetat (aici, sinuciderea sau crima). Este necesar ca aceleași condiții să fie urmate de aceleași consecințe. „Viitorul este urmarea necesară și inteligibilă a prezentului; cunoscându-l pe acesta, îl cunoaștem în esență și pe celălalt”⁵², scria tânărul de 20 de ani. Nu există hazard. Ceea ce numim „întâmplare” este doar o necesitate pe care încă nu am realizat-o. Convingerea că acțiunile oamenilor sunt determinate riguros de antecedentele acestora, convingere pe care o are și Buckle⁵³, este deplasată și în zona mentală. Drept consecință, ideile umane nu sunt și nu pot fi întru totul originale, câtă vreme ele sunt produsul unor idei anterioare. „Orice idee are la bază idei mai vechi”⁵⁴, scria Buckle. Progresul, spune și Maiorescu, nu este altceva decât o configurație nouă dată unui material vechi.⁵⁵ De aici și până la progres ca dezvoltare natural-organică nu este decât un pas.

III. DE LA NECESITATE LA ORGANICISM. DEPLASAREA „RELAȚIEI” ÎN PLANUL CULTURII

În științele sociale, secolul al XIX-lea (în special în a doua jumătate a sa) se individualizează prin avansarea unui model explicativ al societății umane care

⁴⁷ H.T. Buckle, *History of Civilization in England*, I, London, Longman, Green, Longman, Roberts & Green, 1864, p. 6.

⁴⁸ *Considerații filosofice...*, în *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 240.

⁴⁹ H.T. Buckle, *History of Civilization in England*, I, ed. cit., p. 30.

⁵⁰ *Considerații filosofice...*, ed. cit., p. 223.

⁵¹ *History of Civilization in England*, I, ed. cit., p. 23–24; 25–27.

⁵² *Considerații filosofice...*, în *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 251.

⁵³ *History of Civilization in England*, I, ed. cit., p. 30.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 10.

⁵⁵ *Considerații filosofice...*, în *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 178.

urma să facă o carieră impresionantă: modelul *evoluționist-structuralist*. Termenul de *structură*, folosit până nu de mult în sfera biologicului, începe să fie aplicat și societății umane. Drept consecință a acestui transfer interdisciplinar, societatea/cultura umană a început să fie înțeleasă și prezentată prin analogie cu organismul, legile biologiei extinzându-și validitatea asupra noului „organism” descoperit, organismul social, respectiv cultural. După Spencer, de pildă, unul dintre cei care au teoretizat analogia organicistă, organismele animale și societățile umane se supun aceleiași legi a evoluției, care este universală și naturală. Pe măsură ce societățile avansează, ele câștigă în complexitate, părțile lor constitutive se diferențiază și se specializează funcțional, devenind din ce în ce mai interdependente. O structură socială este, așadar, definită prin acele trăsături care, condiționându-se reciproc, determină în același timp funcționarea întregului. Ea este administrată *cu necesitate* din interior, și orice element nou apărut în configurație, dacă nu este rezultatul unei dezvoltări „naturale”, „interne”, „legice”, prin urmare „necesare”, reprezintă o amenințare la adresa întregului. O astfel de societate „organică” evoluează după modelul organismului viu. Ea se află într-o continuă înaintare, după modelul evoluției naturale a speciei umane – identificată cu „progresul”, trecând prin forme de „creștere”, „apogeu” și „declin”, după modelul biologic pe care îl livrează orice organism vegetal sau animal. De reținut este faptul că imediat ce Darwin a fixat, la jumătatea secolului al XIX-lea, principiile evoluției, conceptul biologic de evoluție a început să fie aplicat la fenomene *nebiologice*, eforturile savante ale timpului fiind preocupate să explice *prin intermediul acestei analogii* societatea și legile progresului social.

În 1868, când Maiorescu publica *În contra direcției de astăzi în cultura română*, Spencer publicase deja *Social Statics* (1850), în care impunea ideea *necesității* progresului uman. Evoluția progresivă și necesară, de la simplu la complex, face și obiectul lucrării lui Spencer din 1860, *A System of Synthetic Philosophy*, unde acesta configurează un sistem filosofic bazat pe evoluție, care să includă integrativ toate domeniile cunoașterii. Aceste convingeri revin ulterior, în *Principles of Sociology*, 1876–1896, lucrare în care Spencer reia pe larg teoria „organismului social”, gândit prin analogie cu cel animal. Maiorescu a cunoscut scrierile lui Spencer, căruia îi va acorda un spațiu important în contextul cursurilor sale de *Istoria filosofiei engleze*, începute în octombrie 1886, cu J.S. Mill. Întrucât s-au pierdut caietele din perioada 1859–1866, nu putem preciza cu exactitate momentul în care Maiorescu intră în contact pentru întâia dată cu o scriere semnată de Spencer. În 1876⁵⁶ citează în limba franceză, în însemnările sale, un fragment din *Introduction à la science sociale*. Iar în 1882, când citește *First Principles* în traducere franceză, Maiorescu se declară decepționat: Spencer „se ține numai de abstracțiuni”, îi pare „obositor, descurajator”, „superficial și superfluu”.⁵⁷ Dar cu sau fără Spencer (la care Maiorescu a avut, cum spuneam, acces), apele vremii erau saturate de evoluționism și organicism, cel din

⁵⁶ *Însemnări zilnice*, ed. cit., I, p. 215–216.

⁵⁷ *Ibidem*, II, p. 123.

urmă găsiindu-și un promotor în ideile lui Herder, introduse în studiul său în patru volume intitulat *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784–1791, idei larg răspândite în epocă. Miza lui Herder era de a demonstra tocmai faptul că istoria umană și natura ascultă de aceleași legi. Maiorescu îl introduce pe Herder printre lecturile sale încă de la 17 ani. O bună relație a avut, așa cum am amintit, și cu scrierile lui Buckle. În *History of Civilization in England* (primul volum fiind publicat în 1857), carte pe care Maiorescu a cunoscut-o, probabil în traducere germană, și despre care declară în introducerea la *Discursuri parlamentare*⁵⁸ că a exercitat o influență asupra sa, filosoful pozitivist și evoluționist Henry Thomas Buckle se străduiește să descopere legile care reglează progresul omenirii, iar aceste legi, odată constatate, sunt puse să constituie „fundamentul ultim al istoriei europene”⁵⁹. Pe de altă parte, Maiorescu era, după cum se știe, darwinist: în aprilie–mai 1882, susține la Ateneu patru conferințe, una dintre acestea fiind consacrată lui Darwin⁶⁰, în chiar anul în care acesta din urmă a încetat din viață. În *contra direcției de astăzi în cultura română* își află, prin urmare, presuposițiile organicist-evoluționiste în aceste idei care au frecventat cercurile intelectuale ale epocii și cu care Maiorescu trebuie să fi avut contact încă din anii petrecuți la Theresianum.

Am reconstituit după cum urmează structura argumentativă a tezei care a intrat în istoria culturii române sub numele „teoria formelor fără fond”: 1. Fiecare cultură, prin urmare și cultura română, are un fundament, un *fond* spiritual specific, pe temeiul căruia își edifică propriile *forme* sau elemente; 2. Acest fond este un *dat* – fatal și definitiv –, ca atare toate produsele unui popor poartă o amprentă unică și inconfundabilă; 3. Deplasate dintr-un spațiu social în altul, aceste forme de cultură și civilizație, desprinse de „fondul” care le-a generat, își pierd eficacitatea, devenind, în plus, nocive; 4. În momentul în care generația de la 1848, în așa-zisul ei elan filoeuropean, a introdus în cultura română elemente aparținând culturilor occidentale, ea a ignorat acest adevăr fundamental, anume dependența indisolubilă dintre formele de cultură/civilizație și configurația spirituală a poporului care le produce; 5. Drept consecință, cultura română postpașoptistă este asfixiată de un număr masiv de astfel de forme pe care nu le poate integra, întrucât acestea nu constituie un produs *natural* al spiritului autohton. Ele nu răspund unei *necesități* interne, nu sunt urmarea unei

⁵⁸ *Discursuri parlamentare cu priviri asupra dezvoltării politice a României sub Domnia lui Carol I. Vol I (1866–1876)*, București, Socec & Comp., 1897, p. 44; Cartea lui Buckle a fost „una dintre lecturile cele mai comentate în cercul *Junimii*”, scrie Eugen Lovinescu (*T. Maiorescu*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1940, p. 281). Iar G. Panu, în *Amintiri*, notează: „Cel ce răspândise gustul citirii uvrajelor lui Buckle fu d. Maiorescu. D-sa nu numai că a făcut prelegeri populare pe tema ideilor învățatului englez, dar a făcut chiar un curs la Universitate asupra lucrărilor lui Buckle” (*Amintiri dela „Junimea” din Iași*, II, București, Noua Tipografie Brozer & Parzer, 1910, p. 147).

⁵⁹ H.T. Buckle, *History of Civilization in England*, ed. cit., I, p. 143.

⁶⁰ Vezi *Darwinismul*, în *Patru conferințe resumate de Mihai C. Brăneanu (Hermes)* cu un apendice de D. Angel Demetrescu, București, Tipografia Stefan Mihalescu, 1883.

evoluții *legic-necesare*, dictată din interior. Funcționează aici, în substratul textului maiorescian, aceeași necesitate legată de „organic” și „natural” cu care ne-am întâlnit mai devreme. Iar tot ce nu este „firesc” poartă pecetea falsificării.⁶¹ „Neadevărul” acestor forme constă în discontinuitatea lor cu fundamentele specifice ale culturii care le-a importat, ceea ce a făcut din ele „producțiuni moarte, pretenții fără fundament, stafii fără trup, iluzii fără adevăr...”⁶². Întrucât sarcina omului de știință este „să dea de urma firului necesității” (cum scria tânărul Maiorescu în *Considerații filosofice...*), putem presupune că misiunea celui care își asumă ca obiect de studiu cultura urmează același obiectiv. O cultură se obiectivează prin „formele” ei la vedere (comportamente, instituții, legi etc.). Dar aceste forme – conform raționamentului pe care îl identificăm în background-ul discursului maiorescian – sunt „susținute” și „generate” în mod *necesar* de un fond specific. Ce se întâmplă însă atunci când multe dintre formele a căror prezență – de necontestat – o remarcăm în jurul nostru (și pe care le recunoaștem drept *alogene*) nu mai sunt controlate de fond? Altfel spus – când relația dintre „fond” și „formă” a încetat să mai fie una de continuitate? Răspunsul lui Maiorescu poate fi reconstituit și astfel: asemenea unui organism care pierde în urma unui transplant de organe de la o altă specie, o cultură se prăbușește în urma transferului de elemente străine. Își pierde *autenticitatea*, ceea ce este totuna cu dispariția ei.

O primă presupuziție a tezei lui Maiorescu este convingerea că *fiecare popor reprezintă o individualitate ireductibilă*, idee legată de o abordare filosofică a culturii care este înainte de toate *particularistă*. Dacă abordarea holistă pune accentul pe universalii în explicarea culturii (există o singură cultură, universală, iar popoarele se găsesc pe diferite trepte evolutive ale acesteia, fapt de natură să explice și diferențele dintre ele), abordarea particularistă impune, pe o linie care se revendică de la Herder, conceptul de *Volksgeist*, al cărui substrat rezidă în faptul că fiecare cultură reprezintă un *univers autonom*. În condițiile în care la Kant și la Schiller cultura apărea încă drept un „bun comun” al tuturor popoarelor, iar la Goethe, la Al. von Humboldt și la W. von Humboldt începe să se contureze o concepție prin care cultura este văzută în calitate de „bun spiritual al poporului”⁶³, odată cu *Sturm und Drang* și mai ales cu romantismul se modifică dramatic paradigma interpretativă. *Kultur* nu mai desemnează seria progreselor umanității, luată în ansamblul ei, ci achizițiile spirituale ale unei comunități, ca bun exclusiv al acesteia. Diferența dintre popoare nu mai este explicată ca fiind o deosebire graduală, causală (bazată pe ideea că unele popoare sunt mai vechi decât altele sau mai evoluate), ci una *constitutivă*. Popoarele diferă, asemenea indivizilor, pentru că sunt înzestrate cu configurații psihologice și spirituale diferite. În scrisoarea pe care

⁶¹ T. Maiorescu, *Critice*, București, Editura Librăriei Socec & Comp., 1874, p. 327–328.

⁶² *Ibidem.*, p. 334–336.

⁶³ Maiorescu a avut o relație specifică cu scrierile lui Goethe, așa cum am amintit mai sus, încă din anii de gimnaziu, iar la 19 ani descoperirea lucrării *Kosmos* a lui Al. von Humboldt, scriere în cinci volume a căror publicare a început în 1845.

Maiorescu i-o adresează în 7/19 ianuarie 1865 lui Auguste Schultze, găsim în formulare explicită presupuziția pe care își întemeiază teoria formelor lipsite de fond: „poporul, oricât de numeros este, este *o ființă mărginită individual ca orice om luat în parte* [subl. n.]”⁶⁴. Evaluat după criteriile aplicate individului, poporul încetează să fie o formațiune eterogenă. El nu mai este *suma* tuturor indivizilor care îl compun, ci un întreg unitar, ireductibil la suma părților, un model consistent – unic și irepetabil – de gândire și simțire. Aceeași convingere se regăsește într-o scrisoare din 12/24 martie 1865, în care Maiorescu îi mărturisește cumnatului său Wilhelm Kremnitz că studiază problema individualității popoarelor: „orice popor este *o entitate limitată individual*; el trebuie să aibă propriile sale legi, propria sa artă, propria sa literatură, propria sa politică, așa cum are propria sa limbă [subl. n.]”⁶⁵. Ideea lui Maiorescu nu este singulară în contextul culturii române. În aproximativ aceeași perioadă (1864), Barițiu, de exemplu, vorbea despre „dreptul firesc pe care-l au popoarele de a-și cultiva, de a-și dezvolta individualitatea, naționalitatea”, motiv pentru care cultura „trebuie să isvorască din însăși ființa lui [a poporului], să fie amăsurată, potrivită caracterului, însușirilor deosebite, individualității sale”⁶⁶. Problema individualității popoarelor, problemă care citează surse îndeosebi romantice, se regăsește frecvent în tabloul intelectual al epocii: atât Ion Heliade Rădulescu, cât și Bogdan Petriceicu Hasdeu au abordat-o sub semnul aceleiași analogii – echivalența organică dintre individ și popor/societate/națiune. Cel din urmă susține chiar prelegeri de etnopsihologie la Universitatea din București.

Toate produsele unui popor sunt, așadar, rezultatul „predispozițiilor naturale” sau înnăscute ale acestuia, și în aceste predispoziții, pe care le putem echivala cu „fondul” (deși Maiorescu nu i-a consacrat niciodată o definiție limpede), trebuie să vedem explicația deosebirilor dintre aceste produse. În proporția în care „un popor... este mai puțin impresionabil prin sensuri decât altul – scrie el în *Limba română în jurnalele din Austria* (1868) –, în acea proporție el va fi mai aplecat spre abstracțiunile științei, pe când celălalt va fi mai atras spre sensualitatea artelor. Cercetările cele mai înalte de filosofie abstractă sunt fapta națională a spiritului german și englez, precum reprezentarea cea mai perfectă a frumosului în pictură este fapta naționalității italiene și spaniole, și niciodată la italieni nu se va putea naturaliza filosofia lui Hegel, precum niciodată germanii nu vor produce coloratura vie a picturii italiene, aceste osebiri fiind efectul unei predispoziții fizice înnăscute”.⁶⁷ Orice produs filosofic, artistic sau de altă natură este, prin urmare, *relativ* la configurația psihică a poporului care l-a emis. Mai mult, adevărul și

⁶⁴ T. Maiorescu, *Jurnal și epistolar*, Studiu introductiv de Liviu Rusu, ed. îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru și Domnica Filimon, București, 1975–1989, vol. 5, p. 124.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 166.

⁶⁶ G. Barițiu, *Sinodul diecezei romane sibiiane*, în „Gazeta Transilvaniei”, XXVII, 29/11 aprilie 1864, p. 116.

⁶⁷ T. Maiorescu, *Critice*, ed. cit., p. 35–36.

frumosul înseși sunt, spune Maiorescu, valori *relative etnic*. „Până acum – îi scrie lui Th. Rosetti în 13/25 martie 1865 – după câte știu, nimeni nu a încercat să arate relativitatea din punct de vedere etnic a oricărui adevăr (și chiar a oricărei frumuseți)”.⁶⁸ Într-adevăr, romantismul german fusese, în întregime, o demonstrație de virtuozitate a particularismului cultural, dar problema relativismului cultural încă nu se pusese în mod explicit, deși decurge din tezele romantice asupra culturii, organizate în jurul ideii de *Volksgeist*. „Cotitura relativistă” va intra însă în scenă abia câteva decenii mai târziu, prin antropologul german Franz Boas, emigrat în America, și discipolii săi. Din momentul în care cultura a început să fie gândită la plural, odată cu preromantismul și romantismul german, iar popoarele au început să fie văzute ca individualități ireductibile, a apărut și ideea *intraductibilității* elementelor aparținând unui popor în idiomurile culturale și sociale ale altui popor. Constituția franceză, de pildă, este – după Maiorescu – un bun al poporului francez, este produsul individualității sale specifice. Pachetul de legi care reglează funcționarea statului francez reflectă această individualitate specifică, este un produs *istoric* care dă seamă de un nivel de organizare politică aparținând exclusiv statului francez. Importată pentru a satisface trebuințele unui alt stat, ea devine o formă goală, o „stafie fără trup”, nelucrativă, chiar primejdioasă și anarhică în condițiile în care se află în conflict cu fondul autohton. Și nu poate fi *altfel* decât în conflict, de vreme ce nu este o prelungire „naturală” a acestuia.

În culisele discursului maiorescian se insinuează o a doua presupuziție, care este o consecință a celei dintâi. Tradusă în plan istoric, analogia dintre *popor* și *individ* transferă asupra celui dintâi legile evolutive ale celui de-al doilea. Dacă individul este un organism viu, iar poporul este asemenea individului, rezultă că poporul este el însuși un organism, iar legile sale de dezvoltare istorică sunt analoge celor care administrează evoluția organismelor vii. Prin urmare, cea de-a doua presupuziție a lui Maiorescu se referă la faptul că *fiecare popor este un organism care evoluează potrivit legilor sale interne*. Analogia despre care vorbim intra în structura unui model explicativ dominant la sfârșitul secolului al XIX-lea. Dacă filosofia germană punea *cultura* în centrul discursului ei organicist, filosofia engleză aduce acum în discuție *societatea*. Modelul rămâne însă același. „O societate este un organism”⁶⁹, scrie Spencer. La Buckle⁷⁰, studiul naturii este comparat cu studiul omului, prin urmare societățile sunt guvernate de legi inflexibile, asemănătoare celor naturale. Creșterea și dezvoltarea „agregatelor sociale” „se află în analogie cu creșterea și dezvoltarea agregatelor individuale”⁷¹. Ideea nu este nouă. Comte, de pildă, susținea că societățile și animalele au în comun aceleași principii de organizare și că fiecare stadiu al progresului social este un produs al

⁶⁸ T. Maiorescu, *Jurnal și epistolar*, ed. cit., vol. cit., p. 172.

⁶⁹ H. Spencer, *The Principles of Sociology*, I, London, Edinburg, Williams and Norgate, 1876, p. 467.

⁷⁰ H.Th. Buckle, *History of Civilization in England*, ed. cit., I, p. 7, 8.

⁷¹ H. Spencer, *The Principles of Sociology*, ed. cit., I, p. 5.

stadiilor sale anterioare. Dar numai în peisajul intelectual al secolului al XIX-lea, mai exact către finalul acestuia, metafora organicistă se vrea ieșită din speculativ și aplicată la problemele *reale* ale societății. Cel puțin două consecințe derivă din această înțelegere: (1) *configurația internă* a societății/culturii, precum și *funcțiile* acesteia sunt guvernate de legi analoge celor care determină structural și funcțional organismele vii și (2) *evoluția* societății/culturii se produce în mod necesar după legi similare celor care guvernează evoluția organismelor vii. Pe temeiul faptului că „la animale, ca și la societăți, organele sunt dispuse intern după aceleași principii”⁷², societatea, văzută ca o structură, iar nu ca o sumă de elemente eterogene, este constituită din părți dependente reciproc; între societate și elementele ei se postulează, din nou, o interdependență sau „influența întregului asupra părților și cea a părților asupra întregului”⁷³, după cum formulează Spencer. Societatea este un întreg unitar și integrat: nu putem tăia un animal în două fără să-i pricinuim o moarte instantanee, spune același Spencer⁷⁴.

Proiectată pe acest fond doctrinar, problema constituției franceze, de exemplu, nu se poate pune decât în termenii în care a prezentat-o Maiorescu însuși. Constituția franceză este o parte de neînstrăinat a „organismului” francez. Transplantul ei într-un alt organism, cum ar fi cel românesc, este contralucratic și devastator, este un „corp străin” care nu servește „organismul” în cadrul căruia a fost implementat. Un element importat dintr-o cultură străină nu este un simplu „împrumut” cultural care, mai devreme sau mai târziu, dacă va trece cu bine de etapa acceptării sociale, își va găsi propriul său loc în peisajul autohton. Un element de import este o *agresiune*. Este o *minciună*, iar o cultura autentică nu se poate clădi pe un neadevăr. Maiorescu nu respinge însă formele de împrumut doar pentru că sunt *străine*. Considerațiile lui au la bază altceva decât xenofobia. Constituția franceză, de exemplu, este bună pentru poporul francez. Pentru nivelul de organizare politică a poporului român, ea rămâne *intraductibilă*.

Să amintim că – în secolul al XIX-lea – termenii „progres” și „evoluție” erau interșanjabili⁷⁵, iar o evoluție „în salturi” este de neconceput pentru un organicist. Critica pe care i-o aduce Eugen Lovinescu⁷⁶ în *Istoria civilizației române moderne* se străduiește să demonteze organicism-evoluționismul maiorescian (și al junimiștilor, în genere) de pe pozițiile adverse, ale „progresului revoluționar”. Această dispută asupra progresului se reduce, în ultimă instanță, la controversa dintre soluția

⁷² *Ibidem*, p. 495.

⁷³ *Ibidem*, p. 12.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 505.

⁷⁵ În *The Origin of the Species*, Darwin folosește termenul „progres” pentru a descrie un proces sau un fenomen pentru care biologia de astăzi întrebuițează termenul de „evoluție” sau de „dezvoltare”. Ceea ce este valabil pentru biologia lui Darwin este valabil și pentru sociologia lui Spencer sau pentru antropologia lui Tylor. Vezi Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New York, Basic Books, 1980, p. 174.

⁷⁶ E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, vol. I–III, București, „Ancora”, 1924–1925.

organicistă, care argumentează evoluția graduală, și soluția radicală, care propune evoluția în salturi. Doctrina evoluționist-organicistă este cu totul opusă doctrinei revoluționare, iar Maiorescu, „netolerând existența maimuței înaintea peștilor”⁷⁷, a continuat să fie ținta atacurilor acesteia din urmă. O țintă cu atât mai ușoară cu cât mercenarii partidului unic de după 1947 nu mai considerau necesar să argumenteze (sau, cel puțin, să-l citească pe Maiorescu!) înainte să-l desființeze, în calitate de „reacționar”. Astfel se face că din critic al formelor fără fond, al formelor de import, Maiorescu ajunge în textele acestora cel care „a ridicat în slavă” „arta găunoasă, arta-narcotic a formei fără conținut”, care „a afirmat că «noi trebuie să imităm»”, care „voia să mărginească rolul culturii noastre la acela de a reproduce idei și teme luate din filosofia și arta burgheză apuseană decadentă”, „unul din teoreticienii imitației și plagiatului, extaziat în fața celor mai plate producții străine”⁷⁸. Împotriva acestui tip de considerații va obiecta Liviu Rusu în 1963⁷⁹, cronică acestuia din „Viața românească” stârnind o nouă dispută; important este însă că, din acel moment, Maiorescu, în calitate de critic și teoretician al culturii, va fi reevaluat⁸⁰, chiar dacă mijloacele și scopurile nu sunt întotdeauna congruente.

Traseul pe care îl parcurge gândirea maioresciană se desfășoară, prin urmare, de la *relația pură*, o relație între *concepte*, la *relația cultural-organicistă* sau relația dintre „fond” și „formă” – așa cum le înțelege el. Prima este de natură să fundamenteze însăși filosofia, la nivelul ei cel mai abstract cu putință – care este logica, în vreme ce a doua este prezentată în chip de temelie a oricărei societăți autentice. „Relația” (pe care – reamintim – Maiorescu o identifica cu însăși filosofia) este făcută să coboare din zonele categoriilor celor mai abstracte pentru a prescrie rețete cu privire la modul în care trebuie concepută o societate. Coborârea nu este numai de la logic la social, ci și de la abstract la concret. Întors în țară după îndelungatul itinerariu educațional prin școlile prestigioase ale Europei (timp în care contactul său cu cultura română se reducea la raporturile de familie), tânărul Maiorescu este decis să *raporteze* soluțiile strict teoretice achiziționate în Occident la problemele *reale* ale culturii române. Între ideile expuse în teza de la Giessen și în *Considerații filosofice...*, pe de o parte, și teoria formelor fără fond, pe de altă parte, se strecoară o continuitate la nivelul presupuzițiilor, dată de înțelegerea maioresciană a ideilor de „relație”, „legitate”, „necesitate” și „evoluție”.

⁷⁷ Al. Dobrescu, *Introducere în opera lui Titu Maiorescu*, București, Minerva, 1988, p. 102.

⁷⁸ C.I. Gulian, *Titu Maiorescu – exponent ideologic al regimului burghezo-moșieresc*, în *Din istoria filosofiei în România*, I, București, Editura Academiei R.P.R., 1955, p. 91, 92.

⁷⁹ L. Rusu, *Însemnări despre Titu Maiorescu*, în „Viața Românească”, nr. 5, 1963; articol reprodus în L. Rusu, *Scrieri despre Titu Maiorescu*, București, Cartea Românească, 1979.

⁸⁰ Nu și omul politic. Folosind drept model „articolele luminoase ale lui Lenin despre Tolstoi”, care distingea între „moșierul scrântit” și „genialul artist”, Liviu Rusu îl separă pe Maiorescu în „omul politic și de partid”, „reacționar inveterat” căruia „nimeni nu-i poate găsi o justificare”, și criticul și teoreticianul literar și cultural care merită reconsiderat temeinic, conștiincios și documentat „de pe poziții marxist-leniniste” (*Scrieri despre Titu Maiorescu*, ed. cit., p. 12, 55).