ETICĂ ȘI ESTETICĂ

CONCEPTE ȘI VALORI MORALE ÎN GÂNDIREA ROMÂNEASCĂ INTERBELICĂ

MIHAI POPA

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Concepts and moral values in Romanian interwar thought. In Rădulescu-Motru, on the one hand, we find a coherent system and an explicit writing dedicated to the morality that stems from the system, The Morality of Energetic Personalism (the area of the vocation of man, as the author calls it). In Ion Petrovici we will not find an express conception of morality. This, we can say, is implicit and can be deduced from his statements – some very original and happily argued – in Introduction to Metaphysics or Beyond the Horizon, the problem of survival within philosophical criticism, among others. In Ion Petrovici's work we will identify a series of statements, generally of a metaphysical nature, but also regarding the way in which thinking, conscious life, works, from which we will follow consequences for moral behavior.

Keywords: morality, ethical values, vocation, metaphysics, personality.

Evoluția unei societăți întâmpină adeseori provocări la care membrii săi reflectează și, în măsura în care vor să le gestioneze, le includ în structuri logico-teoretice, în concepții, doctrine sau teorii sociale. Acestea sunt reflecții, idei despre structuri reale sau ideale, organic articulate, care favorizează evoluția ori, dimpotrivă, se opun devenirii într-un sens ori altul a societății/comunității ori a diferitelor ei instituții. Diferite genuri de provocări pot apărea și în viața morală, ca și în cea politică. Acestea pot stimula cele două realități și, totodată, stimulează gândirea despre ele. Ele apar nu numai la nivel de gândire, ci mai cu seamă ca practică (cele două seturi de concepte din titlu presupun și componente practic-reale). Astfel, le putem înregistra ca și contrarii între gândirea, respectiv, viața politică, pe de o parte, și trăirea morală, nu în ultimul rând, sistemul categoriilor și valorilor etice, pe de altă parte. Considerăm această relație ca fiind eminamente de ordin istoric. Relația de mai sus poate fi abordată și din prisma celorlalte discipline, sociologie, psihologie, economie, estetică etc. În această privință, A.D. Xenopol era categoric: în istorie, fundamentale sunt faptele și acțiunile politice, numai acestea structurează societatea și devenirea ei în timp, celelalte structuri sociale sau spirituale depinzând și fiind influențate într-un mod determinant (necesar) de viața politică. Autorul seriilor istorice vedea just relația dintre politic și etic, dintre structurile și deciziile/faptele de natură politică și valorile morale, religioase, culturale, științifice. El considera însă că

în viața politică se reflectă în cele din urmă toate aspectele de ordin etic, social, cultural sau religios, adevărurile teoretice, ca și conceptele științifice sau filosofice. Urmărirea evoluției acesora și a legăturii lor cu politicul, mai spune Xenopol, poate fi o bună metodă de a cerceta istoria. „În același timp, dacă noi considerăm formele politice ca element principal al istoriei, nu trebuie să înțelegem prin aceasta că acest element conține explicația fundamentală a succesiunii, ci doar că expunerea trecutului nu poate fi făcută într-un mod complet decât luând drept bază faptele politice care sunt produsul tuturor celorlalte reunite."[1]

Revenim acum la relația dintre morală și politică. Propriu-zis, morala și ordinea politică (statul) sunt, pe de o parte, în opoziție, deoarece prima se întemeiază pe principii și valori liber consimțite, iar cea de-a doua, pe principii, dar mai ales pe norme și legi impuse. În societățile moderne însă, normele, legile sociale sunt și ele interiorizate, există un consimțământ cvasipermanent, cel puțin al majorității, astfel ca obiectivele statului să fie atinse, organizarea politică să funcționeze. Moralitatea și politica apelează în egală măsură la rațiunea și conștiința omului și, tot în egală măsură, aduc în lumină și sunt o formă de manifestare a libertății. Nu putem face o incursiune, chiar sumară, în domeniile ce subscriu categoriile morale și politice decât făcând o selecție între valori până la urmă, pe care oamenii le apreciază și după care își conduc viața. În cele mai primitive, ca și în cele mai complexe societăți funcționează acest deziderat: consimt să trăiesc în această societate atât cât să-mi pot manifesta o anumită autonomie individuală. Autonomie poate însemna norma (socială) acceptată și libertatea pe care mi-o lasă ca individ să-mi realizez propriul scop social.

Morala, în special la Kant, este definită ca rațiune practică (mai degrabă, acest spirit planează asupra *Eticii* lui Aristotel), imperativ categoric (criticat ca alăturare pleonastică) și, îndeosebi, ca datorie. Kant trece de-o parte Binele (central în platonism) și pune accent pe universalitatea modului rațional de comportare a omului în societate.

Enunțând aceste criterii de principiu din conținutul moralei nu epuizăm sensul moral al acțiunilor oamenilor. Nu trebuie uitat sensul elevat al iubirii și morala ca altruism sau ca virtute care trebuie înfăptuită în baza celuilalt principiu fundamental, binele – aceste valori și, totodată, principii sunt centrale în platonism, apoi au fost aprofundate în neoplatonism și în filosofia creștină; la noi au fost aduse în prim-planul viziunii moral-etice în concepțiile sau doctrinele filosofice influențate de spiritualitatea creștin-ortodoxă, de Nae Ionescu în special (nu luăm în considerare deformările naționaliste, șovine ale termenilor, ci sensul pur, spiritual al iubirii în creștinism, de pildă).

Cert este că încă de la grecii antici, la baza acțiunilor politice, ca și a celor morale, este un scop. În acest ultim sens, de la greci (*ethikos* – relativ la moravuri, cum a fost preluat și de latini, ca *mores*) reținem că morala este în primul rând un

[1] A.D. Xenopol, *Principiile fundamentale ale istoriei*, traducere din limba franceză, studiu introductiv și bibliografie selectivă de Rodica Croitoru, București, Editura Albatros, 2003, p. 425.

set de reguli/norme care devin și valori sociale pe care omul le respectă pentru a-și atinge scopurile. Morala (comportamentul moral) se mișcă între libertate sau libertăți în sens practic sau social și restricții (autoimpuse ori impuse, atunci când nu sunt respectate, de către comunitate).

*

În gândirea românească (ca și în viața politică, strâns legată, prin ideologie sau obiective naționale, de viața spirituală, de cultură), dezbaterea etică a fost influențată adeseori de opțiunile, formele sau instituțiile politice pe care o parte sau alta a elitei intelectuale sau a conducătorilor încercau să le promoveze. Nu trebuie să mergem atât de departe, dacă este să invocăm această percepție, de anii din prejma dobândirii independenței de stat, ai clădirii României moderne sau de confluența dintre secolul al XIX-lea cu secolul al XX-lea, când s-a iscat dezbaterea formelor fără fond, inițiată de Titu Maiorescu. Mai departe, putem avea în vedere etica personalismului energetic, ca și pe cea care decurge din doctrina „românismului", să ne uităm la sistemul personalist al lui Rădulescu-Motru ori la discuțiile cu perspective culturale, dar și etico-politice din preajma publicației „Gândirea".

În aceste pagini vom face o scurtă incursiune din perspectiva deschiderii spre o abordare etică și politică, a relației dintre cele două domenii, cu accent pe primul, plecând de la câteva concepte ori idei din operele filosofilor români din perioada interbelică, într-o primă etapă, de la Constantin Rădulescu-Motru și Ion Petrovici.

Morala (domeniul practic, comportamentul reglat de imperative sau principii liber asumate) se desfășoară între libertate și necesitate, ambele fiind filtrate prin gândire, dar având caracter obiectiv, real. În sfera necesității, indivizii se autocenzurează, dar sunt cenzurați și de către colectiv, morala dobândind astfel un caracter social deoarece ea se manifestă numai în societate.

Pentru început (deoarece tema se poate extinde pe parcursul mai multor studii), vom aborda, din această perspectivă, concepția a doi gânditori, Constantin Rădulescu-Motru și Ion Petrovici. Primul are o concepție personalistă, în cadrul căreia, prin intermediul conceptului de vocație, aduce în discuție și o viziune despre personalitatea vocațională și morala acesteia, în *Personalismul energetic* (1927) și *Vocația* (1932). Tendințele vocaționale se dezvoltă la nivel individual; acestea trebuie cultivate însă, căci valorile și rigorile etice care presupun o înălțare către vocație au semnificație pentru întreaga societate: în cadrul unui sistem, cultural și economic, atent culivat, vocațiile pot schimba destinul unui popor, vor deveni o adevărată pregătire pentru performanță ce își are fundamentul în „mesianismul" fiecărui popor în care „stă adunată o energie care așteaptă să se reverse"[2]. Omul de vocație gândește în perspectivă și își asumă responsabil profesiunea pe care o

[2] Constantin Rădulescu-Motru, *Morala personalismului energetic*, în idem, *Opere alese*, vol. I, *Elemente de metafizică; Personalismul energetic*, ediție îngrijită de Gh. Vlăduțescu, Al. Boboc, S. Totu, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 305.

exercită în vederea împlinirii depline, nu atât pentru realizarea posibilităților sinelui și nici pentru prezent, cât mai ales pentru societatea din viitor. El tratează orice moment contextual și caută să-l valorifice (conștient de unicitatea lui) *pentru a fi împlinit în eventualitatea că cineva din viitor va ști și va putea să beneficieze de efortul său și de sensul acelei experiențe*. În această perspectivă, Rădulescu-Motru enunță o exigență morală a vocației care angajează nu atât individul și acțiunile sale prezente, cât rezultatele, consecințele acesor acțiuni în perspectiva devenirii societății în ansamblu. Este nu numai un imperativ moral, ci rezultatul unei concepții personaliste. Conform acesteia, potrivit premiselor de la care pornește, personalitatea este un rezultat al evoluției energiilor spirituale – chintesența personalității umane – pe care natura se străduie să le facă posibile, deoarece proiectul teleologic al personalității îl întrezărim în însăși devenirea naturii. Aici este miza de principiu a personalismului lui Rădulescu-Motru – o perspectivă metafizică, iar din punct de vedere moral, o viziune diferită față de cea practică propusă de Kant.

La Ion Petrovici nu vom găsi o concepție expresă despre morală, aceasta, putem spune, este implicită și se poate deduce din afirmațiile sale – unele foarte originale și fericit argumentate – din *Introducere în metafizică* sau *Dincolo de zare, problema supraviețuirii în cadrul criticii filosofice*, printre altele. Avem, la Rădulescu-Motru, pe de o parte, un sistem închegat și o scriere explicit dedicată moralei care decurge din sistem, *Morala personalismului energetic* (aria omului de vocație, cum o numește autorul); pe de altă parte, vom identifica o serie de afirmații, în genere de ordin metafizic, dar și cu privire la modul în care funcționează gândirea, viața conștientă, la Petrovici, din care vom urmări consecințe pentru comportamentul moral. Observăm, din cele anterior enunțate, că ne propunem să abordăm viziunile celor doi gânditori din perspectiva consecințelor sau afirmațiilor lor despre morală, nu și în zona gândirii politice. Credem însă că în ordinea morală sau în profilul practic al omului este inclusă și o ordine socială, cu atât mai mult, o atitudine relativă la viața politică sau la viața societății în genere.

*

Morala omului de vocație este tratată în capitolul cu același nume din *Personalismul energetic*. Referiri la această temă găsim și în celelalte lucrări ale autorului, însă despre personalitatea vocațională se tratează pe larg în *Vocația*, publicată în anul 1932. În introducerea la partea dedicată moralei vocaționale (personalității energetice), autorul afirmă clar că pentru omul de vocație, conduita sa morală va fi în strânsă legătură cu cea profesională care, în acest caz, are valoarea unei chemări pe care omul o urmează și îi dedică întreaga sa ființă, adică disponibilitatea mentală, sufletească și spirituală. La Rădulescu-Motru, spiritul, așa cum se manifestă la om, este cea mai elevată formă a energiei care, în transformările de la natura anorganică la cea organic-biologică, prin om atinge stadiul personalității.

Vocația apare în indivizi, dar aceasta contribuie, în viața istorică a unui popor, la afirmarea acestuia în plan cultural sau practic, astfel încât se poate vorbi de o relație directă între personalitățile vocaționale și evoluția istorică a unui popor. „Vocația consistă în tendința de identificare a omului cu opera sa, cu profesiunea sa. Personalitățile înzestrate cu vocație deschid omenirii calea spre diviziunea muncii și, prin această diviziune a muncii, calea spre progres. De numărul și calitatea personalităților de vocație atârnă viitorul unui popor.”[3] Omul de vocație descoperă în munca sa un sens social. Vocația – etimologic, vocea care te cheamă – poate fi aceea a unui semen care, între valorile lui personale și culturale, nu neapărat profesionale, rezonează cu acelea menite să îl întregească, poate la modul ideal, dar și să îi ofere un proiect social pentru binele comunității. Vocația este a personalității, dar, din perspectivă etică, se răsfrânge asupra comunității, se schimbă într-un set de ținte care devin tot atâtea proiecte pentru binele comun. Conform sistemului personalismului energetic, personalitatea este scopul suprem al naturii, al energiilor care se transformă și evoluează; materia brută evoluează, se transformă în organism și sistem nervos, acesta din urmă este baza conștiinței. Personalitatea, în viziunea autorului, se cultivă, este, pe de o parte, un efort de automodelare și cunoaștere de sine, dar și de orientare de sine, realizarea unui scop bine definit, anume, orientare, modelare prin educație. Aici vede Rădulescu-Motru una din tarele sistemului de educație românesc: o totală lipsă de prevedere, dar și de concentrare a energiilor spirituale ale poporului, al cărui fond armonios, înzestrat cu talente și spirit inovator, nu este ghidat către o desăvârșire personală prin educație. „În România, energia personalității nu este pusă în valoare. Aici, se ignorează că dinamica progresului stă, în primul rând, în cultivarea energiilor sufletești, productive. Poporul român nu știe să folosească decât în mică măsură darurile în care a fost hărăzit de natură.”[4] Personalitatea este o disciplinare a eului – cristalizarea voinței care conduce emoțiile către un scop bine stabilit, creativ. Rădulescu-Motru vede în popoarele în care conștiința personalității și vocația nu sunt pe deplin configurate – iar aceasta se face prin intermediul unui țel, este un rezultat al cultivării valorilor din toate domeniile spirituale – niște comunități în care personalitățile lâncezesc ori, dimpotrivă, se complac să subziste într-un mod autarhic și de cele mai multe ori anarhic. Dar personalismul anarhic (spre deosebire de cel energetic, caracterizat și de o conștiință morală ordonată de vocație) poate reprezenta, spune el, și o stare de tranziție în istoria omenirii către un stadiu al culturii profesionale pe bază de aptitudini vocaționale. Personalitățile mari și, mai ales, cele de vocație se pun în acord cu un proiect național, deschid perspective progresului. De aceea, în stagnarea și cosmica letargie a satului românesc – care supraviețuiește în mod armonios cu natura, dar e în antagonism cu civilizația, cu progresul – se vede o lipsă de preocupare pentru înnobilarea sufletească prin cultură ori o carență, o disfuncționalitate în evoluție. „Eterna imobilitate nu se împacă cu

[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*, p. 269.

personalismul anarhic și nu exclude orice fel de personalitate. Ea convine de minune personalității de tip istoric și etnic. Satul românesc nu inovează în deprinderile strămoșești, dar în schimb, prin repetarea acestora, întreține continuitatea tipului istoric."[5] Rădulescu-Motru este în dezacord cu atitudinea pasivistă, care exaltă un comportament autarhic din punct de vedere economic și o cultură ce nu e orientată către inovație decât în mod accidental sau cât să nu strice armonia omului cu natura sau cosmosul.

Personalitatea nu este o deprindere dobândită și nici o concentrare de calități care ar împodobi, ca un premiu, strădania individuală. Pe de altă parte, individul nu se remarcă și nu este remarcat decât în interiorul comunității, iar personalitatea este o eflorescență culturală. De aceea, putem spune, făcând o paralelă psiho-mentală, între individ și colectivitate se instaurează, de la un moment dat al devenirii energiilor care au atins stadiul conștiinței, o permanentă interrelaționare care se conjugă în indivizii cu anumite preocupări ale propriei înzestrări psihice și fizice pentru a evolua către personalitate. Individul social sintetizează un *tip* de personalitate sau acest tip este emergent în cadrul comunității (popor, națiune) în care individul se formează. Putem vorbi, conform spuselor autorului, și de o personalitate a poporului (chiar dacă personalitatea, în înțelesul strict al cuvântului, se manifestă la nivel individual). Ceea ce este cert, spune Rădulescu-Motru, este că ambele au baza în calitățile psiho-mentale și cele fizice, sunt o sinteză, un rezultat al transformărilor energiilor care tind să se afirme în crearea complexelor culturale și a conștiinței individuale. Ce trebuie să reținem este că sinteza personală este o sinteză culturală, iar o personalitate puternică deține această calitate și este reprezentativă pentru o anumită cultură (în epoca modernă, culturile franceză, engleză, germană ș.a. dau la iveală propriile lor personalități inconfundabile).

Morala personalismului energetic este centrată în jurul vocației, mai bine spus, a personalității omului de vocație. Este o morală a muncii, însă nu al oricărui tip de muncă, a acelei munci în care este antrenat omul de vocație. Pentru acesta, munca nu reprezintă o corvoadă – cum este, spune autorul, pentru muncitorul obișnuit și chiar pentru profesionist –, deoarece este o alegere liberă, în cunoștință de cauză, o împlinire de sine, dar, mai cu seamă, conștiința că prin ceea ce face omul de vocație durează ceva pentru viitor, pentru binele comunității. Înzestrat cu aptitudini pe care trebuie să și le cunoască – fără cunoaștere de sine, omul nu poate să creeze ceva pentru ceilalți, cu atât mai puțin, să se creeze pe sine –, omul de vocație aduce noțiunii de muncă atributul dăruirii. Ceea ce face, face din pasiune – a nu se înțelege că o face gratuit, însă nu are sentimentul obligativității, al unei activități nedorite, statice sau la nesfârșit repetitive. Pe lângă acestea, el este, spre deosebire de ceilalți muncitori, chiar profesioniști, lipsit de invidie. La personalitățile de vocație, spune Rădulescu-Motru, se constată o deplină conștientizare a valorii muncii pe care o desfășoară, nu atât în sensul utilității, cât

[5] *Ibidem*, pp. 273–274.

în faptul că este destinată unui țel mai profund, orientat totdeauna către comunitate, de realizare a unei valori sociale cu efect în viitor; este un țel la care omul de vocație contribuie cu entuziasm. Prin sinteza acestor atitudini față de muncă, gândite ca o creație a sinelui sociocultural, ca și prin sensul pe care îl acordă muncii sale – o chemare de realizare în viitor –, omul de vocație nu vede în îndatoririle către sine și către societate o corvoadă, ci un fel de a fi. Întemeiată pe un set de valori – care sunt baza comportamentului omului de vocație în societate − ce trebuie și pot fi introduse atât în sferele de interes practic, cât și în domeniile culturii, în societate în general, omul de vocație îndeplinește și unele criterii sau exigențe față de sine. În primul rând, ni se spune, omul de vocație crede în adevăr și îl cultivă „fiindcă acesta este izvorul nesecat al invențiilor care întreține continua perfecționare a organizării muncii. Această cultivare implică libertatea deplină de gândire și de publicitate, căci adevărul, izvor de invenții, este adevărul cel viu, primitor de verificare și discuție, iar nu adevărul dogmatic, păzit cu arma și impus cu forța.”[6] Având această exigență supremă, care poate avea valoare de principiu, o a doua este aceea de eliberare de sub tirania ideologiilor de orice fel. Cunoașterea adevărului începe însă cu sine: nu se poate construi nimic fără o veritabilă cunoaștere de sine, mai mult, nu te poți crea pe tine însuți fără autocunoaștere. Cunoașterea de sine implică nu atât o restrângere către eu și posibilitățile sale (intelectuale, de creație, imaginative), cât o extindere a eului și deschiderea către ceilalți astfel încât, mai cu seamă la omul cu vocație, eul se maturizează, se eliberează de pasiuni pasagere sau impulsuri de moment, este orientat către comunicare și dialog. Însă scopul creației, construcția de sine în dialog cu ceilalți are în vedere un țel social, mai ales, un scop din viitor al societății. Acest scop, pentru omul de vocație, nu e nici foarte îndepărtat și nici nu suferă amânare. Omul de vocație își alege criterii și ținte comportamentale nu sub semnul dezirabilului, ci din necesitatea creației. Din viitorul societății, el își face o țintă, o responsabilitate. Omul de vocație se eliberează de neplăcerea muncii și de invidie deoarece crede că, printr-o muncă pe care și-a ales-o liber, prin cunoaștere și autocunoaștere, se va realiza pe sine și, totodată, va desăvârși, va îmbunătăți, potrivit talentului său, societatea, condițiile umane de existență și de acțiune. Pentru omul de vocație, munca este o prelungire a sinelui, anume, este o desăvârșire și creștere a capacităților, atât a celor fizice, cât și a celor spirituale, o umanizare a naturii. Munca sa devine opera sa pentru ceilalți prin care se îmbogățește și pe sine asfel încât, în vocație, țelul muncii devine o extindere a personalității, ca și o valoare care trebuie cultivată. Trăsăturile de caracter se îmbină cu cele intelectuale (și acestea, să nu uităm, sunt forme ale energiei care concură la realizarea personalității), astfel că prin extrapolare, să zicem, a tipului de personalitate (cu atât mai mult, a caracterului omului de vocație), putem să creionăm, să distingem direcțiile, valorile morale spre care se ridică: adevărul moral, dreptatea; prețuirea

[6] *Ibidem*, p. 314.

muncii libere, desconsiderarea muncii ca rutină; dăruirea muncii tale pentru un viitor mai bun al comunității; prețuirea valorilor care se nasc din creație și gândire personală, demne de a fi așezate între valorile umanității. Sunt câteva dintre valorile fundamentale ale omului de vocație care se ridică la stadiul personalității. „Personalitatea poate fi individuală, profesională, socială și umanitară, fiindcă ea este o cristalizare de tendințe și tradiții care izvorăsc din viața individuală și se întind către viața socială. [...] Personalitatea o cunoaștem din experiență, cum ne-o și formăm prin experiență, pe când eul ni-l cunoaștem în mod direct prin introspecție [...]. Îmbogățirea prin experiență este în cele din urmă din fondul comun, pe care se sprijină corespondența dintre eu și personalitate.”[7] Toate aceste caractere ale personalității se combină cu valorile eticii asumate de omul de vocație.

*

Pentru orice morală, comportamentul pe care îl presupune reprezintă o constrângere autoimpusă (când considerăm morala din perspectiva persoanei) sau este cerut, impus de o autoritate socială (fie cutumă, tradiție, asociere etc.) ori instituțională (aceasta poate fi una cu vechime și cu un prestigiu care este asociat cu o ascendență istorică și, cel mai adesea, de origine divină, cum este monarhia, sau cu o morală care provine de la divinitate – biserica creștină). Acesta a doua formă de morală a fost și este asociată cu puterea, mai cu seamă în forma în care autoritatea are nevoie de un sprijin de rang superior. Viața practică urmează aceste reguli în virtutea unui scop care, pentru majoritatea doctrinelor, este binele sau fericirea. Cum rezultatul este în funcție de efort, se înțelege că în contrapondere, renunțarea la plăceri – unele dintre ele, false, altele, exagerate, care cheltuie energia și întunecă țelul final, binele și fericirea – va fi o bună propedeutică, dacă nu o conduită morală recomandată; epicurianismul propune în acest scop o folosire rațională a plăcerilor, însă alte doctrine ne propun să practicăm virtutea în dauna satisfacerii unor plăceri efemere. Dar morala nu este un ghid practic numai pentru binele-scop individual (cel mai adesea, ținta individului este fericirea), ci binele este mai ales cel social, căci o societate este cu atât mai desăvârșită, cu cât cei mai mulți indivizi practică virtuțile recomandate. Nici creștinismul nu face excepție de la acestă regulă, însă aici valoarea supremă este iubirea înțeleasă ca o cedare de sine și regăsire în celălalt, virtutea supremă fiind chiar sacrificiul de sine pentru binele comun. Puține filosofii văd în scopul moral un apanaj al personalității care face din creație un scop în sine dezinteresat, nu pentru satisfacția proprie, ci pentru binele celorlalți. În această direcție se înscrie și morala personalismului energetic. Mai este o caracteristică fundamentală a acestei doctrine, care o diferențiază de celelalte filosofii personaliste sau energetiste: pentru personalismul energetic, personalitatea este scopul final al naturii.

[7] *Ibidem*, pp. 201–202.

*

Sub o altă formă și la un alt nivel, care propune o metafizică unde știința și credința nu se exclud, iar religia este o practică sau cale către atingerea unui echilibru între sine și cosmos, una dintre căi, vom vedea că se deschide o altă perspectivă (inclusiv, morală) în filosofia lui Ion Petrovici.

Din ceea ce am spus până acum reiese că, în viziunea lui Rădulescu-Motru, etica vocației (căci numai astfel poate fi clasificată) este în strânsă legătură cu valorile, principiile și opțiunile morale ale omului de vocație. Este o morală izvorâtă din acest principiu care, până la urmă, nu are valoare de principiu, ci rămâne un deziderat; anume, că într-o societate viitoare oamenii (majoritatea lor) vor acționa în modul și după categoriile comportamentale, după valorile omului de vocație. Existența unei astfel de societăți și a unei morale pe măsura ei, spune la un moment dat autorul, este o perspectivă ideală, ca de altfel toate sistemele etice și sociale pe care le avansează o filosofie.

Cel mai adesea, istoric vorbind, morala s-a aflat sub semnul unei autorități, iar cea mai ascultată este și a fost divinitatea. Morala care a fost insuflată oamenilor (inspirată sau răspândită de către profeți care se aflau în legătură cu divinitatea) a fost cea mai eficientă deoarece a fost respectată. De această morală se folosesc și statele – ea poate fi considerată ca o morală în sens pozitiv −, deoarece puterea își poate justifica mai bine intențiile și înlocui codurile/normele legislative, parțial, e drept, cu unul etic, care este patentat, să spunem așa, de istorie, are girul unei autorități mai înalte, divine, ori una a cărei prezență acționează încă din negurile preistoriei. Acest tip de moralitate este considerat de Bertrand Russel o moralitate pozitivă. „Moralitatea pozitivă este mai veche decât moralitatea personală și, probabil, anterioară oricărui sistem legislativ sau de guvernare. Ea a constat la început dintr-un ansamblu de cutume tribale. [...] Pentru noi, ele par a fi niște simple reguli, însă este de presupus că, pentru cei care le acceptă, aceste norme au aceeași forță constângătoare pe care noi o găsim în legile care interzic incestul. Sursa lor este obscură, însă nu e nicio îndoială că are un caracter religios.”[8] În accepțiunea aceasta, atributul pozitiv poate fi înlocuit de eficient – lași lucrurile să decurgă într-un sens atunci când, oricum, orice mod de intervenție coercitivă ar fi costisitoare și mai puțin eficientă sub aspectul rezultatelor. Genul acesta de acțiune – în care puterea apelează la un precept sau cutumă tradițională, când cea mai mare autoritate decurge din aceleași vechi principii sau cutume tradiționale – are la bază o atitudine pe care și-ar dori-o orice formă de conducere, cu atât mai mult, cele totalitare, cea a obedienței, de pildă, iar Russel enumeră ca fiind în această categorie datoria copiilor față de părinți, a soțiilor față de sclavi, a servitorilor față de stăpâni, a laicilor față de preoți, a femeii față de bărbat ș.a.

[8] Bertrand Russell, *Idealurile politice. Puterea*, traducere și note de S. Bălan, Editura Antaios, 2002, p. 281.

Oricum, ascultarea, obedienţa, respectul autorităţii, supunerea au funcţionat nu numai în relaţia cu divinitatea; obedienţa, supunerea au o tradiţie ancenstrală, ceea ce face ca acest tip de moralitate să fie mai eficient decât orice legislaţie. Iar acest lucru a fost posibil, deoarece orice morală are ca scop primordial funcţionarea sistemului social. „Atunci când reuşeşte să-şi îndeplinească acest scop, moralitatea tradiţională o face mult mai ieftin şi mai eficient decât o forţă poliţienească."[9] Funcţiile sociale ale moralei, în forma identificată aici de Russel, a moralei pozitive, care se deschide şi către sfera moralei de tip tradiţional, religios în primul rând, sunt destul de evidente. Cu aceste câteva remarci legate de modul de recuperare a valorilor sau categoriilor morale care pot fi incluse şi în domeniul politic facem trecerea către poziţionarea morală sau din punct de vedere practic a omului în raport de o concepţie metafizică, aşa cum vom încerca să o evidenţiem la Ion Petrovici.

*

Opera lui Ion Petrovici[10] are doi piloni sau două axe în jurul cărora se construieşte, aceasta neînsemnând că e mai puţin unitară. În jurul acestor piloni, filosoful revine periodic cu lucrări semnificative, primul fiind logica şi teoria cunoştinţei (unele din contribuţiile sale sunt originale la nivel european şi nu numai, precum cele prezente în *Teoria noţiunilor*, unde subliniază importanţa raportului invers proporţional între sferă şi conţinut la noţiunile individuale, acest lucru făcându-l cu zece ani înaintea lui Goblot). Celălalt domeniu (din care vom extrage noţiuni şi idei despre viaţa morală) îl constituie metafizica, în special, lucrarea *Introducere în metafizică*. Pe lângă aceste domenii, preocupările sale sunt constante în domeniul istoriei filosofiei, atât la catedră sau în conferinţe, cât şi în studiile publicate, unele strânse în volume; dedică lucrări lui Kant, Schopenhauer, ca şi unor gânditori români, un loc special avându-l Titu Maiorescu, mentor şi profesor.

Din ideile pe care le aduce în discuţie Ion Petrovici se pot face legături cu filosofia practică, plecând chiar de la teoria cunoştinţei. El spune că iraţionalul, deşi tulbură cunoaşterea, o deformează, prin intermediul pasiunilor şi prejudecăţilor, creează situaţii în care o poate cel puţin mişca, făcând-o să-şi

[9] *Ibidem*, p. 282.

[10] Născut în 2/14 iunie 1882, la Tecuci, Ion Petrovici urmează liceul la Sf Sava, în Bucureşti, apoi, tot în capitală, dreptul şi filosofia la Universitate. Lucrarea de licenţă, *O problemă filosofică*, este publicată, fiind remarcată şi printr-o prefaţă a lui Titu Maiorescu, mentorul său, pentru care Ion Petrovici are un deosebit respect şi admiraţie. În anul 1905 şi-a luat doctoratul în filosofie (*Paralelismul psiho-fizic*), fiind primul doctor al şcolii româneşti. Pleacă în acelaşi an în Germania (la Leipzig, unde urmează cursurile lui Wundt şi Volkelt, apoi la Berlin, unde îi audiază pe Paulsen, Dilthey şi Riehl). Devine, în anul 1906, conferenţiar la Facultatea de Filosofie şi Litere din Iaşi, în 1912, profesor de logică şi istoria filosofiei moderne. A ocupat funcţii publice: deputat, ministru al Lucrărilor Publice (1921). Cele mai importante contribuţii ale sale sunt în logică, teoria cunoştinţei, istoria filosofiei, dar şi în metafizică. A publicat în reviste de specialitate din străinătate, a condus congrese de filosofie. A fost un publicist prolific, de asemenea, a scris beletristică şi o piesă de teatru care s-a jucat la Naţional, recomandată de Ion Luca Caragiale.

regândească funcțiile și metoda. Cunoștința are caracter relativ, omul nu va ajunge în posesia unui adevăr absolut, însă tinde către acesta. Or, ceea ce îl determină să dorească să ajungă la adevăr este și un elan afectiv, pasiunea pentru adevăr. Intuițiile și senzațiile pornesc din sensibilitate, fiind sursa cunoașterii, însă adevărul este de înfățișare logică, are formă abstractă. Nu trebuie uitat însă că adevărul, cunoștința sunt produse ale omului, iar omul posedă la fel de bine, pe lângă funcțiile raționale, pe cele afective, nu neapărat iraționale, însă în inconștientul său, anumite orizonturi ajung să modeleze, cel puțin ca direcție, cunoașterea, așa cum demonstrează Lucian Blaga, sub forma orizonturilor sau categoriilor stilistice. Nu înseamnă că trebuie să dăm credit pasiunilor, dar, cel puțin sub aspect comportamental, ele constituie o componentă de care trebuie ținut seamă. Pasiunea pentru adevăr, de care vorbește Petrovici, este mai vie atunci când omul se orientează către domeniul metafizicii. Iar metafizica va influența inclusiv comportamentul omului, atitudinea sa practică. Încă de la primele pagini ale *Introducerii în metafizică*, el pune în prim-plan acest aspect, al legăturii dintre activitatea, orientarea practică a omului și preocupările metafizice. Oamenii au nevoie să-și întemeieze acțiunile nu numai pe cunoștințe teoretice. Acțiunile morale au avut și vor avea un sprijin fundamental în transcendent, unul nu neapărat de supunere necondiționată, ci de chemare și participare activă a divinității la viața reală. Legile societății nu sunt, numai ele, suficiente în corectarea unui comportament. Așa cum am văzut că înțelege Russel conceptul de morală pozitivă, cea de ordin divin se dovedește a fi cel puțin funcțională, dacă nu fundamentală în comportamentul omului. Din această perspectivă, Petrovici crede că necesitatea metafizicii se vede și în acțiunea practică a omului, care invocă sprijinul lui Dumnezeu în oricare din deciziile sale importante. „Afară de străduința teoretică, ceea ce îmboldește către o concepție metafizică este și activitatea practică. Omul își dă în mod natural seama că toată conduita lui se poate preschimba după cum universul este, în sine, bun sau rău, după cum are sau nu un scop, după cum e un mecanism orb sau are un stăpân cârmuitor. Această atârnare a conduitei sale de natura și valoarea lumii înconjurătoare îl împinge pe fiecare să speculeze cu mijloace oricât de puține asupra rostului acestei lumi, să aibă o metafizică așadar. Omul simplu nu se deosebește în această privință de cel instruit, și o dovadă a amestecului metafizicii în conduita practică a marii mulțimi e, de exemplu, frecventa chemare a lui Dumnezeu, ca martor, la cele ce se declară ori la ceea ce se făptuiește.”[11] Potrivit acestei opinii, omul este în armonie cu o anumită concepție a universului, el se modelează în funcție de această concepție. Binele, categorie și valoare morală supremă, nu este relativ, este coordonator, cel puțin la Platon, ca Formă sau Idee ce transcende voința omuui, dar nu este împotriva voinței sale, atunci când omul se integrează în ființă, când este om. Toate aceste așteptări ale omului față de univers sub aspect metafizic, față de existență în genere, stau ca o pornire adânc

[11] Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, în idem, *Opere filosofice*, ediție îngrijită de Gh. Vlăduțescu, Al. Boboc, F. Frunză, S. Totu, București, Editura Academiei Române, 2006, p. 226.

înrădăcinată în el. Acomodarea lui cu existența și sub aspect practic nu poate fi completă fără o apropriere a ființei lui practice de o concepție metafizică. Ea vine în continuarea aspectului teoretic, a tuturor datelor, cunoștințelor oferite de științe, ca un corolar al acestora, am spune. Tocmai de aceea spune Petrovci că necesitatea metafizicii va fi o permanență a spiritului omului, căci vine în completarea și în continuarea a ceea ce științele ne oferă sub aspect teoretic.

Mai mult, metafizica este, în viziunea sa, în armonie cu frumosul și va deveni cu atât mai elocventă, cu cât va fi o construcție care integrează categoriile unei estetici. De asemenea, metafizica menține strânse legături cu religia. Se constată, potrivit lui, „o fuziune între metafizică și religie, una fiind practica celeilalte”[12], adică religia pune în practică ceea ce metafizica întrezărește prin mijloace de gândire. Într-o abordare critică a concepției spenceriene despre religie, Petrovici nu este de acord cu ideea filosofului britanic, anume că religia tinde să afirme pur și simplu un mister. În această speță, mai degrabă putem fi de acord cu Lucian Blaga, opinăm noi, care introduce conceptul de dogmă tocmai cu scopul de a decripta, de a ne apropia cu mijloace logic-formale de mister, care niciodată nu va fi deplin transpus în formele intelectului, cel mult, acesta putând fi parțial descifrat prin intermediul cunoașterii luciferice. Pentru a înțelege semnificația filosofică și parcursul istoric al acestui demers trebuie să urmăm procedeul „decriptării” parțiale a misterului cu ajutorul dogmei, așa cum l-a folosit în lucrările sale, în special, în *Eonul dogmatic*. Despre dogmă ca o formă specială de cunoaștere, care nu e abstractă, dar vine în sprijinul intelectului, fiind cerută, inițiată din necesități intelectuale, Blaga are o contribuție specială, integrată în sistemul său filosofic. Dogma a fost folosită pentru prima dată de Philon din Alexandria. Inițial, s-a simțit nevoia de a pune într-o formă dogmatică ceea ce nu putea fi explicat prin reprezentări ale intelectului. Structura dogmei ca formulă – care nu intră între formele logice ale intelectului sau ale rațiunii – și metodă de cunoaștere este inițiată în planul gândirii intelectuale. Metoda dogmatică a apărut târziu, ne spune Lucian Blaga, în perioada elenistă, când a apărut, odată cu o criză culturală, și necesitatea de a sintetiza valori, idei sau concepte ale culturilor orientale. Acest moment are și o semnificație aparte în gândire, resimțită ca o imposibilitate sau contradicție a gândirii intelectuale de a înțelege/explica o serie de idei, imagini, reprezentări de ordin metafizic. Metoda dogmatică a apărut prima dată, așa cum am spus, la Philon din Alexandria. Gânditorul evreu a formulat-o ca teorie a emanației[13] care nu epuizează substanța lui Dumnezeu. Intuiția lui Philon capătă o formă care mai târziu a fost

[12] *Ibidem*, p. 260.

[13] Asupra termenului de emanație, a se vedea Ioan Biriș, *Lucian Blaga, conceptele dogmatice*, Cluj-Napoca, Editura „Școala Ardeleană”, 2020, p. 67–68, n. 5. Acesta trebuie folosit în sens metaforic, așa cum o face și Lucian Blaga, el neavând semnificația pe care i-au acordat-o dezbaterile din cadrul ereziilor primelor secole creștine, ci al „creației” după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, așa cum îl întâlnim la Dionisie Areopagitul. Neoplatonicii făceau apel la metaforele luminii, însă, când explicau cum din Unul iradiază, „ca strălucirea din jurul soarelui”, substanța din care va fi alcătuită lumea, apelau la analogii cu fenomene sau realități fizice.

preluată în teologia creștină, conform căreia, „prin emanație substanța nu sărăcește cu nimic, se poate transmite integral, așa cum Tatăl din dogma creștină trece în întregime în Fiul sau în Sfântul Duh”[14].

Ion Petrovici spune că religia și metafizica merg împreună și au același țel, anume, de a face ca spiritul nostru să se „acomodeze”, în sensul de a nu respinge o realitate de ordin metafizic, iar această realitate, ordinea pe care o descrie, de esență divină, din perspectiva religiei, este ordonatoare și sub aspect moral. Religia are un avantaj, față de metafizică, anume, pe acela al tradiției, al intrării în conștiința și în practica majorității comunităților încă din preistorie, această tradiție fiind întărită și de o „coabitare” cu fenomenul religios prin practicile de cult. A accepta că această apropriere este prilejuită de o simplă trăire, adesea cu teamă, a miserului care ni se revelează, spune el, este o ipoteză greșită. „A se pretinde că religia se poate constitui pe pur și *simpla afirmare a unui mister* (dând aici replică opiniei spenceriene – n.n., M.P.), asta însemnează a uita multe laturi ale religiei, precum și alte nevoi ale ei; *în special pe aceea de a da unele explicări și de a avea unele întrezăriri prin vălul misterului*. Fără aceasta, religia s-ar mărgini la cultivarea unui sentiment de teroare, care își poate avea și dânsul părticica lui, dar care nu poate alcătui ființa totală a vieții religioase.”[15] Dar nu aceasta trebuie să reținem relativ la lămurirea comportamentului omului și la viața sa morală (care, oricum, a funcționat și continuă să funcționeze mult mai eficient și mai bine decât legea instituționalizată, norma impusă de stat, așa cum afirma B. Russel), ci faptul că omul nu este complet în afara uneia din aspirațiile spirituale. Dintre cele fundamentale, sunt cele metafizice și religioase, care îl definesc și ca ființă morală. În lipsa acestei completări, a tendinței de realizare complexă și unitară a ființei umane, care vizează și latura practică, nu se pot înțelege funcțiunile psihice, cele ale gândirii, ca și cele morale care îl caracterizează pe om în societate, ca și în existență în genere. O perspectivă asupra acestei tendințe ne oferă Lucian Blaga, care are și o definiție proprie a religiei. El trece în revistă diferite moduri de raportare a omului la realitatea reprezentată de religie, proprii unor credințe care s-au afirmat de-a lungul timpului, de la mistică, credința revelată, religiozitatea ca „sănătate cosmică”, „reliogizitatea-fior” ș. a. Blaga ne spune că „[...] religia circumscrie, în oricare din variantele ei, capacitatea de auto-totalizare sau de autodepășire a ființei umane în corelație ideală cu toată existența, dar mai ales în corelație ideală cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existențial în genere, pe cari omul și le revelează sau și le socoate revelate.”[16] Reținem din această definiție nu atât sensul care îl orientează pe om în raport cu divinul, ca autodepășire și autototalizare – prezent, în oarecare măsură, și în alte filosofii, printre acestea, cea platoniciană; raportarea la divinitate este și aici ca o raportare la absolut; există și celălalt sens, reținut atât de Blaga, cât și de

[14] *Ibidem*, p. 68.

[15] I. Petrovici, *op. cit*., p. 258.

[16] Lucian Blaga, *Religie și spirit*, ediție anastatică a celei apărute la Sibiu, Editura Dacia Traiană S.A., 1942, îngrijire și postfață de Eugeniu Nistor, Târgu-Mureș, Editura Ardealul, 2014, p. 178.

Petrovici, de regăsire a divinității în lume, în religiile panteiste sau în religia vechilor greci, care îi coboară pe zei în lume, într-o ierarhie în care este inclus și omul; reținem, pe de altă parte, forma ideală de raportare ca fiind ea însăși un mister existențial, unul revelat sau pretins revelat. În concepția lui Blaga, misterul și cenzura transcendentă funcționează corelativ, iar omul este definit de mister sub aspect stilistic, dar și ca mod de a fi, existențial asumat, mister spre care tinde cu toată ființa lui, însă care nu i se revelează total, în sensul că omul nu îl poate cunoaște, nu îi epuizează semnificația, cea transcendentă în primul rând, deoarece intervine pragul cenzurii transcendente impuse de Marele Anonim. Misterul își face simțită prezența și în viața practică (prin ispita metafizică, tentația frumosului din operele de artă, dar și din viață, prezența și chemarea lui Dumnezeu) sau o definește efectiv; sub acest aspect, omul este sub determinarea unor categorii stilistice inconștiente sau abisale, cum le mai spune Blaga. Important este însă că aceste structuri sau categorii fac din om o ființă ce trebuie să-și coreleze acțiunile și să se armonizeze cu toate realitățile. Omul trebuie să participe la tot. Prin asta înțelegem că el nu este complet dacă nu încearcă să fie deplin, ceea ce oferă sens vieții, ființei sale. Dacă prin participare înțelegem misterul, ordinea metafizică, în altă ipostază, cum la fel de bine poate fi reflecția și autocunoașterea, cunoașterea teoretică, arta și trăirea frumosului, el nu poate fi deplin decât prin integrare și asumarea totului. „Ființa umană simte o înclinare sau necesitatea de a participa, într-un fel sau altul, cu toate facultățile și aptitudinile sale la ordinea dată odată cu revelarea de elemente sau coordonate ale misterului existenței.”[17] Prin urmare, omul își asumă această înclinare și sub aspect practic, deoarece el dă seama de tot ce poate să fie, să se reprezinte pe sine în lume, nu numai de părți ale ființei sale. Vedem dar, că în orice fel de raportare, existențială și spirituală, omul tinde să fie complet. Metafizica și religia sunt realități, câmpuri, chemări spirituale care fac parte din ființă și din ordinea ei la care omul participă și ca ființă morală, prin urmare, moral, omul este și prin raportare la acestea.

Ion Petrovici publică un studiu în nr. 7 al „Gândirii” (septembrie, 1939) care, prin titlu, nu trădează tema, ca și nivelul de profunzime, modul original în care tratează o problemă ce preocupă gânditorii încă din Antichitate. În *Dincolo de zare, problema supraviețuirii în cadrul criticii filosofice*, autorul este preocupat de eterogenitatea dintre spirit și corp. Din start, sunt eliminate orice posibile apropieri sau asemănări, nu mai vorbim de identitate, care s-ar putea face (și a fost făcută) între cele două.

În favoarea permanenței și primordialității spiritului în raport cu corpul/materia sunt multe argumente pe care autorul le invocă. Printre acestea, cele mai importante ar fi: deosebirea profundă a sufletului de corp, atât în ansamblu, cât și în problemele de amănunt; capacitatea spiritului de a reflecta întreaga lume materială infinită, aceasta devenind conținut al unei singure conștiințe – ceea ce

[17] *Ibidem*, p. 181.

pledează pentru „transparența" infinită și absolută a spiritului în opoziție cu opacitatea materiei. Către aceleași concluzii ne împing și alte argumente: memoria conexează limitat și, uneori, neordonat amintirile, dovadă că, în raport cu spiritul, „corpul apare nu ca un substrat, ci ca o limită și ca o barieră"[18]. Un alt argument este acela că, în cadrul lumii sensibile, spiritul se desfășoară eterogen și total impropriu, stângaci și imperfect, ceea ce îl face pe autor să conchidă că „spiritul are tot dreptul să aștepte o altă lume, în care să se poată realiza deplin și fericit [...], unde ar urma să se dezvolte fără stânjenire și potrivit naturii sale adevărate [...]"[19]. În sprijinul aceleiași idei, a naturii opuse a spiritului în raport cu corpul, ca și a întâietății acestuia, dar și a permanenței absolute a lui, poate într-o formă individuală, Petrovici mai aduce două argumente, pe care le-au folosit și alți gânditori, mai slabe decât primele două, în opinia noastră, dar elocvente: viața afectivă, sentimentală, pentru care corpul este resimțit ca o piedică, acestea neputând să se realizeze decât într-o lume eminamente spirituală, și, în fine, fenomenele de telepatie.

Perspectiva spirituală pe care o sondează Petrovici, ipotetic, cu argumente de ordin științific și metafizic, poate avea consecințe și pentru individualitatea morală. Dacă spiritul înglobează lumea materială, iar corpul este numai un vehicul care îl poartă spre transcendență, faptul că mai toți gânditorii văd în spiritualitatea umană o tendință predominant telepatică ne duce la concluzia, spune Petrovici, că mecanismul determinant care întreține corpul și, pur și simplu, caracterul mecanicist prin care s-a teoretizat acesta, generalizat la nivelul existenței, „devine un instrument al finalității spirituale, după cum făpturile finite devin în genere mijloace de execuție a spiritului infinit"[20]. Mai înseamnă că în cadrul acestei vieți limitate după calapodul terestru, scopurile, virtualitățile care se strâng în orizontul spiritual/moral al fiecărui individ trebuie, cu necesitate, să fie limitate. Cum, când și unde se vor realiza acestea? Fericirea multor indivizi – a majorității, poate – nu este posibilă în cadrul strâmt al existenței terestre. Atunci, dacă ar fi numai materie ori ar fi determinate de caracterul/natura materială a existenței, toate aceste speranțe, scopuri nu ar mai avea sens. De aceea, spune filosoful, ar fi absurd ca totul să se piardă, să devină fără sens. Putem însă conchide, cel puțin ca ipoteză, „că viața viitoare ar avea să dezvolte de preferință puterile spiritului care nu încăpeau în calapodul terestru, față de acelea, fie și nefructificate, care căzeau în lotul vieții pământești, dar pe care un accident – să zicem o moarte prematură – le-a împiedicat a se actualiza. De aceea, moartea unui tânăr, oricare ar fi speranțele lui de viață viitoare, e totdeauna dureroasă, pentru că s-a curmat întruparea unor virtualități cărora le convenea anume cadrul pământesc și care, atunci, într-un alt gen de viață, ar rămâne tot în potențial."[21] El mai spune că nu putem exclude posibilitatea unei existențe paralele, al unui univers care să dubleze pe cel material, terestru, fie sub forma unei conștiințe supraordonate, fie, ceea ce înclină mai mult

[18] Revista „Gândirea", nr. 7, septembrie 1939, p. 360.
[19] *Ibidem*.
[20] *Ibidem*, p. 367.
[21] *Ibidem*.

să creadă, sub o formă individuală. Mai mult de atât, dintre teoriile cosmologice, cea a imutabilității (chiar cu revenirea și reluarea identică a acelorași evenimente), cea a progresului nesfârșit, teoria asimptotică, cea mai plauzibilă pare a fi cea a evoluției în spirală. Aceasta din urmă ar lua forma unei înaintări care va relua anumite stadii anterioare, poate nu identic, părându-i-se cea mai plauzibilă și din punct de vedere științific. Totuși, Petrovici înclină să creadă că, în ipoteza supraviețuirii într-o lume eminamente spirituală, acolo vom fi salvați tot ca individualitate. Ceea ce pare că pe omul Ion Petrovici l-a ghidat și l-a salvat ca om de cultură și ca om al cetății. El a întâmpinat încercări teribile ale istoriei, avatarurile ei comuniste, și, spre deosebire de un ilustru înaintaș din Grecia antică, Socrate (care a sacrificat țelului etic individualitatea sa terestră, la îndemnul daimonului), el a îndurat calvarul și a înaintat în viață dincolo de limita nonagenară, continuându-și misiunea de credință (predând filosofie deținuților), lucru care l-a ajutat să iasă teafăr, întreg spiritual, din imperiul torturii. Acestuia i-au fost supuși mulți dintre congeneri, unii, însă, fără să îi supraviețuiască. Același înțeles l-a oferit și activității sale politice, despre ale cărei semnificații și legături cu viața morală vom trata într-un studiu viitor.