DESPRE FIGURA OMULUI DE VOCAȚIE ÎN PERSONALISMUL ENERGETIC – ÎNTRE AUTOREALIZARE, CREAȚIE CULTURALĂ ȘI RESPONSABILITATE SOCIALĂ

OANA VASILESCU

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, Academia Română

On the Figure of the Vocational Person in Energetic Personalism – Between Self-Realization, Cultural Creation, and Social Responsibility. The concept of the “vocational person” occupies a central place in Constantin Rădulescu-Motru’s philosophy, representing the normative figure through which energetic personalism articulates the relationship between the individual, culture, and historical development. This article argues that the vocational person should not be interpreted merely as a psychologically privileged type or as an individual moral ideal, but rather as the theoretical mechanism through which Rădulescu-Motru seeks to overcome the opposition between individualism and collectivism. The analysis explores the anthropological, ethical, and cultural dimensions of vocation, as well as its connection to the concept of personality. It is argued that, despite its elitist and evolutionist assumptions, characteristic of the intellectual climate of the early twentieth century, Rădulescu-Motru’s theory of vocation retains significant relevance for contemporary debates concerning the meaning of work, authenticity, and social responsibility.

Keywords: vocation, vocational person, energetic personalism, personality, culture, work, ethics, authenticity, social responsibility, self-realization.

INTRODUCERE

În istoria filosofiei românești, Constantin Rădulescu-Motru ocupă o poziție singulară prin tentativa sa de a construi un sistem filosofic capabil să integreze psihologia, etica, sociologia și filosofia culturii într-o concepție unitară asupra omului. Personalismul energetic reprezintă expresia matură a acestui proiect intelectual și una dintre cele mai originale contribuții ale gândirii românești la dezbaterile europene ale primei jumătăți a secolului al XX-lea. În centrul acestui sistem se află conceptul de personalitate, înțeles nu ca simplă structură psihologică individuală, ci ca expresie superioară a organizării energiei universale în existența umană.

În cadrul personalismului energetic, figura omului de vocație ocupă o poziție privilegiată. Ea nu reprezintă doar un model etic destinat orientării conduitei individuale, ci punctul de convergență al întregii filosofii a culturii elaborate de Rădulescu-Motru. Omul de vocație este individul prin care progresul cultural

devine posibil, iar personalitatea își realizează forma sa cea mai înaltă de manifestare.

Interpretările consacrate ale personalismului energetic au insistat adesea asupra dimensiunii sale psihologice sau asupra implicațiilor sale sociologice. Mai puțin explorată a rămas însă funcția teoretică a conceptului de vocație. Or, lectura textelor dedicate moralei personalismului energetic sugerează că omul de vocație constituie adevăratul ideal normativ al sistemului. El este figura care permite articularea unei relații organice între dezvoltarea individuală și progresul colectiv.

Teza prezentei schițe este că omul de vocație ar trebui interpretat în termeni de expresie a unei antropologii a autorealizării orientate către binele comun. Spre deosebire de modelele moderne ale individualismului expresiv sau de teoriile pur economice ale muncii, Rădulescu-Motru concepe vocația ca pe o formă de realizare de sine care dobândește sens numai prin contribuția la dezvoltarea culturii. Din această perspectivă, personalismul energetic anticipează anumite teme ale reflecției contemporane asupra autenticității, păstrând totodată o dimensiune comunitară absentă din multe teorii actuale.

I. OMUL DE VOCAȚIE ȘI IDEALUL PERSONALITĂȚII

Constantin Rădulescu-Motru precizează că omul de vocație trebuie înțeles ca un „tip reprezentativ", nu ca o realitate deja constituită în experiența socială („tipul omului de vocaţie pe care-l are în vedere *Morala Personalismului energetic* este un tip reprezentativ, iar nu unul existent aidoma în realitate, așa cum sunt de altminteri toate tipurile la care se ajustează sistemele de morală filosofică"[1]). El vizează un ideal către care evoluția umanității tinde progresiv. Această precizare este extrem de importantă deoarece situează dintru început conceptul în registrul normativ (teoretic, filosofic prin excelență), iar nu în cel descriptiv.

În viziunea filosofului român, existența umană nu este gândită ca un dat fix, ci ca un proces de devenire. Iar evoluția nu se limitează la dimensiunea biologică, ci continuă în planurile cultural și moral, într-un mod similar cu perspectiva lui Teilhard de Chardin – așa cum arată pe larg Gheorghe Vlăduțescu: „Și unul, și celălalt lucrează cu un concept al evoluției aplicat întregii realități, finalizat în antropogeneză. Cosmogonia este refăcută ca un pretext al antropogoniei, mișcarea universului este urmărită pentru explicația «fenomenului uman». Amândoi, deci, reconstruiesc o «fenomenologie a naturii» pentru o «fenomenologie a umanului», punând astfel bazele unui «personalism fizic». Energia care se personalizează (C. Rădulescu-Motru) și universul conceput ca un sistem animat de mișcare orientată și convergentă (Teilhard de Chardin) pot fi socotite – neuitând datele particulare – ca sisteme echivalente prin antropocentrismul mișcării deopotrivă implicat."[2]

[1] Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, Târgu-Mureș, Editura Ardealul, 2016, p. 164.

[2] Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia în cultura românească*, București, Editura Paideia, 2017, p. 152. Pentru o elaborare mai detaliată a acestei analogii, vezi și pp. 150–156.

Personalitatea umană reprezintă rezultatul acestei dezvoltări, iar omul de vocație constituie forma sa cea mai înaltă: „În spiritul *Personalismului energetic* evoluţia omenirii merge spre tipul personalităţii omului de vocaţie. Ca atare, trebuie să aşteptăm constituirea treptată a acestui tip. Primele lui înfăţişări le surprindem cu răspândirea profesiunilor libere, la profesioniştii de elită. Între un profesionist de elită şi un om de vocaţie deosebirea stă în însuşiri morale, de caracter mai mult formal, căci în aceea ce priveşte inteligenţa şi aptitudinile speciale la muncă ei sunt asemănaţi. Fiecare bun profesionist are în activitatea lui ceva din aceea ce constituie vocaţia. În orice caz, are posibilitatea de a se apropia de ea prin anumite reguli de conduită morală.”[3] Rădulescu-Motru afirmă că natura înzestrează anumite persoane cu aptitudini speciale pentru îndeplinirea unei funcții istorice particulare și extrem de importante, și anume aceea de a contribui la progresul culturii și la perfecționarea organizării sociale: „Omul de vocaţie, în înţelesul larg al cuvântului, poate fi numit orice om care vine pe lume”, întrucât „orice om venit pe lume îndeplineşte un rol, o chemare”; „Omul de vocaţie, pe care-l are în vedere morala personalismului energetic, este omul pe care-l cheamă natura, dăruindu-l cu însuşiri anumite pentru împlinirea unui rol special, şi anume de a mijloci evoluţia omenirii spre o epocă de cultură, în care omenirea să-şi poată avea condiţiile optime ale îmnulţirii şi ale prosperităţii sale. Prin oamenii de vocaţie, munca inventivă şi productivă, adevărata pârghie a progresului, intră în deprinderile statornice ale omenirii şi face posibilă diferenţierea acesteia în personalităţi cu aptitudini variate pentru cultură.”[4]

Ar fi de reținut, din citatele de mai sus, cel puțin trei aspecte relevante. Primul vizează faptul că vocația se constituie ca un fenomen care depășește sfera limitată și limitativă a interesului individual, dobândind o semnificație colectivă. Cel de-al doilea vizează faptul că tipul omului de vocație nu reprezintă un dat, ci se constituie în timp, ca rezultat al unei evoluții progresive a umanității care are toate sugestiile unui travaliu așa-zicând aferetic. În cele din urmă, dar nu mai puțin semnificativ, această concepție implică o schimbare importantă de perspectivă și asupra muncii înseși, care nu mai este privită exclusiv ca simplu mijloc de subzistență, nici măcar ca instrument al ascensiunii sociale, ci explicit ca acel mediu propice și privilegiat al realizării personalității. Individul nu se dezvoltă în afara activității sale, ci tocmai prin participarea creatoare la aceasta – aspect asupra căruia vom mai reveni.

Ar fi de observat aici și sugestia unei apropieri de tradiția aristotelică a desăvârșirii de sine a individului prin practicarea constantă a virtuții, precum și de tradiția stoicismului cu accentul său specific pus pe încercarea de armonizare a vieții active cu viața contemplativă. Totuși, trebuie menționat dintru început că, la filosoful român, accentul se mută fără echivoc de la contemplație către activitatea creatoare. Personalitatea se realizează nu prin retragerea din lume, ci prin transformarea acesteia – aspect fundamental asupra căruia vom reveni mai jos.

[3] Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, ed. cit., p. 164.
[4] *Ibidem*.

II. PSIHOLOGIA VOCAȚIEI: CONȘTIINCIOZITATE ȘI IMAGINAȚIE CREATOARE

Analiza psihologică a vocației reprezintă una dintre contribuțiile cele mai originale ale lui Rădulescu-Motru. Filosoful respinge explicațiile simplificatoare care identifică succesul cu inteligența sau cu talentul sau cu ambele. Din perspectiva sa, omul de vocație este definit printr-o structură sufletească distinctă, specificată prin două elemente decisive – și anume, conștiinciozitate și imaginație creatoare: „În complexul muncii de vocaţie, doi sunt factorii principali. Conştiinciozitatea, în primul rând, caracterizează prin o fericită îmbinare de inteligenţă, aptitudini înnăscute şi sentiment de răspundere şi, în al doilea rând, imaginaţia creatoare, care întreţine entuziasmul pentru muncă şi îndeamnă la continua ei perfecţionare. Aceşti factori nu ţin seama de specialitatea însăşi a muncii, de care ţin însă foarte mult seama factorul inteligenţei şi aptitudinile speciale, cu deosebire aptitudinile tehnice. Omul de vocaţie este deopotrivă de conştiincios şi de creator prin imaginaţie, fie că lucrează într-un atelier de tehnică industrială, fie că face cercetări într-un laborator de universitate, fie că compune versuri într-o odăiţă singuratică sau predă lecţii într-o şcoală oarecare. Diferenţierea lui faţă de ceilalţi muncitori sau profesionişti ca şi dânsul este aceeaşi. Nu este niciodată mulţumit de lucrul făcut, fiindcă are într-însul dorinţa de ceva mai perfect. Rutina şi tipicul nu-l stăpânesc niciodată. De fiecare dată, el caută pentru munca sa un procedeu nou. Omul de vocaţie face de aceea impresia de a fi sufleteşte într-o veşnică tinereţe.”[5]

Conștiinciozitatea presupune mai mult decât respectarea unor reguli exterioare, în măsura în care este gândită ca rezultantă a întâlnirii fructuoase dintre inteligență, aptitudini și sentimentul responsabilității. Omul de vocație dezvoltă o relație eminamente morală cu propria activitate, întrucât el nu doar execută anumite sarcini, ci își asumă munca drept expresie autentică a propriei personalități. Imaginația creatoare, înțeleasă și în termeni de propensiune către inovație și originalitate, presupune faptul că individul autentic nu se mulțumește niciodată cu ceea ce este dat, cu ceea ce deja există, ci caută permanent procedee noi și posibilități neexplorate. Tocmai această tensiune fructuoasă dintre disciplină și inovație explică de ce omul de vocație pare să se afle într-o „veșnică tinerețe spirituală”. În această privință, Rădulescu-Motru se apropie de Bergson, pentru care viața este caracterizată prin elan creator și spontaneitate, iar omul superior este acela care participă la dinamismul creator al existenței. În mod similar, omul de vocație – așa cum este descris de filosoful român – nu se individualizează prin adaptare pasivă, ci prin capacitatea de a crea, de a inova, de a introduce noul în lume. Diferența fundamentală rezidă însă în faptul că Bergson privilegiază spontaneitatea creatoare, în timp ce Rădulescu-Motru insistă asupra disciplinei și a responsabilității. Pentru filosoful român, creativitatea autentică nu este opusă travaliului muncii perseverente, ci reprezintă tocmai rezultatul acesteia.

[5] *Ibidem*, p. 167.

III. ETICA VOCAȚIEI ȘI FORMAREA PERSONALITĂȚII

Dimensiunea morală a conceptului de vocație constituie unul dintre aspectele cele mai originale ale personalismului energetic. Pentru Rădulescu-Motru, vocația nu este doar o aptitudine naturală, nici exclusiv o formă de competență profesională, ci presupune o anumită structură morală a personalității, în absența căreia talentul sau inteligența sau chiar ambele împreună se dovedesc a fi insuficiente. Autorul afirmă explicit că oamenii de vocație sunt caracterizați prin predominanța unor dispoziții sufletești superioare, precum entuziasmul, propensiunea dezinteresată spre perfecționare și inovație, responsabilitatea, care permit depășirea tendințelor egoiste adeseori dominante în conduita umană: „Din fericire, sufletul omenesc cuprinde într-însul şi alte posibilităţi în exemplarele sale de elită: posibilitatea pe care o oferă muncitorii care, identificându-se cu produsul muncii lor, îşi fac din perfecţionarea tehnicii suprema chemare a existenţei lor. [...] Aceştia sunt oameni de vocaţie. Prin o fericită mutaţie sufletească, natura i-a diferenţiat pe aceşti oameni de ceilalţi membri ai omenirii, dând precădere, în complexul muncii lor, unor dispoziţii nobile de entuziasm şi dezinteresare, care la ceilalţi oameni sunt înăbuşite sub presiunea unor dispoziţii egoiste.”[6]

Această idee introduce o dimensiune etică fundamentală. Vocația nu este gândită doar în termeni de competență, nici măcar de performanță (înțeleasă ca actualizare a unor aptitudini), nici de simplă pasiune pentru o activitate, ci presupune efectiv o transformare morală a subiectului. Omul de vocație este caracterizat prin ceea ce autorul numește un „eu matur”, care nu urmărește satisfacerea capriciilor personale, ci orientarea energiei individuale către scopuri cu relevanță socială: „Munca perseverentă şi conştiincioasă a omului de vocaţie impune acestuia reguli severe de igienă corporală şi spirituală. Dăruit de natură cu aptitudini excepţionale în vederea ascensiunii omenirii întregi, omul de vocaţie, din recunoştinţă, este dator să nu cheltuiască aurul încredinţat lui în scopuri lăturalnice menirii sale. El trebuie, prin urmare, să se abţină de la împlinirea poftelor *Eului* personal care-l împing la acte de dominaţie, de vanitate şi de îmbogăţire materială, precum şi la compromisuri de tot felul în viaţa sa privată şi publică. [...] Omul de vocaţie, având personalitatea constituită pe baza statorniciei deprinderilor de muncă, îşi are *Eul* său organizat, maturizat. În locul unui *Eu* copilăros, el are un *Eu* matur, care împinge la realizări spre binele obştesc, iar nu la împlinirea unor pofte capricioase.”[7]

În acest punct, comparația cu Nietzsche pare inevitabilă. Există o asemănare evidentă între omul de vocație și idealul nietzschean al autodepășirii, în măsura în care ambele figuri refuză mediocritatea și cultivă excelența. Totuși, diferențele sunt decisive. Dacă pentru Nietzsche autodepășirea are un caracter profund individual, din moment ce individul superior își creează propriile valori și se situează dincolo de normele colective, pentru Rădulescu-Motru, dimpotrivă, dezvoltarea personalității este inseparabilă de contribuția adusă comunității. Omul de vocație nu se retrage

[6] *Ibidem*, pp. 167–168.
[7] *Ibidem*, p. 168.

din comunitate, nu se plasează dincolo de valorile şi de normele societății, ci lucrează întru perfecționarea acesteia. Această diferență indică una dintre particularitățile majore ale personalismului energetic: în speță, tentativa de a concilia idealul excelenței individuale cu responsabilitatea socială.

De asemenea, analogia cu dubla exigență a stoicismului devine aici inconturnabilă, credem. Reamintim pe scurt că, pentru Seneca, miza filosofiei nu constă în expunerea unei doctrine, ci în conducerea sufletului celuilalt spre înţelepciune. Astfel, adaptarea metodei, a argumentării, a regulilor la necesităţile spirituale ale interlocutorului reprezintă expresia coerenţei sistemice a programului senecan – în orizontul căruia filosofia era concepută drept *cale către* înţelepciune – şi a conformităţii acestuia în raport cu exigenţele principiilor fundamentale ale stoicismului: necesitatea slujirii celorlalţi şi necesitatea retragerii în sine însuşi pentru a se pune la adăpost de labilitatea Fortunei. Cele două exigenţe menţionate sunt numai aparent divergente, deoarece fiecare individ slujeşte societatea şi umanitatea în modul său specific – mod determinabil în urma unui riguros examen introspectiv („Trebuie să observi cu atenţie dacă eşti înclinat prin natură către acţiune ori către studiu şi contemplaţie filosofică. Urmează calea spre care te îndrumă însuşirile tale fireşti..."[8]) – iar, în cazul filosofului, acest mod specific este reprezentat de contemplaţie. Astfel, „numai în aparenţă evazionism, în fapt, stoicismul era un mod anume de a face din filosofie o intervenţie"[9]: retragerea şi replierea asupra-şi ce însoţesc pe filosof şi mai ales pe înţelept (cel dezlegat de toate servituţile condiţiei umane şi ale filosofiei înseşi) nu reprezintă o formă de refuz al fiinţei noastre ca sociabilitate, ci o asumare a ei. Considerând că „suntem legaţi de întregul univers" şi că „patria noastră e întreaga lume"[10], stoicismul putea gândi coerent slujirea comunităţii umane ca realizabilă *şi* prin slujirea propriei umanităţi lăuntrice de către indivizii înclinaţi spre filosofie, precum şi slujirea umanităţii (acţiune) prin retragere din viaţa publică în beneficiul preocupărilor filosofice (contemplaţie). Miza autentică a filosofiei rezidă, în viziunea lui Seneca, nu în expunerea unei doctrine de şcoală, ci în conducerea individului spre autodesăvârşirea lăuntrică, spre împlinirea şi trăirea propriei umanităţi, spre înţelepciune – înţeleasă drept cunoaştere a lucrurilor divine şi umane şi ca depăşire absolută a oricărei filosofii (cale, metodă, set de reguli adaptabile în funcţie de împrejurări). Scopul scrisorilor către Serenus este, deci, unul *maieutic*, întrucât este avută în vedere conducerea acestuia din urmă către sine însuşi, către desăvârşirea propriei sale fiinţe interioare, către conştientizarea faptului că „liniştea sufletească" nu poate fi (doar) rezultatul respectării unui set de reguli de viaţă, ci mai degrabă al unei atitudini sufleteşti modificate (atât în raport cu normele cotidiene, cât chiar şi cu seturile de reguli pe care filosofiile le propun). Sunt recognoscibile aici, în *inter*dependenţa lor fundamentală care trimite la coerenţa sistemică a programului

[8] Lucius Aeneus Seneca, *De tranquilitate animi ad Serenum*, în volumul *Scrieri filozofice alese*, traducere şi antologie de Eugen Cizek ş.a., Bucureşti, Editura Minerva, 1981, p. 88.

[9] Gheorghe Vlăduţescu, *Filozofia în Roma antică*, Bucureşti, Editura Albatros, 1991, p. 167.

[10] *Ibidem*, p. 85.

filosofic, temele majore ale reconstrucţiei senecane – dubla exigenţă a retragerii din lume şi a slujirii celorlalţi, precum şi raportul dintre filosofie (cale, metodă, set de reguli) şi înţelepciune (conversie radicală, transfigurare sufletească) – recuperabile în orizontul circumscris de *metoda maieutică*, în următorul sens: retragerea din lume şi replierea asupra sinelui sunt conceptibile în termenii unui proces de *auto*moşire care vizează autodesăvârşirea; slujirea celorlalţi este conceptibilă în termenii unei relaţii pedagogice menite să conducă spre transfigurarea lăuntrică ce constituie posibilitatea înţelepciunii; filosofia reprezintă chiar calea ascensională şi metoda maieutică susceptibilă a conduce la înţelepciune; iar aceasta din urmă reprezintă ţinta vizată de *procesul maieutic* pe care filosofiile îl instituie. De vreme ce există o diferenţă de nivel între filosofie – concepută în termeni de cale/metodă susceptibilă a îngădui accesul spre înţelepciune, set de „reguli de viaţă" adaptabile în funcţie de context (circumstanţe sociale, politice, culturale, psihologice) – şi înţelepciune (concepută în termeni de scop absolut ce „depăşeşte nesfârşit de mult toate filosofiile"[11]), devine perfect inteligibilă distincţia operată de Seneca între criteriile de moralitate aplicabile omului obişnuit – care conduc la constituirea aşa-numitei „etici a prudenţei" (cu cele două coordonate ale sale: asceza dorinţei şi disciplinarea sistematică a acţiunii) – şi cele aplicabile înţeleptului şi sferei „înţelepciunii creatoare", unde „adevărata linişte va fi obţinută de la sine de înţelept, ca o consecinţă fatală a înseşi înţelepciunii sale"[12]. În orizontul înţelepciunii creatoare nu se mai pune problema conformării faţă de un set de reguli, ci este vorba despre o conformitate firească în raport cu ordinea universului (şi cu principiul ei de raţionalitate) şi cu propria natură (în cel mai înalt grad) umană (acea *constantia* care păstrează individul asemeni sieşi); despre un cerc hermeneutic, unde *constantia* este marca (rezultat şi sursă indecidabil) înţelepciunii, iar înţelepciunea (şi liniştea/detaşarea care o exprimă cel mai adecvat) este marca (împlinire şi condiţie de posibilitate simultan) conformităţii cu propria umanitate: „Înţeleptul va folosi alt leac decât cel care încă n-a atins înţelepciunea. (...) Cu totul alta e temelia pe care se sprijină înţeleptul. (...) Aşadar, viaţa înţeleptului va dura mult. El nu e deloc închis în aceleaşi hotare ca şi ceilalţi. El singur e slobozit de legile neamului omenesc. Toate secolele i se supun ca unui zeu"[13].

Revenind acum la morala personalismului energetic, ar trebui subliniat faptul că omul de vocație se constituie în model normativ de conduită. Această alegere este semnificativă. Spre deosebire de eticile tradiționale, care construiesc idealul moral pornind fie de la respectarea unor reguli universale, fie de la realizarea unei stări de perfecțiune abstractă, Rădulescu-Motru propune un ideal eminamente dinamic. Perfecțiunea nu este un punct final al existenței, ci un proces continuu de autodepășire realizat prin muncă: „Prin ce se deosebeşte *Morala Personalismului energetic* de

[11] Pierre Grimal, *Seneca sau conştiinţa imperiului*, traducere de Barbu şi Dan Sluşanschi, Bucureşti, Editura Univers, 1992, p. 281.

[12] *Ibidem*, p. 313.

[13] Lucius Aeneus Seneca, *De constantia sapientis ad Serenum*, ed. cit., p. 40; *De brevitate uitae*, ed. cit., p. 64.

celelalte morale? [...] deosebirea este profundă, deşi ea scapă unei judecăţi conduse de logica formală. Deosebirea vine din conţinutul de fapt pe care-l dau, pe de o parte, celelalte morale şi, pe de altă parte, *Morala Personalismului energetic* noţiunilor de societate şi de tip ales ca înfăptuitor al îndatoririlor morale. Pentru celelalte morale, energetic noţiunile de societate şi de tip ales ca înfăptuitor al perfecţiei au conţinutul lor constituit din punct de vedere static. [...] Morala Personalismului energetic se întemeiază pe evoluţia vieţii omeneşti ca pe o realitate fundamentală şi, în consecinţă, noţiunile ei de societate şi de om sunt definite ţinându-se seama de evoluţia lor. Pentru ea, societatea de astăzi nu are imperfecţii trecătoare de care, odată ce este eliberată, devine perfectă, ci are imperfecţiile inerente epocii sale de dezvoltare, care trebuie înlăturate prin activitatea membrilor săi."[14]

Apare astfel ideea unei morale a devenirii traductibile în termeni de travaliu continuu de autoperfecționare. Individul nu mai este, deci, judecat în funcție de ceea ce este la un moment dat, ci în funcție de capacitatea (și de performanța) sa de a-și transforma aptitudinile în valori culturale. Din această perspectivă, munca devine principalul mediu de formare morală: „Fundată pe legile evoluţiei omenirii, Morala Personalismului energetic, spre deosebire de celelalte morale, îşi restrânge astfel îndatoririle sociale la realizarea unui singur scop, şi anume la crearea de condiţii optime pentru o perfectă organizare a muncii. Ea face din îndatoririle de muncă, după modelul muncii omului de vocaţie, temelia morală pe care se sprijină înmulţirea şi civilizaţia omenirii viitoare."[15] Această concepție prezintă afinități evidente cu tradiția eticii virtuții. La Aristotel, virtuțile se formează prin exercițiu repetat și conduc la realizarea scopului propriu naturii umane. La Rădulescu-Motru întâlnim aceeași importanță acordată deprinderilor stabile, însă într-un context intelectual diferit. Scopul nu mai vizează realizarea unei naturi umane fixe, ci participarea la procesul evolutiv al culturii.

În acest sens, personalismul energetic poate fi interpretat inclusiv ca o încercare de modernizare a eticii virtuților. Personalitatea se formează prin muncă, iar munca devine un proces de cultivare și de cizelare continuă a sinelui. În acest context devine deosebit de importantă distincția dintre „eul copilăros" și „eul matur" la care am făcut deja referire mai sus: eul copilăros este dominat de impulsuri, de vanitate și de dorința satisfacției imediate, în vreme ce eul matur, dimpotrivă, este rezultatul organizării vieții în jurul unor scopuri stabile și semnificative care debordează orizontul limitativ al scopurilor ce trimit strict la sfera individualității: „Îndatoririle către sine, cerute de *Morala Personalismului energetic* omului de vocaţie, sunt, cu un cuvânt, dirijate spre înfrânarea poftelor izvorâte din Eul încă nedeplin organizat prin deprinderile de muncă. [...] Omul de vocaţie, ca şi înţelesul moralei raţionaliste, trebuie să aibă o conduită dirijată de prevederea inteligenţei, iar nu de atitudinea schimbătoare a *Eului*. Dacă *Morala Personalismului energetic* nu se deosebeşte prea mult, în ceea ce priveşte

[14] Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, ed. cit., p. 170.
[15] *Ibidem*, p. 171.

îndatoririle către sine, de celelalte morale, în schimb ea se deosebeşte mult în aceea ce priveşte îndatoririle către societate. Se deosebeşte chiar aşa de mult, încât ea poate fi considerată o categorie aparte faţă de celelalte sisteme de morală."[16] Această idee anticipează într-o anumită măsură discuțiile contemporane despre maturitatea morală și despre formarea identității, în care formarea sinelui este gândită ca depășind simpla acumulare de trăsături sau de amintiri, iar maturitatea nu mai este concepută static, ca un stadiu legat de vârstă, ci ca un proces dinamic de interiorizare a principiilor etice (în speță, ca acea capacitate de a fi flexibil în gândire și de a acționa empatic fără a te pierde pe tine însuți). Vocația apare, astfel, ca o formă de depășire a fragmentării interioare și a scopurilor care țin strict de sfera individualității și, totodată, de organizare coerentă a unui tip de existență orientată spre intersubiectivitate, responsabilitate socială și solidaritate umană.

IV. VOCAȚIA ȘI FILOSOFIA CULTURII

Pentru Rădulescu-Motru, relația dintre vocație și cultură este una de interdependență. Cultura este produsul activității oamenilor de vocație, însă dezvoltarea culturii favorizează, la rândul său, apariția unor noi personalități creatoare: „Din munca oamenilor de vocaţie s-a înfiripat la început şi apoi s-au înteţit operele care constituiesc astăzi cultura omenească pe suprafaţa pământului. Puţini la număr la început, oamenii de vocaţie s-au înmulţit prin progresele înseşi ale culturii, fiindcă vocaţia şi cultura se sprijină între ele în mod reciproc. Vocaţia dă primul impuls culturii, dar cultura, la rândul ei, răspândindu-se, deschide din ce în ce mai mult în sufletul omenirii drum liber nobilelor dispoziţii înăbuşite până aci de dispoziţiile care împiedicau formarea complexului de vocaţie."[17] Această perspectivă reușește să depășească atât individualismul radical, cât și teoriile colectiviste ale culturii, în măsura în care aici cultura nu mai este înțeleasă nici ca pură creație izolată a unor genii, nici ca simplu rezultat al unor procese impersonale. Ea se constituie într-un orizont al intersubiectivității, prin interacțiunea dintre personalități creatoare și mediul social care permite dezvoltarea lor.

În acest sens, omul de vocație devine veriga de legătură dintre individ, personalitate, pe de o parte, și istorie, societate, pe de altă parte. Prin activitatea omului de vocație, experiențele personale se transformă în valori culturale transmisibile comunității. Această idee conferă personalismului energetic o dimensiune profund umanistă. Cultura nu este definită prin acumulare de informații sau prin progres tehnic, ci prin dezvoltarea personalităților capabile să producă valori. Astfel, cultura se constituie ca rezultat al unei relații biunivoce între personalitate și comunitate: omul de vocație creează cultură, iar cultura creează la rândul ei condițiile necesare apariției de personalități creatoare. Această concepție

[16] *Ibidem*, p. 169.
[17] *Ibidem*, p. 168.

este deosebit de interesantă deoarece permite formularea unei teorii a progresului care reușește să evite atât reducționismul economic, cât și idealismul abstract. În această interpretare, dezvoltarea culturală depinde de instituții, de educație și de organizarea socială, dar nu în mai mică măsură de existența unor indivizi capabili să transforme efectiv aceste condiții în creație autentică.

În acest punct devine cu atât mai relevantă insistența lui Rădulescu-Motru asupra adevărului și a libertății de gândire. O societate care dorește să favorizeze apariția oamenilor de vocație trebuie să protejeze cercetarea dezinteresată, dezbaterea liberă și autonomia intelectuală. Adevărul (fără ghilimele aici) nu poate fi impus prin autoritate, ci trebuie descoperit prin exercițiul liber al rațiunii, într-un spațiu dialogic propice acestei exercitări. În acest orizont, îndatoririle omului de vocație ar fi următoarele: „**Îndatorirea de a cultiva adevărul**, în primul rând, fiindcă acesta este izvorul nesecat al invenţiilor care întreţin continua perfecţionare a organizării muncii. Această cultivare implică libertatea deplină de gândire şi de publicitate, căci adevărul, izvor de invenţii, este **adevărul cel viu, primitor de verificare şi discuţie**, iar nu adevărul dogmatic, păzit cu arma şi impus cu forţa. În consecinţă, cu cultivarea adevărului vine îndatorirea de a se elibera de sub tirania ideologiilor politice şi sociale sprijinite de fanatism. Dar **mai presus de toate, cultivarea adevărului trebuie să înceapă cu voinţa curajoasă de a se cunoaşte fiecare pe sine însuşi**. Una dintre caracteristicile omului de vocaţie este **sinceritatea către sine**. Cunoscându-se pe sine, omul de vocaţie are măsura puterii sale de muncă. Astfel, naşte îndatorirea morală pentru fiecare muncitor că, înainte de a-şi alege o carieră, să-şi facă o examinare sinceră, după care să-şi aleagă cariera potrivită aptitudinilor sale [...].”[18]

Prin această poziție, personalismul energetic se distanțează de orice formă de dogmatism politic sau cultural și afirmă rolul fundamental al libertății în dezvoltarea personalității.

V. OMUL DE VOCAȚIE: ACTUALITATE (ȘI PERENITATE) A CONCEPTULUI

Poate cea mai fertilă comparație cu o perspectivă contemporană este cea cu teoria autenticității elaborată de Charles Taylor, care arată că modernitatea a impus idealul conform căruia fiecare individ trebuie să-și descopere și să-și realizeze propria chemare interioară[19]. Autenticitatea presupune fidelitatea față de sine și refuzul conformismului. Omul de vocație descris de Rădulescu-Motru pare să anticipeze această idee, în măsura în care regăsim aici accentul pe cunoașterea de sine, pe identificarea aptitudinilor autentice și, în consecință, pe alegerea unei activități aflate în consonanță (conformitate) cu acestea. Diferența dintre cele două perspective ar fi mai degrabă una de grad. Astfel, dacă la Taylor se insistă asupra

[18] *Ibidem*, p. 171.
[19] Vezi Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

faptului că identitatea se formează în cadrul unor „orizonturi de semnificație" comune, la Rădulescu-Motru această dimensiune comunitară este și mai accentuată. Pentru filosoful român, vocația nu este niciodată o experiență exclusiv privată, ci este validată numai prin contribuția adusă culturii și societății.

Într-o epocă în care idealul autenticității este adesea redus la expresia preferințelor individuale, această perspectivă oferă un corectiv important, întrucât concepe realizarea de sine ca fiind inseparabilă de responsabilitatea față de ceilalți. Această concepție, care plasează înseși condițiile de posibilitate ale realizării de sine în orizontul dialogicului și al intersubiectivității, trimite oarecum transparent la viziunea confucianistă despre relația de dependență dintre social și umanitatea omului. Reamintim aici pe scurt că, pentru Confucius, omul devine efectiv om doar într-o relaţie maieutică biunivocă, prin raportare la un *alter* şi împreună cu un *alter*: „Ca toţi gânditorii chinezi, Confucius pleacă de la o constatare foarte simplă, aflată la îndemâna oricui: «umanitatea» noastră nu este un dat, ea se construieşte şi se ţese prin schimburile dintre fiinţe şi prin căutarea unei armonii comune. Întreaga istorie umană, ca şi experienţa noastră individuală, demonstrează fără putinţă de tăgadă că nu suntem niciodată oameni îndeajuns şi că nu vom înceta niciodată să fim tot mai mult oameni."[20] Însuşi termenul care desemnează idealul confucianist al „omului ales" (*ren*) își dezvăluie dintr-o dată concepţia dialogică subiacentă: „Se poate spune că *ren* este marea inovaţie a lui Confucius, cristalizarea pariului pus de el pe om. Caracterul *ren* este compus din radicalul «om» (care se pronunţă tot *ren*) şi din semnul «doi» (*er*): se poate vedea aici că omul nu devine uman decât în relaţia sa cu un altul. În câmpul relaţional deschis de însăşi grafia acestui termen, eul n-ar putea fi conceput ca o entitate izolată de altele, retrasă în interioritatea sa, ci mai degrabă ca punct de convergenţă al schimburilor interpersonale. (...) *Ren* nu defineşte un ideal fix şi stereotip de perfecţiune căruia ar trebui să te conformezi, ci porneşte mai degrabă de la o necesitate internă, de la o ordine intrinsecă a lucrurilor în care trebuie să te reintegrezi. Este vorba mai puţin de un ideal de realizat cât mai degrabă de un pol către care trebuie să tinzi la nesfârşit."[21] Calitatea de om (*ren*) a fiecărui individ se *dez*văluie şi se cizelează în timp, de-a lungul vieţii, într-o relaţie maieutică biunivocă, prin raportare la şi împreună cu un *alter*. Meng Zi, urmaşul lui Confucius, continuă concepţia maestrului referitoare la umanizarea prin dezvăluire a omului, insistând asupra ideii că în natura proprie omului (*xing*) există deja totul şi nu este nevoie decât de actualizarea „datului originar" (*gu*) şi a „caracteristicilor intrinsece" (*qing*): „Caracteristicile intrinsece ale omului (*qing*) îl fac capabil să fie bun. Este ceea ce înţeleg eu prin «bunătatea» sa. (...) Simţul omeniei, al dreptăţii, al riturilor şi al discernământului nu ne-au fost alipite din afară, ci se află în noi, însă trebuie să devenim conştienţi de ele."[22] Omul

[20] Anne Cheng, *Istoria gândirii chineze*, traducere de Florentina Vişan şi V. Vişan, Iaşi, Editura Polirom, 2001, p. 48.

[21] *Ibidem*, p. 49.

[22] *Mengzi*, VI A6, în *ibidem*, p. 135.

devine efectiv om doar dacă şi în măsura în care îşi descoperă, îşi conştientizează şi îşi actualizează (operaţii de *aferează*) natura-de-om dintotdeauna posedată ca potenţialitate. „Calitatea de om" (*ren*) trebuie *re*cunoscută în chiar natura proprie omului (*xing*) şi asumată ca destin (*ming*) de împlinit, ca posibilitate de actualizat. Astfel, ţelul şi sensul existenţei umane țin de orizontul maieutic și constau în conştientizarea, *dez*văluirea şi *real*izarea potenţialului de umanitate înscris în natura originară, iar acestea nu pot fi împlinite decât în spațiul eminamente dialogic al socialului.

Dacă trimiterile la confucianism vizează mai degrabă așa-zicând „perenitatea" conceptului omului de vocație elaborat de filosoful român, actualitatea sa filosofică poate fi mai bine înțeleasă prin punerea sa în dialog cu câteva dintre cele mai influente reflecții europene moderne asupra muncii, creativității și autenticității. În acest context, pare inevitabilă analogia cu teoria lui Max Weber și cu al său celebru concept de *Beruf* care descrie transformarea muncii într-o datorie morală specifică modernității occidentale[23]. Cel puțin la o privire superficială, asemănările sunt evidente, în măsura în care cei doi filosofi atribuie muncii o valoare care depășește utilitatea economică imediată și, în ambele cazuri, activitatea profesională devine un mijloc de disciplinare a individului și de organizare a existenței. Diferența fundamentală constă însă în accentul pus pe creativitate, întrucât Weber se concentrează cu precădere pe dimensiunea ascetică a muncii moderne, în vreme ce Rădulescu-Motru este interesat mai ales de capacitatea acesteia de a produce cultură și de a favoriza dezvoltarea personalității. În acest sens, figura omului de vocație se dovedește a fi mai apropiată de aceea a creatorului decât de aceea a funcționarului disciplinat al capitalismului modern. Relația cu Nietzsche este ceva mai complexă. Ambele modele, omul de vocație și supraomul, presupun refuzul mediocrității, orientarea către excelență, depășirea conformismului și cultivarea unor forme superioare de existență[24]. Totuși, la Nietzsche se pune accentul pe autonomia radicală a individului creator, în măsura în care supraomul își creează propriile valori și se situează dincolo de normele colective, în timp ce la Rădulescu-Motru, dimpotrivă, excelența este inseparabilă de responsabilitatea socială, întrucât omul de vocație nu își afirmă superioritatea împotriva comunității, ci în beneficiul acesteia. Această diferență reflectă două modele distincte ale modernității: unul aristocratic și individualist (cel nietzschean), celălalt comunitar și cultural (cel al filosofului român). Punctele comune cu bergsonismul sunt probabil cele mai evidente, cu precădere grație rolului central acordat creativității și devenirii[25]. Omul de vocație este o ființă care nu se adaptează pasiv la realitate, ci contribuie activ la transformarea acesteia, aflându-se într-un proces continuu de

[23] Vezi Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București, Editura Humanitas, 2007, pp. 61–80.

[24] Vezi Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, București, Editura Humanitas, 2012, pp. 11–35.

[25] Vezi Henri Bergson, *Evoluția creatoare*, București, Editura Institutul European, 1998, pp. 89–115.

autoperfecționare. Diferența constă în faptul că Bergson insistă doar asupra spontaneității creatoare, în timp ce Rădulescu-Motru completează această perspectivă prin accentul pus pe disciplină, pe responsabilitate și pe organizarea muncii. Poate cea mai fertilă comparație este, cum remarcam și mai sus, cea cu analiza pe care filosoful canadian Charles Taylor o întreprinde asupra culturii și moralei moderne, pornind de la ideea fundamentală că autenticitatea, înțeleasă în termeni de descoperire și de realizare a propriei chemări interioare, constituie idealul dominant al identității contemporane[26]. În multe privințe, omul de vocație anticipează această idee; însă cu o diferență esențială: pentru Rădulescu-Motru, chemarea individuală nu poate fi înțeleasă în afara contribuției aduse culturii și societății, întrucât autenticitatea nu este o simplă expresie a preferințelor personale, ci o responsabilitate. Această perspectivă poate constitui, credem, un corectiv deloc neglijabil la tendințele contemporane de a interpreta realizarea de sine în termeni ce trimit exclusiv la individualitate.

VI. LIMITE ȘI PERSPECTIVE CRITICE

Cu toate meritele sale incontestabile, teoria lui Constantin Rădulescu-Motru ridică în mod predictibil și unele dificultăți.

În primul rând, concepția sa păstrează un accent elitist pronunțat. Referințele repetate la „oamenii de elită" și la diferențele naturale dintre indivizi pot provoca, mai ales astăzi, mefiență și pot genera impresia unei justificări filosofice a ierarhiilor sociale – ceea ce este și greu de susținut (în teorie), și periculos (în practică), așa cum istoria mai mult sau mai puțin recentă a și dovedit-o nu de puține ori, din păcate.

În al doilea rând, teoria se bazează pe o viziune evoluționistă asupra istoriei care astăzi a devenit perimată și dificil de susținut cel puțin în forma sa originară. Experiențele tragice ale secolului XX au slăbit considerabil încrederea în ideea unui progres necesar și continuu al umanității.

În pofida acestor amendamente, conceptul de vocație continuă să își păstreze relevanța. Într-o lume dominată de logica performanței, a eficienței și a competitivității, teoria filosofului român reamintește că munca nu poate fi redusă la valoarea sa strict economică. Sensul ei profund constă în deschiderea unui orizont de posibilitate pentru dezvoltarea personalității și pentru contribuția pe care aceasta o poate aduce și chiar este chemată să o aducă la constituirea și la progresul unei lumi comune mai inclusive.

Din această perspectivă, omul de vocație apare, credem, ca o propunere valabilă și astăzi, în măsura în care reușește să evite cu succes atât individualismul exacerbat (ca să nu îi spunem chiar narcisic), cât și instrumentalizarea tehnocratică a existenței – două dintre maladiile specifice lumii noastre contemporane.

[26] Vezi Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, ed. cit., pp. 25–43.

CONCLUZII

Analiza conceptului de om de vocație arată că acesta ocupă o poziție centrală în arhitectura personalismului energetic, reprezentând nu doar un ideal etic individual, ci simultan un ideal antropologic, un model moral și un principiu al progresului cultural. Mai mult decât atât, constituie însăși figura prin care Rădulescu-Motru încearcă să depășească așă-zicând opoziția dintre individ și societate, prezentând personalitatea creatoare drept factor decisiv al evoluției istorice, și, prin chiar această mișcare, să reconcilieze dezvoltarea personalității cu progresul culturii.

Omul de vocație este definit prin conștiinciozitate, imaginație creatoare, responsabilitate și solidaritate – trăsături prin intermediul cărora reușește în mod simultan să transforme munca într-un proces de autorealizare și să contribuie la dezvoltarea comunității. Extrem de succintele trimiteri (mai degrabă indicații pentru eventuale elaborări ulterioare) la Weber, Nietzsche, Bergson sau Taylor evidențiază caracterul original al perspectivei filosofului român. Personalismul energetic împrumută elemente din tradiția eticii muncii, din filosofia creativității și din idealul autenticității, dar le integrează într-o viziune proprie asupra culturii și a evoluției istorice.

Desigur, în teoria lui Constantin Rădulescu-Motru sunt recognoscibile anumite limite, ca în orice teorie, de altfel. Accentul pus pe ideea de elită și încrederea în progresul evolutiv, spre exemplu, reflectă presupoziții caracteristice epocii sale pe care astăzi ne-am obișnuit să le considerăm cumva desuete din varii motive care ar merita, la rândul lor, o investigare riguroasă ce debordează, însă, tema strict circumscrisă a paginilor de față. Cu toate acestea, conceptul de vocație rămâne, credem, la fel de relevant și acum sau chiar mai relevant tocmai acum, într-o lume în care munca este adesea redusă la simpla eficiență economică, iar realizarea de sine este confundată cu trivialul succes individual.

Dincolo de ceea ce ar putea fi considerate limite elitiste și evoluționiste, această viziune continuă să rămână demnă de luat în considerare în sfera reflecției contemporane asupra muncii, a identității și a culturii – teme extrem de actuale (și/sau mai ales) astăzi. Într-o epocă marcată de criza sensului și de fragmentarea experienței profesionale, omul de vocație propune o imagine alternativă a realizării de sine: una întemeiată pe adevăr (gândit astfel, fără ghilimele), pe conștiinciozitate, pe creativitate și pe solidaritate – valori, credem, încă neperimate.

În acest context, omul de vocație poate fi reinterpretat și ca figură a unei modernități alternative: și anume, una în care libertatea individuală, creativitatea și responsabilitatea socială nu numai că nu se exclud reciproc, ci se susțin chiar și operează sinergic în cadrul unui proiect comun mai cuprinzător și integrator de dezvoltare culturală.