

CAPITOLUL II

IDENTITATEA ROMÂNEASCĂ ÎN SECOLUL al XX-lea

Problematika specificului cultural-național în filosofia românească a secolului al XX-lea

Către un nou model al înțelegerii de sine colective: proiectul specificității românești

Nevoia de unificare și armonizare a celor două modele, retoric și argumentativ, ale identității de sine românești, aflate în contradicție (în fond viziuni concurente de standardului identitar) a fost resimțită acut la începutul veacului al XX-lea, și în special după Marea Unire din 1918. Sinteza necontradictorie a acestora a fost realizată în interiorul unui al treilea model pe care l-am putea denumi modelul specificității românești, model care a gravitat în jurul ideii națiunii de cultură. Proiectul acestui nou model este trasat de către Constantin Rădulescu-Motru în lucrarea, apărută în 1904, *Cultura română și Politicianismul*. Dacă primul model al identității românești stătea sub semnul *Binelui*, în timp ce cel de-al doilea făcea din *Adevăr* valoarea centrală, pentru modelul specificității românești valoarea cardinală o constituie *Destinul* într-un dublu sens: de o parte, destin înseamnă asumarea amplasamentului nostru ontologic de popor așezat “pe muchia ce desparte trei civilizații deosebite: cea slavă, cea asiatică, cea occidentală” (Eminescu), popor care și-a păstrat identitatea prin credință și cultură folclorică, “...românii au cunoscut adversități istorice în care erau primejduite fie credința strămoșească, fie însăși ființa neamului...și în ciuda pierderilor de substanță pe care le-au adus, au fost, totuși, binefăcătoare pentru că au călit caracterul național și au grăbit procesul de luare la cunoștință a propriului destin istoric”¹ și, pe de altă parte, destin înseamnă afirmarea românității, prin creație și cultură, în eternitate. “Sensul vieții și datoria fiecărui om este creația...singura datorie a statului este a îngădui și a ajuta pe orice om să creeze....Naționalismul nu poate face nici el excepție, *creația* și, deci, *eternitatea* sunt axele și premisele sale...Există o sete de eternitate în fiecare om, sete pentru neamul și țara lui...un salt dincolo de istorie, prin care o țară și un neam intră și rămân în eternitate. Un

¹ Mircea Eliade, *Destinul culturii românești*, în vol. *Profetism românesc*, 2, București, Editura Roza Vânturilor, 1990, p.143.

salt pe care l-a făcut vechea Grecia, Italia, Franța, Anglia, Germania, Rusia”². Această afirmație universală a românilor în cultură nu era concepută ca o decizie, mai mult sau mai puțin arbitrară a unui grup de intelectuali, cât mai degrabă ca pe o sarcină prescrisă din unicitatea de destin a poporului român. “ Poporul român nu are nevoie să fie susținut prin argumentări ca să-și cucerească un loc sub soare; el își cucerește acest loc prin desfășurarea propriilor sale energii; el își are vocația în ursita lumii”³. Prin urmare, în optica acestui nou model al conștiinței de sine colective, națiunea română este unică și, deci, ea are un destin propriu, o menire proprie în lume pe care nu o poate nimeni suplini. Sub aspectul destinului de îndeplinit în lume, cultura română posedă aceeași demnitate ontologică cu marile culturi ale lumii.

Acest nou model al conștiinței de sine românești a însemnat o recuperare a tradiției răsăritene, denunțată de către Maiorescu ca barbară, dimpreună cu o accentuare a caracteristicilor universale ale culturii noastre și, totodată, această nouă reprezentare de sine colectivă a implicat proiectarea unui ideal menit să specifice românitatea în lume: “...noi, românii am putea îndeplini un anumit rol în apropierea și dialogul între două sau trei lumi: Occidentul; Asia și populațiile de tip arhaic”⁴. Putința de afirmare în lume a românității își avea temeiul, în viziunea acestui nou model identitar, în înțelegerea universului spiritual al țaranului român care impunea prin unitatea limbii și culturii, prin omogenitatea și organicitatea acestora, modelul unei noi configurări a culturii noastre savante. Era respinsă astfel, în numele originalității românești, imitația modelelor culturale apusene cu toate că civilizația și cultura occidentală rămân permanente puncte de reper, dar, de această dată, nu pentru o imitare, ci pentru o depășire a lor.

Noul model identitar, numit inițial “curentul de autohtonizare a culturii române”, coincidea în conștiința de sine a elitei noastre intelectuale cu întemeierea unei culturi savante românești clădită pe ceea ce Maiorescu numea “fundamentul dinlăuntru”. Vasile Băncilă sesizează acest fenomen meditănd asupra operelor de răsunset aparținând lui Eminescu, Hajdeu, V. Părvan, Iorga, Al. Philiphide, C. Rădulescu-Motru, L. Blaga. “Fondul românesc inițial, un timp contrariat și dezorganizat de năvala formei apusene, începe, pe alocuri, să-și revină, și să ia cunoștință precisă de el, să-și stăpânească forma și să creeze în spiritul adânc al lui. Acesta este sensul curentului de autohtonizare a culturii noastre, ceea ce e totuna cu întemeierea culturii noastre, fiindcă nu există, prin definiție, decât cultură autohtonă. Nu există cultură care nu izvorăște spontan. Cultura se poate cel mult creia din nou, dar nu se poate exporta. După aleasa cultură populară pe care am avut-o

² *Idem, România în eternitate*, în *Vol. cit.* 2, București, Editura Roza Vânturilor, 1990, pp.127-128

³ Constantin Rădulescu Motru, *Românismul – catehismul unei noi spiritualități*, Ediție îngrijită și note de Gh. Al. Cazan, București, Editura Științifică, 1992, p.72.

⁴ M. Eliade, *Op. cit.*, p. 128.

în trecut, începem să ne formăm o cultură în sens modern”⁵. Modelul specificității românești desemnează aceea etapă a conștiinței de sine românești pentru care creația culturală survine din unitatea între fond și formă, unitate atât de mult dorită, și pentru cultura română, de către Titu Maiorescu. Folosind o expresie fericită a lui Tudor Vianu din perioada când predă cursul de *Filosofia culturii*, în 1944, cultura română în perioada de după 1918 se adapta rațional la propria sa logică. “Cultura română se găsește într-un proces de adaptare la propria sa logică internă. Cultura română a început să se cugete pe sine, să se interogheze asupra ei și a ținutelor ei. Toți gânditorii de seamă și-au pus această problemă”⁶. În vederea susținerii eforturilor de autocunoaștere, cultura română își creează acum și instrumentele necesare: un nou tip de cărturar: “...în ansamblul vieții noastre sociale a apărut un nou tip de intelectual al cărui corespondent nu-l găsim cu ușurință în alte culturi, și anume tipul omului de cultură care nu cultivă o specialitate științifică anumită, ci care reflectează la destinul global al culturii noastre și care se simte răspunzător de întreaga orientare a civilizației noastre”⁷. În esență, acest model al înțelegerii de sine și al rostului culturii românești în lume începe cu o resemnificare, din perspectiva culturii savante și categoriilor conceptuale sistematice importate după modele occidentale, cât și din aceea a modelelor culturale extraeuropene, a mesajului propriilor noastre creații populare. Altfel spus, modelul specificității românești poate fi văzut ca o hermeneutică a fondului cultural românesc realizată cu ajutorul unor categorii interpretative rezultate din ceea ce noi numim acum comparativism cultural. Din acest unghi de vedere “...creațiile populare românești se articula într-o perspectivă mult mai vastă, căci ele nu erau numai “românești”; mai precis, dimensiunile lor nu mai erau “provinciale”, nu se limitau la frontierele neamului românesc. Un anumit tip de civilizație, adică un anumit mod specific de a exista în lume (s. n.), era ilustrat atât de cultura populară românească cât și de celelalte culturi din Sud-Estul Europei.... recunoașterea validității, autenticității și universalității acestui mod de a exista și a fi creator în lume îngăduia elitelor românești contemporane să înțeleagă și alte expresii ale aceluiași mod de a fi”⁸. Prin urmare, specificitatea românească trebuie gândită corelativ cu universalitatea faptelor de cultură pe care diferitele popoare le exprimă în fapte simbolice în conformitate cu firea și personalitatea lor. Subliniem că și pentru acest model identitar, cultura occidentală rămâne cadru de referință, dar nu în vederea imitației, ci a imboldului pentru creație proprie în consonanță cu firea noastră proprie, cu fondul nostru popular. Specificitatea românească nu este un corelativ al culturii

⁵ Vasile Băncilă, *Doctrina personalismului energetic a d-lui. Rădulescu Motru*, București, Editura Cultura Românească, p. 11.

⁶ Tudor Vianu, *Înțelesul integral al activismului. Problema românească*, în *Studii de filosofie a culturii*, București, Editura Eminescu, 1982, p. 120.

⁷ *Ibidem*, p. 121.

⁸ Mircea Eliade, *Memorii*, vol. I, București, Editura Humanitas, 1991, p. 221-223.

europene, ci al culturii în general ca mod de a fi al omului în lume. Ideea de ierarhie în lumea faptelor de cultură este străină acestui nou model identitar.

Logica internă a modelului specificității românești nu poate fi înțeleasă în absența unei distincții esențiale: distincția dintre cultură și civilizație. Această distincție, preluată din mediul german de cultură și care a primit o configurare clasică în lucrarea *Declinul Occidentului*, apărută în 1918, o regăsim în prim planul discuțiilor filosofice interbelice, fiind asumată, de cele mai multe ori, ca ceva de la sine înțeles. Am putea spune că distincția în cauză trebuie văzută ca o supoziției de bază a modelului specificității românești din cel puțin trei motive. Întâi, culturile sunt văzute ca manifestări ale unui suflet colectiv (național) fiind expresii ale unui “fenomen original” unic și irepetabil în lume, prin urmare, culturile nu pot fi exportate. Apoi, culturile, ca expresii ale unor fenomene sufletești, au un fel propriu de viață și de creștere organică ce implică mecanisme lăuntrice imposibil de anticipat cu exactitate. În sfârșit, civilizația, ca expresie a spiritului practic și a mijloacelor tehnice, poate fi extinsă în spațiu, importată și exportată ca orice instrument sau unealtă ce îndeplinește rosturi de supraviețuire materială sau de confort al vieții. Această distincție, alături de distincția clasică a lui Dilthey dintre științele naturii și științele spiritului, s-a aflat în prim planul filosofiei culturii europene dar și românești din perioada interbelică. Practic, nu există filosof român care să nu se simtă motivat să abordeze, pe cont propriu, deosebirile dintre cultură și civilizație.⁹ Pentru ceea ce noi desemnăm prin modelul specificității românești, cultura și civilizația sunt înțelese în maniera în care le definea M. Eliade prin deceniul al III-lea: “Cultura nu e decât valorificarea experiențelor sufletești și organizarea lor independent de celelalte valori (economice, politice d. ex.).... O cultură este un univers spiritual viu, izvorât din experiențe, din viața lăuntrică; iar viața lăuntrică fiind întotdeauna o sinteză printre ai cărei reactivi nu trebuie să uităm conținutul etnic – cultura va fi întotdeauna colorată etnic și nuanțată individual...Civilizația se transmite unui număr infinit de generații și poate trece hotarele”¹⁰.

Noul model al conștiinței de sine colective elaborat în primele decenii ale secolului al XX-lea se distinge de modelele anterioare și prin faptul că problema identității românești este abordată frontal și pe cont propriu, fiind implicată în mod nemijlocit și filosofia. Felul de a fi al românilor este investigat acum și cu mijloacele specifice filosofării, o intervenție teoretică necesară, a cărei inițiativă îi aparține lui Constantin Rădulescu-Motru. În lipsa acestui context, cu greu vom înțelege de ce filosofia românească din prima jumătate a

⁹ Pentru o abordare sistematică a acestei distincții din punctul de vedere al dilemelor noastre actuale, legate de fenomenul globalizării, se poate consulta cu un mare profit teoretic, Gheorghică Geană, *Ethnicity and globalisation. Outline of a complementarist conceptualisation*, “Social Anthropology”, Volume 5, Part 2, June 1997, Cambridge, University Press.

¹⁰ Mircea Eliade, *Cultura, În Profetism românesc* vol. I, Ed. cit. p. 40.

secolului al XX-lea, este atât de preocupată de scrutarea identității românești și de determinarea propriului culturii noastre.

Modelul identitar al specificității românești este proiectat, în aliniamentele lui esențiale, de Rădulescu-Motru în studiul *Cultura română și Politicianismul*, prima lucrare sistematică de filosofia culturii din spațiul românesc. Cu toate că această carte a apărut în 1904, deci într-o perioadă în care supraviețuirea românilor prin cultură și punerea acesteia în slujba împlinirii idealului național, făurirea unui stat unitar al tuturor românilor, era un ideal urmărit de întreaga noastă elită intelectuală, prin urmare, cu toate că anul 1904 este anul de apariție al cărții *Cultura română și Politicianismul*, Rădulescu-Motru conturează, noul model al identității românești. *Cultura română și Politicianismul* poate fi văzută ca o lucrare de filosofia culturii pentru că Rădulescu-Motru se interoghează asupra ființei culturii sensibilizat și motivat, ca și maestrul său Titu Maiorescu, de maladiile culturii române, de acele manifestări bolnave sau “fășe” generate, de această dată, de politicianism. Politicianismul, adică “practicarea meșteșugită a drepturilor politice prin care câțiva dintre cetățenii unui stat tind, și uneori reușesc, să transforme instituțiile și serviciile publice, din mijloace pentru realizarea interesului public, cum ar trebui să fie, în mijloace pentru realizarea intereselor personale”¹¹ a erodat, în întregul secol al XIX-lea, puterile sufletești ale românilor menite a fi direcționate în făurirea unei culturi savante în acord cu înzestrările native de care dispune poporul nostru. Cum este posibilă starea de degradare la care a ajuns cultura română? Care sunt cauzele acesteia? Apoi care este “drumul îndreptării”? Spiritul acestor întrebări este mereu prezent, chiar dacă Rădulescu-Motru nu le formulează, în literă, astfel. Evident că interogațiile amintite reclamă adaptarea unei atitudini critice nu numai față de starea de lucruri prezentă, ci și față de anterioarele atitudini critice manifestate în raport de simptomele degradării (neșezării) culturii noastre. Această critică a criticii îl conduce pe Rădulescu-Motru să se interogheze asupra ființei culturii prin apel la o analiză structurală a modelului tare al acesteia: “cultura desăvârșită”. Investigarea structurii interne a culturii desăvârșite îl pune în posesia unei metodologii de studiu a etapelor care i-au premers pentru că ea îndeplinește cerințele modelului perfect de cultură.

Or, o abordare critică a fenomenului culturii implică, în bună tradiție kantiană, o reflecție asupra subiectivității umane creatoare de cultură. Rădulescu-Motru procedează în ordine metodologică oarecum kantian, în sensul că pleacă de la fapte pentru a le determina condițiile lor de posibilitate. Numai că el recurge la datele psihologiei vremii sale în mediul căreia el se formase. Dar ce este cultura și în ce constă ființa sa? ”Cultura există

¹¹ Constantin Rădulescu-Motru, *Cultura română și Politicianismul*, în vol. *Personalismul energetic și alte scrieri*, text stabilit de Gh. Pienescu, Studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan, București, Editura Eminescu, 1984, p.3.

numai întru atât întru cât este actuală în sufletul omenesc. Substratul ei nu stă de sine în afară de manifestările sub care se arată, ci cultura consistă tocmai în aceste manifestări. Ființa ei se identifică cu dispozițiile sufletești ale societății, iar legile ei sunt de natura legilor cărora urmează fenomenele sufletești în genere....ființa culturii nu există decât cât timp este actuală în sufletul membrilor unei societăți”¹². Cultura există numai prin manifestările ei actuale, ca rezultată a “dispozițiilor sufletești” în acțiune. În absența funcționării dispozițiilor nu putem vorbi despre un în sine al culturii. Cum am spune astăzi, cultura este modul uman de a fi, iar acest mod nu există în sine, în absența manifestărilor sale actualizate. Este precum inima în organism. Ea este inimă în măsura în care pompează sângele din care ea însăși se hrănește. Încetând funcția, încetează și modul ei de a fi. Altfel spus, ființa ei se identifică cu modul ei de a fi. Dacă ființa culturii presupune actualitatea faptelor culturale, atunci este de la sine înțeles că o cultură nu se poate importa și nici nu se poate transmite ca un bun neînsuflețit. Ea este un fenomen sufleteș actual intransmisibil din care se împărtășesc în comun membri unei colectivități constituită natural prin jocul necunoscut al apariției fenomenelor naturale. “ Focare de cultură, instituții culturale, ligi culturale, etc., toate sunt simple vorbe pe cât timp lipsește din sânul lor actualitatea dispozițiilor sufletești ale societății. Realitatea lor nu se poate afirma în afară de acestea din urmă. Ele sunt bunuri culturale numai pe cât timp trăiesc în sufletul actual a unei societăți...Cultura nu rezidă în obiecte externe și materiale pe care le avem în fața noastră, ci în forța internă care le-a produs pe acestea. Bunurile culturale sunt însăși dispozițiunile actuale ale sufletului unei generațiuni”¹³. Funcțiile sufletești ale omului produc, așadar, cultura dar ele nu sunt date substanțial, ci potențial, având o evoluție în timp: ca atare, și culturile umane se supun legii evoluției. Or, cum evoluția este filetică, trebuie să postulăm că și funcțiile sufletești sunt ierarhizate. În fazele inițiale ale dezvoltării omenirii domnea barbaria, perioadă în care omul nu se diferenția de animal dominat fiind, ca și animalul, de lupta pentru existență și de egoism individual. Treptat, dezvoltarea uneltelor, văzute ca “proiecții ale organelor sufletești”, conduce la complicarea vieții sufletești și la creșterea gradului de complexitate ai “centrilor de asociațiune” și, în final, la apariția diferențierilor sufletești superioare responsabile de producerea culturii desăvârșite. Între cultura desăvârșită - în interiorul căreia funcțiunile sufletești sunt armonizate pe deplin și obiectivate în creații nemuritoare ca expresie a individualității unui popor – barbaria și semicultura sunt văzute ca trepte într-o evoluție necesară a umanității. Cultura română, sub presiunea nefastă a politicianismului, se abate de la această evoluție a umanității ratând șansa trecerii firești de la semicultură (nedesăvârșire) la desăvârșire, poticnindu-se într-o

¹² *Ibidem*, p 23.

¹³ *Ibidem*, p.24.

fază de pseudocultură, datorită mimetismului. Pseudocultura este o pervertire a funcțiunilor sufletești ce constă în pierderea unității și identității de sine, pierdere care generează grave confuzii valorice cu repercusiuni asupra vieții sociale globale. De ce? Pentru că în viziunea lui Rădulescu-Motru “cultura este de primă necesitate pentru popor, pentru că numai ea asigură o armonie între valorile sufletești cunoscute și apreciate de toți membrii societății. Numai prin cultură, ca unitate a conștiinței sociale individul resimte, la nivelul conștiinței lui individuale, un set de datorii (obligații) față de comunitatea din care face parte. Numai ea face posibile valoarea universală a moralei, solidaritatea și continuitatea muncii sociale. Unitatea de cultură este semnul distinctiv al societății forte”¹⁴. În paranteză fie spus, ideea, ce are valoare de postulat la Rădulescu-Motru, după care cultura nu poate exista în afara dispozițiilor sufletești actualizate ale membrilor unei societăți, explică preferința acestuia pentru elaborarea unor liste de calități și defecte psihologice ale popoarelor, ale românilor în mod special. Relevanța cercetărilor întreprinse de psihologia popoarelor sau de etnopsihologie sunt astfel justificate pe motiv că bunurile culturale sunt, în fond, fapte sufletești. Specificul cultural al unei colectivități este dat de unitatea sufletească interindividuală a membrilor colectivității respective. Cu toate că Rădulescu-Motru nu folosește termenul de specific cultural, ci pe cel de “fond sufletească”, “ființa culturii”, “unitate sufletească”, putem spune că înțelesurile lui de mai târziu sunt anticipate în mare măsură. Cel puțin sensul principal al acestui termen care desemnează propriul unei culturi determinate. Proiectul modelului identitar al specificității culturale a unui popor este trasat în lucrarea pe care o discutăm. Frazele următoare sunt ilustrative în acest sens. “ Pentru ca un popor să fie apt de cultură, se cere să fie apt de o personalitate. Se cere ca între conștiința membrilor săi să stabilească o unitate sufletească întocmai cum se stabilește între stările sufletești dinăuntru unui singur individ; pe această unitate a conștiinței sociale se bazează apoi creațiunile în artă, în știință, în religie, în tehnică, întocmai cum în limitele unui singur individ, pe baza unității de conștiință, se desfășoară funcția a percepțiunii”¹⁵. Cu toate că poporul român a creat o cultură sănătoasă, după expresia lui Rădulescu-Motru, în formele culturii tradiționale care a “luminat rostul oamenilor”, el s-a situat până la începutul secolului al XIX-lea în zona semiculturii, a nedesăvârșirii, și, prin urmare, românii încă nu și-au manifestat personalitatea sau individualitatea lor în lume. Ține de o sarcină a viitorului crearea unei culturi desăvârșite, care “trebuie să izvorască din miezul personalității noastre. Din spontaneitatea inimii și a minții noastre trebuie să se producă valorile morale și religioase, iubirea de adevăr și

¹⁴ *Ibidem*, p.36.

¹⁵ *Ibidem*, p.41.

plăcerea de a crea”¹⁶. Cultura, în această viziune, nu se poate împrumuta. Întocmai ca viața, ea se întreține, arată Rădulescu-Motru. Nu același lucru se întâmplă cu faptele de civilizație care se pot împrumuta prin imitație, dar cu riscul pierderii echibrului moral și intelectual așa cum s-a întâmplat cu românii. “Civilizațiunea este o haină pentru corp; cultura este deprindere săpată în suflet”¹⁷.

Acest mod de a înțelege faptele de cultură și de civilizație anticipează, cum spuneam, modelul identitar al specificității românești. Supozițiile lui de bază sunt enunțate, dar modelul ca atare nu este determinat conceptual. De altfel, ceea ce numim noi prin expresia “modelul specificității românești” este o idealizare metodologică prin intermediul căreia încercăm să ordonăm zbaterele a trei generații culturale - “generația eroică”(generația de intelectuali care au înfăptuit Unirea și care i-au supraviețuit intelectual Rădulescu-Motru, N. Iorga, Xenopol, Pârvan), “generația constructivă” (generația care a susținut intelectual instituțiile de cultură consolidate sau create după Unire –, S. Mehedinți, D. Gusti, I. Petrovici, L. Blaga, D.D.Roșca, M. Florian, Nae Ionescu s. a.) și “tânăra generație” (M. Eliade, C. Noica, E. Cioran, M. Vulcănescu ș. a.) – generații care valorizează intelectual, de pe o poziție românească, realizarea idealului național de unitate și unicitate statală.

Locul idealului național, spunea Rădulescu Motru, l-a luat idealul cultural și de destin al românilor. Aceste trei generații, atât de diferite între ele, împărtășeau în comun același ideal pe care N. Iorga l-a rostit sub forma unui imperativ categoric: “O nouă etapă de cultură trebuie să înceapă pentru noi. Trebuie, sau astfel, vom muri! Și e păcat, căci rândurile lungi de strămoși cinstiți ni stau în urmă și n-avem dreptul să ne înstrăinăm copii”¹⁸. Acest imperativ a fost resimțit de fiecare dintre cele trei generații despre care vorbeam într-un mod propriu cu aceeași urgență pe care o transmitea și Iorga. Iată spre pildă, cum își concepea traseul vieții intelectuale S. Mehedinți, unul dintre cei mai fecunzi teoreticieni români care a atacat pe cont propriu distincția cultură-civilizație, aparținător și el “generației constructive”: “Dacă cultura e suma muncii din toată viața unui popor, pentru ca să împlinim lipsurile culturii noastre trebuie să facem cât mai repede inventarul traiului nostru, descriind în chip științific tot ce este caracteristic și original în trecutul românismului, pentru a afirma autonomia sufletului nostru și hotărârea de a fi și a rămâne statornici în făptura noastră etnică. Acestui gând voi închina anii câți îmi vor fi îngăduiți a lucra pe tărâmul acestei științe, cunoscând mai ales acum, după întregirea politică, că toate națiunile pământului așteaptă să vadă ce vrem să fim și ce loc voim să ocupăm în

¹⁶ *Ibidem*, p.42

¹⁷ *Ibidem*, p.43

¹⁸ *Ibidem*, p.20.

cadrul istoriei universale”¹⁹. Același crez îl exprimă și Mircea Eliade, “șeful” generației tinere: “Destinul nostru era exclusiv cultural. Aveam de răspuns la o singură întrebare: suntem sau nu suntem capabili de o cultură majoră, sau suntem condamnați ca să producem ca până la 1916, o cultură de tip provincial traversată meteoric, la răstimpuri, de geniuri solitare ca Eminescu, Hajdeu, Iorga? Apariția lui Vasile Pârvan, L. Blaga, I. Barbu, Nae Ionescu...îmi confirmase încrederea în posibilitățile creatoare ale neamului românesc”²⁰.

În rezumat, putem afirma că după înfăptuirea Marii Uniri, scrutarea identității de sine românești a luat forma obsesivă a cercetării specificului național al culturii noastre înlocuind, lingvistic și conceptual, dar fără a le elimina, ideile de fond cultural, de unitate sufletească sau de individualitate a neamului. Putem ordona aceste dezbateri semnificative pentru modul în care românii s-au privit și s-au înțeles pe ei înșiși, într-un model conceptual pe care l-am putea denumi modelul specificității românești, ca sinteză a celorlalte modele ale identității de sine românești. Dezbaterile pe această temă, care s-au succedat într-un interval temporal ce subîntinde anii interbelici până la instaurarea definitivă a comunismului în România, s-au desfășurat într-o ordine conceptuală cu rafinamente și distincții analitice greu de închipuit în ziua de astăzi, când tema a fost reacroșată mai ales de către ziariști, fără intervenția sociologilor și filosofilor “autorizați” în problemă. Putem spune că această temă configurează dominantă problematică a culturii noastre în această perioadă, întrucât ea este recognoscibilă în toate domeniile de exercițiu intelectual și creativ, inclusiv în filosofie. Astfel, cercetătorul acestui interval temporal ia contact cu o perioadă de mare efervescență intelectuală, fără precedent în cultura noastră, perioadă care a fixat, în liniile sale esențiale, o tipologie aproape exhaustivă a abordărilor de tip identitar. Din păcate, drama istorică traversată de către cultura noastră în cei 50 de ani de dominație ideologică marxistă și de practicare ideologică a filosofiei, nu a favorizat asimilarea creatoare a zbatelor celor trei generații de cărturari care au făcut din sondarea ideii de specific național scopul suveran al străduințelor lor intelectuale. Există astfel, în această zonă de investigații, o bogată bibliografie care încă nu a fost supusă interpretării și evaluării critice nici până astăzi, poate și pentru faptul că s-a creat în jurul ei o atmosferă de ostilitate întreținută atât de cunoscutul “internaționalism proletar”, cât și, mai recent, de obsesia “integrării europene” care propune un mod de raportare extrem de selectiv, uneori restrictiv și normativ, la tradiția noastră. Mai mult chiar, în acest ultim model de raportare la tradiția intelectuală românească interbelică, tema ca atare este izgonită pur și simplu prin

¹⁹ Simion Mehedinți, *Caracterizarea etnografică a unui popor prin munca și uneltele sale*, în vol. *Cultură și civilizație, Concepte, definiții, rezonanțe*, Îngrijirea ediției, studiu introductiv și note de Gheorghită Geană, București, Editura Trei, 1999, p. 67.

²⁰ Mircea Eliade, *Memorii*, vol. I, *Ed. cit* p. 45.

folosirea câtorva etichete preluate din retorica politică a zilei și prin demonizarea ei în numele cosmopolitismului integraționist. Mai exact, tema este așezată sub sigla “naționalism”, ceea ce creează inhibiții cercetătorul interesat, întrucât poate fi acuzat de *parti pris*-uri naționaliste care vin în conflict cu modelul actual al “intelectualului european”. În lipsa unor lucrări de sinteză semnificative care să evalueze, din unghi filosofic, acumulările conceptuale rezultate din strădaniile investigației specificului național al culturii (profilului sau “personalității” culturii române), eforturile actuale ar trebui îndreptate, credem noi, spre prezentarea, sistematizarea și interpretarea acestor acumulări dintr-o perspectivă interioară scrutării identității românești.

Tema este extrem de provocatoare sub aspect epistemic, pentru că în ea recunoaștem zbaterile unei culturi de extensie redusă, care se percepe pe sine, în ordinea valorilor create, ca fiind de excepție, în timp ce marile culturi care impun norma și ierarhia valorilor în lume par a nu lua în seamă pretențiile de universalitate pe care le afirmă cultura românească de mai bine de un secol. Problemele deschise în acest orizont sunt extrem de complexe, atât la nivelul interogațiilor cât și la nivelul soluțiilor propuse sau, doar, întrezărite și sugerate. Fără un model interpretativ care să posede o bună articulație logică interioară este imposibil să se stăpânească eterogenitatea formelor de manifestare a acestei adevărate, cum mai spuneam, obsesii a culturii noastre. Prezentul capitol privește această problemă a specificului național - cultural din perspectiva temei identității culturale. În acest caz, specificul național-cultural este văzut ca un predicat al identității. Hotărâtor este, în acest context, cum înțelegem identitatea culturală, respectiv este hotărâtor pentru ce model al identității optăm și în funcție de această prealabilă opțiune se conturează alte posibilități logice ce condiționează în final răspunsul la problema: Ce este? În ce costă? Cum determinăm specificul național-cultural?...ș. a.

Pentru a înțelege în ce constă noutatea acestei teme pentru cultura română și pentru adâncirea în concretul identității românești ar trebui ca mai înainte să fixăm cadrul discuțiilor în contradictoriu, un cadru cuprinzător ce coincide cu o anumită percepție românească asupra tradiției și a rolului ei în lumea faptelor de cultură.

2. Despre tradiție - precizări conceptuale

Tradiția palimpsestică – propriul culturii române

O cercetare critică a ideii de specific național-cultural, ca un capitol aparte al identității românești, nu poate fi deschisă fără o analiză prealabilă a ideii de tradiție și a modului în care s-a configurat aceasta în cultura noastră. Motivul? Identitatea de sine a

unei culturi reprezintă elementul central al echilibrului ei interior, respectiv putința acesteia de a se conserva și reproduce. Deci, fundamentul unei culturi îl constituie tradiția. În fapt, chiar ideea de specific național-cultural se referă în primul rând la tradiție și la problema unității organice a unei culturi.

Dar ce este tradiția? Înainte de a aduce în prim-plan înțelesurile curente ale acestui termen, trebuie precizat de la bun început că pentru noi tradiția înseamnă simplu: lucru deja făcut. “Tradiția este în cultură ceea ce ereditatea este în natură: activă, dinamică, vectorială. Și deoarece nu se poate gândi în afara unei limbi, orice creație este tradițională, dezvoltă tradiția comunității în care s-a născut și a crescut creatorul. Nu te naști nici român, nici evreu, ci devii român sau evreu pe măsură ce te înalți din natură în cultură și pătrunzi mereu mai adânc în tradiția comunității în care vorbești și gândești. Tradiția nu ține de sânge, ci de minte; nu e naturală, ci culturală”²¹.

Putem spune, așadar, plecând de la aceste premise, că viața unei culturi este întreținută de totalitatea faptelor spirituale care constituie o tradiție, adică, identitatea și conștiința de sine ale unei culturi au ca fundament ideea de tradiție. Tradiția și conștiința acestei tradiții reprezintă “structura de rezistență” în jurul căreia se formează echilibrul interior al unei culturi, respectiv putința acesteia de a se conserva și reproduce.

Tradiția poate fi văzută, dintr-o primă perspectivă, ca un bun cultural acumulat care conferă identitate și care face din cultura respectivă să fie ceea ce este și nu altceva. Printr-un proces organic, care nu este anticipat, pre-programat, faptele de cultură formează, în serii temporale, o tradiție care este pusă în evidență, la nivelul reconstrucției conceptuale, *a posteriori*.

Dintr-o altă perspectivă, în ordinea intensiunii și termenul de tradiție s-a format prin acumulări de înțelesuri, ajunse la noi, adică, tot prin tradiție. “ Quintilian folosea termenul de *traditio* cu înțelesul de “învățătură”. Aceasta însemna că nu tot ceea ce facem și simțim poate să ia forma unei adevărate învățături. Titus Livius prefera pentru același cuvânt termenul de “predare” ca atunci când ai predat o anumită cetate sau avuție celor care îți urmează. Alți autori clasici se opresc la termenul de “trădare”, atât în sensul de a da pe față ceea ce nu mai convine unui om sau timpului său, cât și sensul de a lăsa deoparte”²². Aceste sensuri - învățătură a timpului prezent, predare a unei avuții, și trădare a ceea ce nu mai convine – determină ca notele conceptului de tradiție să întrețină între ele raporturi de contrarietate logică. Unitatea intensiunii acestui concept este asigurată, însă, de ceea ce pare a fi determinația esențială a lui și anume de ideea de continuitate. La această determinație se raportează și celelalte note, întrucât ideea de continuitate este presupusă

²¹ Henri Wald, *Confesiuni*, București, Editura Hasefer, 1998, p. 282.

²² Ștefan Afloroaiei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 105.

printr-un raport de anterioritate ontologică și logică. Astfel, în acest înțeles, tradiția este o realitate ontologică de “gradul întâi”, pentru a ne exprima astfel, pentru că în absența continuității ideea de cultură este ininteligibilă. Tradiția ocupă rolul originii din care survine, prin miracolul creației, orice cultură. Pentru a-l parafraza pe Jaspers, originea unei culturi nu trebuie confundată cu începutul în timp al acesteia. În ordine ontologică, tradiția, văzută ca origine și prezență, este atemporală, fiind în fond o expresie a modului de a fi în lume a omului, dacă nu cumva însemnul cel mai de seamă al umanității sale, din moment ce ea este creație și cultură cristalizate. Tradiția este, în acest înțeles onto-logic, un prealabil și o pre-condiție a culturii, sau, într-un limbaj ce amintește de Kant, condiția de posibilitate a oricărei culturi. Permanenta creație culturală nu face nimic altceva decât să autofundeze o tradiție, pentru că nu există, cum spuneam, un “punct zero” în creația culturală.

Există, astfel, o tradiție seriată istoric, care se înfățișează așa cum este ea prin obiectivări de tot felul. Dar această “tradiție de grad zero”, ca să o numim astfel, este în permanență rescrisă, ea devine ceva viu întrucât constituie suportul activităților viitoare. Evident că a fi tradiție de rangul zero sau de rangul secund ține de convenționalitate. Numai originea este primă. Putem conchide: o tradiție care nu este rescrisă nu este în sensul adevărat o tradiție, iese din condiția de tradiție. Ea este un obiect de muzeu.

Plecând de la aceste înțelesuri ale tradiției, trebuie să relevăm poziția paradoxală pe care o ocupă tradiția savantă umanistă în cultura românească. S-ar părea că tradiția proprie culturii noastre savante umaniste urmează o dinamică palimpsestică greu de detectat în cultura și gândirea altor popoare. Este suficient să ne reprezentăm eterogenitatea epocilor istorice care au intrat în compunerea modelului cultural românesc, pentru a extrage următoarea concluzie întemeiată *a posteriori*. Anume, că trecerea de la o epocă istorică la alta a însemnat, în mare măsură, renunțarea la travaliul cultural (de gândire) deja acumulat, printr-o raportare nihilistă la ceea ce a fost, atitudine dublată, apoi, de nevoia imperioasă de a lua totul de la început S-ar părea că singurul element de continuitate rezidă - la trecerea de la perioada (epoca) pe care vrem s-o obliterăm, la proiecția unui viitor *in statu nascendi* – în modul în care ne reprezentăm pe noi înșine și entitatea colectivă din care, prin jocul sorții, facem parte. Când totul pare că va lua o altă turnură datorată renunțării totale la trecut și în acord cu spiritul noii epoci culturale, cu o încăpățănare evidentă, se repun în fața conștiinței aceleași probleme de identitate colectivă considerate a fi fost de domeniul trecutului.

Tradiția noastră de cultură savantă umanistă poate fi reprezentată, deci, sub forma unor depuneri aluvionare delimitate opac de conținuturi sedimentare distincte, între care nu există legături nemijlocite. Asemeni unui palimpsest, în corpusul căruia straturile

scripturale, deși coprezente, nu au, cu excepția suportului care le conservă ființa, nimic în comun. Ceea ce face totuși posibilă comunicarea și aducerea în prezență a acestor depuneri (straturi scripturale) este, în principal, continuitatea reflecției identitare pusă și cu mai mare ardoare în noi și noi contexte culturale.

În absența acestei reflecții identitare avem de-a face cu o maladie a tradiției culturii savante umaniste de la noi, cu un fel de sindrom cultural pe care l-am putea denumi al “tradiției-lest”, sau al “tradiției contestate”. “Tradiția-lest” este formată dintr-un ansamblu de fapte culturale, produse ale culturii umaniste, pe care intelectualii români profesionalizați în diferite domenii de exercițiu intelectual vor să le oculteze prin trecerea de la o etapă istorică la alta. Să ne reamintim de atitudinea critică a Școlii Ardelene față de tradiția slavonă și grecească a culturii savante vechi, apoi de critica radicală a lui Maiorescu îndreptată în contra ultimilor reprezentanți ai Școlii Ardelene (critica lui Maiorescu nu viza numai excesele)²³. În această serie se înscriu și critica intelectualilor “noii generații” interbelice față de cultura militantă a înaintașilor, apoi “critica” din unghi comunist a culturii umaniste interbelice, în sfârșit, încercarea recentă, din ultimul deceniu al secolului al XX-lea, de “europenizare” a culturii umaniste românești considerată a fi “pervertită” comunist. Prin urmare, ideea de valoare a culturii savante românești de extracție umanistă este fluctuantă în timp, prin raportare la cultura tradițională (populară) egală cu sine, în ordine valorică și, totodată, izvor nesecat de identitate românească. De fapt, ceea ce noi numim “tradiția contestată” își are rădăcina în conștientizarea disimetriei dintre unitatea culturii populare, caracterizată prin organicitate și armonie, și cultura savantă eclectică și eteroclită, care își are sursele de inspirație în alte spații culturale.

Așadar, atunci când la noi în cultură se vorbește despre tradiție sunt vizate, în primul rând, acele elemente care au contribuit la menținerea identității noastre culturale, respectiv se are în vedere cultura populară, “minoră”, în înțeles blagian, și nu cultura savantă de import occidental, care și-a schimbat configurația de la o etapă istorică la alta. Suntem astfel constrânși, de sensurile încetățenite ale tradiției în cultura noastră, să plecăm de la presupuziția onto-culturală a existenței celor două Români, devenită un loc comun în perioada interbelică: ” A României agricole de la sate...și a României orășenești industriale...Aici, în jurul problemei celor două Români, stă miezul esențial al întrebării despre viitorul nostru ca neam...Tot ce are preț în viața acestui neam este venit de la sat, sau măcar trecut prin sat. Nimic nu s-a încheșat între aceste hotare fără el”²⁴. Tema

²³ “Vițiul radical... în toată direcția de astăzi a cultului nostru, este *neadevărul*...neadevăr în aspirații, neadevăr în politică, neadevăr în poezie, neadevăr până în gramatică, neadevăr în toate formele de manifestare a spiritului public” Titu Maiorescu, *În contra direcției de astăzi în cultura română*, în *Critice*, vol. I, București, Editura pentru Literatură, p. 146.

²⁴ Mircea Vulcănescu, *Cele două Români*, în vol. *Prolegomene sociologice la satul românesc*, București, Editura Eminescu, 1977, p. 121-122.

specificului cultural-național, supusă investigației în acest capitol, este abordată prin asumarea înțeleșurilor tradiției relevate anterior, înțeleșuri asumate ca premisă în raționamentele noastre. Anticipând ultima parte a acestui capitol, această distincție devine relevantă, de pildă, atunci când ne propunem să delimităm intensiunea conceptului de filosofie românească, operație intelectuală pe care o vom realiza la sfârșitul acestui capitol, invocând demonstrația exemplară a lui Mircea Vulcănescu.

3. Prolegomene la o abordare tipologică a ideii de specific cultural-național.

Ce realitate intelectuală subsumează cel de-al treilea model al conștiinței de sine românești pe care noi l-am numit modelul specificității românești?

În primul rând, acesta se referă la conștiința de sine a culturii românești care se percepea pe sine ca sincronă și egală, în privința capacităților creative, cu acele culturi care au impus, prin tradiția și forța lor spirituală, modelul culturii savante europene. Elita intelectuală românească se percepea pe sine, încă din primele decenii ale veacului al XX-lea, ca fiind europeană, ca aparținând *de facto* Europei. Lucrul aceste putea fi experimentat, chiar, după anul 1918, de către orice tânăr care voia să-și facă studiile la Paris, de pildă, pentru că diplomele de bacalaureat românești erau recunoscute, fără rezerve. "...bacalaureatul românesc era singurul recunoscut la Paris, dintre cele străine. Având bacalaureatul, putea (D.D. Roșca n. n.) să se înscrie la orice facultate...aceasta înseamnă că te înscriai la facultate plătind 30 de franci, și nu mai aveai nici o obligație formală"²⁵. Situarea culturii noastre în același timp istoric, fără defazaje, cu marile culturi europene era evidentă dacă avem în vedere și programele de studiu universitare, respectiv competențele intelectuale dobândite urmând studiile în învățământul superior românesc. "București era pe atunci o capitală a dialogului intelectual, mărturisește Monica Lovinescu și, tot ea, vorbind de perioada de adaptare la Paris, spune: "nonșalanța cu care pătrundeam în cercurile artistice franceze venea și din faptul că nici o clipă nu mi-am pus întrebarea: "Cum poți fi român?" N-am suferit cum s-ar spune acum de nici un "complex identitar"...venind din București soseam în Europa venind din Europa"²⁶.

În al doilea rând, noul model al conștiinței de sine românești propunea o altă configurație axiologică, o altă scală de valori și de priorități culturale. Sfârșitul primului război mondial a produs între generații o ruptură axiologică pe care tinerii intelectuali români au resimțit-o acut, în planul conștiinței culturale: " mitul progresului infinit,

²⁵ Marin Panait, *Pagini biografice*, în vol. *D.D. Roșca în filosofia românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1979, p. 351.

²⁶ Monica Lovinescu, *La apa Vavilonului*, București, Editura Humanitas, 1999, p. 40.

credița în rolul decisiv al științei și industriei care trebuiau să instaureze pacea universală și justiția socială, primatul raționalismului și prestigiul agnosticismului – toate acestea se spulberaseră pe fronturile de luptă”²⁷. Prin urmare, modelul specificității românești este o constelație de valori-alternativă pe care spiritul românesc al vremii, în consonanță cu spiritul european, îl propune pentru a se adapta la noile realități culturale survenite în urma încheierii primului război mondial ...”reabilitarea experienței religioase, numărul impresionant de conversionsi, interesul pentru pseudo-spiritualități și gnoze orientale, (teozofia, neo-budhismul, Tagore etc.), succesul suprealismului, yoga, psihanaliza etc.”²⁸.

În al treilea rând, modelul specificității românești se referă la acea perioadă din istoria culturii în care ideea de renaștere culturală românească este percepută ca valoare-scop sau ca ideal spre împlinirea căruia au tins elitele intelectuale românești. Din această perspectivă putem vorbi, în ciuda diversităților de tot felul, despre o unitate a conștiințelor intelectualilor activi care au contribuit la crearea unui mediu cultural, cu aceleași preocupări și cu aceleași valori.

Renașterea culturală, în acest context, trebuie privită într-un dublu sens: pe de o parte, ideea de renaștere culturală se referă la libertatea românilor de a produce cultură în acord cu scopurile interne culturii. Unitatea națională, odată desăvârșită ideea de cultură militantă, este părăsită pentru că, în acest înțeles, cultura română nu putea depăși provincialismul urmărind numai scopuri exterioare ei. “Noi, “generația tânără”, trebuia să ne găsim rosturile noastre. Dar spre deosebire de înaintașii noștri, care se născuseră și trăiseră cu idealul întregirii neamului, noi nu avem de-a gata un ideal gata făcut la îndemână...ca să nu sombrăm în provincialism cultural sau sterilitate spirituală, trebuia să cunoaștem ce se întâmplă, pretutindeni în lume...Noi am fost cea dintâi generație tulburată de imperativul sintezei”²⁹. Pe de altă parte, ideea de renaștere culturală a românilor înseamnă afirmarea în lume o culturii noastre cu tot ceea ce înseamnă ea, cu tradiția și profilul ei interior. Deci avem de-a face și cu o renaștere a tradiției noastre pentru că ea este constitutivă oricărei culturi. Tradiția românească trebuia asumată și valorificată din multiple puncte de vedere, inclusiv din cel al filosofiei. De pildă, se credea că tradiția creștin-ortodoxă poate genera o altă configurare a gândului filosofic ca replică și alternativă la filosofia de inspirație catolică (Nae Ionescu). În acest sens, trebuie înțeleasă și afirmația pe care am făcut-o de mai multe ori, anume că discursul identitar din cultura noastră este singurul discurs care rescrie tradiția. Celelalte tipuri de discurs sunt simple

²⁷ Mircea Eliade, *Itinerariu spiritual: “Tânără generație”*, în *Profetism românesc*, Ed. cit. p. 11.

²⁸ *Ibidem*

²⁹ *Ibidem*

rememorări. Așa se explică, între altele, de ce discursul identitar reprezintă o dominantă a culturii noastre și de ce pentru celelalte tipuri de discurs cultural savant caracteristică pare a fi tradiția-*lest*. Revenind, asumarea tradiției și afirmarea în lume ca membru al unei națiuni era o credință împărtășită pretutindeni în Europa acelor vremuri, întrucât realitatea națională era concepută ca un decupaj ontic care individualizează anumite trăsături generic umane. Spre deosebire de momentele anterioare ale culturii noastre, acum importul de modele nu mai era râvnit, pentru că el nu mai constituia semnul europenității noastre. Românii voiau să participe cu propriile lor creații specifice la dialogul dintre culturi; elitele intelectuale voiau să participe la cultura europeană în calitatea lor de români. Fără îndoială că modelul specificității naționale se referă și la problemele specifice culturii noastre, care sunt probleme locale dar și vitale pentru supraviețuirea ei ca tip de cultură determinată. Dar acest aspect se corelează intim cu creația de mare valoare. Putem vorbi despre o cultură română în măsura în care ea propune, sub raportul valorii și al semnificației, opere ce depășesc localul și “românescul” în sens strict, în măsura în care aceasta reprezintă o deschidere spre universalitate, către patrimoniul comun al culturii celorlalte popoare. Acest fapt este foarte bine surprins de către D.D. Roșca: “...cei mai mulți din generația mea am crezut și credem cu hotărâre că dincolo de deosebirile trupești și sufletești care despart neamurile, există un patrimoniu spiritual comun, bun al tuturor semințiilor Pământului. Patrimoniu moral constituit, în cursul câtorva veacuri de lupte și jertfe, din câteva *valori* ce se impun cu evidență constrângătoare tuturor acestă”³⁰.

În sinteză, dorința menținerii felul nostru propriu de a fi și afirmarea individualității proprii, “...e necesară individualitatea în marginile naționale, tot așa ca și caracterul național în universalitate, spre a fecunda sufletele celor ce nu-s la fel, cu însușiri care tocmai le lipsesc”³¹, deschiderea spre dialog intercultural și participarea la universalitate sunt liniile de forță ale modelului identitar al specificității românești.

Prin urmare, modelul specificității românești face din ideea existenței specificului național-cultural, din faptul că fiecare cultură posedă un propriu care-i conferă individualitate și originalitate și, până la urmă, o identitate proprie, ceva ce este prezumat și considerat ca ceva de la sine înțeles. Pentru generațiile de cărturari români care au trăit în prima jumătate a secolului XX, existența specificității culturilor era o evidență, prin analogie, cu tipul de evidență *ego cogito* cartesian, în sensul că numai plecând de la ea, în calitate de principiu ordonator care introduce unitate în diversitate, putea institui un discurs cu sens despre ceea ce este cultura. Apoi, trebuie subliniat că admiterea unui specific

³⁰ D.D. Roșca, *Valori veșnice* în vol. *Axiologie românească, Antologie*, Ediție, studiu introductiv, note și comentarii de Mircea Măciu, București, Editura Eminescu, 1982, p. 539.

³¹ Tudor Vianu, *Necesitatea frumuseții*, în vol. III, *Dreptul la memorie în lectura lui Jordan Chimet*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1992, p. 421.

național este în plan logic echivalent cu admiterea unui specific cultural, pentru că ideea de națiune se suprapune, cum gândim de altfel și astăzi, peste ideea de cultură. Culturile sunt, din epoca modernă, produse ale națiunilor, iar națiunile, la rândul lor, au devenite expresii statale-politice ale unor culturi. O națiune este o cultură iar o cultură este o națiune. “Cultura națională este realizarea scopurilor națiunii; națiunea este o comunitate culturală, care, pe lângă că este o legitimare și confirmare a existenței ei, devine un imbold de viață nouă”³². Chiar dacă națiunile organizate în forma lor actuală pe principiul suveranității ar putea să dispară ca entități politice de-sine-stătătoare, ca entități culturale ele vor subzista pentru că în absența lor cu greu se poate imagina altă formă de solidaritate colectivă între oameni. Existența națiunii ca realitate culturală este o axiomă. Ea este o existență primordială și nederivată cu mijloace logice, fiind întotdeauna termenul prim.

Existența unei culturi ca individualitate inconfundabilă implică specificitatea ei, sau, ceea ce este același lucru, propriul ei, ca unitate și sinteză între gen și diferență, căci, reluând o expresie a lui Goethe, ceva este specific în măsura în care este o expresie particulară a generalului, a umanității, sau, parafrazându-l pe Hegel, universalul dat în om coincide cu specificitatea sa. Pe de o parte. Pe de altă parte, ideea de specific național-cultural este un tip de re-construcție teoretică devenită temă majoră într-o etapă a culturii noastre când voiam să ne delimităm de alții pentru a ne înțelege pe noi înșine și a reliefa mai bine contribuția românească la patrimoniul de valori comun lumii. Traducându-l într-un limbaj epistemologic modern, ideea de specific național ar putea fi asimilată datului prealabil în conștiința unui popor care se percepe în unitate și identitate cu sine însuși, prealabil constituit din comunitatea omogenă în planul valorilor, al limbii și al înrudirii sufletești imagine. Specificul național constă, simplificând lucrurile, în omogenitatea imaginarului social împărtășit împreună de către un popor. Acest “dat prealabil” trebuie văzut istoric în sensul că el reprezintă o achiziție și o configurație istorică. Ontologic, specificul național are un înțeles analog celui al datelor a priori, cu toate că în lumea culturii nimic nu este dat. Cum am văzut, nici măcar tradiția nu este dată pentru că ea este în permanență rescrisă. De aceea ideea de specific național poate fi văzută ca o formă de manifestare a standardului identitar care se autofundează perpetuu pe măsura asimilării unor noi experiențe spirituale și intelectuale. Numit și stil cultural, specificul românesc este un nume, cum spuneam, pentru propriul culturii noastre ca sinteză a genului și diferenței³³.

Dacă admiterea existenței specificului cultural-național (românesc) nu constituia un prilej de controversă pentru nimeni – chiar și cei, puțini la număr care se îndoiau de existența unui specific național al culturilor, îi recunosc totuși puterea de a a-l lua în seamă

³² Dimitrie Gusti, *Sociologia națiunii și războiului*, București, Editura Floare Albastră, 1995, p. 33.

³³ A se vedea și Grigore Georgiu, *Op. cit.*, cap. *Aspecte ale raportului național-universal*, p. 410 – 455.

prin chiar însuși actul de contestare sau negare - determinarea concretă a acestuia în faptele culturale sau în stările sufletești colective a generat o dezbatere care a avut loc în întreg intervalul temporal interbelic și la care au participat, fără excepție, numele de vârf ale culturii noastre. Semnificativ este și faptul că această temă a focalizat și gândirea filosofică. Practic nu există nume important în filosofia românească interbelică care să nu-și fi spus cuvântul în problemă. Mai mult chiar, expunerile filosofice ale unor gânditori cum sunt, C. Rădulescu Motru, L. Blaga, V Băncilă, M. Vulcănescu ori C. Noica, nu pot fi înțelese fără o bună reprezentare a dezbaterilor în jurul temei amintite. Dezbaterile sunt atât de complexe și variate (practic reprezentanții tuturor disciplinelor spiritului sau angrenat în deslușirea specificului românesc), încât fără un model interpretativ care să posede o bună articulație logică interioară este imposibil să se stăpânească eterogenitatea formelor de manifestare a acestei adevărate, cum mai spuneam, obsesii a culturii noastre. O analiză critică și o evaluare a achizițiilor conceptuale realizate în acest orizont problematic nu s-a realizat încă din varii motive, unele dintre ele relevate și de noi la începutul acestui capitol. De aceea, având în vedere perspectiva și intențiile prezentei lucrări, ne vom mărgini să surprindem doar natura abordărilor ideii de specific cultural propunând o tipologie a interpretărilor menită să introducă sistematicitate și ordine într-un spațiu intelectual eterogen și contradictoriu. Tipologia pe care o propunem urmează o schemă logică pe care ne-o putem reprezenta sub forma unui arbore.

1. Rădăcina, fundamentul tipologiei specificității românești, coincide cu modelul identitar în care ne situăm dintru început. Cum am arătat, în capitolul dedicat problemei națiunii, corespunzător celor două modele de organizare națională istoric constituite în Europa - națiunea-contract, modelul contractualist, modelul electiv, sau modelul iluminist, respectiv națiunea-geniu, națiunea-etnie, națiunea specifică, națiunea culturală (*Kulturnation*) sau modelul organicist al națiunii, - s-au creat două viziuni concurente asupra rolului națiunilor în fundarea și promovarea unui anumit ideal de umanitate și a unei anumite scale valorice, elemente care, la rândul lor, erau destinate să fundeze un nou tip de solidaritate umană. Privind lucrurile din această perspectivă, cele două modele de națiune sunt în fapt două reprezentări ale omului și culturii lui, respectiv două modele de locuire umană pe care le-am putea numi: locuirea liberă de pre-condiții *versus* locuirea pre-constituită. Cum subliniam în capitolul amintit, aceste două moduri de locuire pot fi văzute și ca două modele de identitate colectivă întrucât ele conceptualizează tipurile de relație de solidaritate ce se stabilesc între membrii unei colectivități naționale, în mod special raportul dintre individ-societate (colectivitate). Primul model propune o identitate sumativă, adică o viziune civică și individualistă asupra raportului individ-societate. Națiunea este o asociație voluntară și liberă bazată pe consimțământ și pe voința indivizilor

de a trăi împreună. Relațiile dintre indivizi sunt fundamentate contractual și juridic. Individul este autonom în raport cu națiunea, care este văzută numai în calitatea ei de organism politic. Națiunea nu este, așadar, o entitate culturală și, prin urmare, viața spirituală se poate desprinde de comunitatea în care își are rădăcinile. Omul se identifică cu umanitatea din el, care e tot una cu rațiunea. Individul creator – nu există creație colectivă în această viziune – produce în numele culturii umane și nu în numele culturii naționale. Din perspectiva creației apartenența la o națiune sau alta este un accident. Nu există transcendență. Individul uman își este sieși Dumnezeu. Al doilea model propune o identitate corelativă adică o viziune organicistă, comunitară și etnoculturală. Națiunea nu se formează pornind de la voința membrilor ei, ci voința acestora este comandată de către apartenența lor la totalitatea națională. Cum spuneam, modelul comunitar al națiunii propune o imagine răsturnată a modelului individualist și civic, întrucât indivizii umani sunt solidari între ei pentru că împărtășesc în comun tradiția, comuniunea de limbă și de cultură. Libertatea se corelează cu solidaritatea și datorica. Etnia și cultura reprezintă rădăcinile din care individul se manifestă creator în conformitate cu înclinațiile lui, dar nu el, prin decizie liberă, este responsabil de ceea ce realizează specia umană. Scopul vieții individuale este să se adâncească în cunoașterea *sufletului* culturii și a valorilor, a spiritului colectiv în care s-a născut pentru a se înțelege mai bine pe sine și scopul pe care-l are de îndeplinit față de înaintași și succesori. Așadar, cele două tipuri de națiune, văzute ca modele ideale de interacțiune între cultură și națiune, stat și naționalitate, individ (cetățean) și națiune, cum spuneam, ca modele ideale de locuire, de conviețuire comunitară, pot fi văzute ca tipuri de identități opuse: identitate sumativă vs. identitate corelativă. Din perspectiva tipologiei pe care o propunem este hotărâtor, prin urmare, cum înțelegem identitatea culturală, respectiv, pentru ce model al identității optăm și în funcție de această prealabilă opțiune, suntem constrânși logic să vedem numai într-un anumit fel natura specificității culturii.

2. Fără să existe neapărat o relație de necesitate logică între prima opțiune, care este modelului identitar în care ne situăm? putem spune că în funcție de această alegere suntem constrânși la o anumită înțelegere a raportului dintre cultura în genere și specificul național al unei culturi. Astfel, putem deosebi două perspective de a înțelege natura “specificului național”: perspectiva partitivă, care înțelege raportul dintre cultură în genere și specificul național al unei culturi analog relației logice întreg-parte și perspectiva originară a raportului dintre cele două relate amintite, în care modul de gândire amintește de relația logică dintre gen și specie. Astfel, opțiunea pentru modelul identității sumative, care concepe naționalitatea pe consimțământ și pe relații fundamentate juridic, va defini omul prin umanitate și prin rațiune universală. Există o natură umană unică, norme și valori

ideale, spre care tind popoarele în dorința lor de civilizație. Această perspectivă concepe civilizația ierarhic, ca pe o scară pe care ar trebui să urce toate popoarele mai devreme sau mai târziu. În vârful ierarhiei se situează una dintre culturile occidentale. Popoarele și culturile civilizate devin modele care ar trebui copiate de către popoarele și culturile în curs de civilizare. Se instituie, prin urmare, o relație partitivă între culturile așa-zis civilizate, identificate cu modelul culturii în genere, și culturile mai puțin civilizate. Specificul național cultural este văzut ca o relație între întregul culturii, rezultat al obiectivărilor umanității generice cu valoare universală, și o parte a lui constând din manifestări marginale și fără valoare general-umană³⁴. Partea este astfel sărăcită de determinații, iar relația centru-periferie reprezintă schema logică de apreciere a ideii de “specific”³⁵. În acest caz, dacă admitem că există un specific național cultural, atunci acestuia trebuie să-i asociem sau numai predicate negative, sau numai predicate pozitive. Este ceea ce Mihai Ralea numea cu termenii “scepticism radical” și “grandomanie demagogică”. Pentru prima atitudine reacția tipică este aceasta: “ Suntem în urma tuturor popoarelor...Caracterul nostru e laș și servil. Instituțiile noastre sunt simple maimuțări după străinătate. Moravurile sunt aici primitive și brutale, aici decăzute și perverse...Totul e anarhie și hoție, când nu e despotism și tiranie. Sus o clasă care se îmbogățește nerușinat din bugetul statului, jos o clasă de iobagi abrutizați...Caracterul nostru...s-a pervertiți la culme. Suntem inferiori chiar și celorlalte popoare balcanice.....”³⁶. Dimpotrivă, atitudinea grandomană tipică “demagogului naționalist și cultural” este în totală contradicție cu scepticismul radical: “ Suntem un popor unic care ne ignorăm...Românii sunt singurul popor care se înjosește, se critică mereu...Literatura noastră are genii care se pot egala ușor cu marile genii ale străinătății...Suntem bogați ca nimeni...suntem viteji...suntem poeți...etc. Orice critică, chiar făcută cu intenția de a duce o ameliorare...devine o crimă contra siguranței statului, iar cel care o face...e un trădător”³⁷. Dimpotrivă, opțiunea pentru identitatea corelativă, adică pentru ideea de suflet național ca entitate vie constituantă în raport cu individul, permite stabilirea specificului național printr-o relație de la gen la specie, în care specia conține toate determinațiile genului și, în plus, diferența. Genul este cultura în general prin raportarea la gen-specie în cadrul identității culturale. Cultura română este o specie a culturii cum este, de pildă, și cultura franceză ori germană. Cu toate se raportează la același numitor fără a exista ierarhii între ele. Raportarea este, în acest caz,

³⁴ A se vedea, Claude Levi-Strauss, *Rasă și istorie*, în vol. *Rasismul în fața științei*, Buc. Editura Politică, p. 3-47.

³⁵ A se vedea pe larg și aspectele sociologice implicate în relația metropolă - periferie, în Ilie Bădescu, Dan Dungaci, Radu Baltasiu, *Istoria sociologiei - teorii contemporane*, vol. I, partea a doua-a, *Teorii mondialiste. Globalizarea lumii*, p.166-295.

³⁶ Mihai Ralea, *Dificultăți și posibilități de determinare a sufletului național*, în vol. *Fenomenul românesc*, Studiu introductiv, note, îngrijire de ediție Constantin Schifirmeș, București, Editura Albastors, 1997, p. 66.

³⁷ *Ibidem*, p. 67.

la “specific”, pentru că el reprezintă modul de a fi în lume al națiunii și al omului care poartă pecetea colectivității. Specificitatea este responsabilă de trăsăturile care produc diferențiere și, până la urmă, identitate de sine. “Când te gândești la istoria noastră, îți vine în minte că n-am scăpat decât datorită aceluiași instinct (*simulația morții* n. n.)...Ne-am redus individualitatea și combativitatea la minimum ca să nu irităm inamicii prea puternici, ne-am reținut de la orice afirmare de sine ca să ne putem salva viața. De aceea progresul a întârziat atât. Dar caracterul nostru ne-a salvat. Funcția adaptării e efectul persecuțiilor milenare.. Dar cel care se poate adapta poate trăi. Ea e semnul vitalității noastre”³⁸.

3. Postularea existenței specificului național cultural (admis prin modelul corelativ) pune problema determinării lui în planul cunoașterii. Astfel, abordările specificului național cultural sunt susceptibile de a fi ordonate prin intermediul unei a treia distincții: modul în care s-a pus accentul metodologic. În conformitate cu acest criteriu trebuie să facem distincția dintre abordările în care accentul s-a pus pe metodele comprehensive de cele în care metodele cauzal-explicative sunt situate în prim plan. Astfel, adepții metodelor comprehensive au plecat de la premisa că putem determina specificul național al unei culturi plecând de la înțelesul pe care noi înșine îl conferim materialului dat (opere în sens cultural) pentru a-l unifica. Ordinea specificității culturale ține de orizonturile de semnificare pe care le atribuie hermeneutul, activându-se astfel un potențial al realului cultural care nu are posibilitate, prin sine însuși, să se exprime. Există aici o dialectică între ceea ce se arată și ceea ce se ascunde, o închidere care se deschide și pe care interpretarea o aduce la viață și realitate, prin interogație. “Când pui o întrebare...luminezi lucrurile. Este vorba despre o luminare a lor la propriu, în sensul că deschizi un orizont, unde lucrurile pot apărea lămurit sau nu. Felul cum proiectezi fascicolul de lumină, întrebând, este felul cum înfrunți lucrurile, iar bogăția modalităților de interogație ține, nu mai mult de de subtilitatea conștiinței ce întreabă, decât de subtilitatea existentului asupra căruia întreabă”³⁹. În această orientare comprehensivă putem include metoda fenomenologică a lui Mircea Vulcănescu, arheologia cuvintelor sau ontolingvistica lui Constantin Noica, ori metoda hermeneutică de punere în evidență a unei specificități mai largi de tipul celei est-europene a lui Ștefan Afloroaiei, ideea de a investiga gândirea românească în termenii ei proprii, a lui N. Iorga și mai recent a lui Al. Surdu prin expresia “vocațiile filosofice românești” ș.a. Cei care sunt sensibili la aspectele legate de comprehensiunea specificității românești sunt adepții unui mod de gândire pe care l-am putea numi “hermeneutic” în cel mai general înțeles sau, pe urmele lui G. Vattimo, adepții unei “gândiri slabe” care refuză metodele cantitative de analiză. Într-un fel sau altul, reprezentanții acestui mod de a vedea

³⁸ Mihai Ralea, *Încercare de caracterizare psihologică*, Ed. cit., p. 88

³⁹ Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 13.

lucrurile operează în interiorul paradigmei științelor spiritului, care oferă “posibilitatea de a ne referi la lucruri prin înțeles și intenții. Mai mult decât atât...putem spune că despre ce suntem și despre ce au fost cei dinaintea noastră nu putem ști nimic în măsura în care le atribuim din noi un înțeles care să le unifice”⁴⁰. Dimpotrivă, există o altă orientare care pune accentul, în determinarea epistemologică a specificului național cultural, pe elaborarea unei explicații tari pe baza relațiilor de determinare (cauzale). Ilustrativă în acest sens este orientarea inspirată din teoria psihologiei popoarelor împărtășită de mai mulți gânditori români. Modelul standard în această privință îl propune Dimitrie Drăghicescu și, până la un punct, C. Rădulescu Motru. Intențiile lui Drăghicescu sunt de-a dreptul impresionante din acest punct de vedere epistemologic. Preocupat de determinarea “personalității etnice”, Drăghicescu apelează la noua ramură științifică în curs de maturizare conceptuală la începutul secolului al XX-lea, “psihologia comparată a popoarelor”, ramură pe care savantul român, în acord cu mentalitatea epocii, o vedea ca pe o meta-disciplină. Sinteză a disciplinelor spiritului și a o bună parte din științele naturii, această meta-disciplină pare a fi un rezumat al tuturor preocupărilor intelectuale care își extrag unitatea lor, în ciuda diversității de obiect și metode de studiu, din unitatea sufletului, a lui *psyche*. Istoria, demografia, statistica, apoi, psihogeografia, psihoetnica, psiholingvistica... trebuiau, în conformitate cu supozițiile asumate ale modelului identitar corelativ fundat pe modelul națiunii-geniu, să pună în evidență “sufletul etnic”, adică calitățile morale și mentale, caracterul etnic, în esență trăsăturile generale ale sufletului românesc. Doritor să sistematizeze, să prelucreze logic și critic materialul referitor la felul în care românii se reprezintă pe ei înșiși, Drăghicescu își propune să reconstruiască teoretic “ființa sufletului etnic”⁴¹ și, mai mult chiar, să încerce “a explica cauzal însușirile și lipsurile sufletului românesc”⁴². Scopul este deopotrivă teoretic, “nevoia reculegerii, scoborârii înlăuntru conștiinței, cunoașterea exactă de sine...parte întregitoare din silințele neamului românesc de a ajunge la conștiința de sine, de a se reculege” și practic, “săvârșirea idealului național ce am avea de îndeplinit”⁴³. În paranteză fie spus, lucrarea despre care vorbim a apărut în 1907. Revenind, trebuie spus că schema logică a explicației cauzale dorite de către Drăghicescu în problema determinării specificului românesc urmărește, în spirit, modelul sociologiei lui Durkheim. Ca și maestrul său Durkheim, Drăghicescu susține că societatea și modul de trai al oamenilor determină cauzal o anumită configurație mentală. Mai precis, cadrul cosmic, amplasamentul geografic și elementele

⁴⁰ Mircea Vulcănescu, *Ispita dacică*, în vol. *Dimensiunea românească a existenței*, Ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1991, p. 39.

⁴¹ Dimitrie Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, București, Editura Albatros, p. 10.

⁴² *Ibidem*, p. 11.

⁴³ *Ibidem*, p. 23.

naturale, care intră în constituția unei populații, determină cauzal (printr-o corespondență complexă) structurile societale, configurația internă a unei societăți ca la rândul ei, aceasta din urmă să determine un anumit tip de psihologie națională, respectiv de personalitate etnică.

Dar relația de cauzalitate, subliniază de mai multe ori Drăghicescu, nu este strictă și unilaterală. În lumea vieții sociale ea trebuie gândită retroactiv, adică putem concepe și o relație în care efectul devine cauză a propriei cauze. Iar această cauzalitate circulară este activată de către conștiința de sine a unei populații care ajunge, prin intermediul achizițiilor culturale și a autorefecției de sine, să se comporte ca un subiect autonom. Așa se explică de ce studiul psihologiei popoarelor ajunge în final să proiecteze un “ideal colectiv bine cumpănit”, pe care comunitatea trebuie să urmeze în scopul autoperfecționării sufletești: stimularea trăsăturilor pozitive și eliminarea defectelor caracteriale. Interesante sunt și concluziile la care ajunge Drăghicescu în încercarea sa de a trasa “harta sufletească și felurile însușiri bune și rele ale caracterului românesc”. Astfel, românii sunt în viziunea sa o “rasă occidentală”, dar cu obiceiuri orientale, sau altfel spus, noi suntem un popor de sorginte occidentală, dar care prin caracter și mentalitate aparținem Orientului, un nume generic, cum mai spuneam, pentru tabla de valori situate la polul negativ al valorilor de tip apusean. Poate nu este inutil să amintim că lucrarea se încheie în acord cu logica ei internă, cu un proiect de reforme ca ar trebui, în optica lui Drăghicescu, să fie puse de urgență în acțiune. Trebuie spus că metoda determinării cauzale a specificului național cultural prin apel la datele psihologiei popoarelor a fost treptat părăsit sub influența unui nou model de analiză pozitivă a personalității culturii noastre. Este vorba despre modelul “sociologiei națiunii” și a metodei monografice impuse de către Școala de Sociologie de la București, creație a lui Dimitrie Gusti. Cu toate acestea, determinarea specificului românesc prin apel la psihologia popoarelor nu a dispărut cu totul. De pildă, Rădulescu-Motru a rămas fidel acestei orientări toată viața, cu mențiunea că opțiunea lui era îndreptată, spre deosebire de Drăghicescu adept al sociologiei franceze, spre modelul comprehensiv german al psihologiei popoarelor.

4. Abordările teoretice ale ideii de specific național cultural pot fi, totodată, distinse și în funcție de modul în care s-a realizat identificarea acestuia. În raport de acest criteriu, distingem identificările de tip “substanțialist”, de identificările de tip funcționalist. În cazul primului tip de identificare, specificul este o “substanță”, ceva care rămâne identic cu sine, ceva care este constant și neschimbător în ciuda diferitelor forme de manifestare, ceva ce subzistă în sine fără alterări temporale și fără să sufere modificări de structură lăuntrică în spațiu. Caracteristic celei de-a doua identificări a specificului național cultural este ideea de funcție. Acesta derivă dintr-o actualizare a dispozițiilor sufletești și intelectuale

omenești, sau, cum ar zice Rădulescu-Motru, “cultura există numai întru atât întru cât este actuală în sufletul omenesc”. Specificul național nu este o “substanță”, ci o rezultată a unor dispoziții interioare permanent active care nu subzistă în afara funcționalității lor. Cum arătam la începutul acestui capitol, modelul funcționalist al specificității românești este trasat de C. Rădulescu-Motru în *Cultura Română și Politicianismul*. Modelul “substanțialist” este ilustrat exemplar de către Nichifor Crainic și în general de către orientarea ortodoxistă radicală ce s-a desprins din mișcarea culturală ce a gravitat în jurul revistei *Gândirea*. Pe fondul programului cultural de afirmare a spiritului autohton, Nichifor Crainic aduce în prim plan conceptul de *ființă etnică* în jurul căreia reinterpretează specificitatea culturală românească pe care o identifică cu credința ortodoxă...”. poporul nostru trăiește de aproape două mii de ani în credința ortodoxismului și în practicarea lui. De aceea, unghiul sub care l-au privit scriitorii precedenți și o dată cu ei intelectualii formați în ideologia științifică a veacului al XIX-lea ni se pare greșit”⁴⁴. În viziunea lui N. Crainic, poporul român a venit pe lume ca popor ortodox și în măsura în care vorbim despre specificitatea sau despre identitatea cu sine, trebuie să invocăm credința strămoșească. Credința ortodoxă a plămădit sufletul național care a rămas nealterat în fondul lui în ciuda faptului că România, în orizont politic, a devenit o țară anexă Occidentului. “Îndrumarea spre Occident înseamnă acceptarea soartei nedemne de stat-satelit. Îndrumarea spre Orient ne va duce spre statul-stăpân”⁴⁵. Ființa etnică, numită metaforic când “rasă” ori “glasul sângelui” sau “elanul viu”, este asimilată unui arhetip păstrător de specificitate românească ce rămâne identic cu sine în ciuda manifestărilor multiple și variate de-a lungul istoriei. “Cum ar zice cu alte cuvinte Spinoza, aceeași substanță care se exprimă prin variate atribute. Căci, în adevăr,...dl. N. Crainic e substanțialist. Așadar, definiția specificului național trebuie făcută prin continuitatea lui cu trecutul”⁴⁶. Pentru a simplifica lucrurile, am ilustrat dihotomia substanță-funcție în problema identificării specificului național cultural izolând, din ansamblul operei unui autor sau altuia, o lucrare sau alta. În realitate lucrurile sunt cu mult mai complexe. Întâlnim cazuri de situare ale aceluiași gânditor în ambele “tabere” în funcție de “mersul” gândirii sale. De exemplu, Mircea Vulcănescu în *Ispita dacică* este substanțialist, în timp ce în *Dimensiunea românească a existenței* este funcționalist. Chiar C. Rădulescu Motru este oscilant, dacă avem în vedere lucrarea *Românismul....* și, mai ales, *Etnicul românesc*.

5. După modul în care este postulată originea specificului național cultural, distingem între reconstrucțiile centrate în *ethos* de cele care admit că această origine se situează în

⁴⁴ Nichifor Crainic, *Sensul tradiției*, în *Puncte cardinale în haos*, Iași, Editura Moldova, Ediție îngrijită și note de Magda Ursache și Petre Ursache, prefață de Petre Ursache, p. 132.

⁴⁵ Nichifor Crainic, *La Marea cea Mare*, în *Ortodoxie și Etnocrație*, Ed. cit. p. 205.

⁴⁶ Mihai Ralea, *Filosofia culturii cu aplicații românești*, în *Fenomenul românesc*, Ed. cit. p. 16

ethnos. Astfel, ideea *ethos*-ului primește, pe lângă sensurile tradiționale de caracter sau obișnuință, mod habitual de viață, comportament constant (*pattern*), și dimensiuni ontologice, de mod de a fi în lume a unui popor. Popoarele se deosebesc între ele pentru că deosebite sunt *ethos*-urile lor. În limbajul românesc interbelic, *ethos*-ul este identificat cu sufletul național, operație intelectuală ce a primit o ilustrare exemplară în scrierile lui Mircea Vulcănescu și, mai apoi, în continuitatea aceluiași gând, de unele cărți ale lui Constantin Noica. Ne vom opri asupra la M. Vulcănescu întrucât opera lui C. Noica a fost supusă, cel puțin în ultima vreme, unor multiple analize exegetice. *Ethos*-ul, asimilat, cum spuneam, cu sufletul național, este pus în corelație de către Vulcănescu cu ideea de *ispită*, cuvânt polimorf care desemnează “reziduul actual al încercărilor prin care a trecut un neam...rezumatul latent al experiențelor trecutului – personanțe, cum ar zice dl. Blaga – care caracterizează un suflet, care schimbă un orizont fizic sau spiritual”⁴⁷. Ispita reprezintă un ansamblu de virtualități care desemnează ceea ce este viu din trecutul unui popor și care se prezintă sub forma unor potențe similare unui pat germinativ. Dacă ceva se întâmplă actual, înseamnă că acel ceva este posibil să se întâmple. *Ethos*-ul unui popor este un ansamblu de astfel de *ispite* (virtualități) care se actualizează în orice comportament cu toate că “nu sunt caractere dominante, pentru că ele nu se manifestă ca existențe depline, ci numai ca veleități, ca tendințe...”⁴⁸. În comportamentele colective actuale ale fiecărui popor se aduc în prezență aceste *ispitele* care pot fi văzute, totodată, ca un fel de pre-scheme de comportament și de gândire venite prin tradiție. Ele sunt active în mod potențial, păstrându-și, totuși, în mod actual, perenitatea și vitalitatea germinative. “Fiecare popor, fiecare suflet popular se poate caracteriza printr-un anumit dozaj al acestor ispите, care reproduce în structura lui lăuntrică interpenetrațiunea în actualitatea sufletească a vicisitudinilor istorice prin care a trecut poporul nostru”⁴⁹. Ele sunt responsabile, până la urmă, de ceea ce are specific un popor ca arhitectură lăuntrică, sau, în cuvintele lui M. Vulcănescu, *ispitele* alcătuiesc “identitatea formativă primordială”. *Ethos*-ul românesc actualizează, așadar, un set de *ispite* – dacică, greacă, bizantină, slavă, germană, franceză... între care unele sunt, kantian vorbind, regulative iar altele constitutive. Spre deosebire de orientarea care fundează specificitatea unui popor în *ethos*, există reconstrucții care fac din *ethnos*, termen prim. Modelul acestui fel de a înțelege specificul cultural național prin asumarea *ethnos*-ului ca termen prim poate fi extras din lucrarea *Etnicul românesc*, care sintetizează preocupările de filosofie și psihologie etnică ale lui C. Rădulecu-Motru.

⁴⁷ Mircea Vulcănescu, *Ispita dacică*, în vol. *Dimensiunea românească a existenței*, Ed. cit. p. 42.

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ *Ibidem*, p. 43.

Surprinzător, poate, opțiunea pentru *ethnos* ca termen prim nu generează un model de înțelegere al specificității românești concurent la modelul centrat pe *ethos*, cât mai degrabă complementar. Și faptul devine evident dacă avem în vedere precizările terminologice pe care le face Rădulescu-Motru: “Etnicul, după etimologia sa (din grecescul *ethnos*), are înțelesul cuvântului *național*, pe care-l găsim în mai toate limbile europene format din latinescul *natio*, și care denumește comunitatea de naștere. În limba latină, clasică și medievală, cuvântul *natio* are o întrebuințare rară; în locul lui este întrebuințat cuvântul *ethnicus*, pentru a denumi pe barbarul sau păgânul (*gentilis*) după neamul de origine. Cu organizarea popoarelor europene în state naționale, cuvântul *național* câștigă în răspândire, înlocuindu-l peste tot pe *ethnicus*. Cuvântul înlocuit revine la viață prin constituirea științei, etnografia....Astfel, *ethnos*, *ethnicus*, *etnicul*, se încetățenesc din nou în vorbirea curentă, dublând înțelesul cuvântului național”⁵⁰. După astfel de precizări, nu vom rămâne surprinși de faptul că termenii *ethos* și *ethnos*, în înțelesul dat de cei mai reprezentivi gânditori români, sunt complementari. Mai precis, distincția dintre *ethos* și *ethnos*, în calitatea lor de termeni primi în reconstrucția specificității culturale românești, nu este tranșantă. În înțelesul atribuit de către gânditorii noștri, nu de puține ori, între *ethos* și *ethnos* există doar diferențe nominale întrucât termenii au aceeași referință: sufletul românesc, sau națiunea românească. Cu alte cuvinte, acești termeni pot fi tratați în calitatea lor de nume distincte ale aceleași realități. De unde provine atunci preferința pentru un termen sau altul? Este cauzată, într-un anumit fel, sau avem de-a face cu o prezență a arbitrarului subiectiv? Credem că opțiunea pentru un termen sau altul este de natură metodologică. Dacă, în determinarea specificului național, se formulează opțiunea pentru o explicație de natură cauzală, atunci preferința este îndreptată spre *ethnos*, adică pentru una dintre disciplinele prefixate de acest cuvânt (etnopsihologie, etnografie, etnologie, etnolingvistică ș.a.) și concepute în logica științelor naturii: aplicarea metodelor cantitative în descrierea și explicarea fenomenelor urmărind, ca scop final, formularea de legi. Dimpotrivă, preferința pentru *ethos* este un rezultat al unei opțiuni anterioare pentru una din variantele metodei hermeneutice după care înțelegerea istoriei noastre culturale se realizează în conformitate cu logica creată de “ ceea ce suntem noi înșine în stare să ne închipuim și să socotim admisibil despre lucrul pe care vrem să-l stabilim”⁵¹.

În paranteză fie spus, în perioada interbelică, termenul de *ethnos* a fost interpretat și din unghiul teoriei raselor: “...națiunile sunt derivate spirituale ale raselor. La originea națiunilor se află faptul material și biologic: *rasa*. Cine se împotrivesc rasei, trebuie să

⁵⁰ Constantin Rădulescu Motru, *Etnicul românesc, Comunitate de origine, limbă și destin*, Îngrijire de ediție, introducere și note de Constantin Schifirneț, București, Editura Albatros, 1996, p. 106.

⁵¹ Mircea Vulcănescu, *Op.cit.* p.40

admită implicit un conformism etnic lipsit de aderențe naturale cu mediul ambiant. Națiunea se bizuie pe rasă, pentru că la originea ei se află expresia unei *sinteze gregare*, rezultantă a unor condiții cosmice de conviețuire”⁵². Asimilarea *ethnos*-lui cu rasa s-a dovedit a fi neproductivă sub aspect teoretic. Explicabil de altfel, pentru că teoria raselor nu urmăreau preponderent scopuri de cunoaștere, ci de justificare a unor practici politice de eliminare fizică a unor popoare considerate “inferioare”. Căci ce consecințe teoretice se pot deduce din astfel de fraze? “În mijlociu, neamul românesc este un conglomerat de oameni de statură potrivită, mediteranee, în care domină tipul tracic cu părul castaniu și ochi căprui: omul din Europa sub-centală și sud-estică, punte de trecere – poate amestec – între tipul slavo-german (blond cu ochi albaștri) și tipul meridional (brun cu ochii negri)”⁵³. Evident, că și acest fenomen ar trebui studiat și explicat într-un capitol special care ar trebui să răspundă la o gravă întrebare: fenomenele de patologie intelectuală însoțesc ca un *alter-ego* cultura?

Revenind, în viziunea lui Rădulescu- Motru “știința etnicului este știința vieții sufletești a unei națiuni”⁵⁴ și, prin urmare, viața spirituală și cultura care conferă identitate unui popor sunt obiect și motiv de investigație. Definiția etnicului românesc, sau ceea ce este același lucru, a națiunii române pe care o propune gânditorul nostru, își păstrează și astăzi operaționalitatea cu atât mai mult cu cât ideea de națiune politică este astăzi contestată din ce în ce mai mult. Etnicul sau națiunea reprezintă o sinteză istorică a trei stadii: conștiința de comunitate, conștiința de limbă, conștiința de destin. Conștiința de comunitate nu se referă la rasă, “ea se referă mai des la faptul ocrotirii, decât la acela al descendenței biologice”⁵⁵. Treptat, pe măsură ce societățile evoluează, conștiința comunității se transformă în conștiința comunității de limbă, care la rândul ei creează conștiința unității culturale a unui popor. Specificitatea sufletească a unui popor stă în originalitatea culturii pe care el o produce ca efect al structurii interne a limbii pe care o vorbește și în orizontul căreia el simte, visează și gândește. Limba este suverană în raport cu individul pentru că “în această structură a limbii este dat filtrul care alege, din influențele mediului de viață, aceea ce se potrivește și păstrează și aceea ce nu se potrivește și se respinge. Însușirile limbii pun în valoare însușirile etnicului”⁵⁶. Puterea de autoderminare a limbii române, comparată de Rădulescu-Motru cu un elefant gigantic, generează identitatea culturală în slujba căreia, vrem sau nu vrem, ne punem cu toții. Dar solidaritatea care determină ca un popor să se comporte ca un organism conștient de sine

⁵² Nicolae Roșu, *Dialectica naționalismului*, Editura Cugetarea – George Delafras, 1936, p. 130.

⁵³ Nicoale Porsena, *Regenerarea neamului românesc*, Editura Cugetarea – P.C.George Delafras, 1937, p. 22.

⁵⁴ Constantin Rădulescu Motru, *Etnicul românesc*, p.108.

⁵⁵ *Ibidem*, p.14.

⁵⁶ *Ibidem*, p.19.

este obținută atunci când membrii lui sunt dispuși să-și riște sau să-și sacrifice viața. Și acest lucru devine vizibil în situațiile limită în care este pusă o națiune, cum este situația de război. “Etnicul românesc adevărat stă în sufletul întregii națiuni române, care trăiește în prezent, și care în decursul vieții sale a putut desfășura diferite virtualități, toate formând însă un singur organism, cu o singură linie de destin”⁵⁷.

6. În funcție de domeniile de reflecție trebuie să deosebim între următoarele abordări ale specificității românești corespunzătoare unor discipline de studiu deja consacrate sau a unor ramuri create *ad hoc* în corpusul teoretic al acestora. Astfel, putem distinge între următoarele tipuri de investigații caracteristice disciplinelor: a) etnopsihologie (caracteriologie, etiologie, psihosociologie, sensibilitate estetică) ilustrate de scrierile unor A.D. Xenopol, C. Rădulescu- Motru, D. Drăghicescu, Ath. Joja, Traian Herseni, E. Cioran, Petru Comarnescu, Liviu Rusu; b) ontologia culturii sau culturologie în orizontul cărora îi putem plasa pe L. Blaga, P. Andrei, V. Băncilă, N. Petrescu, Camil Petrescu, T.Vianu, D.D. Roșca, I. Petrovici, M. Eliade, M. Ralea, c) morfogeneza culturii ilustrată de către P. P. Negulescu; d) ontolingvistica creată de către N. Iorga,⁵⁸ și continuată într-o zonă cu deschideri antropologice de către Mircea Vulcănescu și C. Noica, e) hermeneutica ilustrate de Mircea Vulcănescu și, mai recent, de către Ștefan Afloroaiei, Luca Pițu și Alexandru Boboc⁵⁹. f) antropologia creștină în câmpul căreia s-au afirmat Nichifor Crainic, D. Stăniloie, Marin Ștefănescu; Grigore Popa; g) “metafizica” naționalului creată de scrierile lui Marin Ștefănescu, Vasile Băncilă, Dan Botta etc.

Nefiind o deducție sistematică și necesară dintr-un principiu unic, tipologia abordărilor specificității românești are, în limbaj kantian, un pronunțat caracter rapsodic. Nici nu s-ar putea aborda altfel problema însușirilor care specifică un popor în lume întrucât “nu există trăsătură a unui popor care să se regăsească în fiecare din indivizii care îl compun. Desigur, există comunitatea de limbă, moravuri, obiceiuri origine. Totodată, înăuntrul acestora sunt posibile diferențe atât de mari, încât oameni care vorbesc aceeași limbă pot rămâne străini unii de alții, de parcă nu ar apărține aceluiași popor. ...Mentalitatea de a-i considera pe oameni, de a-i caracteriza și judeca în colectiv este destul de răspândită. Astfel, caracterizările germanilor, ale rușilor, ale englezilor nu vizează niciodată concepte generice (Gattungsbegriffe) cărora le-ar putea fi subsumați indivizii, ci concepte tipologice (Typenbegriffe) cărora indivizii le corespund mai mult sau

⁵⁷ *Ibidem*, p.109.

⁵⁸ A se vedea conferințele radiofonice rostite de Nicolae Iorga în 1937 și tipărite în volumul *Sfaturi pe întunerice*, (1935-1940), Fundația pentru Literatură și Artă, Regele Carol II, București, 1940. Titlul acestor conferințe sunt sugestive pentru intenția lui Iorga de a aduce în prim plan acele cuvinte care dau seama de modul românesc de a fi în lume. Astfel, umanitatea cuprinsă în hotarele românității poate fi înțeleasă dacă analizăm, de pildă, modul în care poporul nostru se raportează la frumos, bine, drept și dreptate, război și pace, datorie, țară, familie, limbă, etc.

⁵⁹ A se vedea, Alexandru Boboc, *Hermeneutică și ontologie*, Cap, *Instituire valorică și forme de viață. O “lume” exemplară: Lumea mioritică*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1999, pp. 89-120.

mai puțin. Confundarea conceptelor generice cu cele tipologice reprezintă indiciul considerării oamenilor prin colectivitatea căreia îi aparțin....Faptul că prin caracterizarea tipologică este surprins ceva, nu trebuie să ne conducă la opinia falsă că ea ar fi valabilă pentru fiecare individ în parte....Un popor ca întreg nu există. Toate delimitările pe care le facem pentru a-l defini sunt depășite de către realitate. Limba, cetățenia, cultura, destinele comune nu coincid, ci se intersectează....Un popor nu poate fi privit ca un individ. ...judecarea unui popor ca o totalitate omogenă este întotdeauna o nedreptate; ea presupune o falsă substanțializare și are drept consecință înjosirea omului ca individ”⁶⁰.

Tipologia pe care am propus-o poate fi văzută ca un instrument de lucru menit să introducă sistematicitate și ordine într-un spațiu intelectual eterogen și contradictoriu creat de multiplele direcții din care a fost atacată tema specificității românești. Desigur, ramificațiile conceptuale ale acesteia sunt cu mult mai bogate decât în tabloul tipologic înfățișat până acum⁶¹. Modelele conceptuale pe care noi l-am numit modelele specificității românești sunt incomensurabile și de aceea tipologia propusă își asumă o serie de incompletitudini. De pildă, există gânditori care, prin originalitatea cu care atacă tema în cauză, sunt greu încadrabili. Din această categorie fac parte, între alții, Nae Ionescu, Lucian Blaga sau D.D. Roșca⁶². Apoi, în ce orizont teoretic putem plasa investigațiile lui M. Vulcănescu sau C. Noica privind specificitatea românească: în ontolingvistică, etnolingvistică sau în domeniul antropologiei? Lucrurile se vădesc a fi extrem de complexe întrucât pozițiile exprimate sunt plurimorfe și dinamice. Există, de pildă, gânditorii care își schimbă în timp convingerile și, în consecință, opțiunile teoretice. Astfel, Mihai Ralea în *Fenomenul românesc* (1927) susține că trecutul este irelevant în determinarea specificului național și că esențială este voința de a forma o națiune, în timp ce în articolul *Naționalism și țărănișm* din 1935 susține că din definiția națiunii nu trebuie să lipsească ideea de tradiție. Aceeași poziție poate fi întâlnită și la Mircea Florian. De pildă, în articolul *Sensul unei filosofii românești* (1933) pledează pentru poziția că filosofia posedă norme interioare de structurare internă și prin urmare că nu putem să vorbim despre o filosofie care să posede caracteristici național-culturale, în timp ce în studiul *Filosofia românească* (1940) susține că “ filosofia nu plutește în aer, ci trăiește prin individualități naționale și prin gânditorii ce se diferențiază înăuntrul aceleiași nații...problematica unei filosofiei românești dezvăluie aspecte culturale în care se desfășoară drama noastră spirituală”⁶³. În

⁶⁰ Karl Jaspers, *Conștiința culpei*, în *Texte filosofice*, București, Editura Politică, 1986, p. 46.

⁶¹ De pildă, o abordare a specificității românești din unghiul filosofiei istoriei este sintetic trasată de Adrian Pop în lucrarea, *O fenomenologie a gândirii istorice românești, Teoria și filosofia istoriei de la Hașdeu și Xenopol la Iorga și Blaga, Secțiunea de ontologie a istoriei*, Editura ALL, 1999, p. 204-232.

⁶² A se vedea, Vasile Muscă, *Filosofia ideii naționale la Lucian Blaga și D.D. Roșca*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996.

⁶³ Mircea Florian, *Filosofia românească*, în *Reconstrucție filosofică*, Casa Școalelor, 1943, p. 245.

aceeași ordine ideatică, ar trebui să facem distincția dintre abordări filosofice sistematice ale specificității românești și cele conjuncturale. În prima categorie ar trebui să-i plasăm, între alții, pe L. Blaga, Vulcănescu, Noica sau V. Băncilă, ce împărtășesc în comun ideea că filosofia este o construcție în limbă și că ea solicită, prin urmare, resursele interne ale limbii române. Limba nu este o haină exterioară filosofiei, susțin acești gânditori, întrucât ea modulează într-un anumit fel conceptele fundamentale ale ei: ființa, existența, spațiul, timpul etc. În cea de-a doua categorie, la capitolul abordări fragmentare îi putem situa pe Mircea Florian sau P.P. Negulescu.

Deducem de aici că o abordare tipologică a modelelor specificității românești, dincolo de virtuțile epistemologice incontestabile, trebuia să-și asume *ab initio* faptul că problemele legate de conținutul argumentării sunt trecute într-un plan secund și că, prin urmare, “substanța” gândirii este pusă în umbra clasificărilor mai mult sau mai puțin arbitrare. De aceea am optat pentru o ilustrare a modului în care această temă a specificității românești fecundează din interior gândirea filosofică prin invocarea unui fragment din gândirea lui Nae Ionescu.

4. Nae Ionescu – prodrom la o metafizică a Răsăritului.

Preeminența scrutării identității de sine a luat o forma obsesivă în perioada interbelică, cum mai spuneam, prin aducerea în prim plan a problematicii specificului cultural național românesc. Acest fapt este recognoscibil chiar și acolo unde ne-am aștepta mai puțin: în metafizică. Vom ilustra această idee, invocând filosofia lui Nae Ionescu și încercarea sa de proiectare a unei metafizici alternative la metafizica apuseană. Vom recunoaște în acest proiect prezența obsesiilor timpului legate de scrutarea identității proprii și a delimitării unui specific cultural care să definește modul de manifestare culturală a românilor în lume. Vom argumenta, totodată că modul de raportare la lume caracteristic spiritualității răsăritene constituie pentru Nae Ionescu temeiul arhitectonicii conceptuale a unei metafizici a deschiderii omului, prin iubire, spre Absolut. Acest subcapitol poate fi considerat și ca un exercițiu de interpretare aplicat, cu precădere, *Metafizicii I*, cursul din 1927-1928.

L-am ales pe Nae Ionescu pentru a ilustra modul în care, într-un mod extrem de rafinat, dezbaterile privitoare la specificul cultural-național au pătruns și în metafizică pentru că el repunea pe cont propriu, pentru a ajunge la rădăcina lucrurilor, marile dileme ale metafizicii, într-un moment în care filosofia de erudiție, scientiștă și pozitivistă, era la mare preț, iar metafizica era considerată “...ca o rămășiță a trecutului, ce nu poate figura decât în cadrul istoriei filosofiei, întrucât e incompatibilă cu veleitățile disciplinelor

filosofice de a se constitui ca științe”⁶⁴. Nae Ionescu, după mărturiile celor care l-au cunoscut, filosofa cu același firesc cu care noi respirăm, făcea metafizică și-i îndruma și pe alții să urmeze “tentația luciferică” (Mircea Vulcănescu), nu din obligații didactice, - a negat, profesor fiind, relevanța pedagogică a tradiției filosofiei didactice românești de sorginte maioreșciană care impunea cutuma imparțialității și obiectivității, - ci dintr-o necesitate lăuntrică ce ne amintește de Socrate. “Privindu-l încă de la cursurile lui, vedeam cum Nae Ionescu proceda mai întâi socratic, iscodind lumea vastă a posibilităților, combinându-le cu mintea lui ageră și opunându-le perechi. Căuta apoi, între ipoteze, pe cea mai potrivită împrejurărilor, mediului, ambianței, mediu care era totdeauna pentru el...filtrul prin care lucrurile trec din lumea posibilităților pure la evenimentul aveau petrecut, la faptă. Ca ziarist, Nae Ionescu proceda la fel, iscodind întocmai ca la curs lumea vastă a posibilităților, pe care le trecea prin ascuțișul de foarfecă al întrebării...Nici o deosebire, din acest punct de vedere, între cursurile lui și articolele lui de ziar. Singură materia problemelor era deosebită. Nu însă și tratarea lor”⁶⁵.

S-ar părea că Nae Ionescu trata toate problemele de natură logico-filosofică, în plan mai general, problemele intelectuale controversate, de pe o unică poziție teoretică: aceea a metafizicianului. Poziționarea minții sale era, pare-se, în tensiunea ei lăuntrică, tipică pentru modul de reacție a unei gândiri ce zămislește, fără vreun efort special, metafizică. De aici unitatea și organicitatea gândirii naeionesciene, recognoscibile în ciuda varietății preocupărilor sale de filosofie, manifestate la catedră sau în scris. “Nae Ionescu nu era un ideolog; el era un metafizician, adică un om a cărui instanță de referință e Absolutul”⁶⁶.

În acest context, trebuie spus clar că interesul preponderent pentru metafizică al lui Nae Ionescu nu era de natură strict intelectual-sentimentală – reabilitarea unei discipline disprețuite și alungate din câmpul “filosofiei științifice” la modă în Europa primelor decenii ale veacului XX. Hotărât nu! Filosofia, în credința de nezdruncinat a lui Nae Ionescu, nu există în afara exercițiului ei metafizic, iar a filosofa înseamnă a ne pune în acord pe noi înșine cu lumea în care trăim. Așadar, interesul pentru metafizică este existențial pentru că, în înțeles naeionescian, metafizica este un “cod de trăire” și de valorificare a realității în raport cu constângătoarele necesități de echilibru interior prezente în ființa fiecăruia dintre noi. Metafizica este răspunzătoare de echilibrul nostru interior întrucât “punctul de ajungere a speculației metafizice este puțința de a trăi și de a ne orienta în viață...”⁶⁷. Prin urmare, în acest înțeles cu totul special, metafizica este o chestiune și o problemă personală, ceva ce ține de orizontul exclusiv al trăirii vieții și al

⁶⁴ *Ibidem*, p. 199.

⁶⁵ Mircea Vulcănescu, *Cum l-am cunoscut pe Nae Ionescu*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 146.

⁶⁶ Mihai Șora, *Profesorul meu, Nae Ionescu...* în “Dilema”, Anul III, Nr.129, 30 iunie – 6 iulie.

⁶⁷ Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, Ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Humanitas, 1991, p. 37.

lămuririlor personale. Ea nu trebuie confundată cu ceea ce ne-a lăsat prin tradiție cugetarea filosofică europeană, cu metafizica scrisă de sorginte scolastică și cu moștenitoarea fidelă a acestei tradiții: gândirea de tip catolic. Strict vorbind, conceptul metafizicii la Nae Ionescu se împlinește într-o reconstrucție teoretică a metafizicii trăite și orientată polemic spre tradiția de gândire scolastică, reconstrucție alternativă și, totodată, replică la metafizica catolică, tomismul și neotomismul (*summum* al metafizicii scrise în viziune naeionesciană)

Critica metafizicii apusene pe care o întreprinde Nae Ionescu, este de natură sistematică și ea vizează în principal modul de gândire catolic configurat exemplar în metafizica scolastică, în tomism și, mai apoi, în neotomism, mod de gândire caracteristic, în general, atitudinii occidentale de raportare și valorizare a vieții. Celelalte poziții specifice filosofiei apusene - panteism, deism, nominalism, criticism, pozitivism...ș.a., sunt în opinia sa, variante ale acestui mod de gândire fundat pe ideea de muncă și de creație, pe o atitudine activă și demiurgică în fața existenței. Teza pe care o argumentează Nae Ionescu în cursurile și articolele sale a fost exprimată tranșant în expresia: “filosofia catolicismului reprezintă o metafizică cum nu trebuie să fie”⁶⁸. De ce? La această întrebare legitimă Nae Ionescu răspunde simplu: pentru că această filosofie ignoră istoricul-concret, pentru că este abstractă și ruptă de realitatea trăită și nu ne poate orienta în viață. Ea nu poate fi un “cod de trăire” și, prin urmare, principala funcție pe care trebuie s-o îndeplinească metafizica în viața spirituală, “intrarea în contact cu absolutul”, nu poate fi realizată. Prin urmare, filosofia catolicismului este o metafizică “cum nu trebuie să fie” pentru că ea a dizolvat spiritul metafizicii însăși. “Germenii de disoluție a spiritului metafizic”, în expresia lui Nae Ionescu, au fost înșcriși în chiar corpusul metafizicii scolastice încă din momentul nașterii ei, tot astfel, cum sunt înscrise și bolile ereditare în materialul nostru genetic.

Prin urmare, critica metafizicii apusene, respectiv a filosofiei catolice, ia forma unei analize de patologie a gândirii filosofice și vizează, nici nu se putea altfel, “materialul genetic” în care este înscris “programul” disoluției metafizicii: teoria judecății. Critica este pe cât de ingenioasă pe atât de radicală. Simplificând drastic o argumentație extrem de abstractă și laborioasă, lucrurile par a sta, în viziune naeionesciană, astfel: spre deosebire de atitudinea religioasă care vizează o activitate practică, respectiv mântuirea, atitudinea metafizică este o activitate teoretică în sens original, grecesc, de privire, speculație, contemplare, viață speculativă. Metafizica ne îndrumă, așadar, spre un anumit tip de cunoaștere (cunoașterea prin conaturalitate, adică prin transformarea noastră în însuși obiectul cunoscut, cum se exprimă Nae Ionescu), tip distinct de celelalte activități

⁶⁸ *Ibidem*, p. 18.

spirituale cognitive, din moment ce obiectul metafizicii este adevărul absolut. Metafizica scolastică și pe urmele ei filosofia catolică s-au depărtat de sensurile originare ale acestei cunoașteri metafizice prin cultivarea exclusivă a planului logic și a gândirii raționale. Cum? Urmând sugestiile filosofiei aristotelice centrate pe conceptul substanței și, ca o consecință necesară în plan logic, pe privilegierea judecăților de predicție în raport de alte judecăți. Astfel, gândirea scolastică, responsabilă de “catolicizarea” lui Aristotel, i-a atribuit copulei “este” nu numai funcție logică ci și existențială. Simplu spus, în această perspectivă se confundă, în mod ilicit, planul logic exprimat de judecățile existențiale (de predicție) cu planul existenței ca atare. “Este”, dintr-o judecată de existență, ne avertizează Nae Ionescu, nu-și poate depăși “natura” sa logică, de copulă, de simplă legătură între subiect și predicat. Nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare de forma lingvistică “este” care ne trimite cu gândul, în mod nelegitim, la esențe reale, metafizice, ale lumii. Este ca și cum am confunda cunoașterea dată, constituită, cu procesul dobândirii cunoașterii. Una este să dobândim cunoașterea și alta este să o prelucrăm conceptual, logic, să o transformăm în judecăți existențiale, să o sistematizăm și să o transmitem.

Cum se explică această persistență în greșeală timp de secole? Pentru a susține ideea că lumea este comprehensibilă datorită funcției îndeplinite de principalul instrument de cunoaștere al omului, care este rațiunea, opinează Nae Ionescu. Cu ajutorul rațiunii, noi putem surprinde ceea ce reprezintă proprietățile lumii, modurile de a fi ale ființei. “Metafizica este știința ființei, a existenței, a ceea ce există în adevăr; rațiunea este funcția sufletului nostru, adaptată și adecvată existenței. Prin urmare, metafizica este posibilă, pentru că are un instrument de lucru, care este rațiunea”⁶⁹. Scolastica crede, opinează în continuare Nae Ionescu, că prin rațiune noi înțelegem într-un mod mediat ceea ce am dobândit prin intelect ca facultate mai generală de cunoaștere. Intelectul, în calitate de facultate primară de cunoaștere “produce” conceptele pe care apoi rațiunea, facultate de înțelegere mediată, le conexează pentru a forma cunoștințe raționale cu valoare metafizică. Acest mod de a reduce cunoașterea lumii la cunoștința rațională și postularea ilegitimă a faptului că a cunoaște în orizont metafizic înseamnă a combina concepte (cunoașterea prin concepte pure) reprezintă simptomul clar al disoluției metafizicii apusene în diferite forme de scientism. Prin urmare, în această teorie a judecății vom găsi și mărirea dar și decăderea metafizicii scolastice, a filosofiei catolicismului și a tuturor curenților de gândire apusene care, într-un fel sau altul, confundă ceea ce este dat într-o evidență obiectivă: planul logic cu planul realității metafizice. Unind în minte ceea ce în realitate este despărțit, acest mod de a concepe metafizica are pretenția, neîntemeiată în optica lui Nae Ionescu, că poate

⁶⁹ *Ibidem*, p. 76

deduce realitatea metafizică din gândire, inversând, astfel, ceea ce este original și temei al lumii cu ceea ce este derivat și secund, realitatea reală cu atributele și modurile ei de manifestare. Concluzia lui Nae Ionescu, într-un astfel de context argumentativ, care precedează în spiritul gândirii sale, se impune de la sine: dacă la realitatea metafizică nu avem acces prin rațiune și deducție logică, atunci trebuie să căutăm alte căi de cunoaștere a absolutului. Numai astfel vom putea elimina sofismele care au invadat conștiința omenească, sofisme cauzate de supremația modului apusean de valorificare și raportare la viață, de hegemonia metafizicilor de inspirație scolastică. Dar, din faptul că metafizica și gândirea apuseană dețin supremația, nu putem deduce că numai prin ele dobândim adevărul. Atingerea lui ține de inspirație și de har. Adevărul nu este o expresie a cantității, o rezultată statistică a opiniilor majoritare. De aceea se impunea, cu urgența lucrurilor ce nu mai pot fi amânate, căutarea unei alternative la modelul de gândire caracteristic metafizicii apusene, alternativă care ar trebui întemeiată nu pe considerații logice falacioase ci pe modul de a fi al omului în lume. Axioma gândirii metafizice naeionesciene pare a fi exprimată în următoarea frază: “Înainte ca eu să știu că exist, înainte ca eu să am cunoștință, să iau cunoștință de mine însumi, eu exist pur și simplu; înainte de a cunoaște această realitate, eu trăiesc această realitate”⁷⁰.

Nae Ionescu este un metafizician și prin excelență un filosof de construcție, un gânditor care obține satisfacții intelectuale din cultivarea riscurilor gândirii...”deslușim că de-a lungul întregii lui vieți stă parcă o perpetuă ispită de a cunoaște...iscodirea posibilului închis în lucruri, adică împingerea lucrurilor la extrema lor limită de existență, trecerea lor de la ceea ce sunt la ceea ce pot fi, ori nu pot ca să nu fie. Ispită de logician, desigur, dar de logician la pânda vieții”⁷¹. Așadar, cu o astfel de structură lăuntrică, Nae Ionescu nu putea să rămână pe teritoriul comod al criticii negative. Preocupările sale de patologie filosofică sunt propedeutice pregătind drumul către o nouă construcție metafizică, către o metafizică, pe care o putem denomina, a realității trăite. Analiza stării de boală este profitabilă teoretic în măsura în care aceasta indică și posibilele soluții de însănătoșire. De aceea critica metafizicii scolastice și a filosofiei apusene în general reprezintă numai o față a medaliei. De cealaltă față, stau intențiile constructive, încercările pozitive de întemeiere a unei noi metafizici care să nu se prăbușească sub greutatea propriului edificiu conceptual, așa cum gândea Nae Ionescu că s-a întâmplat cu acele metafizici ce s-au inspirat din spiritul scolastic.

Vom încerca să recompunem, în dimensiunea sa intensională, noua configurație conceptuală pe care Nae Ionescu o propune ca alternativă la metafizica pe care el o

⁷⁰ *Ibidem*, p. 105.

⁷¹ Mircea Vulcănescu, *Cum l-am cunoscut pe Nae Ionescu*, Ed. cit. p. 145.

desemnează generic cu termenul de scolastică. Proiectul unei metafizici alternative la metafizica scolastică a Apusului își are rădăcina într-o opțiune subiectivă la așa-zisa problemă crucială din metafizică. Pentru Nae Ionescu această problemă constă în pendularea permanentă între contactul cu realitatea prin intermediul cunoașterii logice “adică a depășirii noastre prin înglobarea realității, care există în afară de noi, într-un anumit sistem de concepte” și contactul cu aceeași realitate prin trăirea ei, “adică depășirea noastră pe linia trăirii” Opțiunea lui Nae Ionescu este clară în această privință: el optează pentru cea de-a doua variantă, invocând modul de raportare a simțului comun la lume. Atitudinea naturală, comună, de raportare și valorificare a vieții nu face din “cuget, deci exist” maximă de viață și nici regulă cognitivă întemeietoare în ordinea cunoașterii. Trăirea realității este ontologic și logic înaintea cunoașterii ei. Această trăire conduce ființa umană la o depășire a sinelui propriu și la posibilitatea de a trăi universul existent în afară de strictul univers interior constituit din eul propriu. Oricum am înțelege-o, în esență, metafizica, “este o încercare a spiritului omenesc de a se depăși pe el însuși”⁷². În esență, metafizica este fundată pe actul originar al trăirii, respectiv pe un instrument nemijlocit de cunoaștere: iubirea. Făcând distincția între două înțelesuri concurente ale iubirii pe care le-a moștenit tradiția culturii europene - iubirea ca acțiune sintetizată în imperativul de a-ți iubi aproapele ca pe tine însuși și iubirea, ca *transformatio moris*, iubirea ca formă de cunoaștere, în care subiectul se transformă în obiectul care-i stă în față – Nae Ionescu propune un model al cunoașterii sintetizat în formula: “nu știu ceea ce văd, ci văd ceea ce știu” și, totodată, o metafizică a interiorității lărgite. A cunoaște metafizic înseamnă să trecem dincolo de ființa noastră individuală, prin punerea în acțiune a propriilor noastre posibilități de depășire. Iubirea este singura “dotare nativă”, pentru a ne exprima astfel, care ne propulsează în afară din noi înșine spre obiectele exterioare nouă, pentru a le trăi și cunoaște tot așa cum trăim și cunoaștem propria noastră interioritate. Obiectele lumii devin astfel un gen de “altul nostru”, ceva care nu ne mai este străin, din moment ce noi înșine ne-am identificat cu ele prin actul de trăire. Iubirea, în calitate de instrument de cunoaștere, ne scoate din sine și ne face disponibili pentru a intra în contact nemijlocit cu obiectele lumii. Dar procesul cunoașterii nu se încheie aici, pentru că ...”întors din această călătorie de identificare cu obiectele din afară, tu ai posibilitatea ca aceea ce ai trăit atunci, să dai în formule conceptuale (s. n.) și orice trăire traductibilă în formule conceptuale este...cunoaștere”⁷³. În ordine epistemică, iubirea ne deschide către obiecte, aducându-le în proximitatea noastră pentru că noi înșine ne-am transformat în obiectele pe care dorim să le cunoaștem. Această “empatie” subiect-obiect este apoi tradusă în termeni conceptuali

⁷² *Ibidem*, p.110-117.

⁷³ *Ibidem*, p. 126.

și în diverse enunțuri pentru a fi comunicată și, de ce nu, testată de cei care vor să refacă, personal, acest itinerar de cunoaștere. Conchidem că iubirea ca instrument de cunoaștere înlocuiește judecățile de predicăție în calitatea de principii ale metafizicii, esențiale în scolastică și tomism. Sofismul caracteristic filosofiei catolice al identificării planului logic cu cel existențial, metafizic, este astfel evitat. Vom reveni asupra acestei idei după un scurt ocol.

Nae Ionescu, dorește să fundeze metafizica plecând de la poziția naturală a spiritului omenesc, respectiv de la postulatul de bază al simțului comun: lumea este despicată între obiect și subiect, între ceea ce are existență obiectivă și ceea ce are existență subiectivă. Existența lumii este o existență obiectivă. Ea ni se impune sub forma unei evidențe ce ne obligă să o afirmăm. Această distincție a simțului comun este valorificată metafizic de către Nae Ionescu în conformitate cu o schemă de gândire de inspirație aristotelică. Formele, structurile, unitățile, formulele de organizare proprii realității despre care vorbește Nae Ionescu seamănă cu forma aristotelică. De altfel, chiar Nae Ionescu indică în mod expres această înrudire, arătând și care sunt deosebiri față de Aristotel. Raționamentul lui, în această privință, este destul de simplu: Realitatea se organizează în unități organice. Există structuri ale realității sensibile, esențe, care sunt forme de organizare, în care sunt ierarhizate și dispuse lucrurile. Aceste structuri ale realității materiale nu sunt la rândul lor materiale, ci spirituale. Prin urmare, lucrurile care compun realitatea sensibilă sunt expresii ale tipurilor, ale esențelor care există nematerial și pe care Nae Ionescu le numește “realități spirituale” plecând de la supoziția că ceea ce nu este material este spiritual. În realitatea sensibilă noi percepem exemplarele unui anumit tip de organizare. Îl percep, de pildă, pe Socrate ca exemplar al tipului Om, ca mod de manifestare a spiritualului, prin ceva ce este sensibil. Realitatea, prin urmare, are o dublă natură: pe de o parte o natură sensibilă, a lucrurilor, expresii ale principiului individualității, iar pe de altă parte o natură spirituală, esențială, constituită din formele de organizare ale acestei realități sensibile. În realitate există și esențele ca atare în calitatea lor de tipuri cu toate că acestea nu sunt sensibile. Esențele preexistă lucrurilor sensibile pentru că ele sunt, cum ar spune Platon, modele, arhetipuri. Pe urmele filonului platonician din gândirea lui Aristotel, Nae Ionescu admite că esențele preexistă ontologic în raport de lucruri și că acestea din urmă sunt într-un fel “copii”, sau prototipuri ale lor. Prin urmare, gândirea naeionescină este un platonism în măsura în care admite că esențele sunt de natură ontologică, dar numai atât, pentru că, așa cum mai spuneam, Nae Ionescu vrea să fundeze metafizica plecând de la reacțiile simțului comun.

Există, în acord cu simțul comun, o realitate obiectivă și o realitate subiectivă, o lume exterioară nouă și o lume interioară nouă, o lume sensibilă și o lume spirituală. Lumea

sensibilă, realitatea în sens de substanță, este despicată, structurată dual. Pe de o parte, există lucrurile sensibile și, pe de altă parte, există formele de organizare, tipurile în care se încadrează, ca mod de expresie, aceste lucruri. Realitatea este, deci, un compus din esențe care sunt de natură spirituală și din lucruri sensibile ca moduri materiale de a fi ale acestor tipuri. Atunci când cunoaștem sau simțim, ca tipuri distincte de atitudini spirituale ale omului, noi stabilim legături cu esențele ontologice pentru că numai ele sunt de aceeași natură cu structurile spirituale ale omului: conceptul și trăirea. Comunicarea are loc de la natură spirituală la natură spirituală, de la spirit la spirit, pentru că altfel nu am putea explica cum se cuplează spiritualul cu sensibilul din moment ce ele ar fi de naturi total diferite.

În domeniul logic există aceeași “lege de organizare” ca și în lumea existenței. Așa cum esențele preexistă ontologic în realitate, tot astfel și conceptele preexistă ca structuri, ca moduri de organizare a realității logice. Esențele și conceptele sunt unități organice, este adevărat, distincte ontologic - din moment ce primele încorporează realitatea sensibilă, iar ultimele aparțin realității logice, “ele există logicicește” – între care există un fel de simetrie structurală (analogie, în expresia lui Nae Ionescu.). Numai așa se poate explica cum este posibilă cunoașterea, cum subiectivul își creează, într-un fel, propriul său obiect, se obiectivează, iar obiectul se subiectivează. Conceptul ca realitate logică ce preexistă reprezintă condiția de posibilitate a celorlalte forme și mecanisme implicate în procesul cunoașterii. Preexistența lui face superfluă ideea de inducție și, totodată, prin acest statut al lui se poate explica și ceea ce urmează: raționamentele și procedurile de raționare. Omologia aceasta dobândită ca urmare a statutului comun de preexistențe pe care îl au esențele și conceptele, omologia aceasta între planul realității și planul logic, fundează până la urmă cunoașterea pe realitatea însăși. “Concluzia noastră este că conceptele sunt fondate pe realitate, nu numai prin posibilitatea lor de a subsuma anumite cazuri concrete, ci sunt încă fondate metafizic, prin faptul că însăși realitatea sensibilă creează asupra faptelor, anumite forme generale, care există în chip real...aceste unități superioare faptelor concrete, înglobează toate aceste fapte și au o existență reală – nu în sensul realității sensibile; dar este evident că realitatea sensibilă nu este singura realitate posibilă, pentru că, în definitiv, nimeni nu poate să identifice realitatea sensibilă cu realitatea”⁷⁴. De pe această poziție, Nae Ionescu îi critică pe conceptualiști și pe nominaliști care nu admit existența unor forme superioare faptelor concrete. Argumentele pe care le aduce filosoful nostru, pentru a accepta această structură ontologică a lumii, are ca fundament ideea că substanța, principiul identității și existența sunt termeni corelativi care “fac parte dintr-un

⁷⁴ *Ibidem*, p. 92.

același sistem de înțelegere și de valorificare”⁷⁵. Corelația acestor trei termeni este subsumată ideii de evidență obiectivă. Prin urmare, structura ontologică a lumii propusă de Nae Ionescu se fundează pe ideea de “evidență obiectivă”.

În ce sens putem vorbi despre obiectivitatea a ceva ce noi considerăm a fi prin excelență subiectiv? Căci, de la Descartes încoace, cel puțin, ideea de evidență aparține în exclusivitate sferei subiectivității noastre. Nae Ionescu argumentează în următorul fel: realitatea, sau ceea ce este același lucru, existența în genere, poate fi definită prin capacitatea de a provoca anumite acte. Acest fel de a exista este altceva decât existența substanțială. Existența în genere este mai largă decât conceptul substanței, iar acest concept este mai larg decât cel de atribut. Substanța, în sensul ei propriu, nu se referă la ceva material ci la ceea ce este constant. “Substanța este pur și simplu o constanță. Considerăm substanță a unui lucru ceea ce este neschimbător în acel lucru, ceea ce posedă atribute, ceea ce poate să ia diferite forme, fără să se consume, fără să se schimbe.....substanța unui lucru este elementul constant din acel lucru, care nu stă sub categoria spațiului și a timpului”⁷⁶. Substanța se identifică, deci, cu ceea ce este constant și nu se referă în nici un fel la ideea de materialitate sau idealitate. Substanța înțeleasă drept constanță poate fi considerată ca o expresie a principiului identității, pentru că definiția curentă a acestuia este: un lucru este ceea ce este. Substanța este, așadar, în plan ontologic, o constanță în identitate cu sine și, prin urmare, putem spune că, în plan logic, în domeniul conștiinței, ea se manifestă sub forma principiului identității. “Existența reală a substanței cu legea ei logică a principiului identității, acestea sunt evidențe obiective pentru noi, așa cum de altfel o spune și simțul comun, în așa fel în care omul simplu constată existența a ceva, chiar înainte de aș da seama că există și el. Înainte, prin urmare, de a se face opoziția subiect-obiect, simțul comun postulează existența unei lumi”⁷⁷. Plecând de la aceste premise, Nae Ionescu îl respinge pe Descartes cu argumentul său ontologic al existenței lui Dumnezeu, dar și identificarea hegeliană a esenței cu conceptul. Or, analogia dintre esență și concept, ca realități preexistente - esența în regimul realității exterioare și conceptul în cel al realității logice – nu înseamnă pentru Nae Ionescu identitate. Domeniul realității și domeniul cunoscutului sunt analoge, dar distincte. Cunoștința este, așadar, altceva decât realitatea. Ea poate fi adecvată realității sau inadecvată.

Revenind, în rezumat, Nae Ionescu se răfuiește cu conceptul de acțiune. El propune o metafizică a contemplației nu a acțiunii; nu dorește cunoaștere, ci înțelegere; trăire a realității sub forma iubirii mistice și nu cunoaștere logică; mistică și depășire a

⁷⁵ *Ibidem*, p. 95.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 94.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 99.

individualului, nu cunoaștere conceptuală și încadrare exterioară a obiectelor; propune o metafizică a interiorului și nu exteriorului prin formula: “Nu știu ceea ce văd ci văd ceea ce știu”. În sfârșit, Nae Ionescu propune un nou itinerar pe care trebuie să-l parcurgă metafizica prin luarea în considerare a structurii spirituale specifice Răsăritului. Aceasta înseamnă revenirea la sensul original al iubirii care a fost falsificat printr-o interpretare abuzivă ca acțiune și caritate.

Pe ce își fundează Nae Ionescu propriile opțiuni metafizice în condițiile în care acesta, ca orice metafizician, își poziționează mintea nu numai spre opera de construcție ci și pe întemeierea ei? Am putea spune că el întreprinde o cercetare a fundamentelor metafizicii într-un dublu sens. Pe de o parte, critica metafizicii apusene poate fi văzută ca o cercetare de fundamente, din moment ce Nae Ionescu îi decelează asumțiile implicite, relevându-i contradicțiile interne; pe de altă parte, propunerea unei noi metafizici și căutarea unor noi temeuri vizează, de asemenea, îndreptarea gândirii spre ceea ce este original și nederivat. Și într-un caz și în celălalt, Nae Ionescu se vedește a fi interesat de investigarea și dezvoltarea condițiilor de posibilitate a metafizicii, întreprindere intelectuală încetățenită de gândirea filosofică de la Kant încoace. Atenția lui Nae Ionescu se concentrează, așadar, spre fundarea elanurilor sale constructive. Dar pe ce își fundează Nae Ionescu propria lui metafizică?

Opțiunea lui Nae Ionescu este clar exprimată: metafizica ce face din iubire un instrument de cunoaștere se întemeiază pe trăire, pusă în evidență, ca temei al vieții sufletești, și de datele psihologiei științifice. “...n-am făcut decât să trag ultimele consecințe dintr-o poziție, pe care psihologia științifică o cunoaște”⁷⁸. Psihologia timpului furniza o veritabilă teorie a facultăților sufletești compatibilă cu ceea ce Nae Ionescu postulă: primatul vieții sentimentale în arhitectura sufletească a omului. Această viață sentimentală, emoția, explică structura unitară și continuă a personalității umane și, tot ea, prin mecanisme greu de surprins logic și conceptual, ne pune într-un contact cu realitatea obiectivă existentă în afară noastră. Prin urmare, izvorul cunoașterii nu își are originea în rațiune și în gândirea logică. Am putea spune că Nae Ionescu, urmând sugestiile psihologiei vremii sale, încearcă să deslușească mecanismele cunoștințelor, prin distincția dintre cercul (câmpul) clar al conștiinței - expresie folosită și de Maioreșcu - și cercul (câmpul) normal al conștiinței. Câmpul clar al conștiinței, și el posesor de structuri interioare ierarhizate între ele, ar intra în funcțiune atunci când se declanșează în noi anumite puteri speciale, care au capacitatea de ne pune în contact cu structurile adânci ale realității. Evident că Nae Ionescu nu oferă propriu-zis o explicație a modului în care

⁷⁸ *Ibidem* p. 129.

sensibilitatea (emoția) ne pune într-o relație de cunoaștere cu esențele realității. Ceea ce ne propune el este un mediu de postulate și un limbaj sugestiv care încearcă să aproximeze, în orizont psihologic, trăirile marilor mistici care au avut revelația adevărului metafizic. Ideea de fundare a metafizicii în reacțiile psihologice (vitale) ale omului rămâne o idee interesantă, mai ales că ea indică o alternativă la încercările de a funda metafizica în rațiune și logică. Și, în acest context, nu trebuie omis nici următorul fapt: teoria puterilor sufletești, care fundează cunoașterea metafizică prin iubire, analogă oarecum unei filosofii a conștiinței, aduce în prim plan vechile înțelegeri ale grecesului *theoria* (privire, speculație, contemplare, viață contemplativă)⁷⁹. Prin urmare, cunoașterea în viziune naeionesciană nu este, în nici un caz, creație, ci “vedere”, contemplație, primire a adevărului și nu creare a lui. Nae Ionescu insistă asupra ideii că, în diverse locuri și în perioade distincte ale vieții sale intelectuale, că întreaga noastră gândire este un proces de înregistrare și, deci, conștiința “vede” raporturile care sunt între lucruri și nu le recrează imaginar în minte. Dacă am admite această din urmă idee a cunoașterii prin creația gândirii, atunci nu ne-am putea explica misterul cuplării gândurilor cu lucrurile. Acest fapt este surprins de altfel și de Mircea Vulcănescu, care spunea cu referire la Nae Ionescu: “Nu poți voi nimic din ce nu e copt să se nască. Lucrurile “se fac” nu le “facem”. Cel mult, dacă putem să le ajutăm să se nască, aducându-le în conștiință, pe ele sau temeiurile lor... Dar asta nu ne schimbă rolul de spectatori. Problema desăvârșirii noastre nu e să facem ci să știm, adică să putem face. Trecerea de la posibilitate la fapt nu e un adaos de ființă ci o istovire a ei...”⁸⁰.

Primatul contemplării înțelegătoare și negarea relevanței absolute a faptei și a creației umane, care ar avea capacitatea de a explica condiția generică a omului în lume, amintește totodată și de sugestiile implicite ale conceptului de wuwei (“nonacțiune”) din daoism. “Dao nu face nimic și totuși nimic nu rămâne nefăcut”⁸¹. Tot ce se întâmplă în univers se supune legii “cu-de-la-sine-astfel” și, prin urmare, omul trebuie să se pună pe potriva firii pentru a o cunoaște așa cum este ea, trăind-o.

Conchidem, așadar că, pentru Nae Ionescu, atitudinile, emoțiile și trăirile ca reacții originare ale omului în fața vieții reprezintă fundamentul ultim al oricăror încercări de a valorifica metafizic existența. Cu toate că nu este posibilă o metafizică inductivă - inducția este întotdeauna probabilă și deci nu prin generalizare se formează conceptele care preexistă în realitatea logică sau, altfel spus, conceptele sunt condiții de posibilitate ale inducției și, prin urmare, nu inducția le face posibile - , ei bine, cu toate că nu este posibilă

⁷⁹ Pentru istoria acestui termen a se vedea, Francisc Peters; *Termenii filosofiei grecești*, București, Editura Humanitas, p. 272.

⁸⁰ Mircea Vulcănescu, *Cum l-am cunoscut pe Nae Ionescu*, Ed. cit., p.149.

⁸¹ Alan Watts, *Dao – calea ca o curgere de apă*, București, Editura Humanitas, 1999, p. 106.

o metafizică inductivă, totuși metafizica își are punctul de plecare în realitatea istorică. Pe de o parte, argumentează Nae Ionescu, fiind o creație a unei personalități determinate și nu abstracte, orice expunere metafizică trebuie judecată prin raportare la autorul ei. Din această pricină, soluțiile metafizice spun mai mult despre structura sufletească a autorului lor decât despre structura intrinsecă a lumii, din moment ce întotdeauna –cum se exprimă chiar Nae Ionescu - o soluție metafizică reprezintă o încercare de a deforma realitatea sensibilă și a încerca s-o pui de acord cu tine însuși. Soluțiile metafizice nu sunt rezultatul unor operații de scanare a structurilor intrinseci lumii, cât mai degrabă proiecții subiective ale autorului acestor soluții. Rezumând, în soluțiile metafizice sunt recognoscibile facultățile și personalitatea integrală a autorului și nu pretinsele adevăruri obiective conținute și relevate în ele. Soluțiile metafizice nu cuprind adevăruri obiective, ci absolute. Pentru autor, soluțiile propuse au valoare absolută, cuprind în ele un adevăr absolut, o expresie definitivă a propriilor convingeri. Acest adevăr absolut nu reprezintă nimic altceva decât puțința de a trăi a autorului respectiv, formula sa de echilibru existențial. Soluțiile metafizice sunt, în consecință, formule de viață, exprimate conceptual sau nu, și de aceea au, pentru personalitatea umană reală, valoare de adevăr absolut.

Pe de altă parte, valorificarea metafizică a existenței, în aceeași viziune naeionesciană, este legată de loc, de timp și de spațiu, fiind în esență o expresie a unor atitudini determinate de viață. În acest înțeles, fundamentul ultim al metafizicii, ca act de trăire, este de regăsit în “atitudinile prime” față de viață, atitudini care, prin originalitatea lor, nu pot fi derivate din altceva mai adânc. Atitudinile, emoțiile sau trăirile susțin, așadar, energetic și “substanțial”, marile construcții metafizice.

Cum mai spuneam, Nae Ionescu se răfuiește, în principal, cu modul de gândire de tip apusean configurat exemplar în metafizica scolastică, tomistă și, mai apoi, neotomistă. Celelalte poziții caracteristice filosofiei apusene - panteism, deism, nominalism, criticism, pozitivism...ș.a. - sunt în opinia sa variante ale acestui mod de gândire fundat pe ideea de muncă și de creație, pe o atitudine activă și demiurgică în fața existenței. Or, Nae Ionescu își îndreaptă critica spre rădăcina acestui mod de a gândi, respectiv spre atitudinea europeană apuseană în fața vieții, atitudine care a generat o metafizică cu pretenții hegemonice. În fapt, el respinge ideea îndreptățirii universale a acestei atitudinii apusene în fața vieții și, pe această bază, eliminarea altor posibilități, la fel de legitime, de raportare și valorificare metafizică a existenței.

Critica lui Nae Ionescu vizează nu numai metafizica de tip catolic, ci și modelul cultural occidental, în măsura în care el se instituie într-o condiție de posibilitate a oricăror speculații filosofice. Prin urmare, critica lui Nae Ionescu este una a fundamentului cultural al filosofiilor apusene care fac din ideea de muncă, de creație și din spiritul demiurgic,

atitudinea fundamentală de raportare și valorificare a existenței. Cum se exprimă chiar el, a venit timpul ca spiritul răsăritean - care s-a îndepărtat de adevărata lui lege fiind dat oarecum la o parte de “năvala spiritului apusean” – să fundeze construcții metafizice ca alternativă la disoluția spiritului metafizic generat de tipul scolastic de gândire și, în fundament, de atitudinea apuseană, activistă, creatoare, în fața vieții. Locul propriu-zis al speculației metafizice, în viziunea lui Nae Ionescu, trebuie să se deplaseze de la Apusul Europei spre Răsăritul ei.

De ce Nae Ionescu valorizează negativ ideea de creație din moment ce noi gândim omul, în ceea ce are el esențial, ca pe o ființă demiurgică, creatoare? Întrebarea și-a pus-o și Mircea Vulcănescu, rezumând în fond ceea ce Nae Ionescu afirmase de nenumărate ori, “un duh demiurgic – după Nae Ionescu – e un duh drăcesc, ispitește pe om, îndemnându-l să se substituie, intențional creatorului, să-l înlocuiască în treaba lui, îl îndeamnă să vrea să forțeze destinul firesc al lucrurilor, să creeze. Creația, pentru acest duh e, de la-nceput, un act de răzvrătire, de opunere a omului în fața naturii: Tot Apusul așa vede spiritul, protestând împotriva condiției firești a omului”⁸².

Prin urmare, Nae Ionescu respingea ideea de creație, care a fundat modul de raportare și valorizare a existenței specifice omului european apusean, în măsura în care aceasta, dintr-un atribut definitoriu al speciei umane, se substituie condiției umane însăși, modului de a fi al omului în lume. Restituirea “condiției firești a omului”, care înseamnă posibilitatea deschiderii și acceptării altor atitudini de raportare și valorizare a vieții la fel de îndreptățite ontologic ca și atitudinea apuseană bazată pe creație, reprezintă, poate, nucleul viziunii naeionesciene asupra lumii faptelor de cultură, și, de ce nu, izvorul tuturor reacțiilor sale intelectuale. Unitatea și organicitatea gândirii sale metafizice aici își are, cred, originea.

Pe scurt, Nae Ionescu considera că și spiritul răsăritean este la fel de caracteristic Europei ca și cel apusean, și că acest spirit este chemat să revigoreze cunoașterea metafizică părăsită de pozitivismul și scientismul filosofic apusean. Spiritul răsăritean, prin aplecarea sa spre contemplație și cunoaștere prin trăire, nu prin acțiune, poate funda cunoașterea metafizică, în lipsa căreia omul își pierde reperele vieții. Dacă nu am admite legitimitatea unui astfel de punct de vedere, consideră Nae Ionescu, atunci bogăția spirituală a Europei ar sărăci, întrucât unitatea ei spirituală s-a fundat pe diversitate culturală. Europa înseamnă, și în ordine culturală, nu numai geografică, Apus și Răsărit. Asumarea acestei diversități și complementarități nu poate veni din partea Apusului, întrucât conștiința de sine culturală este întemeiată pe imperialism și hegemonie.

⁸² Mircea Vulcănescu, *Cum l-am cunoscut pe Nae Ionescu, Ed. cit.*, p.149.

Consecința unei astfel de percepții de sine a condus, pe de o parte, la identificarea întregului Europei cu o parte a sa, Apusul și, pe de altă parte, cu identificarea generică a culturii și civilizației cu modul de a fi al omului apusean. De aici și rolul “civilizator” pe care și l-a atribuit sieși Apusul insensibil la diversitate culturală și atitudini distincte, dar egal îndreptățite, de a valoriza lumea, luând în seamă alte valori-scop decât cele occidentale: munca și creația. Or, precumpănirea Apusului în cultura europeană nu înseamnă aneantizarea spiritului Răsăritului. Acțiunea și creația nu pot elimina din ființa umană trăirea și contemplația. În absența recunoașterii acestui adevăr elementar, Europa devine mai săracă prin identificarea ei cu Apusul, pentru că, iată, cel puțin în planul filosofiei, gândește Nae Ionescu, ea a suprimat cunoașterea metafizică înlocuind-o cu diverse scheme intelectuale rudimentare de inspirație pozitivistă și/sau scientiștă. Rezultatul? Bogăția interioară a ființei omenești este pierdută, din moment ce omul european se înstrăinează pe sine însuși în propriile lui creații, uitând de ceea ce îi este dat: trăirea și prețuirea vieții.

Nae Ionescu nu poate fi judecat, așadar, în ordine filosofică, apelând la cunoscutele clișee vide de conținut ideatic: iraționalism, antioccidentalism, tradiționalism, paseism ș.a. Aceste simple etichete ideologice nu spun nimic despre încercările lui Nae Ionescu de a lua pe cont propriu rezolvarea marilor dileme ale metafizicii europene și nici nu iau în seamă caracteristicile proprii culturii românești din prima jumătate a secolului al XX-lea. Asupra acestei a doua chestiuni ne vom opri încercând să înțelegem opera lui Nae Ionescu, invocând tradiția românească și ritmurile interioare de creștere ale culturii savante românești.

În acest context interpretativ trebuie să plasăm gândirea lui Nae Ionescu și încercarea sa de a elabora o metafizică alternativă la metafizica numită de el, generic, scolastică. Să nu uităm, totodată, că suntem, cu Nae Ionescu, într-o perioadă istorică pe care o putem denumi, urmându-l pe Vasile Băncilă, perioada autohtonizării filosofiei românești⁸³, perioadă în care gândirea românească își caută motive și mijloace proprii de expresie. Toți filosofilor români cu vocație constructivă s-au înscris în această paradigmă a “autohtonizării” gândirii românești, ce poate fi caracterizată astăzi, retrospectiv, prin următoarele elemente: a) refuzul de a imita ideile la modă cultivate de gândirea filosofică occidentală; b) încercarea de a se afirma în filosofie în nume personal (fiecare și-a proiectat un drum speculativ propriu); c) străduința de a scruta, cu mijloacele gândirii filosofice, elementele

⁸³ “Fondul românesc inițial, un timp contrariat și dezorganizat de năvala formei apusene, începe, cel puțin pe alocuri, să-și revină, să ia cunoștință precisă de el, să stăpânească forma și să creeze în spiritul adânc al lui. Acesta e curentul de autohtonizare a culturii noastre, ceea ce e totuna cu întemeierea culturii noastre, fiindcă nu există, prin definiție, decât cultură autohtonă... După aleasa cultură populară pe care am avut-o în trecut, începem să ne formăm o cultură în sens modern”. A se vedea pe larg despre ideea de autohtonizare, Vasile Băncilă, *Doctrina personalismului energetic a d-lui Rădulescu Motru*, București, Cultura Națională, 1927, pp. 7-20.

care mențin cultura românească în propriul ei hotar identitar; d) proiectarea unui ideal de cunoaștere propriu culturii filosofice românești – sinteza celor două tradiții, răsăriteană și apuseană, care au intrat în substanța culturală a Europei, prin relevarea fondului răsăritean (ortodox) al culturii române.

Gândirea lui Nae Ionescu trebuie plasată în acest context, cultural și mental, la a cărui configurație el însuși a contribuit în mod decisiv. Prin Nae Ionescu cultura noastră ajunge la conștiința de sine, prin continuarea, pe un alt plan, a programului maiorescian al criticii formelor fără fond. Spre deosebire de Maiorescu, însă, care trasa un ideal ce urma să fie atins într-un viitor de către cultura română - el vedea în unitatea dintre fond și formă cât și în teoria fundamentului dinlăuntru putința culturii noastre de a-și conserva identitatea - Nae Ionescu încearcă să împlinească efectiv acest ideal, într-o metafizică ce ar trebui să poarte însemnele fondului culturii noastre: ortodoxia. S-ar fi pus astfel capăt, în viziunea lui Nae Ionescu, disimetriei existente între tipul de valori ce orientează cultura tradițională românească și scara valorilor de import ce orientează cultura umanistă savantă.

Prin punerea în acord a fondului cu forma, cel puțin în speculația filosofică, s-ar fi creat și premisele eliminării clivajului palimpsestic al culturii savante românești prin instituirea unei autentice și vii tradiții. Astfel, cultura veche românească inspirată de spiritualitatea răsăriteană nu ar mai fi simplu obiect de muzeu, iar valorile credinței ortodoxe ar putea primi înțelesurile tănuite în inspiratele texte ale Sfinților Părinți răsăriteni și funda, prin atitudinea cuprinsă în ele, o nouă metafizică. Eforturile intelectuale nu s-ar mai lua de la capăt cu fiecare generație, iar cumulaționismul cultural ar întări și mai mult identitatea culturii noastre. Cultura română ar înainta în propria ei natură, desăvârșinde-se pe sine printr-o scrutare permanentă a tradiției intrinseci ei, cât și prin împrumuturi culturale adaptate propriei ei firi.

Mesajul gândirii lui Nae Ionescu, în sinteză, pare a fi acesta: tradiția filosofică (metafizică) a Răsăritului aparține Europei, cu toate că s-a manifestat altfel decât tradiția Apusului. Verosimile nu sunt numai metafizicile fondate atitudinal pe creație sau datorie, ci și pe iubire ca instrument de cunoaștere. Sarcina noastră în orizontul filosofiei este să scoatem la lumină acest adevăr și să construim și în planul culturii savante ceea ce am realizat în planul culturii tradiționale. Din perspectiva acestei sarcini, poziția noastră culturală este privilegiată prin faptul că la nivelul culturii tradiționale aparținem spațiului răsăritean, în timp ce în planul culturii savante suntem apuseni. Nae Ionescu fixa, astfel, un ideal de atins, propriu culturii române, ce consta în încercarea de a sintetiza cele două tradiții, răsăriteană și apuseană, care au intrat în alcătuirea spiritualității europene. Îndemnul de a atinge acest ideal se corela cu întărirea identității proprii culturii noastre, care a izvorât din capacitatea ei de a sintetiza organic, în acord cu firea noastră românească,

multiplele experiențe culturale datorate amplasamentului geografic al românilor. Poporul nostru, cum spunea Eminescu, stă pe muchia ce desparte trei civilizații deosebite: cea slavă, cea occidentală, cea asiatică. Hotărnicirea idealului sintezei culturale Orient – Occident (tradiția răsăriteană, ortodoxă și tradiția apuseană, catolică și protestantă) pentru întregul culturii noastre umaniste, nu numai pentru făptuirile în orizont filosofic, coincide cu spiritul de sinteză al culturii românești, cu străduința permanentă de a ne scruta identitatea proprie și de a ne păstra felul nostru de fi printr-o căutare și neconținută reconstrucție de sine. Într-o exprimare laconică, proiectele lui Nae Ionescu ne trimit cu gândul la cunoscuta maximă a vechilor înțelepți greci: îndrăznește să fii tu însuși! În paranteză fie spus, intelectualii din generația interbelică, formați în acest spirit al lui Nae Ionescu, nu erau atât de timorați, cum sunt intelectualii de astăzi, de condiția lor de români. Dimpotrivă. A fi intelectual român constituia, în optica acelor vremuri, un privilegiu, căci în orizontul culturii noastre trebuiau să se producă o serie de experiențe inedite, care ar restitui Europei o dimensiune uitată: spiritualitatea Răsăriteană.

Plecând de la acest context evaluativ, credem că o întrebare de final se impune: în ce ar consta actualitatea gândirii lui Nae Ionescu? Putem răspunde în fel și chip pentru că o gândire unitară, organică și sistematică, așa cum a fost gândirea metafizică a lui Nae Ionescu, este susceptibilă de a fi evaluată din perspective multiple, chiar contradictorii. Cu toate acestea, credem că nu ar trebui să ometem nucleul analizei naeionesciene: fundamentele culturale ale metafizicii. Programul lui, pe care l-am putea numi de deconstrucție culturală a metafizicii, poate fi continuat și astăzi în ordine sistematică, în mod paradoxal, chiar în interiorul paradigmei postmoderne de filosofare. Nae Ionescu argumentează că metafizica încorporează în discursul ei sistematic supoziții de ordin cultural. Contează așadar locul din care se filosofează. Supozițiile de natură culturală alcătuiesc, în această viziune naeionesciană, infrastructura gândirii metafizice și, prin urmare, toate sistemele metafizice pot fi văzute ca semne pentru atitudinea față de viață a unor largi comunități umane între care există raporturi de solidaritate organică. În fapt, metafizica trăită se instituie într-o condiție de posibilitate a existenței unei comunități omenești sau alteia, iar metafizica scrisă nu este nimic altceva decât devoalare (“vedere”), într-o formă rafinată conceptual, tocmai a acestei metafizici trăite. Aducerea la lumina conștiinței a acestei infrastructuri culturale are menirea de a ne vindeca de absolutisme și de atitudinea egolatră de care suferă marile culturi apusene. Cercetarea fundamentelor culturale ale metafizicii instituie o benefică atmosferă de relativism intelectual și de deschidere a diverselor formule de construcție filosofică spre comunicare reciprocă.

B. Filosofia românească în căutarea identității de sine

1. Preliminarii

Prezentul capitol ia în cercetare problema identității de sine a filosofiei românești. Ea este o cercetare metafilosofică cu toate că în prim-planul investigației noastre se situează profilul unei filosofii determinate, filosofia cultivată în spațiul românesc de expresie și, într-un plan secund, natura ca atare a filosofiei. În acest înțeles, gândirea filosofică românească este în căutarea propriului ei concept.

Ceea ce ne propunem este o analiză critică și tipologică a textelor reprezentative în care gândirea noastră s-a luat pe sine însăși în cercetare și, totodată, o investigare a rădăcinii problemei identității de sine a filosofiei românești, problemă care este de altminteri strict conexată cu analiza rostului filosofiei în viața națiunii noastre. Și aceasta pentru că la noi filosofia a fost concepută, deseori, ca un instrument în dobândirea unei reprezentări, a unei comprehensiuni, asupra faptelor de cultură diverse structurate în antiteze. Altfel spus, vom încerca o “deconstruire” a problemei identității filosofiei românești, având ca punct de plecare tipurile de întrebări care au creat (indicat) traseele de investigare și, în mod evident, de răspuns la această problemă. “La drept vorbind, cunoașterea nu valorează decât atât cât valorează întrebările de la care pornește. Mai mult decât atât: adevărata cunoaștere nu constă atât în răspuns, cât în punerea neconținută a unor întrebări și în urmărirea neconținută a unor răspunsuri care vor da naștere unor noi întrebări. Istoria cunoașterii este plină de false probleme, și s-a spus deja: există mai puține probleme rău rezolvate decât probleme rău puse”⁸⁴.

Întrebarea legitimă care poate fi pusă, în lumina abordării enunțate, este dacă o cercetare a identității filosofiei românești nu (re)deschide o problemă fără relevanță prin raportare la standardele impuse de reflecția contemporană și, în consecință, dacă nu cumva ne irosim energiile intelectuale pe care ar trebui, poate, să le îndreptăm spre altceva. Reformulând, această chestiune a identității filosofiei românești poate fi pusă cu sens în orizontul spiritual european care este, la ora actuală, în plină schimbare de paradigmă? “...trăim în Europa cursul unei schimbări de paradigmă. Problemele noastre de viață și interogațiile culturale trec pe nesimțite din paradigma națională, care a avut o rută lungă în

⁸⁴ Eugeniu Speranția, *Observații asupra propozițiilor interogative*, în vol. *Logica interogativă și aplicațiile ei*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, p. 74.

cultura europeană, la paradigma europeană... asumarea paradigmei europene este astăzi o condiție de relevanță culturală și, poate mai acut, de supraviețuire. Numai iluzoriu relevanța culturală se atinge relansând paradigma națională de acum un secol sau mai mult. Oricât de recondiționată, pur și simplu ea este în contratimp cu experiențele acceptate de lumea civilizată de azi, iar cultivarea ei este definitiv contraproductivă”⁸⁵.

În condițiile nașterii și maturizării unei filosofii a unificării europene și a inițierii studiilor europene, o astfel de cercetare cu un caracter național-local cum este aceasta a scrutării identității unei filosofii determinate, nu reprezintă o strădanie intelectuală vetustă?

În mod cert, problema în cauză, formulată fiind dintr-un aparent interes local, este mai mult decât europeană, este transeuropeană, în sensul în care ea reprezintă o problemă a gândirii filosofice de pretutindeni și din totdeauna.

În scrutarea identității de sine a filosofiei românești se chestionează, în fapt, două identități prin formularea a două întrebări distincte (chiar dacă conexe): În ce constă identitatea filosofiei cu sine însăși, sau în alți termeni, care este acel domeniu de fapte culturale propriu filosofiei? și, cea de-a doua întrebare, ce este românesc în filosofia românească, sau în alți termeni, care este acel domeniu de făpturi filosofice, delimitat mai ales în ordine intensivă, care îi sunt proprii filosofiei românești. Ceea ce pare a fi doar o problemă filosofică de interes local trimite gândul la problema perenă a identității cu sine a filosofiei. Mai precis, în întrebarea privitoare la scrutarea identității de sine a filosofiei românești se ascunde, în fapt, întrebarea privitoare la identitatea cu sine a filosofiei în genere și, în consecință, aceasta trimite în mod necesar la o investigație de tip metafilosofic.

Trebuie spus că în ciuda prejudecăților care văd în filosofia românească doar un mediu de rezonanță al ideilor dezbătute în alte culturi, în acest orizont al metafilosofiei gândirea noastră este pe cât de spectaculoasă pe atât de originală.

Simptomatică în acest caz, filosofia românească este doar un mediu de rezonanță al culturii occidentale, este poziția lui Virgil Nemoianu: “Contribuțiile românești la istoria filosofiei nu formează un sistem ordonat și continuu, nici nu sunt indispensabile cercetătorului serios (sic!) al celor mai importante reflecții și căutări ale adevărului din istoria omenirii... filosofia românească poate fi justificat considerată ca exemplară în efortul ei intens de a transpune valori și concepte occidentale într-un limbaj inteligibil și acceptabil pentru cititori non-occidentali și tradiționali...”⁸⁶.

⁸⁵ Andrei Marga, *Filosofia unificării europene*, Cluj-Napoca, Editura Apostrof, p. 5.

⁸⁶ A se vedea, Virgil Nemoianu, *Postfață, Mihai Șora și tradițiile filosofiei românești*, în Mihai Șora, *Despre dialogul interior*, București, Editura Hmanitas, pp. 219-220.

Presupoziția de la care plecăm și pe care trebuie să și-o asume oricine deschide o cercetare a profilului unei filosofii determinate, în cazul nostru a filosofiei românești, este că românii au propria lor filosofie. Această presuposiție este un fapt de existență și, ca orice fapt de existență, se afirmă și nu se argumentează⁸⁷.

În fapt, nimeni nu neagă existența unei filosofii românești. Ceea ce este pus sub semnul întrebării, dacă nu negat pur și simplu la nivelul afirmațiilor neprobatorii, este valoarea sau semnificațiile de valoare ale filosofiei românești. În acest caz, semnul de valoare este identificat cu cel de existență. O filosofie dacă nu are valoare atunci ea nu există în lumea faptelor de cultură. A exista în acest orizont al culturii înseamnă a fi ca valoare. În caz contrar nu am avea de-a face cu filosofie, ci cu surrogate ale ei, cu simple imitații sau copii calpe, fără valoare intrinsecă. O copie după Gioconda este fără valoare intrinsecă indiferent cât de fidelă ar fi cu originalul. În lumea culturii, a faptelor de valoare care se susțin prin ele însele, întrucât există ca valori, copiile pot trece cel mult ca exerciții de virtuozitate, dar fără urme în configurația sufletului omenesc. Or, nu în acest amplasament ontologic derizoriu se află filosofia românească. Între altele și acest din urmă fapt vrea să-l releve, în sinteză, prezenta lucrare ce întreprinde, pe urmele lui Mircea Vulcănescu, un studiu ce deschide un nou itinerar de investigații filosofice pe care le-am putea numi “metafilosofie aplicată”.

2. Modele reprezentative ale identității de sine românești

a) Precizări conceptuale

Cine încearcă să recompună itinerarul de gândire parcurs de către cugetarea românească de la Titu Maiorescu încoace va constata cu certitudine ceea ce a semnalat, în mod concis, Alexandru Surdu: ”tensiunea esențială...a filosofiei românești o constituie tocmai problema propriei sale existențe”⁸⁸. Așa se explică de ce gândirea filosofică propriu-zisă de la noi a fost solidară cu o reflecție permanentă asupra-și, respectiv, de ce cugetarea filosofică propriu-zisă este însoțită, *ne varietur* parcă, de strădaniile metafilosofice care încearcă să determine nu numai natura proprie a filosofării cât, mai ales, configurația

⁸⁷ A se vedea, Viorel Cernica, *Istoria filosofiei românești – o problemă de interpretare, nu de existență*, în “Noua Revistă Română”, nr. 1-2, ian. – febr. 1997, p. 228-231.

²⁷⁷ Alexandru Surdu, *Vocații filosofice românești*, București, Editura Academiei Române, 1996, p.11.

existențială și *sensul* unei filosofii românești. “Cea dintâi obligație a celui ce se devotează filosofiei este să lămurească scopul și puterile acestei discipline”⁸⁹.

Trebuie să precizăm, de la început, că gândim termenul de metafilosofie într-o extensiune mai largă, de întoarcere a gândirii filosofice asupra propriei sale naturi sau firi, întoarcere în orizontul căreia trebuie să plasăm – întrucât filosofia este o ființare istorică – și re-construcția filosofiei din manualele sau lucrările de istoria filosofiei. Din această perspectivă, ceea ce pare o precaritate a gândirii românești - excesul de istorie a filosofiei în dauna unor propuneri constructive manifeste - este în fapt o opțiune tematică coerentă, încadrabilă sensului larg al termenului de metafilosofie.

Ideea că spațiul filosofiei românești poate fi caracterizat, între altele, și de suma precarităților care țin oarecum de “provincialismul” culturii noastre, este exprimat recent și de Ștefan Afloroaiei. Vorbind despre “excese ale filosofiei”, profesorul ieșean dezvoltă și ideea abuzului de istorie a filosofiei din cultura noastră: “ un prim exces...este cel al filosofiei generale. Aceasta depășește la noi, prin extensiunea și forța ei, tot ce poate fi imaginat ca firesc sau într-adevăr suportabil. În imediata vecinătate a acestor reflexe stă excesul istoriografic, abuzul de istorie a filosofiei. Aceasta din urmă devine un adevărat refugiu al exegetului, un recul în narațiune sau generalitate”⁹⁰. “Excesul” ar putea să o “marcă” a filosofiei românești?

Atunci când vorbim de metafilosofie avem în vedere, alături de sensul strict consacrat în tradiția filosofică, și de un sens mai larg care include, totodată, și încercările de re-construcție a filosofiei din perspectiva încercărilor de istorie a filosofiei. O astfel de opțiune neconvențională – lărgirea câmpului semantic al metafilosofiei prin includerea de lucrări manifeste de istoria filosofiei – poate fi întemeiată și prin invocarea faptului că orice gest de natură metafilosofică are loc sub supoziția admiterii existenței istoriei filosofiei, altfel spus, filosofia nu se poate lua pe sine însăși în cercetare fără referințe permanente la istoria ei. Am putea spune că substanța însăși a cercetărilor de natură metafilosofică este dată chiar de existența configurațiilor istorice ale filosofiei și, totodată, de faptul că *in re* filosofia apare întotdeauna ca filosofiei determinată, ca filosofie circumscrisă unui spațiu cultural determinat. Ca mod de apariție, filosofia este totdeauna integrată unui anumit “loc” și unei anumite “vremi” culturale. Prin urmare, date fiind aceste interferențe între studiul metafilosofic al filosofiei și studiul istoric al ei, am putea vedea lucrările de istorie a filosofiei și în calitatea lor de propuneri implicite de metafilosofie. Orice istorie a filosofiei este posibilă ca urmare a admiterii implicite a unei viziuni metafilosofice. Conchizând, preeminența istoriei filosofiei prin raportare la alte domenii

⁸⁹ Mircea Florian, *Sensul unei filosofii românești*, în *Reconstrucție filosofică*, București, Casa Școalelor, p. 235.

⁹⁰ Ștefan Afloroaiei, *Cum este posibilă filosofia în Estul Europei*, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 27-28.

ale gândirii sistematice din cultura noastră nu este neapărat un semn al epigonismului și, respectiv, al excesului de conștiință istorică, ce strâng ca într-un clește creativitatea a unor întregi generații de profesioniștii ai filosofiei. “Excesul” de istorie a filosofiei poate să-și aibă explicații culturale extrem de adânci și să nu fie, cum spunea Nietzsche, o maladie istorică care explică de ce omul “este constrâns să-și scoată formele artei sale, ale arhitecturii sale, ale modei, din marele depozit de costume teatrale care, a devenit pentru el, trecutul”⁹¹.

Privite astfel lucrurile, în ciuda faptului că filosofia românească a adoptat relativ târziu paradigma de gândire occidentală - operație de mare amploare și importanță culturală de care este responsabilă, cum am văzut, Școala Ardeleană și generația pașoptistă – în gândirea noastră putem detecta o variată și complexă reflecție metafilosofică, explicită și implicită, situație ce impune, în raport de scopurile acestei lucrări, concentrarea efortului intelectual pe sistematizarea și tipologizarea pozițiilor exprimate în acest câmp de cugetare autohtonă. De aceea ni se pare potrivit, plecând de la formatul și intențiile acestei lucrări, să punem în acțiune ideea de model ca o idealizare metodologică eficientă, idee care dă putința de a institui o necesară ordine și rigoare într-un univers al diferențelor de opinie ce dezarmează pe cei obișnuiți în a culege rezultate spectaculoase cu eforturi minime.

Astfel, vom ordona diversitatea opiniilor formulate în problema identității de sine a filosofiei românești prin apel la două modele metafilosofice complementare, dar și concurente în multe privințe, modele care încearcă împreună să configureze filosofia românească atât în intensiunea cât și în extensiunea sa. Numindu-le, convențional, normativ-autonomist și relaționist-integrativ, aceste modele nu epuizează posibilitățile de ordonare ale fapturilor filosofice românești care sunt susceptibile, în bogăția lor, să primească și alte sistematizări, poate la fel de operaționale ca și cea propusă în prezenta lucrare.

Asemănările cât și deosebirile dintre cele două modele metafilosofice pot fi puse cu ușurință în evidență dacă avem în vedere că ele subîntind același univers de discurs: cel al filosofiei românești. Cu toate că ambele modele își propun să determine aceeași realitate - faptul de a fi al filosofiei românești - perspectivele lor explicative dimpreună cu justificările (legitimările) ontologice și logice care le însoțesc sunt, în mod sensibil, diferite întrucât împărtășesc reprezentări divergente asupra naturii și rostului filosofiei în lumea faptelor de cultură. Prin urmare, ceea ce determină ca aceste două modele să fie, în ordine metodologică, entități distincte, constă în modul în care este implicat și făcut operațional conceptul filosofiei. Pe această asumție, care are o valoare de postulat, se sprijină un

⁹¹ G. Vatimo, *Sfârșitul modernității*, Constanța, Editura Pontica, p. 43.

universul simbolic cu rol de cadru general de gândire, format dintr-un sistem de convingeri și valori despre ceea ce înseamnă filosofie și fapte filosofice, univers care este luat apoi, la rândul său, ca bază pentru sistematizările și justificările criteriilor de ordonare și semnificare a diverselor fapte filosofice.

Astfel, pentru ceea ce noi numim model metafilosofic normativ-autonomist, esențialul constă în conceperea filosofiei ca strădanie intelectuală autonomă în câmpul faptelor de cultură, strădanie care urmărește atingerea de obiective interioare și proprii numai filosofiei. Cu toate că orice act de filosofare este intim legat de anumite contexte particulare, există, pentru cei care împărtășesc asumțiile acestui model, anumiți factori obiectivi care pot fi detectați în orice cultură și care fac posibil orice act de filosofare. În această perspectivă, filosofia este un fenomen social și cultural obiectiv, care se întemeiază pe anumite condiții de posibilitate cu caracter universal, în sensul că aceste condiții (pre-condiții) sunt valabile permanent și pretutindeni. Filosofia este astfel văzută ca o întreprindere intelectuală care se autogenerază și autoîntreține și care se nutrește din propriile ei provocări. Cercetarea se interesează de felul în care filosofia se autoconstruiește sub presiunea unei logicii interioare aparținătoare numai ei și care-i explică autonomia în câmpul faptelor de cultură. Autonomie și nu independență, pentru că faptele de cultură nu pot fi independente total unele de altele, mai mult chiar, acestea fac din interdependență mod de a fi. Acest model permite atât cercetarea faptului filosofic smuls din mediul lui și văzut ca atare în stricta sa autonomie, în viața sa proprie, pentru a ne exprima astfel, fie în strânsă corelație cu acele precondiții contextuale obiective (culturale, psihologice, sociale) și care fac posibilă filosofia ca fapt distinct de cultură.

Putem spune că un astfel de model permite reconstituirea sistemului filosofiei pornind de la faptele filosofiei și de la modul ei determinat de apariție. Și, când spunem acest lucru, ne gândim la faptul că o reconstrucție cu sens a filosofiei, care să de-a seama de ceea ce reprezintă “nucleul paradigmatic” al ei, trebuie să aibă în vedere totalitatea itinerarelor de investigație deschise și cultivate, uneori în mod exclusivist, de către filosofii determinate.

Sugestia că ar exista un nucleu paradigmatic al filosofiei în genere a fost enunțată și de Valentin Mureșan, dar cu referire numai la anumite opere (fapte) europene care ilustrează acest concept și fără să includă în extensiunea lui și speculațiile orientale ale gândirii vechi chineze sau indiene, speculații care au luat forma așa-ziselor *Clasice*. “Voi încerca să completez această tentativă de caracterizare a filosofiei prin conturarea specificului “operei filosofice”... Încercând să delimitez noțiunea de “operă filosofică” vom începe prin a face liste unor cazuri tipice (paradigmatice) de opere filosofice. Va exista, inițial, o “perioadă de incertitudine” în care se va discuta dacă o operă sau alta

trebuie sau nu să fie inclusă...Asupra unor opere nu vor exista, cu siguranță, niciodată controverse (*Metafizica* lui Aristotel, *Discursul* lui Descartes, *Structura revoluțiilor științifice* a lui Kuhn etc)...Evitând toate cazurile nesigure, vom obține în final o “ listă minimală de opere filosofice paradigmatică”⁹².

De pildă, o investigație cu intenții sistematice a stăruințelor filosofiei în a cunoaște Absolutul, nu trebuie să omită itinerarul speculativ propus de către filosofia indiană veche care a vorbit cu obstinație, cel puțin în brahmanism, de ipostaza interioară a acestuia prin celebra teorie a celor patru stări de conștiință. Simplificând la extrem lucrurile, trebuie spus că în gândirea veche indiană din perioada *Upanișadelor* accentul este pus pe ideea că Absolutului macrocosmic, numit Brahman, trebuie să-i corespundă fiecăruia dintre noi o ipostază interioară numită Atman, Sinele. La acest Sine ca formă interioară a Absolutului se ajunge prin anumite stări sufletești graduale ce permit posibilitatea unirii desăvârșite cu ceea ce există obiectiv în afara noastră, cu Brahman. Există astfel mai multe stări de conștiință pe care trebuie să le vedem ca trepte în atingerea Absolutului, ultima dintre acestea fiind o stare similară cu aceea a somnului profund. Ei bine, nici această ultimă treaptă în cunoașterea Absolutului nu atinge desăvârșirea. Există, pentru cei inițiați, o altă cale, excepțională, numită simplu cea de-a patra cale de cunoaștere, cale ce nu poate fi atinsă și nici împărtășită cu mijloacele facultăților obișnuite de cunoaștere, ci prin tehnici inițiatice care sunt transmise printr-o relație întreținută, în orizont spiritual, între un maestru și un discipol. Trebuie să recunoaștem că în gândirea europeană o astfel de teorie este greu de detectat⁹³.

Similar, o încercare de surprindere a profilului particular al unei filosofii determinate nu trebuie să ocolească propunerile gândirii filosofice românești care și-a căutat cu insistență propria sa identitate și care a făcut din investigarea propriei ei apariții o temă dominantă de reflecție. Am putea spune că dincolo de diversitatea tematică și a stilurilor de filosofare din cultura noastră, întoarcerea gândirii românești asupra ei înșiși cu intenția de a-și scruta propria-i natură a reprezentat elementul de continuitate între diversele generații de filosofi români care au împărtășit, de-a lungul timpului, convingeri filosofice extrem de diferite. Logica palimpsestică ce guvernează suveran faptele de cultură și, respectiv, tradiția noastră culturală se aplică și în acest din urmă caz, al creației filosofice, după principiul că ceea ce spunem despre întreg putem spune și despre parte.

Prin urmare, o investigație a modului de a fi al filosofiei românești trebuie să aibă în vedere dinamica palimpsestică a culturii noastre, admiterea faptului că trecerea de la o

⁹² Valentin Mureșan (editor), *Între Wittgenstein și Heidegger*, Articolul – *Ce este filosofia?* București, Editura Alternative, 1998, p.33-34.

⁹³ Cf. Heinrich Zimmer, *Filosofia Indiei*, București, Editura Humanitas, 1998, Cap. III *Brahmanismul*, p. 227-311.

epocă istorică la alta a implicat rupturi adânci, dar și elemente de continuitate și comunicare între generații.

Cu acest înțeles, filosofii determinate nu au valoare doar dacă le plasăm, cum se întâmplă de obicei, într-o ierarhie a performanțelor de gândire care să vizeze caracterul de noutate sau cine a fost “mai înainte”. Important este, în acest context, modul în care se articulează sistemul filosofiei ca rezultată a strădaniilor general omenești, sistem care nu poate fi pus în evidență fără o bună reprezentare a diverselor itinerare de investigație puse în acțiune, într-un mod predilect, de fiecare filosofie determinată

Conchizând, modelul metafilosofic normativ-autonomist formulează condițiile de bază ale filosoficității care sunt comune tuturor filosofilor determinate. În spațiul culturii noastre, paradigmatic pentru acest model este studiul lui Mircea Vulcănescu din 1930, intitulat *Filosofia românească contemporană*.

Complementar cu modelul metafilosofic normativ-autonomist și, cum spuneam, în multe privințe concurențial, modelul numit de noi relaționist-integrativ nu este mai puțin o reconstrucție filosofică, întrucât și acesta implică afirmarea inițială (cu valoare de postulat) a unei anumite reprezentări asupra naturii și rostului filosofiei. Pentru această orientare, faptul filosofic nu mai este privit în puritatea sa “absolută”, luându-se în calcul și încărcătura de semnificații învecinate care-l însoțesc întotdeauna. Din perspectiva modelului în cauză, toate faptele de cultură au, până la un anumit punct, semnificații filosofice. Filosoficul însoțește orice activitate intelectuală și spirituală în genere pentru simplul motiv că acolo unde se află omul și acesta este prezent.

În varianta “pură”, ca să zicem așa, acest model metafilosofic identifică filosofia cu orizontul de semnificații circumscrise întregii culturi, astfel că o istorie a filosofiei este implicit și o istorie a culturii. Sunt aduse, astfel, în prim-plan dimensiunile filosofice ale unei culturi sau ale unor domenii culturale nefilosofice prin chiar natura lor, dar care au, cum spuneam, semnificații filosofice. Din această perspectivă, filosofia este conștiința de sine a unei culturi. Nu există criterii exterioare de a stabili dacă o cultură are sau nu filosofie. Dacă faptele culturale sunt semnificative și originale, atunci trebuie să postulăm existența filosofiei pentru că filosofia este expresia acestei originalități. Această perspectivă heteronomă creează puțința de a detecta prezența filosofiei peste tot în câmpul faptelor de cultură. Practic, nu există domeniu de cultură care să nu poarte semnificații filosofice.

În cultura noastră acest model metafilosofic relaționist-integrativ a fost inițial enunțat de Titu Maiorescu prin ideea filosofiei ca știință a relației și proiectat apoi de către Marin Ștefănescu, primul autor al unei istorii a filosofiei românești, care a încercat să identifice prezența filosofiei chiar și în locurile în care ea, în mod vădit, nu se află. În viziunea sa,

filosofia nu poate fi desprinsă de faptul culturii întrucât este integrată, în chip necesar, acestuia. Ca urmare, ceea ce este semnificativ într-o cultură se datorează prezenței dimensiunii filosofiei identificată extensiv cu un modul particular de a fi în lume al fiecărui popor “civilizat”.

Într-un sens riguros, acest model proiectat de către M. Ștefănescu – într-o variantă radicală a lui care constă în identificarea filosofiei cu ansamblul formelor culturii, cu totalitatea manifestărilor spirituale și culturale ale unei comunități umane - nu a fost urmat cu fidelitate de gânditorii noștri interesați de aspectele identității de sine a filosofiei românești. Cu toate acestea, reprezentarea filosofiei noastre plecând de la dimensiunile culturale ale ei pare a fi o dominantă a metafilosofiei românești în condițiile în care, repetăm, modelul strict al lui Ștefănescu nu pare a fi împărtășit de nimeni. Și în acest context pot fi invocați, între alții, Ion Petrovici, C. Rădulescu Motru, Vasile Băncilă ș. a. gânditori care și-au reprezentat filosofia românească și rosturile ei din unghi metafilosofic explicit, mai degrabă pe linia unor dimensiuni naționale și culturale ale ei decât ca realizând scopuri de cunoaștere “pură”. În această viziune, accentul nu a fost pus pe ideea filosofiei ca preocupare intelectuală ce-și propune în exclusivitate atingerea de obiective proprii, cât mai degrabă pe calitatea filosofiei de instrument de modernizare a culturii savante românești, ori de mijloc de expresie a profunzimilor sufletului românesc.

Revenind, am optat pentru o prezentare amplă a modelului metafilosofic elaborat de către Marin Ștefănescu, deoarece acesta poate fi văzut, în orizont metodologic, ca o schemă ideală a unei viziunii heteronome asupra filosofiei. Cele două modele care încearcă să surprindă modul de ființare a filosofiei românești sunt diferite prin accentul pe care îl pun pe unul sau pe altul dintre aspectele sau laturile filosofiei românești. Primul model este preponderent sistematizator, în timp ce cel de-al doilea este preponderent descriptiv. Toate celelalte modele ale identității de sine a filosofiei românești pot fi gândite prin raportare la aceste două modele “primare” și, în această calitate, ele trebuie privite, într-un fel sau altul, ca variante (nefidele) ale lor. Și, când spunem acest lucru, avem în vedere numai accentul pus: fie pe latura sistemică, fie pe cea descriptivă. De pildă, modelul metafilosofic subiacent *Istoriei filosofiei românești* a lui N. Bagdasar este descriptiv în măsura în care utilizează drept criteriu de ordonare a fapăturilor majore ale gândirii românești ideea de taxonomie filosofică fără să justifice de ce operează cu această taxonomie și nu cu alta. Pentru N. Bagdasar, ideea de taxonomie a domeniilor filosofiei era, putem ușor bănuși, o idee de la sine înțeleasă, din moment ce n-a simțit nevoia s-o justifice. De asemenea, modelele metafizice promovate de L. Blaga și C. Rădulescu Motru sunt variante ale modelului normativ, în sensul în care aceștia prescriu un anumit înțeles al filosofiei românești plecând de la propriile lor construcții sistematice.

Revenind, pentru a încheia acest capitol preliminar, subliniem că aceste idealizări în ordine metodologică vor fi considerate ca “modele metafilosofice primare” în sensul că toate celelalte modele ale identității filosofiei românești sunt “variante” ale acestora. Cum spuneam, ele sunt configurate la Mircea Vulcănescu și Marin Ștefănescu. Cu toate că în ordine istorică modelul relaționist-integrativ, în accepția noastră, are întâietate, vom începe cu cel normativ pentru că el pare a avea o relevanță teoretică și pentru primul model.

b) Modelul normativ-autonomist. Mircea Vulcănescu și teoria precondițiilor unei filosofii determinate

În 1930, într-un studiu prezentat sub forma a trei conferințe rostite la Radio sub titlul generic *Filosofia românească contemporană*, Mircea Vulcănescu își propunea să familiarizeze publicul sensibil la speculațiile gândirii cu ceea ce reprezenta, la acea dată, filosofia românească. În ciuda faptului că M. Vulcănescu viza, probabil, un scop modest de popularizare, aceste trei conferințe pot fi văzute ca un proiect de metafilosofie aplicată, întrucât aici se iau în cercetare condițiile de posibilitate ale existenței unei filosofii determinate pe cazul particular al filosofiei românești.

Titlurile acestor trei conferințe sunt sugestive pentru intențiile autorului: *În ce măsură se poate vorbi de o filosofie românească? Caracterele filosofiei românești contemporane; Mediul filosofic românesc*. Din păcate, ele au văzut lumina tiparului abia în anul 1992⁹⁴, la o distanță de mai bine de șase decenii de la punerea lor în undă, timp în care studiile privind profilul filosofiei românești nu au putut beneficia de sugestiile acestei lucrări paradigmatică pentru cei care au încercat să traseze hotarele unei gândiri vernaculare.

Parafrazând o sintagmă astăzi la modă, am putea spune că acest studiu ar trebui să facă parte dintr-o imaginară colecție intitulată *marile texte mici ale gândirii universale*, în orizontul căroră se aduc în prezență propuneri sistematice ale gândirii filosofice de cea mai mare densitate. Totodată, cele trei conferințe pot fi văzute ca un “testament filosofic” lăsat gânditorilor români, chiar dacă execuția testamentară, în acest răstimp de șase decenii câte s-au scurs de la rostirea lor la postul național de radio, n-a avut loc.

Revenind, M. Vulcănescu trasează harta condițiilor de posibilitate a existenței unei filosofii determinate, încercând, totodată, să surprindă conceptul filosofiei românești într-un model teoretic normativ pe care-l putem denumi modelul precondițiilor culturale. Cu toate că implicit dorește, ca și alți gânditori sistematici... “să descopere acele evidente de-

⁹⁴ A se vedea, Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică Dimensiunea românească a existenței*, București, Editura Eminescu, 1992, Cap. *Filosofia românească contemporană* p. 185-203.

ncept, pe care se sprijină totul”⁹⁵, modelul pe care îl propune Vulcănescu nu este în mod strict *a priori*, deoarece “materia” pe care el o prelucrează provine din modul în care s-a configurat istoric filosofia românească, filosofie care se ia în cercetare pe sine cu scopul de a-și delimita hotarele proprii. Cum spuneam, cercetarea întreprinsă de Mircea Vulcănescu poate fi numită “metafilosofie aplicată”, deoarece ea nu se întreabă *Ce este filosofia?* cum se interoghează Blaga în *Despre conștiința filosofică*, ci se întreabă: *În ce măsură se poate vorbi de o filosofie românească?* respectiv *Care sunt caracterele filosofiei românești contemporane?* printr-o raportare la reprezentările istorice ale statutului filosofiei. Interogația fundamentală care circumscrie orizontul metafilosofiei: *Ce este filosofia?* este re-formulată de către M. Vulcănescu plecând de la statutul onto-cultural al filosofiei, anume de la faptul că modul ei de apariție ca fenomen istoric este integrat unei culturi determinate. Ca “substanță primă”, ca individual, pentru a judeca aristotelic, filosofia determinată este singurul subiect purtător de predicate universale. Filosofia ca filosofie, filosofia ca atare, nu există în absența re-construcției metafilosofice. Sigur că în ordinea cunoașterii, lucrurile stau tocmai pe dos. Nu putem stabili cu exactitate statutul de filosofie al unor preocupări intelectuale numite filosofice dacă nu știm ce este filosofia în genere. Altfel spus, nu putem cunoaște individualul și particularul decât în precondiția cunoașterii generalului și universalului. Acesta este gândul profund al lui M. Vulcănescu, chiar dacă nu este exprimat astfel, și aici trebuie să căutăm țaria acestui studiu. Cu toate că Vulcănescu dorește să determine caracteristicile a ceea ce este ca fapt de existență ceva individual și local, ceea ce există *in re*, el este interesat mai întâi să delimiteze anumite cadre generale ale acestei operații intelectuale identificatoare, în contrasens cu prejudecățile filosofice ale timpului - prejudecăți aflate și astăzi la modă - după care filosofia are un caracter personal, fiind văzută “ca o concepție personală despre lume și viață a fiecărui gânditor”⁹⁶. Filosofia nu este numai “o proiecție subiectivă a unui eu în lumea de gândiri și de simboluri”⁹⁷ cu toate că acesta este punctul de plecare al actului de filosofare. Există câteva elemente - susține M. Vulcănescu - care transcend caracterul individual al filosofării, elemente care imprimă acesteia și caracteristica de “fenomen obiectiv propriu”⁹⁸. Astfel, suntem constrânși să admitem că există, dincolo de actul individual de creație filosofică, un domeniu propriu de realități filosofice - pentru a utiliza expresia lui Vulcănescu - constituit din anumite corelații obiective între care se numără: locul din care se filosofează (orașul, școala, limba ș.a.), mediul de difuzare culturală a ideilor (cursuri, conferințe, cărți, reviste de filosofie; apoi mediul spiritual care

⁹⁵ *Ibidem*, p.190.

⁹⁶ *Ibidem*, p.186.

⁹⁷ *Ibidem*

⁹⁸ *Ibidem*

influențează atât problematica cât și soluțiile adoptate de gânditori), existența unui corp real de doctrină filosofică (moștenirea unei nomenclaturi filosofice și a unei terminologii de clasificare obiectivă a sistemelor de gândire, existența unor raporturi predeterminate între întrebările și răspunsurile filosofilor), caracterul social al comunicării (transmiterea gândului – întrebări sau soluții - prin viu grai sau prin scris, justificarea și argumentarea pozițiilor proprii prin apel la strategii de comunicare transubiective ș. a.).

Stabilind aceste precondiții culturale care transcend actul simplu de filosofare și care imprimă filosofiei un caracter obiectiv, Mircea Vulcănescu are la îndemână totodată și o metodologie de lucru, un fel de “reguli ale metodei”, care-i permit să cerceteze dacă într-un spațiu cultural determinat putem vorbi, cu sens, despre existența sau inexistența filosofiei. Aceste reguli ale metodei sunt sintetizate de către M. Vulcănescu la sfârșitul primei conferințe cu titlul: *În ce măsură se poate vorbi de o filosofie românească?* “De o filosofie românească poate fi vorba deci în măsura în care cele trei condițiuni se vor găsi împlinite: 1) existența unei activități de filosofare autentică și originală printre români, născută din motive românești, 2) existența unui mediu de difuziune a ideilor filosofice în limba românească, prin grai sau scris, în reviste, cărți, cursuri și conferințe, 3) existența unei problematice și a unor sisteme filosofice specific românești”⁹⁹.

În cea de-a doua conferință: *Caracterele filosofiei românești contemporane*, M. Vulcănescu va lua în cercetare, într-un mod analitic, dacă întâia precondiție a existenței unei filosofii determinate - existența unei activități de filosofare autentică și originală printre români, născută din motive românești – este satisfăcută *a posteriori* de realitățile (realizările) cugetării românești. Ca într-o veritabilă cercetare factuală care se întemeiază pe supunerea teoriei controlului faptelor obiective, Mircea Vulcănescu operaționalizează conceptele acestei prime precondiții într-un set de interogații cu o generalitate mai restrânsă în scopul de a crea o taxonomie a tipurilor de gânditori români cât și a motivelor românești de filosofare, “motive izvorâte din nevoile...de adaptare la condițiile speciale ale culturii române”¹⁰⁰. Astfel, precondiția despre care vorbim este operaționalizată în patru interogații distincte: 1”. Care sunt prilejurile de gândire și reflexie filosofică pe care le oferă viața culturală românească? 2. Care sunt motivele care împing pe cineva să se adâncească în lumea de idei și de abstracții a cugetării filosofice? 3. Care sunt rostul, funcțiunea și perspectiva acestui fel de îndeletnicire culturală? și, în sfârșit, 4. Care sunt caracterele proprii ale acestei îndeletniciri în mediul nostru românesc? ”¹⁰¹

⁹⁹ *Ibidem*, p.190.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p.191.

¹⁰¹ *Ibidem*

Continuând, în conformitate cu logica internă a operaționalizării, procedura analitică de investigație M. Vulcănescu distinge trei tipuri de filosofi români cu motive sufletești și interese distincte de filosofare: filosoful politic și istoric, profesorul de filosofie, și filosoful propriu-zis.

Din acest punct al cercetării, M. Vulcănescu părăsește analiza logică preponderentă în primul studiu cât și în prima parte a celui de-al doilea studiu, pentru a face loc analizei istorice. În ordine metodologică, am putea spune că M. Vulcănescu depășește operația inițială de abstractizare pentru a se ridica la “concretul logic” printr-o încercare de raționalizare a faptelor istorice cu relevanță pentru studiul sistematic al culturii filosofice românești de la începuturile sale și până în anii când au fost redactate lucrările (conferințele) despre care vorbim. Cele trei tipuri de gânditori români sunt urmărite în diferența lor atât logic – “materialul asupra căruia se cugetă, motivele și prilejurile în care se naște activitatea filosofică respectivă, caracterele particulare și funcțiunea fiecăruia din aceste feluri de filosofare”¹⁰² - cât și istoric. Astfel M. Vulcănescu fixează intensiunea fiecărui tip de filosof și de filosofare prin recurs la patru etape istorice care au configurat distinct cultura filosofică românească. În aceste patru etape, 1848-1880, 1880-1900, 1900-1918, 1918-1930, se poate constata o trecere, din perspectiva reprezentativității sociale și în raport de dinamica istoriei românilor, de la tipul de filosof politic și istoric la cel didactic în condițiile în care primul tip de filosof este coprezent în viața filosofică autohtonă pentru că el este “lămuritor de rosturi și de nevoi colective”¹⁰³. După ce constată că cel de-al treilea tip de gânditor, filosoful propriu-zis, îl găsim mai rar în cultura românească, M. Vulcănescu conchide la sfârșitul celei de-a doua conferințe: “Rezumând amintim că principala formă de filosofare ne apare a fi filosofia politică, că totuși forma caracteristică ne apare a fi filosofarea didactică, împrejurările sociale restrângând încă – pentru câtă vreme oare? – domeniul filosofării pure, fără altă îndeletnicire”¹⁰⁴.

A treia conferință radiofonică ce va lua în analiză cea de-a doua condiție - existența unui mediu de difuziune a ideilor filosofice în limba românească – urmărește aceeași procedură metodologică ca și celelalte două conferințe. Mai precis, Mircea Vulcănescu preia distincțiile formulate în anterioarele conferințe și operaționalizează în continuare, prin raportare la mediul lor specific de difuziune, cele trei tipuri de filosofi români cu motive sufletești și interese distincte de filosofare. Este analizat astfel mediul de difuziune al filosofiei politice, mediul universitar și în sfârșit mediul de difuziune a filosofiei vii, “pure”.

¹⁰² *Ibidem*, p.196

¹⁰³ *Ibidem*, p.192.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p.196.

Nu vom insista asupra conținutului acestei ultime conferințe și nici asupra distincțiilor formulate de către Vulcănescu, cu toate că sunt esențiale pentru cine vrea să înțeleagă fenomenul filosofic românesc. Câteva remarci însă se impun.

În primul rând, Mircea Vulcănescu formulează în termeni expliți tensiunea lăuntrică a înțelesului sintagmei - filosofie românească. Plecând de la premisa că “o primă caracteristică privitoare la mediul filosofic românesc este caracterul său strict burghez,” respectiv că “...temele dezvoltate de cultura burgheză românească își au rădăcina în cultura altor neamuri”,¹⁰⁵ Vulcănescu constată că filosofia noastră reproduce o anomalie de care suferă întreaga cultură savantă românească. Anume că ea nu reflectă “constante ale gândirii românești” formulate în orizontul maximelor “filosofiei populare”, întrucât apariția și cultivarea ei o datorăm importului din cultura apuseană. Filosofia nu s-a dezvoltat în prelungirea culturii populare românești și de aceea putem vorbi de “o firească înstrăinare a filosofului ale cărui prilejuri de gândire nu-i sunt date totdeauna de problemele mediului său de origine, ci de lumea culturii apusene în care se mișcă”¹⁰⁶. În ciuda acestui fapt, “această înstrăinare nu e niciodată deplină...mai curând sau mai târziu, sterilitatea motivelor străine de gândire iese ca untdelemnul la iveală...”¹⁰⁷. Exemplul pe care îl propune Vulcănescu, pentru a-și ilustra argumentația, este cel al filosofiei lui C. Rădulescu-Motru, care dincolo de temele unei “filosofii științifice” de inspirație apuseană, reflectează și asupra problemelor românești care constituie la rândul lor prilejuri distincte de filosofare: politicianismul, țărănismul ș.a.

În al doilea rând, Mircea Vulcănescu constată un fapt ce caracterizează și astăzi cultura filosofică românească. Anume “diferențierea pe specialități și relativa nediferențiere în școli și grupuri, după afinitățile de poziție. Mai toți profesorii de filosofie de la noi se orientează și se definesc în raport cu filosofia străină”¹⁰⁸.

În al treilea rând, M. Vulcănescu sugerează că putem vorbi la propriu despre o filosofie românească numai dacă gânditorii români “...urmăresc să descopere ceva, să caute, să creze, comunicând nu aceea ce se face aiurea, ci rezultatul reflecțiilor proprii”¹⁰⁹.

Cum răspunde M. Vulcănescu la principala întrebare ce se impune atunci când investigăm identitatea de sine a filosofiei românești: ce este românesc în filosofia românească?

Din păcate, dincolo de excepționalele sugestii care întrezăresc, oarecum, calea ce trebuie urmată pentru a scruta identitatea de sine (specificul) filosofiei noastre, Mircea

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 197.

¹⁰⁶ *Ibidem*

¹⁰⁷ *Ibidem*

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 200.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 201.

Vulcănescu nu răspunde în mod esențial și explicit la această întrebare întrucât nu a mai abordat niciodată analitic și ultima temă enunțată la sfârșitul primei conferințe: “existența unei problematice și a unor sisteme filosofice specific românești”. În mod evident, răspunsul la întrebarea în cauză depinde în mod decisiv de felul în care sunt înțelese conceptele “problematice” și “sisteme filosofice specific românești”.

Fără să propună soluții definitive, am putea spune că meritul incontestabil al lui M. Vulcănescu, prin raport de tema noastră, constă în rigoarea și luciditatea cu care a lansat, în orizont conceptual, problema determinării propriului filosofiei românești. Această provocare a rămas deschisă până astăzi, chiar dacă admitem, cu titlu de ipoteză verosimilă,¹¹⁰ că ea ar fi fost ilustrată de Mircea Vulcănescu însuși în lucrarea *Dimensiunea românească a existenței*. Cert este că Vulcănescu nu a mai revenit analitic niciodată asupra acestei din urmă precondiții esențiale în determinarea specificității unei filosofii determinate. “N-a fost să fie”, cum spune Alexandru Surdu, reluând o expresie a lui Cioran formulată în legătură cu ostenele intelectuale ale lui Mircea Vulcănescu. În ciuda acestui fapt, putem spune că Mircea Vulcănescu a elaborat cel dintâi tratat de metafilosofie românească sistematică și totodată, prin fixarea unor precondiții-standard, un model coerent de testare a existenței filosofiei într-un spațiu de cultură determinat.

O abordare sistematică și o continuare a gândului lui Mircea Vulcănescu cu privire la conținutul celei de-a treia precondiții vom propune mai departe.

c) Modelul relationist integrativ (heteronom). Marin Ștefănescu și filosofia ca sinteză a culturii

Cum am semnalat, doar, în capitolul I, în cultura noastră acest model metafilosofic pe care noi l-am numit, în mod convențional, relaționist-integrativ a fost inițial enunțat de către Titu Maiorescu în ideea filosofiei ca știință a relației. Proiectarea acestuia îi aparține însă lui Marin Ștefănescu, autorul primei lucrări de istorie a filosofiei românești din cultura noastră. În *Filosofia românească*, apărută în 1922,¹¹¹ lucrare astăzi uitată, ca și autorul ei de altminteri, din cauza fracturilor teribile pe care le-a trăit filosofia românească în a doua jumătate a secolului al XX-lea, Marin Ștefănescu ordonează faptele filosofice după o anumită structură formală articulată interior în conformitate cu opțiunea primară privind natura și rolul filosofiei. Filosofia în viziunea sa este “...cunoștință generală provenită din

¹¹⁰ Alexandru Surdu, *Op. cit.* p.68.

¹¹¹ Marin Ștefănescu, *Filosofia românească*, Ediția Caselor Naționale, București, Institutul de Arte Grafice “Răsăritul”, 1922.

sinteza sau armonia tuturor studiilor speciale cari pun, dar fără să le rezolve, problemele principilor lor...filosofia care este o sinteză a culturii are un preț tocmai atât prin suflul ei de sinteză cât și prin diferitele ramuri pe care le pătrunde acest suflu”¹¹². Acest înțeles primar al filosofiei fundează, cum vom remarca, modelul relaționist-integrativ, model care instituie o perspectivă culturalistă și heteronomă asupra filosofiei: filosofia este conștiința de sine a unei culturi și, totodată, fundament și sinteză a ei.

Cu toate că *Filosofia românească* a lui Marin Ștefănescu este “discutabilă valoric, dacă nu chiar un eșec...interpretarea, în cea mai mare parte a ei, este aberantă și nu odată ridicolă”¹¹³, așadar, cu toate că această primă istorie a filosofiei românești este într-adevăr discutabilă sub aspect valoric, ea merită mai multă atenție decât i s-a acordat până acum, nu atât pentru conținutul ei, cât mai degrabă pentru ilustrarea unei mentalități filosofice de fundal care a făcut-o posibilă. Altfel spus, lucrarea lui M. Ștefănescu nu este importantă neapărat din unghiul strict al istoriei filosofiei românești, ca istorie a strădaniilor exprimării unor puncte de vedere proprii – cu toate că și din acest unghi ea prezintă cel puțin o importanță istorică – cât ea prezintă importanță din perspectiva conștiinței de sine a gândirii noastre. Insistând, în mod cu totul paradoxal, o istorie “ratată” a filosofiei autohtone are o indubitabilă relevanță în planul metafilosofiei prin faptul că “structura formală” care susține această lucrare este reprezentativă pentru un model de raportare la sine a gândirii românești. Este vorba, cum mai spuneam, de modelul metafilosofic relaționist-integrativ prezent în forma lui “radicală” în *Filosofia românească* a lui Marin Ștefănescu.

Cum procedează Marin Ștefănescu? Făcând abstracție de conținuturile mult prea subiective cât și de asociațiile conceptuale nu de puține ori fanteziste care însoțesc argumentația și structura formală a lucrării, Marin Ștefănescu procedează, ca și Vulcănescu, deductiv: de la faptul filosofiei în general trece la filosofia românească printr-o particularizare a relației dintre gen și specie.

“Filosofia generală a omenirii este armonia tuturor celorlalte științe...filosofia este o speță a genului cunoștință și anume care rezultă din sinteza tuturor celorlalte spețe”¹¹⁴. Filosofia nu este orice armonie, ne previne fostul profesor clujean, în sensul în care ea trebuie văzută ca sinonimă cu înțelepciunea și cu biruința sufletului asupra materiei. Plecând de la premisa că universul este alcătuit dintr-o împletire între spirit și materie în condițiile în care “spiritul se află la baza acestei lumii”, Marin Ștefănescu își definește

¹¹² Marin Ștefănescu, *Op. cit.* p. 33-34.

¹¹³ Gheorghe Vlăduțescu, *Introducere*, în Nicoale Bagdasar, *Scrieri*, București, Editura Eminescu, 1988, p. VIII-IX.

¹¹⁴ Marin Ștefănescu, *Op. cit.* p. VI.

propria sa opțiune filosofică cu sintagmele: spiritualism armonic sau idealism armonic. “Conform idealismului armonic, tot ce există este realizarea unui spirit într-o materie”¹¹⁵.

Stabilind astfel genul proxim al filosofiei, “filosofia omenirii este studiul spiritului, sau oglinda, care ne spune că tot ce există este o realitate care tinde să realizeze un ideal”, M. Ștefănescu trasează și harta unei filosofii determinate: “filosofia unei națiuni...este oglinda care ne arată până la ce culmi ale idealului s-a înălțat...un neam”¹¹⁶.

În baza acestei opțiuni metafilosofice, M. Ștefănescu pășește în cercetarea “științei neamului nostru”, cum numește el filosofia, pe care poporul a “cultivat-o în mod instinctiv” cu scopul “de a pune în lumină însușirile de seamă ale sufletului românesc”.

Cum indică expres capitolele lucrării - *Filosofia românească* începe cu *Filosofia poporului român*, *Cele dintâi scrieri filosofice românești*, *Scrieri religioase*, *Cronicarii*, *Miron Costin*, *Niculae Costin* etc. - M. Ștefănescu identifică istoria filosofiei românești cu istoria culturii românești în general, operație ilegitimă în fond - pentru că încalcă structura reală de configurare a unei culturi savante, respectiv dispunerea ei pe domenii autonome corespunzător autonomiei valorilor - dar perfect justificată din perspectiva sarcinilor pe care Ștefănescu le pune în fața gândirii filosofice românești: “...trebuie să brăzdăm toate ogoarele culturii...”...”prin cunoașterea filosofiei noastre să vedem care ne este ființa”...”trebuie să știm care ne este adevăratul nostru fel de a fi, și de aceea avem nevoie pentru că acest fel de a fi să se desăvârșească tot mai mult într-o chemare sa firească”.

...”filosofia este concepția unui popor...în ea trebuie să găsiacă o lumină pentru calea idealului”...”filosofia se străduiește să pună în valoare comoara sufletului... prin știința sublimului principiu al filosofiei, neamul românesc ia conștiință de propria sa valoare, se înalță în față sa însăși, și poate reveni la neprihana izvodului său, pentru a se dezvolta pe temeiul acestei neprihane”...”filosofia românească este datoare ca să se desăvârșească în disciplinele sale, și să se desăvârșească în conformitate cu natura sa...Concepția de armonie universală este inerentă neamului românesc”¹¹⁷.

Nu vom mai insista asupra caracterizărilor pe care M. Ștefănescu le formulează, de cele mai multe ori, în cuvinte exaltate și greu de acceptat prin raportare la standardele minimale ale unei investigații filosofice. Sunt pagini întregi în care, dincolo de un amatorism consecvent, Ștefănescu nu pare a comunica nimic în afără de cuvinte și de o stare sufletească ce exprimă venerația totală pentru destinul de excepție al culturii noastre în lume. În viziunea sa cultura română este o “podoabă a culturii umane”... strajă a civilizației împotriva barbariei”¹¹⁸.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 30.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 32.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. I, II, IV, VI; 44, 45.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 292.

Cu toate că *Filosofia românească* a lui M. Ștefănescu este mai mult un imn sau o odă aduse gândirii noastre decât o lucrare de istorie obiectivă a filosofiei, cu toate că ea este dominată de imperfecțiuni generate de o amalgamare nepermisă a conceptelor, această scriere învăluie o configurație mentală lăuntrică sau, ceea ce este același lucru, un model de gândire coerent despre ce înseamnă filosofie și cultură românească. Teza de bază a acestui model, numit de noi relaționist-integrativ, este următoarea: ceea ce este semnificativ într-o cultură savantă se datorează prezenței dimensiunii filosofiei identificată extensiv cu modul particular de a fi în lume al fiecărui popor “civilizat”. Acest model culturalist și heteronom de reprezentare a poziției și rostului filosofiei într-o cultură a fost împărtășit de majoritatea covârșitoare a intelectualilor români de formație filosofică și nefilosofică de la Titu Maiorescu până în a doua jumătate a secolului al XX-lea. Din această perspectivă, M. Ștefănescu nu a făcut nimic altceva decât să exprime concepția metafilosofică dominantă în epocă ce considera că filosofia este fundament și sinteză a culturii. Cum mai spuneam, în mod cu totul paradoxal, respingerea lucrării lui Marin Ștefănescu care re-construia modelul dominant de reprezentare a filosofiei și a rosturilor ei în câmpul culturii, model coerent în structura sa lăuntrică, formală, se făcea chiar de pe pozițiile sale metafilosofice. Poziția lui M. Vulcănescu și critica de pe pozițiile modelului normativ trebuie s-o vedem în epocă ca pe o excepție.

Obiecția față de procedura lui M. Ștefănescu a fost formulată clar de către Vulcănescu - “Luarea de poziții și atitudini spirituale în fața problemelor existenței are loc, bineînțeles, în orice mediu. Numai că colecția de atitudini și credințe, cunoscute sub numele de filosofie populară, are un caracter colectiv și anonim; în vreme ce pozițiile filosofiei sunt creații ale personalității... Dacă facem această observație, e mai ales pentru a justifica lăsarea la o parte... a acestei filosofii populare asupra căreia se insistă de obicei prea mult când se vorbește de filosofia românească. Existența ethosului național nu este bineînțeles fără urmări asupra motivelor de predilecție ale celui ce filosofează, și nici asupra limbajului pe care-l întrebuințează; dar, de aici și până la generalizarea direcțiilor filosofiei populare la întreaga filosofie cultă, e un pas atât de mare, încât ne vine greu să-l facem pe urma înaintașilor noștri, oricât de calificați”¹¹⁹.

Așadar, conceptul filosofiei românești subîntinde, în înțelesul lui M. Ștefănescu, o intensiune și extensiune distincte de modul în care înțelege M. Vulcănescu acest concept. Spirit speculativ, Marin Ștefănescu reconstruiește conceptul filosofiei românești din unghiul presuposițiilor ontologice ale creștinismului, dând astfel și un răspuns interogației care a revenit obsesiv în această lucrare: ce este românesc în filosofia românească?

¹¹⁹ Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenței*, București, Editura Eminescu, 1992, p.197.

Raționamentul lui Ștefănescu este următorul : Cultura română este o creație a națiunii române, iar națiunile sunt creații ale divinității. Principala lor determinație este identitatea cu ele însele, ireductibilitatea și specificitatea lor. Menirea națiunilor este culturală și morală, iar prin filosofie, în calitatea ei de conștiință de sine a unei culturi, altfel spus, de sinteză a culturii, relevăm ființa unui popor și puterea lui sufletească angajate în atingerea idealului armoniei universale. Prin urmare, specificul național pe care îl realizează cultura oricărei națiuni în lume caracterizează și filosofia, întrucât prin ea, națiunile și cultura acestora iau act de menirea lor în lume. Particularizând, specificul național al culturii române imprimă aceleași caracteristici și filosofiei românești. Ființa poporului român se exprimă în filosofia sa.

Pe scurt, iată care este viziunea lui Marin Ștefănescu în propriile sale cuvinte: “ Viața noastră este hotărâtă de Dumnezeu, fără de voința căruia nimic nu se petrece în lume. Dar modul de a trăi această viață este lăsat la propria noastră libertate...neamurile sunt lăsate de la Dumnezeu, ele există prin natura lucrurilor, pentru ca fiecare să progreseze după propria sa fire, și pentru ca, prin chiar acest progres să trăiască în unire unele cu altele și, astfel, să realizeze mergerea omenirii spre divin”...națiunile sunt scenele pe care Providența i-a pus pe oameni, pentru ca ei astfel să-și facă mai bine datoria... Și așa fiind, concluzia la care ea ajunge este că națiunile sunt niște note indispensabile ale armoniei universale”¹²⁰. Prin urmare, și filosofia ca fundament și sinteză a unei culturi naționale românești posedă aceleași note: ... “să considerăm naționalismul ca una din notele dominante ale acestei gândiri...” ...”filosofia românească este mai ales un naționalism, dar nu împotriva umanitarismului, ci calea însăși către acesta”. Ca și cultura română în ansamblul ei, “ filosofia românească se caracterizează printr-una din cele mai sublime armonii. Principiul ce o animă este unul în care se conciliază spiritul cu materia întru spiritualizarea materiei, și realitatea cu idealul întru izbânda idealului, și știința cu credința, și democrația cu aristocratismul, și naționalismul cu umanitarismul”¹²¹.

Într-un sens riguros, această reprezentare a lui M. Ștefănescu asupra naturii și rostului filosofiei – varianta radicală a modelului metafilosofic heteronom care constă în identificarea filosofiei cu ansamblul formelor culturii, cu totalitatea manifestărilor spirituale și culturale specifice unei comunități naționale - nu a fost urmat cu fidelitate de gânditorii noștri interesați de aspectele identității de sine a filosofiei românești. Cu toate acestea, reprezentarea filosofiei noastre plecând de la dimensiunile culturale ale ei pare a fi o dominantă a metafilosofiei românești în condițiile în care, repetăm, modelul strict a lui Ștefănescu nu pare a fi împărțit de nimeni. Cum am remarcat în capitolul dedicat lui

¹²⁰ Marin Ștefănescu, *Op. cit.* p. 49, 50, 52.

¹²¹ *Ibidem*, p. 284.

Maiorescu, nici Ion Petrovici în lucrarea, *Din cronica filosofiei românești*,¹²² nu urmărește strict modelul lui Ștefănescu, cu toate că și el ordonează principalele momente ale istoriei gândirii românești printr-o raportare la o perspectivă instrumental-culturalistă (heteronomă) asupra filosofiei. Ion Petrovici împărtășește, în esență, aceleași convingeri metafilosofice cu cele formulate de către Marin Ștefănescu, cu toate că n-ar fi acceptat, putem presupune fără teama de a greși, și procedura de “amalgamare conceptuală” care stăpânește în mod suveran stilistica *Filosofiei românești*.

Revenind, la o cercetare sistematică a cugetării românești vom constata că reprezentările metafilosofice ale multor gânditori semnificativi de la noi au împărtășit modelul heteronom privind natura și rosturile filosofiei românești și, ceea ce poate părea un paradox, multe dintre tezele exprimate de către Marin Ștefănescu. Astfel de gânditori și-au reprezentat filosofia și rosturile ei din unghi metafilosofic explicit, mai degrabă pe linia unor dimensiuni naționale și culturale decât ca realizând scopuri de cunoaștere “pură”. În această viziune, accentul nu a fost pus pe ideea filosofiei ca o strădanie intelectuală ce-și propune, în exclusivitate, atingerea de obiective proprii, cât mai degrabă pe calitatea filosofiei de instrument de modernizare a culturii savante românești ori de mijloc de expresie a profunzimilor sufletului românesc. Această ultimă idee - filosofia românească exprimă profunzimea sufletului național - a fost împărtășită inclusiv de C. Rădulescu Motru, L. Blaga, C. Noica ș.a., gânditori care au conceput filosofia într-o manieră autonomistă.

Conchidem că ceea ce ar putea părea, în optica modelului metafilosofic autonomist, ca scop exterior cugetării filosofice, în viziunea modelului metafilosofic heteronom aceste scopuri justifică, în fond, prezența filosofiei într-o cultură. Distincția dintre scopuri interioare și scopuri exterioare filosofiei trebuie astfel relativizată, întrucât aceasta este o “deducție” survenită din convingeri de ordin metafilosofic. O filosofie determinată are o anumită configurație și nu a o alta, pentru că fundamentele practicării ei efective sunt metafilosofice și culturale. Simplificând lucrurile, am putem spune că o anumită practică filosofică este solidar însoțită de o anumită reprezentare metafilosofică asupra acestei practici, reprezentare care, la rândul ei, este însoțită și marcată decisiv, uneori, de către dominantă culturală specifică unei epoci istorice sau alteia. Relația nu este de natură cauzală, ci de coexistență și de interinfluențare reciprocă. Nu există filosofie în absența metafilosofiei, iar împreună dobândesc o anumită configurație prin raportarea la anumite dominante valorice existente într-o cultură. O cultură își elaborează filosofia de care are nevoie, în timp ce, printr-un mecanism de simbioză simbolică, filosofia conservă

¹²² A se vedea, Ion Petrovici, *Din cronica filosofiei românești*, București, Editura Librăriei Universale, Alcala, 1936.

dominantele acelei culturi la nivelul tradiției și interogațiilor din care ea se nutrește permanent. În acest înțeles, filosofia exprimă nevoile unei culturi determinate și a o privi ca fundament și sinteză a ei pare a fi o operație intelectuală legitimă. Reflecția filosofică nu este așadar lipsită de fundamente culturale și în configurația acestor fundamente vom găsi identitatea cu sine unei filosofii determinate. Solidaritatea dintre filosofie și metafilosofie nu mai este un postulat, ci o realitate cognitivă vie, argumentată riguros, pe cazul culturii filosofice românești.

3. Identitatea filosofiei românești astăzi

a) O dezbatere actuală- Filosofie continentală vs. filosofie anglo-saxonă

Deschiderea problemei identității de sine a filosofiei românești nu se poate opri, în mod evident, la o simplă expunere a modelelor reprezentative de înțelegere a acestei identități, modele care sunt, așa cum am mai arătat, idealizări de natură metodologică ce simplifică o realitate intelectuală vie și extrem de variată, dacă nu, chiar contradictorie. Astfel, dacă vom încerca să ordonăm tradiția noastră filosofică, viața și făptuirile gândirii românești, în conformitate cu logica internă a celor două modele metafilosofice, vom constata că ele nu pot discrimina satisfăcător mișcarea reală a cugetării noastre. De pildă, Mircea Vulcănescu, autorul modelului normativ-autonomist, împărtășește aceleași convingeri metafilosofice și, am putea spune, continuă chiar direcția trasată de către Marin Ștefănescu atunci când scrie *Dimensiunea românească a existenței*. Mai mult chiar, M. Vulcănescu și în calitate de sociolog, nu numai de filosof, teoretizează ceea ce este doar enunțat la Marin Ștefănescu ca principiu metodologic: anume că orice investigație întreprinsă asupra culturii noastre savante, cu scopul de a-i determina identitatea, trebuie să plece de la presupuziția onto-culturală a existenței celor două Români, ” A României agricole de la sate...și a României orășenești industriale...Aici în jurul problemei celor două Români, stă miezul esențial al întrebării despre viitorul nostru ca neam...Tot ce are preț în viața acestui neam este venit de la sat, sau măcar trecut prin sat. Nimic nu s-a încheșat între aceste hotare fără el”¹²³. Prin urmare, nu putem distinge riguros între gânditorii interesați de scrutarea identității de sine a filosofiei românești recurgând la atribuirea obișnuitei relații logice de apartenență la câmpul teoretic al celor două modele metafilosofice. Motivul? Sferele acestor două modele se intersectează întrucât creatorii lor

¹²³ Mircea Vulcănescu, *Cele două Români*, în vol. *Prolegomene sociologice la satul românesc*, București, Editura Eminescu, 1977, p. 121-122.

împărtășesc în comun anumite convingeri privind statutul culturii savante românești și, respectiv, statutul și poziția filosofiei prin raportare la cultura tradițională românească. Cu toate acestea, modelele în cauză reprezintă în ordine metodologică, credem noi, niște instrumente utile de lucru în încercarea de ordonare a convingerilor metafilosofice extrem de diverse exprimate în gândirea românească, mai ales dacă le concepem în calitatea lor de “modele primare”. Și, când susținem acest lucru, avem în vedere faptul că atunci când interogăm statutul filosofiei prin raportare la întregul câmp simbolic al culturii savante, opțiunea între autonom și heteronom în discursul filosofic este primordială. Numai după decelarea acestei prime opțiuni putem înainta discriminatoriu pentru a pune în evidență și alte convingeri metafilosofice care determină practicarea efectivă a unui anumit stil de filosofare.

Așa se face că în cultura noastră întâlnim și alte modele metafilosofice (implicite sau explicite), ce pot fi detectate printr-o analiză a modului în care s-a înțeles și practicat filosofia românească la nivelul celor trei mari genuri de reflecție puse în evidență de către Mircea Vulcănescu: filosofia social-politică, filosofia didactică, filosofia propriu-zisă. În funcție de interesele și idelurile de cunoaștere ale gânditorilor noștri putem găsi și alte posibilități de ordonare a fapturilor filosofice. De pildă, Nicolae Bagdasar utiliza taxonomia disciplinelor filosofice ale timpului în discriminarea orientărilor românești în domeniu. Lucrurile sau complicat și mai mult în ultimele decenii dacă avem în vedere că preocupările filosofice românești sau diversificat în raport cu dinamica asimilării marilor curente existente în reflecția filosofică occidentală.

Natural că aceste modele, în calitatea lor de structuri formale, nu ne dau nici un fel de indicații referitoare la conținuturile sau “substanța” ce intră în compunerea lor, conținuturi ce au un caracter istoric manifest. De aceea putem întreba, în ordinea conținuturilor, care este contextul metafilosofic în care trebuie să ne situăm actualmente pentru a înțelege identitatea de sine a filosofiei românești? Considerăm că o bună înțelegere a culturii filosofice românești actuale este condiționată în mare măsură de modul în care ne reprezentăm profilul gândirii europene actuale, gândire “divizată” în stiluri de filosofare. Anticipând prezentarea și demonstrația, trebuie spus că în ultima vreme preferința profesioniștilor români în domeniu – profesori universitari și factori decizionali în domeniul curricular - se îndreaptă mai ales spre modelul normativ: filosofia românească ar trebui practică în acord cu actualele modele europene și/sau americane de gândire pe care ar trebui să le importăm în vederea integrării politice și culturale în Comunitatea Europeană.

De câțva timp, mai ales în ultimul deceniu, se discută la noi – din ce în ce mai insistent - despre existența a două moduri de a înțelege și practica filosofia în gândirea

europenă, moduri între care există actualmente slabe canale de comunicare. Este vorba despre distincția dintre două paradigme –în sensul în care folosește Thomas Kuhn termenul de paradigmă - ce structurează din interior stilul de filosofare în secolul al XX-lea, respectiv despre modul de gândire continental, ce se referă la creația filosofică din țările europene cu tradiție în domeniu, Germania, Franța, Italia, Spania și Țările Nordice și modul de gândire anglo-saxon ce acoperă spațiul de cultură britanic și american.

În ce spațiu intelectual ne plasăm astăzi în ordinea gândirii filosofice? Cugetarea românească poate fi văzută ca o variantă a stilului continental de filosofare? Ce legături întreține filosofia românească cu stilul anglo-saxon de gândire? De ce natură sunt actualele influențe în învățământul filosofic românesc? Sunt întrebări la care nu vom putea răspunde satisfăcător dacă nu vom avea o reprezentare clară asupra naturii și temeiurilor acestei distincții, care trădează, cum vom vedea, opțiuni metafilosofice de cele mai multe ori nemărturisite și chiar neconștientizate. Privind dintr-o perspectivă istorică și culturologică, această distincție își află originea în tradițiile intelectuale și spirituale diferite care au constituit geografia culturală europeană modernă, geografie trasată pe fundalul existenței națiunilor și a statelor naționale.

O lucrare-sinteză de apariție recentă care ia în cercetare natura filosofiei și diversitatea formelor ei de manifestare în gândirea contemporană, *Între Wittgenstein și Heidegger*, editată de către profesorul Valentin Mureșan, nuanțează distincția dintre aceste stiluri de filosofare în gândirea europeană, punând în acțiune atât argumente istorice cât și sistematice. Lucrarea cuprinde, între altele, și un set de interviuri realizate cu o serie de filosofi-profesori la marile universități ale lumii, interviuri centrate pe modul în care aceștia se autopercep ca filosofi profesioniști ce formează conștiințe în domeniu, cât și pe felul în care gândesc natura și diversitatea practicării filosofiei. Editorul pleacă de la convingerea că există actualmente în lume o criză de identitate a filosofiei datorită faptului că, spre deosebire de știință, ea nu posedă o unitate paradigmatică, adică îi lipsesc: unitatea internațională a temelor, metodelor, limbajului, intențiilor programatice ș. a.

Sunt intervievați: John Lucas (Oxford), William Charlton (Edinburg), Patrick Suppes (Stanford), Francois Laruelle (Paris X-Nantare), Christopher Kirwan (Oxford), John Laughland (Paris), Jim Mac Adams (Trent-Canada), Wolfgang Balzer (München), Roger Crisp (Oxford), Pierre Caussant (Paris), gânditori care practică stiluri de filosofare distincte. Urmând și sugestiile lucrării menționate, vom investiga temeiurile acestei distincții încercând să-i trasăm, totodată, geografia ei intelectuală cu scopul de a înțelege mai bine propria noastră cultură filosofică, respectiv modul în care este percepută filosofia românească în ultimul deceniu. Și aceasta pentru că lucrarea menționată “ridică pentru filosofii români întrebarea tulburătoare: care e menirea noastră într-o țară fără o tradiției

filosofică puternică și totodată ne-dominată încă de una sau alta dintre cele două paradigme mondiale, cea anglo-americană și cea continentală? Cartea nu răspunde, însă, acestei întrebări. Nici nu este menirea ei să o facă”¹²⁴. Prezentul subcapitol se vrea și un răspuns la provocarea explicită a acestei cărți de dialog metafilosofic.

Trebuie spus că distincția în cauză – paradigmă continentală vs. paradigmă anglo-saxonă - pleacă de la constatarea unei stări de fapt în privința actului de filosofare, respectiv de la “ existența unor stiluri complet diferite (căci ce asemănări există între ceea ce face Derrida și ceea ce face Quine) de a practica o activitate intelectuală ce poartă, în toate cazurile, același nume: filosofie. Mai e, apoi, constatarea inexistenței unei comunicări reale între cei ce aparțin unor paradigme filosofice diferite și a pretențiilor de exclusivitate ale fiecărei tabere de a reprezenta, numai ea, “marea”, “adevărata”, “autentica” filosofie”¹²⁵. Așadar, modul efectiv în care se înțelege și se face actualmente filosofie permite să se vorbească despre existența a două paradigme de gândire specifice celor două lumi (“continente conceptuale”) amintite.

Dezbaterile în jurul acestei distincții sunt abia la începuturi și ele au fost inițiate, mai ales, de către intelectualii-filosofi din centrul și sud-estul Europei, care și-au desăvârșit educația în domeniu, sub influența contradictorie a acestor două “mega-stiluri” de gândire filosofică. Cine își formează, concomitent, deprinderile de a filosofa în sistemul educațional specific celor două lumi - susțin cei mai mulți intelectuali din Europa fostă comunistă care au trecut printr-o astfel de experiență intelectual-formativă - constată cu ușurință că stilurile de gândire însușite nu pot coexista din cauza diferențelor uriașe în modul de valorizare a investigației filosofice. Există astfel, în aria conceptuală a “mega-stilurilor” filosofice actuale, diferențe semnificative chiar rupturi de comunicare între programele de învățământ, între selecția temelor și a filosofilor reprezentativi care formează cuprinsul manualelor universitare și dicționarelor de filosofie, între ceea ce reprezintă scop și mijloc în investigația filosofică ș. a. ceea ce pune sub semnul întrebării chiar ideea de unitate și identitate cu sine a filosofiei. Iată, spre ilustrare, care este opinia curentă în lumea anglo-saxonă despre Friedrich Nietzsche, considerat unul dintre pilonii gândirii continentale în veacul al XX-lea: “În lumea anglofonă Nietzsche a fost numai rareori un filosof important. Imaginea sa populară a fost în cel mai bun caz cea a unui viguros aforist ale căror *aperçu*-ri psihologice au anticipat în parte teoriile lui Freud, iar în cazul cel mai rău, cea a unuia dintre ultimii, dar poate cei mai incendiari, din lungul șir de oponenți germani ai idealurilor iluminismului liberal. În particular, repudierea

¹²⁴ A se vedea Valentin Mureșan (editor), *Între Wittgenstein și Heidegger*, București, Editura Alternative, 1998, p. 6-7.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 101-102.

disprețuitoare a democrației în favoarea idealului aristocratic...ateismul său...atacurile sale la adresa eticilor creștină și utilitară...la care s-ar putea adăuga atitudinea sa nedisimulat misogină – toate aceste elemente au constituit obstacole în calea obținerii unei simpatii cât de cât generale în lumea anglofonă”¹²⁶. O astfel de situație nu poate să nu trezească perplexitate în mintea celui care și-a format deprinderile de a filosofa în stilul continental de cugetare, stil care îl consideră pe Nietzsche un reformator al metafizicii tradiționale. “Se poate susține pe bună dreptate că postmodernitatea filosofică ia naștere în opera lui Nietzsche...”¹²⁷, reprezintă opinia curentă a filosofilor practicieni al acestui stil continental.

Tot astfel, filosofi considerați reprezentativi pentru gândirea veacului al XX-lea în lumea continentală, între care Sartre, Heidegger, Cioran, Derrida, Michel Foucault ș. a. sunt percepuți mai degrabă ca literați în lumea anglo-saxonă. Cum se știe, toți filosofilor profesioniști sunt, în lumea anglofonă, profesori de filosofie. S-ar părea că ceea ce se spune despre aceste stiluri de filosofare din perspectiva anglo-saxonă se referă aproape în exclusivitate la filosofia didactică (în accepția lui Mircea Vulcănescu), în timp ce poziția continentală în domeniu îl vizează și pe filosoful care ia pe cont propriu reflecția asupra lumii, cu toate că, în particular, el poate fi și profesor de filosofie. Oricum, în lumea anglo-saxonă un personaj precum Cioran, care a practicat “filosofia ca antifilosofie” (Gabriel Liiceanu), este greu de conceput.

Într-o sinteză a opiniilor formulate de către profesorii intervievați de către Valentin Mureșan, deosebirile dintre stilul anglo-saxon și cel continental de filosofare ar consta în următoarele:

a) Stilul anglo-saxon este analitic întrucât propune o abordare mai detaliată și mai argumentativă a problemelor filosofice și mai puțin o analiză literară și figurativă. Concluziile sunt supuse apoi judecății critice și testelor teoretice. Stilul anglo-saxon este totodată empirist în sensul în care prin “empirist” trebuie să înțelegem, pe de o parte, încercarea de a supune la probe orice aserțiuni, iar pe de altă parte, că invocarea experienței senzoriale este preferată înaintea altor procedee de testare (punere la probă), în întemeierea unor enunțuri. (John Lucas)

b) Stilul continental este definit, în principal, prin raportare la modul în care este configurată și practică filosofia în Germania și Franța. Filosofia cultivată în celelalte țări apusene se pare că sunt replici, mai mult sau mai puțin fidele, ale marilor curente de gândire existente în cultura umanistă a acestor două țări. Filosofia este concepută, aproape

¹²⁶ Antony Flew, *Dicționar de filosofie și logică*, Traducere din engleză de D. Stoianovici, București, Editura Humanitas, 1996, p. 239.

¹²⁷ Gianni Vattimo, *Op. Cit.*, p. 98.

în exclusivitate, în acest spațiu prin raportare la metafizică. “..dacă dorim să definim filosofia, suntem obligați să o definim în raportul său esențial cu metafizica; aș spune că vom numi filosofie orice discurs structurat ca metafizică (s.n.)....metafizica este structura însăși a filosofiei...Ceea ce este specific filosofiei este spiritul metafizic... care a creionat, aș zice odată pentru totdeauna, ansamblul posibilităților unei filosofii”. Gândirea filosofică de tip continental are ca dominantă ontologia și discursul centrat pe ființă chiar dacă “unii filosofi contemporani...caută o gândire care nu mai este axată pe ființă (*l'être*), ci mai curând pe “celălalt” (*l'autre*), pe fenomenele alterității. “Figura emblematică a acestui gen de filosofare este Martin Heidegger. “Toți pun probleme pornind de la Heidegger; el a furnizat un fel de limbaj fundamental, cel puțin pentru filosoful francez, chiar și Levinas folosește turnura heideggeriană...Heidegger a impus o cotitură filosofiei, manierei de a filosofa, felului de a pune problemele, raportului cu filosofia”¹²⁸.

c) Stilul anglo-saxon folosește ca metode de investigație filosofică, în mod predilect, analiza logică, analiza conceptuală și analiza lingvistică. Prin analiza logică se înțelege reformularea problemelor și argumentelor filosofice din limbajul natural în limbajul calculului predicatelor sau în cel al propozițiilor, cu scopul de a cerceta mai bine validitatea lor. Prin analiză conceptuală se scrutează înțelesul și modul în care concepem noi lucrurile, iar prin analiză lingvistică sunt cercetate cuvintele prin raportarea lor la anumite categorii gramaticale. Analiza lingvistică este realizată tot în vederea atingerii unor analize conceptuale (spune William Charlton).

d) Diferențele dintre cele două stiluri de filosofare provin și din modul în care își reprezintă fiecare, la nivelul punerii și rezolvării de probleme, raportul dintre filosofie și propria sa istorie. Cum spune Alan Montefiore, filosofia continentală este tot mai conștientă de propria sa istorie, dar nu ca istorie a filosofiei pur și simplu, ci ca domeniu indispensabil în înțelegerea naturii problemelor. Cât privește filosofia analitică, ea este centrată mai cu seamă pe studiul problemelor.

e) În prim planul filosofiei anglo-saxone, se află construirea și verificarea argumentelor complexe; ea este o aplicare a facultăților de raționare tot așa cum a fost și în gândirea greacă veche...”ceea ce este tipic pentru filosofia de limbă engleză este complexitatea enormă și marele grad de dificultate ale argumentelor sale. Filosofia minții a devenit centrală în ultimii 20 de ani, iar liniile de gândire dezvoltate aici și distincțiile făcute sunt extraordinar de subtile și complexe.... Suntem în miezul unei ere scolastice, a treia eră scolastică...o epocă în care mulți oameni sunt angajați în dispute subtile; noi suntem în chiar mijlocul unei asemenea perioade de intensă activitate filosofică. Acest

¹²⁸ François Laruelle, în *Între Wittgenstein și Heidegger*, pp. 164 – 173.

punct de vedere este diferit de cel continental, dar noi asta credem; nu se poate concepe în Marea Britanie că filosofia aparține trecutului”¹²⁹.

f) Poziția istoriei filosofiei și privilegierea comentariului pe marginea marilor texte ale trecutului devenite clasice este un criteriu des invocat în distincția dintre cele două stiluri. Cum spune John Laughland invocând cazul Franței, dominantă este, în ansamblul cercetărilor filosofice istoria filosofiei; în timp ce în Anglia abordarea analitică domină până la excludere istoria filosofiei. În optica sa tradiția britanică este atât de abstractă și tehnică încât, ea nu mai face nici o referire la viața reală.

Aceste opinii contradictorii formulate în legătură cu natura și felul în care este și trebuie practică filosofia deconcertază pe oricine crede că poate fi dată o definiție neutrală și atemporală a filosofiei, independent de propria ei tradiție (de tradiția internă a filosofării) și de tradiția culturală în care este ontologic amplasată. O analiză fie și sumară a opiniilor exprimate de către reprezentanții celor două tabere indică faptul că fiecare înțelege diferit care sunt scopurile spre care țintește filosofia și, respectiv, ce mijloace trebuie puse în acțiune pentru a fi atinse aceste scopuri. Neînțelegerile sunt de natură metafilosofică cu toate că cei intervievați nici măcar nu au pomenit acest cuvânt, poate și pentru faptul că fiecare este integrat într-un model canonic de filosofare. Eu fac filosofie și nu reflectez prea mult la ceea ce fac spune, de pildă, Christopher Kirwan în volumul amintit.

Totodată, disputa este legată de diferențele mari existente între proiecția idealurilor de cunoaștere care orientează investigația filosofică în interiorul celor două lumi, idealuri structurate și formulate la rândul lor într-o strânsă conexiune cu opțiunile culturale și civilizatorii, până la urmă, cu configurația stilului cultural al fiecărei tradiții. Fără o analiză a acestor diferențe nu se poate întreprinde nimic lămuritor.

Prin urmare, în conținutul acestei dispute avem de-a face, în principal, cu o inversiune între scopuri și mijloace. Ceea ce este pentru filosoful continental simplu mijloc, pentru analist este scop. Precizia și claritatea, argumentarea și analiza critică sunt, s-ar părea, pentru filosofii continentali mijloace și nu scopuri în sine. Astfel, pentru Christopher Kirwan și Jim Mc Adam. Claritatea și argumentarea contează cel mai mult. Acestea sunt pozițiile-standard afirmate în legătură cu obiectul filosofiei de cei care împărtășesc, fără rezerve, stilul anglo-saxon, stil care este structurat de mentalitatea că filosofia este cercetare și activitate de analiză sau de interogație. Această reprezentare a țintelor urmărite de filosofie este o opinie curentă și în lumea filosofică americană. “ Sunt filosof, nu om de știință, iar noi, filosofii, ne pricepem mai ales să punem întrebări și să nu

¹²⁹ Christopher Kirwan, *Ibidem*, pp. 207-209.

dăm răspunsuri...A găsi întrebări mai bune, a o rupe cu vechile obiceiuri și tradiții care caracterizează întrebările este un aspect foarte dificil al mărețului proiect uman de a ne face o idee clară despre noi înșine și de a înțelege lumea în care trăim. Filosoful poate contribui la această investigație explorându-și talentul de critic al întrebărilor – talent consolidat în mod profesional – cu condiția să fie receptiv și să nu încerce să răspundă la toate întrebările, pornind de la primele principii evidente”¹³⁰.

Spre deosebire de maniera de gândire anglo-saxonă, gândirea continentală consideră că scopurile nu pot fi confundate cu mijloacele. Acestea din urmă trebuie adecvate scopurilor, trebuie să le deservească, fără schimbări de regim ontologic. În esență, gândirea continentală, cea germană îndeosebi, se concepe pe sine ca fiind o filosofie de construcție și de creație, de plăsmuire și de inovație conceptuală. Filosofia este, am putea spune, în viziune continentală, creație conceptuală personală. Cum spune Wolfgang Balzer, filosofia înseamnă a construi imagini, concepții, teorii, iar argumentarea, precizia și claritatea nu sunt scopuri în sine, ci sunt mijloace. Filosofia are menirea de a da seama de lucrurile omenești, astfel încât, aceștia să găsească în ea orientări pentru atingerea diverselor lor scopuri.

Interesant de știut, și faptul are relevanță și pentru istoria gândirii românești, cum vom remarca, care este geneza acestui divorț conceptual între două stiluri de filosofare care nu mai pot comunica reciproc, cu toate că ambele au crescut din aceeași tradiție filosofică. Cum se explică faptul că valorizarea tradiției este atât de diferită – fiecare stil de gândire se legitimează invocând istoria filosofiei grecești, modul “originar” grecesc de a gândi filosofic și de a face filosofie – în condițiile în care “faptele filosofice” sunt aceleași? De când datează această separație?

S-ar părea că în ordine spirituală deosebirea survine odată cu nașterea protestantismului impus în Anglia, cum se știe, de către Henric al VIII-lea, în timp ce în ordine intelectuală, distincția dintre aceste două stiluri de filosofare are ca punct de plecare gândirea lui Leibniz și Newton. De atunci, lumea filosofică engleză începe treptat să evoluează deosebit de gândirea continentală. De remarcat că vorbim, acum, în această perioadă, despre deosebiri și nu despre o separare. Despre separare trebuie să vorbim ceva mai târziu, în filosofia postkantiană. Reconcilierea nu pare a fi posibilă din moment ce în dispută sunt implicate habitusurile fundamentale ale investigației filosofice sau gânditorii considerați reprezentativi (eponimi chiar pentru gândirea din secolul al XX-lea) pentru una sau alta dintre cele două paradigme de filosofare. Incomunicarea este un fapt ce pare a ține de domeniul evidenței din moment ce fiecare parte implicată în dispută posedă o serie de

¹³⁰ Daniel C. Dennet, *Tipuri mentale, O încercare de înțelegere a conștiinței*, București, Editura Humanitas, 1999, p. 5.

clișee valorizatoare negativ în raport de partea adversă. Invocarea acestor clișee, tipice pentru situații belicoase, nu ne dau speranța că suntem în fața unui fenomen cultural pasager.

Trebuie spus că distincția dintre cele două stiluri nu poate fi tratată în termeni de superior-inferior, adică în termeni de ierarhie. Ele par a fi paradigme în sens kuhnian și, ca atare, sunt incomensurabile între ele întrucât nu există un limbaj intraparadigmatic și, prin urmare, neutral. Întotdeauna suntem plasați, ontologic vorbind, într-un tip de tradiție pe care o împărtășim și care permite comunicarea reciprocă între membrii care o întrețin și o susțin. Investigația filosofică are loc întotdeauna, așadar, în perimetrul unei tradiții de gândire, pe care o putem vedea ca un cadru general al reflecției având curioasa însușire de a fi de la sine înțeles. Fără îndoială că întotdeauna filozofii s-au raportat critic la tradiția propriei disciplinei lor, dar această raportare a însemnat totodată și o continuare a ei. Nu este totul supus investigației și argumentației după principiul că dacă totul este argumentabil atunci nimic nu este argumentabil. Asumsiile fundamentale ale unei tradiții filosofice nu sunt la rândul lor supuse investigației, pentru că filosoful are întotdeauna de rezolvat o problemă circumscrisă chiar și atunci când cercetează critic fundamentele proprii filosofării și actului de filosofare. Există întotdeauna elemente implicit asumate în investigația filosofică, elemente de fundal, care fac posibilă chiar această investigație. Altfel spus, orice act de filosofare este posibil sub premisa existenței permanente a unor condiții de posibilitate ale acestuia, condiții asumate ca pe ceva de la sine înțeles. Astfel, în aceste premise ale oricărei investigații filosofice considerate a fi de la sine înțelese, includem ilustrativ, fără pretenția unei taxonomii sistematice, limba cu toate regulile ei gramaticale, deprinderea de a filosofa, faptul că cercetarea filosofică este ceva dezirabil, convingerea că efortul cognitiv are sens, anticiparea standardelor de excelență științifică care condiționează semnificația rezultatelor, existența entităților supuse investigației, dezirabilitatea metodelor prin raportare la scopul cercetării ș. a. Toate acestea nu sunt, cum spuneam, supuse la rândul lor investigației în timpul unei cercetări filosofice. Din această perspectivă, un filosof nu face nimic altceva decât să preia și să transmită o tradiție de gândire. Oricum interogațiile formulate în acest orizont de reflecție sunt foarte complexe și insuficient cercetate în ordine sistematică.

Și mai este încă ceva. Postularea existenței, în cultura filosofică europeană, numai a două tradiții majore de filosofare pare a fi o simplificare de ordin pedagogic care nu dă seama de mersul istoric real al gândirii filosofice. De pildă, profesorul Mircea Flonta vorbește despre faptul că există mai multe tradiții de filosofare incomensurabile între ele, pe care, de altminteri, le și enumeră: 1) Tradiția metafizicii clasice (de la Platon la Hegel); 1.a) proiectul transcendentă de reformă a metafizicii clasice (Kant, Husserl); 2) Tradiția

antimetafizică modernă: 2.a) Filosofia ca viziune personală despre lume (Dilthey, Blaga); 2.b) Filosofia ca analiză (Carnap, Quine); 2.c) Filosofia ca reflecție liberă (Nietzsche, Cioran). Aceste tradiții, în interiorul cărora se practică un anumit tip de filosofie și de criterii care stabilesc din interior ce este filosofie prin raportare la celelalte domenii ale culturii, sunt incomensurabile: “ ...diferitele tradiții filosofice sunt reciproc opace (ele nu comunică în realitate, ci se află, în cel mai bun caz, într-un dialog al surzilor) cauzat de inexistența unor criterii universale, supraparadigmatice, ale excelenței filosofice, criterii care să rămână invariante în trecerea de la o tradiție la alta; totuși aceste tradiții sunt la fel de valabile...Căci numai în acest cadru pot fi identificate criterii clare, lipsite de echivoc, ale excelenței filosofice. Diversitatea tradițiilor filosofice pare să fie una ireductibilă”¹³¹. Lucrurile par și vor fi în viitor mai complexe, datorită apariției computerului și Internetului ca instrumente indispensabile în actul de filosofare. Computerul va aduce cu sine, în viitor, noi valențe în stilul filosofiei, diversificând-o, cu toate că, până acum cel puțin, a impus preeminența limbii engleze în defavoarea altor limbi cu tradiție în speculația filosofică. Conferințele pe Internet, “grupurile de discuții” ș. a. vor determina cu siguranță într-un viitor, nu prea îndepărtat, schimbări în stilistica gândirii filosofice care cu greu pot fi anticipate.

Așadar, nu putem vorbi în termeni de ierarhie când investigăm principalele stiluri de filosofare actuale. Mai degrabă trebuie avut în vedere părțile tari și slăbiciunile fiecărei tradiții, prin raportare la modul în care acestea înțeleg să deschidă și să propună soluții diverselor probleme filosofice. Așa cum arată și Alan Montefiore, principala slăbiciune a tradiției analitice, estompată pare-se în ultima vreme, constă în neglijarea relevanței originilor istorice ale propriilor ei dezbateri și probleme. Tradiția continentală, în deosebire de stilul analitic, nu cultivă cu aceeași consecvență și tenacitate rigoarea argumentării, cedând tentației de a privilegia metafora și figurile expresive ale limbajului, în dauna exprimării seci, dar precise. Cum relevă și John Laughland, s-ar părea că tradiția analitică abuzează de propria ei vocație în sensul că abstage studiul filosofiei din contextul ei istoric și filosofic. Jocul cu textele filosofice fac ca activitatea filosofică să devină auto-referențială.

În concluzie, diferențele dintre cele două “mega-stiluri” de filosofare sunt reale prin lipsa lor de comunicare, dar de aici nu trebuie să deducem că unitatea și identitatea cu sine a filosofiei sunt pulverizate. În fond, unitatea și identitatea acesteia nici nu ar putea fi amenințate întrucât ele își au temeiul în unitatea gândirii omenești.

¹³¹ Mircea Flonta, *Stiluri de filosofare și tradiții filosofice*, în *Cum recunoaștem Pasărea Minervei? Reflecții asupra percepției filosofiei în cultura românească*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1998.

b) Despre eterogenitatea paradigmatică a gândirii românești.

Unitate și pluralism stilistic în filosofia didactică actuală

Evident că după acest ocol lămuritor se impune un răspuns la întrebarea: Unde trebuie să plasăm filosofia românească în lumina acestor distincții? Indubitabil, filosofia noastră s-a configurat sub influența decisivă a stilului continental de gândire.

Covârșitoarea majoritate a gânditorilor care au lăsat urme în filosofia românească sau format în spațiul continental de cultură îndeosebi în cel german și francez. Filosofii noștri s-au format, până în 1948, în spiritul filosofiei germane și franceze în același timp. Așa se explică de ce disputa, la noi, în privința adoptării unor stiluri de filosofare străine, nu a fost între paradigma continentală și cea anglo-saxonă, ci între modelul german și cel francez de practicare a filosofării. Preferințele pentru gândirea germană este, la începuturile importului de modele occidentale de filosofare, aproape exclusivă. Aceste preferințe se explică, între altele, istoric, prin faptul că legăturile cu limba și cultura germană au fost nemijlocite, datorită existenței comunității germane din Transilvania, Banat și Bucovina, în timp ce legăturile cu limba și cultura franceză au fost mijlocite, inițial, de către ofițerii ruși franțuziți încartiruiți în Principate după revolta condusă de Tudor Vladimirescu până la apariția primelor generații de *bonjour-iști*. Opțiunea aproape exclusivă pentru aceste două spații culturale europene în domeniul filosofiei nu a însemnat însă neglijarea totală a culturii filosofice de factură anglo-saxonă. Începând cu prelegerile de istorie a filosofiei ale lui Titu Maiorescu s-a încetățenit tradiția ca în filosofia didactică cursurile de istoria filosofiei să trateze în mod egal și direcțiile filosofice din spațiul anglofon. De pildă, Maiorescu se oprea asupra școlii scoțiene ilustrată de Dugald Stewart și Wiliam Hamilton, și apoi făcea o prezentare sintetică a biografiei și gândirii filosofilor englezi reprezentativi: John Stuart Mill, Herbert Spencer, Thomas Carlyle. La fel au procedat așa zișii maiorescieni în cursurile lor de istoria filosofiei. De exemplu, Mircea Florian în lucrarea *Îndrumare în filosofie*, din 1922, nu numai că trece (succint) în revistă întreaga mișcare filosofică engleză, dar la capitolul *Filosofia Presentului* se oprește nu numai la Henri Bergson ci și la pragmatismul englez și american (William James și C.F. Schiler). La fel procedează și P.P. Negulescu în prelegerile sale structurate pe probleme. Este de asemenea semnificativ, în acest context, și faptul că celebra *Istorie a filosofiei*, dedicată lui Ion Petrovici, precum și *Antologia filosofică*, îngrijită de N. Bagdasar, Virgil Bogdan și C. Narly din 1943, nu omit în prezentarea lor nici un filosof englez reprezentativ, mai mult chiar, tabloul marilor gânditori este completat și cu reprezentanți ai pragmatismului american.

Cu toate acestea și, în ciuda faptului că în filosofia didactică gândirea engleză beneficiază de același tratament pedagogic ca și gândirea continentală, în viața filosofică românească influența acestei gândiri este marginală. Nici un filosof român important de până în 1948, nici măcar Petru Comarnescu, un mare admirator al civilizației americane, nu a fost influențat decisiv de modul englezesc de a practica filosofia, sau de vreun gânditor englez ori american. Acești filosofi sunt citați foarte rar în operele de creație originală românească, de regulă în contexte marginale și critice. Explicația nu este atât de complicată precum pare: filosofia românească împărtășea atunci anumite idealuri filosofice proprii, idealuri formate în strânsă legătură cu gândirea continentală. Istoria este aceeași și în legătură cu pragmatismul american. Cultura noastră filosofică a fost receptivă la apariția acestui nou curent de gândire, dar, așa cum s-a întâmplat de altfel și cu raportarea românească la filosofia britanică, nici pragmatismul nu a fost asimilat organic din multiple motive: "...atunci când se evaluează atitudinea culturii române față de pragmatism, ... mai ales în filosofie, prin pragmatism s-a înțeles o metodă de a tranșa probleme filosofice prin prisma consecințelor practice și o reducere a adevărului la utilitatea lor"¹³². Să recunoaștem că o astfel de filosofie – la nivelul la care a fost înțeleasă – nu are nimic în comun cu idealul pe care îl urmărea școala românească prin predarea filosofiei, cel puțin așa cum gândea un filosof care a fost și Ministru al Învățământului, Ion Petrovici: "Vârsta adolescenței este cu deosebire înclinată problemelor filosofice în forma lor cea mai îndrăzneță, împinsă până la extremitățile gândirii. Școala trebuie să-i procure elemente pentru satisfacerea sănătoasă a acestei năzuinți, procurând în același timp învățacelului conturul unei concepții de viață, cât mai corespunzătoare cu realitatea și cu marile postulate ale sufletului omenesc... O cale, cred, mai potrivită pentru a ajunge la o concepție de viață idealistă și dezinteresată, este contactul cu gândirea marilor filosofi..."¹³³.

Gândirea românească și-a integrat constitutiv și a asimilat organic modul continental de gândire. Am putea spune că ea reprezintă o variantă (originală) a gândirii sau stilului continental de practicare a filosofiei. Acest fapt este evident, dacă ne gândim la cei mai comentați filosofi străini în cultura noastră, abstracție făcând de clasicii gândirii grecești: Platon și Aristotel. Cum arată studiile mai recente,¹³⁴ Kant deține în cultura filosofică românească o poziție similară cu aceea a Stelei Polare, în sensul că filosofia lui s-a constituit într-un reper fix în orice raportare de natură reflexivă.

¹³² A se vedea pe larg, Andrei Marga, *Receptarea pragmatismului în cultura română*, în *Explorări în actualitate*, Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, 1994, pp. 57-63.

¹³³ Ion Petrovici, *Cuvânt introductiv*, în N. Bagdasar, Virgil Bogdan, C. Narly, *Antologie filosofică, Filosofi străini*, Casa Școalelor, 1943, p. VIII.

¹³⁴ Mircea Flonta, *Kant în cultura filosofică românească*, în "Revista de filosofie", nr. 6, 1994. Studiul a fost reluat în lucrarea citată, *Cum recunoaștem Pasărea Minervei? Reflecții asupra percepției filosofiei în cultura românească*.

Pe de o parte, este cel mai comentat filosof de la noi, iar pe de altă parte, gânditorii semnificativi pentru ceea ce reprezintă cugetare românească, așadar, propunătorii de viziuni persoanele asupra filosofiei, sau de construcții metafizice cum sunt, T. Maiorescu, C. Rădulescu-Motru, L. Blaga, M. Florian, C. Noica ș. a. și-au întemeiat construcțiile personale fie susținând că merg în prelungirea unor idei din *Critica Rațiunii Pure*, fie că aduc o mai bună articulare de soluții în filosofie plecând de la ideile de bază ale criticismului kantian. Și într-un caz și într-altul, Kant a reprezentat permanent un centru de referință filosofică în cultura românească. Ce să mai vorbim despre educația celor care se profesionalizează în domeniul filosofiei! O lectură din Kant este considerată ca fiind condiția minimală pentru însușirea cunoștințele de bază ale profesiei.

Începând cu lucrările de tinerețe ale lui Titu Maiorescu, *Relația și Considerații filosofice*, și continuând cu primele decenii ale secolul al XX-lea, Descartes pare a ocupa, după Kant, într-o ierarhie imaginară a interesului românesc pentru filosofi străini, poziția secundă, dar nu secundară. Lucrul acesta devine evident în preajma și cu prilejul sărbătoririi a 300 de ani de la apariția *Discursului...*(1937), când în cultura noastră se traduc principalele sale cărți, însoțite fiind de studii și comentarii pertinente, chiar și de o monografie, toate realizate la nivelul standardelor hermeneutice ale vremii¹³⁵. Așadar, doi filosofi din tradiția continentală au o prezență dominantă în cultura filosofică românească până la impunerea ideologiei marxiste de la sfârșitul deceniului al V-lea.

Cum spuneam, filosofia românească reprezintă o variantă originală a gândirii continentale. Caracteristica ei fundamentală (nota de originalitate) a gândirii românești pare a fi dată de ceea ce am putea desemna prin expresia *eterogenitate paradigmatică*. În conținutul ei, expresia eterogenitate paradigmatică înseamnă coabitarea necontradictorie în același spațiu cultural a cel puțin două paradigme alternative (incompatibile) de practicare a filosofiei. Când vorbim de eterogenitate paradigmatică avem în vedere și modalitățile continentale de a face filosofie (modelul german; modelul francez).

Ideea de coabitare necontradictorie face ca expresia eterogenitate paradigmatică să nu fie confundată cu nici o formă de eclecticism, indiferent cum îl înțelegem.

Eterogenitatea paradigmatică nu trebuie confundată cu eclecticismul, nici în varianta lui Victor Cousin ca armonie a tuturor contrariilor, nici în sensul în care folosește Mircea Florian cuvântul cu referire la caracteristicile filosofiei sec. al XIX-lea “ Eclecticismul nu se definește, cum se crede de obicei, prin voința de a împăca, de a face să conviețuiască idei opuse. Armonizarea sistematică este scopul oricărei filosofii; ...ci se definește prin

¹³⁵ Gheorghe Al. Cazan, *Receptarea gândirii cartesiene în filosofia românească*, în René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, Traducere de Daniela Roventța-Frumușani și Alexandru Boboc, București, Editura Academiei Române, 1990, pp. 95-109.

mijloacele pe care ea le folosește pentru a atinge acest scop. Mijloacele sunt mai prejos de scop, și de aceea rezultatele eclecticismului sunt pe cât de șterse pe atât de șubrede. Sunt mai prejos de scop, fiindcă ele converg în intenția tiranică de a alege din doctrinele contrarii elemente comune sau concordante, nesocotindu-se faptul că nici un element nu poate fi desfăcut din întregul în care el a luat ființă¹³⁶.

Totodată “eterogenitate paradigmatică” nu se suprapune nici cu sensul termenului eclectic în înțelesul lui Mircea Flonta de maladie filosofică. “Eclectismul, ca maladie filosofică, își are de multe ori sursa în aspirația de a armoniza situații și puncte de vedere ce sunt în principiu ireconciliabile...”¹³⁷.

Perpetuarea acestei eterogenități în cultura noastră s-ar putea explica dacă invocăm regula ce pare că guvernează suveran: fiecare rămâne pe propriile sale poziții. Aceste poziții, în fapt opoziții filosofice, nu devin niciodată obiect de negoț critic. Cu toate că eterogenitatea paradigmatică despre care vorbim este resimțită sufletește și conștientizată ca atare, ea nu provoacă disonanțe cognitive exasperante și inhibitorii, cum s-ar aștepta cineva care își conduce riguros mintea după principiile logice. Faptul ca atare ține, între altele, și de istoria constituirii culturii noastre filosofice și a fost semnalat, cu referire la mediul academic, încă de Mircea Vulcănescu: “Altă caracteristică a acestui mediu academic este diferențierea pe specialități și relativa nediferențiere în școli și grupuri, după afinități de poziții. Mai toți profesorii de la noi se orientează și se definesc în raport cu filosofia străină. Foarte puțini sunt cei care se definesc în raport cu poziții similare adoptate de colegii lor de învățământ de la noi (s. n). Aceasta face ca ... filosofia didactică să fie lipsită de spirit polemic, afară doar de oarecare împrejurări și justificări, în legătură cu ocuparea unora dintre catedre. E aici un lucru care satisface pe câțiva și nu nemulțumește pe nimeni, dar care răpește vioiciunea filosofiei universitare”¹³⁸.

Existența acestei caracteristici a gândirii românești, faptul că eterogenitatea paradigmatică este una dintre notele sale definitorii, este probată și de modul în care s-a practicat filosofia după Reforma din 1948, când în cultura noastră filosofică au coexistat “pașnic” modele alternative de practicare a filosofiei. Făcând abstracție de perioada “vânătorii de vrăjitoare”, perioadă numită eufemistic “obsedantul deceniu”- în fond o perioadă de distrugere sistematică, fizică chiar, a purtătorilor tradiției noastre de gândire – și, totodată, făcând abstracție de practicarea ideologică a filosofiei, numită de asemenea eufemistic, “filosofie marxistă”, ei bine, abstracție făcând de toate acestea, în cultura

¹³⁶ Mircea Florian, *Filosofia românească*, în *Reconstrucție filosofică*, București, Editura Casa Școalelor, 1944, p. 17.

¹³⁷ Mircea Flonta, *Eclectismul ca boală filosofică*, în *Cum recunoaștem Pasărea Minervei? Reflecții asupra percepției filosofiei în cultura românească*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1998, p. 255.

¹³⁸ Mircea Vulcănescu, *Op. cit.* p. 200.

filosofică postbelică s-au afirmat tradiții ireconciliabile de gândire sistematică. Vom exemplifica această situație, nu prin invocarea “Școlii lui Constantin Noica”(în jurul acestui episod s-a făcut chiar o publicitate excesivă), ci prin modul în care s-a practicat filosofia în mediul universitar bucureștean; așadar în cele ce urmează avem în vedere “filosofia didactică”.

Începând cu deceniul al VII-lea, odată cu “dezghețul ideologic”, în acest mediu universitar s-a produs continuu un import de filosofie analitică prin predarea unor cursuri de logică și epistemologie. În jurul unui mic nucleu, avându-l în frunte pe prof. Mircea Flonta, s-a format, în decursul a mai multor generații de studenți, un grup de intelectuali-filosofi, care dezbăteau împreună anumite texte considerate clasice în tradiția analitică. S-a creat chiar un Cerc de studii “Wittgenstein”, cu câțiva ani înainte de Revoluția din Decembrie 1989. Între timp, după aproape zece de la prăbușirea comunismului, acest nucleu s-a transformat într-o veritabilă școală românească de filosofie analitică, școală ai căror reprezentanți dețin actualmente poziții dominante în ierarhia universitară. Fără să intrăm în detalii, trebuie arătat că ceea ce se poate spune despre filosofia analitică în general, se poate spune și despre orientarea românească în domeniu prin invocarea cunoscutei relații între gen și specie. Natural că specia este mai bogată în conținut decât genul, iar bogăția provine, în cazul nostru, în special, din determinația “românească” atribuită filosofiei analitice. Ca orice orientare de tip analitic din lume și această variantă românească a ei consideră că un studiu sistematic al istoriei filosofiei este o întreprindere intelectuală de prisos. Prin urmare, reprezentarea globală a principalelor figuri care au ilustrat spiritul filosofiei de-a lungul secolelor este o întreprindere cognitivă inutilă (filosofia nu este o disciplină a trecutului) și irealizabilă (nu există istorii obiective ale filosofiei) și, de aceea, se formulează recomandarea ca eforturile celor interesați să fie orientate spre cercetarea “pozitivă”, riguroasă, a unor probleme locale, a unor teme circumscrise, a unei singure epoci istorice, a unui singur gânditor etc. O astfel de opțiune are privilegiul, susțin adepții filosofiei ca analiză și cercetare logică, să ferească gândirea de speculații inutile și de risipă de energie intelectuală.

Reprezentanții acestei orientări, Mircea Flonta, Ilie Pârvu, Adrian Miroiu, Valentin Mureșan, Adrian Paul Iliescu, Mircea Dumitru, Ioan Lucian Muntean ș. a. întreprind studii extrem de specializate tipice pentru stilul analitic de gândire. Bursele în străinătate au însemnat totodată și stabilirea unor legături cu profesioniștii sau comunitățile de specialiști din lume. Așa se face că mulți dintre acești reprezentanți ai stilului analitic sunt mai bine cunoscuți (și cotați uneori) în străinătate decât în România. Mediul filosofic românesc nu este suficient de specializat și de aceea mulți absolvenți ai facultății de profil, absolvenți care practică filosofia ca cercetare, nu-și găsesc omologii în propria cultură. Acest fapt este

bine ilustrat fie și numai parcurgând sumarele celor aproape 10 numere din Revista de filosofie Krisis, (o revistă alternativă la Reviste de filosofie a Institutului de filosofie) editată de tinerii sensibili la acest stil argumentativ și riguros de a face filosofie prin abordarea unor teme locale și hiperspecializate. Acești tineri participă la așa zise-le “grupuri de discuții” și conferințe pe Internet, scriu articole pentru reviste specializate de mic tiraj din străinătate și întrețin totodată o vie corespondență cu membrii micile comunități de specialiști din lume care sunt pasionați de cercetarea unor probleme aplicate. Dar nota de originalitate a acestei orientări analitice românești nu-și are sursa aici, pentru că adepții ei nu dau “soluții românești” problemelor aflate în cercetare. Originalitatea acestei orientări, în raport de orientările analitice de aiurea, provine din preocupările privind destinul filosofiei românești, preocupare devenită presantă, judecând după aparițiile editoriale din ultima vreme. Nota românească a acestei orientări este dată de preocuparea pentru metafilosofie și pentru aflarea celui mai potrivit “gen” de filosofare pentru cultura românească. Interesul pentru a crea un nou stil de filosofare în cultura noastră este mesajul explicit al lucrărilor: *Arhitectura Existenței* (Ilie Pârvu), *Filosofia limbajului și limbajul filosofiei* (Adrian Paul Iliescu), *Între Wittgenstein și Heidegger* (Valentin Mureșan), *Cum să reconoaștem Pasărea Minervei?* (Mircea Flonta), *Filosofie fără haine de gală* (Adrian Miroiu) ș. a. Principalul obiectiv al acestor lucrări pare a fi acela de a reorienta idealurile filosofice care își au obârșia în tradiția filosofică de la noi, idealuri care au îndrumat gândirea autohtonă spre “eludarea” spiritului critic și a analizei argumentative. Se consideră că a sosit timpul ca “tradiția istorico-literară” a filosofiei noastre, să cedeze locul practicării unei filosofii argumentative în acord cu “spiritul științific” de a cultiva investigația filosofică și cu convingerile intime ale acestei școli care înțelege prin filosofie o activitate de analiză critică și de cercetare riguroasă a presupuzițiilor asumate tacit în orice întreprindere cognitivă. “A pune în evidență, în climatul de confuzie ce domnește astăzi la noi în lumea ideilor, ca de multe ori acolo unde suntem lăsați să înțelegem că ar putea exista armonie sau cel puțin conviețuire pașnică între situații înrădăcinate în tradiții distincte de gândire, există, de fapt, un veritabil conflict al valorilor, ar putea să constituie o contribuție la reabilitarea spiritului critic și la promovarea unei confruntări autentice a ideilor”¹³⁹.

De partea cealaltă, stau adepții stilului continental de filosofare care consideră, urmând modelul german și francez precum și tradiția românească de învățământ și de cugetare, că nu se pot dobândi cunoștințe și abilități profesionale de bază pentru a continua reflecția filosofică a înaintașilor fără un studiu sistematic al istoriei filosofiei. Ilustrativă,

¹³⁹ Mircea Flonta, *Ibidem*, p. 255.

pentru această convingere, este viziunea filosofică a prof. Gheorghe Vlăduțescu, care și-a grupat de-a lungul anilor majoritatea cărților în jurul unei idei sistematice și a unui proiect unitar de gândire pe l-am putea numi *proiectul filosofiei ca istorie a filosofiei*. Acest proiect, ce amintește în spiritul său de Hegel, pleacă de la premisa că întotdeauna un filosof are ca “material de reflecție” istoria filosofiei, că filosofia ca strădanie intelectuală nu poate fi concepută în afara istoriei ei. Din această perspectivă o filosofie a istoriei filosofiei este asumată prin chiar natura filosofării. “Într-o asemenea situație istoria filosofiei și filosofia pot fi puse în identitate (s. n.) și încă într-o (dintr-o) dublă determinare: o dată că sistemul filosofiei (al oricărei filosofii) diacronic, este însăși istoria sa (ceea ce este mai înainte în istorie este mai înainte și în sistem), și, apoi, în urmarea acestui fapt, întrucât istoria filosofiei este “discursul” filosofiei despre sine”¹⁴⁰. Studiul istoriei filosofiei nu este, așadar, în acest înțeles, un studiu despre filosofia trecutului, cât mai degrabă trecutul este invocat pentru a da seamă de configurația prezentă (necesară) a filosofiei. Axa timpului și contiguitatea sistemelor filosofice pot induce în eroare pe cel care se oprește la aspectul fenomenal al apariției filosofiei ca fapt istoric, confundând în acest caz gândirea reală și mersul ei istoric cu simpla narațiune despre această gândire. De aceea mintea noastră trebuie antrenată hermeneutic pentru că numai așa am putea detașa sistemul filosofiei din istoria fenomenală a filosofiei. Acest sistem este de natură “formală” în sensul că el dă seama de posibilitatea minții noastre de a gândi ceea ce este de “negândit”: ceea ce este unic, nepieritor, ilimitat ș. a. principiul lumii așadar. Prin urmare, și în descendența marii tradiții continentale de gândire, profesorul Vlăduțescu concepe filosofia ca meditație asupra condițiilor de posibilitate a principiului lumii, ca discurs despre ființă, într-un cuvânt, ca metafizică. Această re-construcție a sistemului filosofiei ca “ontologie formală”, ca metafizică degajată din configurațiile istorice fenomenale sub care se înfățișează (se ascunde) gândul în istoria aparițiilor sale - de altfel el nici nu poate să aibă alte apariții decât istorice; fiind un gând omenesc istoria îi este consubstanțială lui – nu numai că justifică, ci și impune studiul istoriei filosofiei universale ca prim gest de pătrundere pe poarta filosofării profesionale. “ Aparținând altui timp, filosofia “trecută” nu este și incomunicabilă cu filosofia “prezentă”. “Trecută” una, cea “istorică”, “prezentă” alta, cea “sistematică”, întrucât le privim *dinspre* istorie, *dinspre* sistem însă, mai *înainte* și *după*, capătă sensuri structurale. *Mai înainte*, în urmare, este totuna cu *mai în adâncime* în perspectiva unei ontologii a conștiinței filosofice. S-au, altfel spus, cu datele ei constitutive, de la cele “deduse” sau “ulterioare” la cele ce par originare (ireductibile), la cele ce, prin analogie cu fonemele, bunăoară, s-ar putea numi *filosofeme*”¹⁴¹.

¹⁴⁰ Gheorghe Vlăduțescu, *Buflăia Minervei*, București, Editura Științifică, 1996, p. 223.

¹⁴¹ Gheorghe Vlăduțescu, *O istorie a ideilor filosofice*, București, Editura Științifică, 1990, p. 406.

Așadar, o anumită viziune personală asupra filosofiei, viziune în concordanță cu marea tradiție metafizică continentală, susține programul pedagogic al educației filosofice prin studiul istoriei filosofiei. Conchizând, sistemul filosofiei este un sistem formal care se construiește istoric. El trebuie degajat hermeneutic printr-o istorie interioară filosofării, și prin urmare, faptele filosofice trebuie să fie văzute ca fapte de conștiință. Astfel se justifică programul de cercetare și de studiu al istoriei filosofiei ca filosofie și a filosofiei ca istorie a filosofiei.

Cu un astfel de model hermeneutic conceput în/din interiorul actului de filosofare, profesorul Vlăduțescu poate justifica și ideea de gândire românească, care nu mai este o succesiune de erori. Ea este integrată în efortul general al spiritului de a aduce noi determinații ontologiei formale pentru că, nu-i așa, spiritul nu are culori naționale.

De pe o altă platformă teoretică, profesorul Alexandru Surdu, propune studenților, în cea mai bună tradiție continentală și românească, un studiu sistematic al istoriei filosofiei ca bază în formarea deprinderilor și convingerilor filosofice proprii. Nu poți dobândi un mod propriu de a gândi în absența ordonării sistematice a strădaniilor filosofice ale marilor figuri care populează și ilustrează toate stilurile de gândire. Alexandru Surdu vorbește despre “componentele sistematice ale filosofiei” ce constituie, în fond, elementele unui model metafilosofic fundat pe o *dialectică pentadică*. Ceea ce pare a fi doar o grila de lectură avansată cu scopuri didactice este, în realitate, o reordonare a istoriei filosofiei dintr-un punct de vedere personal, recognoscibil, în formă de schiță, mai ales în lucrarea *Pentamorfoza artei*.¹⁴²

Componentele disciplinare ale filosofiei se referă, în optica lui Alexandru Surdu, la următoarele domenii: ontologia, logica, metodologia, gnoseologia, epistemologia. Ele au o apariție istorică. Toate celelalte discipline filosofice sunt secundare întrucât derivă din cele cinci componente. Mergând pe filonul sistematic al filosofiei, Alexandru Surdu ordonează operele filosofice în funcție de cinci “categorii”: *Subzistența, Existența, Ființa, Realitatea, Existența Reală*.

Subzistența (care include și transcendența), se află în poziția principiului: ea este un *arché*. Subzistența este datul originar ca totalitate de potențialități. *Existența* se referă la ceea ce se manifestă, la ceea ce apare ca fenomenalitate, la ceea ce se arată și se percepe nemijlocit în spațiu și timp. Existența desemnează registru ontic: *Ființa* se referă la gândire, la structura intrinsecă a ei, după principiul permenidian: “ e tot una a gândi cu a fi”. În această calitate ea conține modalitățile constrângătoare de a vorbi despre existență. Există trei facultăți ale gândirii, deci trei modalități ale Ființei: intelectul, rațiunea și

¹⁴² A se vedea, Alexandru Surdu, *Pentamorfoza artei*, Cap. III, *De la dialectica binară la dialectica pentadică*, Editura Academiei, București, 1993, p. 29-40.

speculațiunea. Acestor trei facultăți le corespund trei logici sau moduri de a ne raporta la existență: intelectului îi corespunde logica simbolică; el modelează instrumental existența și răspunde la întrebarea: cum este? Aici avem de-a face cu cantități și relații; această logică este o modalitate a minții de a stabili raporturile dintre lucruri și nu de a da seamă de esența lor. Rațiunii îi corespunde logica clasico-tradițională, silogistica, și răspunde la întrebarea: ce este? Aici avem de-a face cu o logică a esenței ce cuprinde formele aristotelice: noțiune, judecată, raționament. Speculațiunii îi corespunde logica dialectico-speculativă (Hegel) și răspunde la întrebarea: de ce este ceea ce este? Există, cum mai spuneam, în viziunea lui Alexandru Surdu, mai multe tipuri de dialectici: binară, triadică, tetrică și pentadică.

Realitatea se refera la tipurile de re-construcții conceptuale (teorii) ale existenței create în conformitate cu constrângerile ființei (legilor gândirii). Exista cinci tipuri de astfel de reconstrucții corespunzătoare celor cinci valori: adevăr, bine, frumos, dreptatea, justiția. În sfârșit, *Existența Reală* este rezultatul existenței transformate în conformitate cu realitatea, cu teoria. Aceasta survine prin aplicarea teoriei la un domeniu al existenței. Existența Reală se constituie, așadar, din obiectivări ale teoriilor ce corespund celor cinci valori amintite. Drumul unei filosofii care respectă această sistematică este, după Al. Surdu, următorul: se pornește de la Ființă, prin intelect, rațiune, și speculațiune, se ajunge la Existență, apoi la Realitate și abia la sfârșit la Existența Reală.

Într-o poziție relativ mediană se situează Andrei Marga, profesor la Universitatea din Cluj, dar nu din dorința de a armoniza cele două modele concurente de filosofare - anglo-saxon și continental - cultivate în gândirea universitară bucureșteană, ci ca o reacție a propriilor convingeri filosofice care îmbogățesc peisajul opțiunilor alternative recomandate ca fiind oportune pentru practica filosofică românească actuală. În viziunea lui Andrei Marga, filosofia este în primul rând interogație, iar “ filosof este cel ce găsește că lucrurile nu stau la locul său, se întreabă asupra situației și nu contenește să se întrebe până identifică acel “ultim“ ce se lasă reconstruit argumentativ, împreună cu lucrurile așa cum sunt, până la nivelul la care se pot indica înseși condițiile de posibilitate ale observațiilor și interogațiilor”¹⁴³. Prin urmare, Andrei Marga propune o a “treia cale de filosofare” prin raportare la cele două căi (stiluri) despre care am vorbit. Aceasta “a treia cale” este un pragmatism *sui generis* care constă, cel puțin în privința dobândirii unei bune competențe în filosofie, într-o îmbinare între studiul istoriei filosofiei cu investigarea filosofică sistematică a “lumii trăite”. Plecând de la premisa că marea filosofie nu se află doar în trecut și că inițiativele filosofice postbelice sunt mai multe decât în toată epoca moderne

¹⁴³ A se vedea, Andrei Marga, *Repere*, Interviu realizat de Marta Petreu și publicat în “România literară”, nr. 37, 1993, reluat apoi în *Explorări în actualitate*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1994, p. 182.

(pe urmele ideilor lui H. Putnam), Andrei Marga crede că în societățile din Răsărit, nu numai în România, care au ieșit din experimentul comunist se “ridică problema edificării unei noi concepții asupra raționalității”¹⁴⁴. Toate țările din Răsăritul european care vor să-și rezolve un set de probleme comune, tranziția către o societate întemeiată pe libertăți și drepturi individuale, articularea unei economii de piață, controlul civic asupra statului ș.a. trebuie să renunțe totodată, în plan filosofic, la influențele “hegelianismului sclerozat” “herderianismului degradat” și a “neoromantismului prăfuit” care stimulează centrarea pe propriile tradiții culturale și pe valorile naționalismului în defavoarea acelor procese (intelectuale) care conduc către unificarea europeană. Recuperarea și reproducerea aceluiași tempo cultural și civilizațional imprimat de către S.U.A. și de țările Apusene întregii lumi presupun și instituirea unui climat filosofic stimulat, climat care trebuie să fie fundat în valorile promovate de către o filosofie cu vocație și deschideri universale.

“Teza noastră este că acesta ar putea fi cadrul filosofiei pragmatismului. O filosofie demnă de acest nume nu este un simplu instrument pentru rezolvarea de probleme și nu stă niciodată pe suportul unei singure experiențe. Ea nu poate ridica pretenția de universalitate, în mod legitim, dacă nu își trage resursele din experiențe principial nelimitate. Pragmatismul se dovedește a fi filosofie și pretenția sa de universalitate este legitimă”¹⁴⁵.

În lumina acestor perspective filosofice normative, Andrei Marga recomandă ca întreaga reflecție filosofică din România, ca de altfel din întregul Răsărit european, să se realizeze pe baze pluridisciplinare și să vizeze în principal studiile europene care înseamnă - în opinia autorului - cercetarea problemelor comune entităților naționale sub premisa trecerilor acestora, în mod voluntar, în competența instanțelor supranaționale stabilite în comun. Inițierea acestor studii europene țin, în optica lui Andrei Marga, nu de o decizie arbitrară, ci de un act de supraviețuire și de responsabilitate politică în condițiile în care suntem actualmente în plină schimbare de paradigmă culturală. “ Problemele noastre de viață și interogațiile culturale trec pe nesimțite din *paradigma națională*, care a avut o lungă rută în cultura europeană, la *paradigma europeană*...Și pentru Europa Răsăriteană asumarea *paradigmei europene* este astăzi o condiție de relevanță culturală și, poate mai acut, de supraviețuire. Numai iluzoriu relevanța culturală se atinge relansând *paradigma națională* de acum un secol sau mai mult. Oricât ar fi recondiționată, pur și simplu ea este în contratimp cu experiențele accepute de către lumea civilizată de azi, iar cultivarea ei este definitiv contraproductivă. Și aici, inclusiv în România, schimbarea de paradigmă, de la

¹⁴⁴ Andrei Marga, *Filosofia și problemele modernității* în *Op. cit.*, p. 142.

¹⁴⁵ *Ibidem*

cea națională, la cea europeană, este o chestiune de luciditate și, în definitiv, de responsabilitate”¹⁴⁶.

Prin urmare, “cea de-a treia cale” investește filosofia cu roluri social-culturale extrem de complexe amintind proiectul românesc al filosofiei ca instrument în modernizarea culturii, în recuperarea decalajelor, pe de o parte, iar pe de altă parte, această cale pare a fi, printr-un pragmatism adaptat experiențelor și nevoilor sud-est europene, o sinteză a stilului argumentativ și analitic de a face filosofie cu cel continental care acordă, în deosebire de adepții filosofiei analizei logice, o capacitate proteică filosofiei. În esență, această filosofie în corpusul căreia se interpenetrează teoria cu practica este dezirabilă pentru că ea prezervă caracteristicile naționale ale culturii, văzută ca o realitate normativă, și, totodată, ea posedă importanta virtute de a fi fundat experiențe social-politice și intelectuale în acord cu natura umană și valorile raționalismului.

După această dezvoltare a stilurilor alternative de filosofare ce intră în curricula formativă a studentului din învățământul universitar românesc, ne putem întreba dacă existența acestei eterogenități paradigmatică, despre care vorbeam, ca trăsătură distinctivă a gândirii românești, nu doar ca o notă a filosofiei didactice, nu este un semn de imaturitate filosofică din moment ce nu există o unitate tematică și metodologică a practicării filosofiei, așa cum întâlnim în țările cu tradiție în domeniu? Apoi, mai putem vorbi de o identitate a filosofiei românești în condițiile existenței unor practici filosofice contradictorii, care sfâșie din interior logica internă a unei întreprinderi intelectuale care trebuie să fie coerentă sau, ceea ce este același lucru, să fie în acord cu sine însăși?

În primul rând se poate răspunde că nici o activitate intelectuală - și mai ales reflecția filosofică - a nu este niciunde o întreprindere omogenă și scutită de conflicte interioare. Cine este interesat de istoria învățământului filosofic românesc va constata diferențe semnificative de orientare filosofică a celor trei mari centre universitare, iar în interiorul lor a cel puțin două direcții între care nu a existat niciodată dialog. Astfel, între “experiențialiștii” lui Nae Ionescu și gânditorii care au practicat “filosofia științifică”, Rădulescu Motru, P. P. Negulescu, Mircea Florian, nu a existat nici o punte de legătură, nici în cadrul filosofiei didactice, nici în ceea ce privește afirmarea lor în viața publică. Între ideea de filosofie ca autenticitate și aceea de strădanie în căutarea adevărului nu a existat niciodată dialog și nici evaluări critice. Nici măcar filosofia analitică nu îndeplinește dezideratul omogenității: “Trebuie observat că ceea ce se numește în mod curent filosofie analitică nu este câtuși de puțin un mediu omogen...Înclin mai degrabă să cred că trebuie distinse câteva mari varietăți și orientări ale analizei filosofice”¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Andrei Marga, *Filosofia unificării europene*, Cluj, Biblioteca Apostrof, pp. 5 -7.

¹⁴⁷ Mircea Flonta, *Op. cit.* p. 26.

În al doilea rând, mișcarea și “logica” internă a unei culturi determinate nu se suprapune în totalitate pe principiile logicii clasice. Ea dispune de alte logici interne care pot veni în conflict cu modul nostru de raționare și, prin urmare, trebuie să ne adaptăm gândirea la realitățile care ni se impun printr-un efort creativ susținut și nu să prescriem noi reguli simplificatoare. Iar când este vorba despre condițiile proprii în care s-a format și a evoluat cultura savantă românească, acest principiu metodologic își vedește o dată în plus utilitatea. Astfel, tradiția și logica palimpsestică a culturii noastre explică de ce sunt posibile aceste operații contradictorii, contare logicii obișnuite, care permit așezarea la un loc a unor moduri alternative și incompatibile de filosofare pentru că într-o cultură unde eterogenitatea este regula de funcționare, filosofia, ca parte a culturii, nu poate avea o altă configurație. Prin urmare, ceea ce pare o anomalie și o infantilitate filosofică este un mod de a fi a unei culturi nevoită să trăiască din sinteze și să așeze la un loc ceea ce alții despart.

Cele trei modele expuse sunt reacții metafilosofice ce fundează o anumită practică filosofică. Ele aparțin filosofiei românești și nu paradigmei străine pe care o invocă, o legitimează și cu care, într-un fel sau altul, se identifică. Aceste experiențe alternative sunt experiențele filosofiei românești. Peisajul filosofiei noastre didactice este structurat de dispute metafilosofice subterane, care sunt tot atâtea experiențe intelectuale străine asimilate în raport de nevoile noastre culturale. Aceste experiențe făcute ale noastre, “autohtonizate” cum ar spune Băncilă, au fundat modelul propriu filosofiei noastre care este unul al filosofiei interculturale și intraparadigmatic. Ce legături există între culturi în condițiile în care ele sunt structural organizate paradigmatic? Trecerea de la o paradigmă la alta se face nu prin constrângeri logice, cât mai degrabă prin schimbări de convingeri valorice, prin “convertire”. Ei bine, cultura noastră s-a vrut, așa s-a autoidentificat, cel puțin, ca “proprietary” a acelui teritoriu cultural al nimănu, ca mijlocitoare a unui dialog intercultural în absența căruia nici o cultură nu poate scăpa de “provincialism”. Universalitatea nu aparține nimănu, cu toate că este invocată aproape magic de fiecare cultură determinată. Ea se construiește în dialogul dintre culturi, dialog stimulat de către cultura noastră. Acest ideal, ca orice ideal de altminteri, reprezintă o supradimensionare a puterilor reale, dar dă seama de drumul pe care îl are de străbătut o cultură spre ținta pe care și-a fixat-o ea însăși ca scop. Idealul culturii noastre, care pare a fi intraparadigmatic, este dător de paradigmă, adică de sens ideatic și cultural. Și intelectualul dintr-o țară mică are idealuri tot atât de mari și importante ca și cel care trăiește într-o cultură care impune regula. Mitul că filosofia românească este chemată să facă sinteze – sinteza între Orient/Occident în perioada interbelică; sinteza între stilul continental și anglo-saxon, astăzi – asigură energia care susține combustia intelectuală cheltuită într-o “meserie fără

pâine” cum este considerată, nu numai la noi, filosofia. “Fără mit orice cultură își pierde vitalitatea sănătoasă și creatoare. Numai un orizont împrejmuit de mituri făurește unitatea unui curent de cultură”¹⁴⁸.

În loc de încheiere - sensuri ale filosofiei românești

Cum spuneam în deschiderea acestui capitol, scrutarea identității de sine a filosofiei românești deschide un câmp interogativ structurat de cel puțin două probleme. Prima: în ce constă identitatea filosofiei cu sine însăși? sau în alți termeni, care este acel domeniu de fapte culturale propriu filosofiei? a doua: ce este românesc în filosofia românească?, respectiv, care este acel domeniu de făptuiri filosofice, delimitat mai ales în ordine intensivă, care îi sunt proprii filosofiei românești? În acest subcapitol vom încerca să formulăm un răspuns la ceea ce de doua problemă, plecând de la presupuziția că românii au propria lor filosofie. Cum subliniam și într-un alt context, această presupuziție este un fapt de existență și, ca orice fapt de existență, se afirmă și nu se argumentează. Dar care sunt acele fapte intelectuale care formează universul de discurs al expresiei “filosofie românească” și, mai cu seamă, în ce măsură putem vorbi cu sens despre filosofia românească?

Trebuie spus, mai înainte de orice, că sintagma “filosofie românească” acoperă o realitate “intelectuală” care se referă la situarea existentă și semnificativă a filosofiei în câmpul culturii savante, apoi la potențialul filosofic neobișnuit la o țară cu dimensiunile pe care le are România și, de ce nu? la prestigiul acestei discipline în formarea conștiinței intelectuale. “Căci e un dat prim și indiscutabil că o filosofie este susținută de oameni cu rădăcini naționale și că statul național întreține cu jertfe catedre de filosofie....Un gânditor nu se poate socoti ca plutind peste națiune, atâta vreme cât filosofează. Cultura filosofică aparține *de fapt* (s.a.) unei națiuni”¹⁴⁹.

Dar problema înțelesului unei filosofii românești implică, așa cum am arătat de mai multe ori, delimitarea conceptuală, intensiv și extensiv, a acelei “realități” care constituie referința denumirii de filosofie românească. Când folosim expresia filosofia românească la ce ne referim? În acest orizont, se impun două aspecte relativ distincte, dar strâns conexate.

În primul rând, aceasta implică, pe cazul culturii române, delimitarea câmpului specific al filosofiei de celelalte domenii de strădăniile intelectuale pe care le-am putea

¹⁴⁸ *Friederich Nietzsche, Nașterea tragediei*, în vol. *De la Apolo la Faus*, Editura Meridiane, București, 1978, p. 207.

¹⁴⁹ Mircea Florian, *Sensul unei filosofii românești*, Ed. cit. p. 227.

denumi non-filosofice. Din acest punct de vedere, există unanimitate de vederi în sensul că nimeni nu contestă faptul că la noi există activități cu profil filosofic, distincte de alte tipuri de activități. Existența filosofiei românești este, din acest punct de vedere, o chestiune neproblematică.

În al doilea rând, pentru a fi îndreptățiți să folosim cu sens expresia filosofie românească, trebuie să postulăm existența aplicării aceluiași standarde de excelență științifică similare cu cele puse în acțiune oriunde avem de-a face cu discurs filosofic autentic. Ei bine, acest fapt este contestat. De pildă, există voci care susțin că filosofia românească nu există (ea nu are o istorie proprie semnificativă) pentru că ea nu întrunește criteriile de excelență formulate la nivelul unor pre-condiții obligatorii din *interiorul* spațiului istoriei filosofiei. Poziția comună a lui Gabriel Liiceanu și Horia Roman Patapievici este sugestivă în acest sens. În opinia acestora nu există filosofie românească pentru că nu putem vorbi despre o istorie a filosofiei românești întrucât, în raport de un set de prescripții normative, ea nu îndeplinește anumite standarde minimale de excelență teoretică comune culturilor cu tradiție în domeniu.

Într-un număr al revistei “22”,¹⁵⁰ H.-R. Patapievici reia o serie de idei formulate într-o conferință publică de către Gabriel Liiceanu în legătură cu istoria filosofiei românești, cu scopul explicit de a conferi acestor idei un plus de întemeiere. Se susține astfel că în spațiul culturii noastre nu putem vorbi despre o istorie a filosofiei românești pentru că nu sunt îndeplinite patru criterii: a) existența unui gânditor suficient de original și de profund, capabil să elaboreze un gând filosofic puternic; b) acest gânditor trebuie să poată fi recunoscut ca atare de contemporanii și de succesorii lor; c) pornind de la o idee a lui, să se poată constitui o tradiție de gândire; d) desfășurarea gândului care face să apară tradiția trebuie să admită o unitate de timp și de loc: să fie compactă temporal și restrânsă spațial. Nu există filosofie românească, în această optică, decât într-o ipostază negativă, ca privațiune de filosofie pentru că aceasta nu satisface criteriile interioare de excelență filosofică așa cum sunt ele configurate într-o istorie, mai mult sau mai puțin imaginară, a gândirii occidentale.

Trebuie observat că, în ciuda unei retorici și stilistici remarcabile, încredințarea în inexistența unei istorii a filosofiei românești nu poate fi întemeiată nici factual și nici logic. Negarea existenței istoriei filosofiei românești într-un enunț de genul “Nu există istoria filosofiei românești” nu echivalează cu negarea enunțului “Pisica nu se află pe rogojină”. În primul caz nu avem de-a face, elementar vorbind, cu o simplă constatare de ordinul certitudinilor de fapt, ci cu o judecată de valoare care implică un act de prețuire, o măsură

¹⁵⁰ A se vedea, *Despre absența dialogului intelectual*, în “22”, Nr 1, (359), 7-13 ianuarie 1997.

în raport cu un criteriu normativ, cu o ierarhie sau o scară de valori. Apoi, astfel de poziții încalcă principiile onestității intelectuale sau, altfel spus, poziția în cauză nu-și asumă principiile nescrise ale deontologiei intelectuale, care sunt legate de asumarea propriei situații hermeneutice. Înainte de a emite judecăți de valoare ar trebui să se indice în mod explicit care este propria situație a interpretului. Adepții acestui punct de vedere nu-și dezvăluie punctele proprii de referință. Or, cum se știe, nu există istorie obiectivă a filosofiei cu excepția celei strict evenimentaliste și, riguros vorbind, aceasta nu poate fi numită istorie într-un sens propriu. O istorie înseamnă alinierea unor fapte la un punct de vedere, care trebuie asumat și dezvăluit explicit. În condițiile în care nu este expusă explicit opțiunea pentru o anumită scară de valori care justifică și relativizează în același timp argumentația, ei bine, în lipsa unei astfel de proceduri care ține de onestitatea intelectuală trebuie să spunem că avem de-a face cu un procedeu sofistic. De altfel, acest “pat procustian” nu are o relevanță atât de evidentă, cum pretind susținătorii acestui punct de vedere, în afirmarea sau negarea referinței conceptului “istoria filosofiei românești”. Așa se explică de ce el a fost supus unei severe analize critice prin formularea următoarelor obiecții principiale: “ Cele patru criterii alcătuiesc ceea ce s-ar putea numi un model normativ. Și, pentru că el nu pornește de la un concept al filosofiei, i-am putea spune model normativ nelămurit conceptual. În legătură cu acest set de criterii pot fi formulate câteva obiecții. Întâi, modelul nu este adecvat întemeierii judecăților de existență asupra unei istorii a filosofiei. Apoi, el se substituie conceptului filosofiei, care ar trebui să fie termen prim, de vreme ce obiectul judecății îl constituie o istorie a sa. Și, în sfârșit, modelul este nespecific, adică el s-ar potrivi și altor aplicații, pentru a judeca alte “istorii” decât cele ale filosofiei”¹⁵¹.

Faptul că această poziție nu se susține nici factual și nici logic trebuie acceptată, în urma acestei demonstrații, de orice om care este dispus să participe la o discuție cu argumente raționale. În pofida acestui fapt, interesantă este totuși poziția metafilosofică implicată de această credință pe care am putea-o numi ficționalistă. Filosofia românească este o ficțiune, o realitate similară cu aceea a *Frumoasei fără corp*. Ea nu are referință, nu există “substanțial” și deci, nu are “materialitate”. Existența ei este, nu *in actu*, ci, cel mult, *in potentia*. Pentru a trece din starea de potență în stare actuală, pentru a se “materializa”, ea trebuie să îndeplinească mai multe cerințe dintre care stringentă pare a fi aceea a continuității. Dacă nu există continuitate (istorie) în domeniul faptelor filosofice - în sensul precizat de către Patapievici - atunci nu există nici filosofie. S-ar părea că pentru această convingere conceptul “filosofie românească” are referință empirică prin raportare

¹⁵¹ Viorel Cernica, *Op. cit.* p. 228.

la alte practici intelectuale non-filosofice. În acest caz, filosofia românească este delimitată extensiv la nivelul postulării existenței unor forme distincte de cultură și, totodată, negativ. Filosofie înseamnă ceea ce nu este știință, artă, teologie. Aceasta pare a fi concluzia pe care o propun apărătorii poziției, numită de către noi, ficționalistă.

În paranteză fie spus, există și poziții care neagă în mod explicit existența unei filosofii românești de pe platforma teoretică a unui sociologism vulgarizat de nuanță marxistă. Astfel de poziții nu pot fi luare în seamă întrucât ele nu au un conținut filosofic, ci manifest politic. Procedura este următoarea: se alege din retorica politică a zilei acele fraze care au trecut în prejudecățile politice ale vremii, prejudecăți care apoi sunt conexe cu o serie de propoziții care au pretenții de a fi enunțuri evidente prin ele însele. De ex: filosofia are un limbaj și un caracter universal; temele filosofice sunt internaționale; cultura filosofică românească trebuie să devină europeană ș. a.

Revenind, care este înțelesul conceptului de filosofie românească? Ce realități culturale sunt vizate în ordine intensională? Putem formula, pentru început, cum nu ar trebui să procedăm pentru a determina intensiunea conceptului amintit. Este limpede că o perspectivă normativă nu ne conduce la succes, pentru că nu există o serie finită de proprietăți care ar fi comune conotației expresiei, “filosofie românească”. Nu există nici un temei, și nici un om de bună credință care respectă standardele minimale ale unei discuții raționale nu va susține contrariul, de a pretinde că suntem în posesia unor criterii după care putem deosebi ceea ce este românesc de ceea ce nu este românesc în filosofia românească. Astfel de criterii ar fi absolut arbitrare și ele ar putea fi de natură politico-administrativă și nu de natură filosofică. Altfel spus, dacă vom încerca, într-o manieră esențialistă, să găsim totalitatea proprietăților care în mod necesar și suficient ar aparține intensiunii conceptului de filosofie românească, ne-am expune teoretic și ne-am plasa în afara unei analize critice. De ce ? Pentru că procedând astfel, venim în conflict cu realitățile vii desemnate de acest concept, mai exact cu modul în care funcționează expresia filosofie românească în utilizările curente din limbă. Credem că am putea determina, cu mai mult succes, poate, un înțeles al acestei expresii în cauză, filosofie românească, dacă ținem cont de *regulile de utilizare* care apar în mod frecvent în rândul oamenilor instruiți de la noi (nu neapărat intelectuali cu formație filosofică). Filosofie românească, în acest context, este o luare de poziție față de “experiența de viață” a culturii române și, deci, într-un sens general, filosofie românească – sensul extensiv al conceptului de filosofie românească – înseamnă cugetare filosofică exprimată în limba română. Din această perspectivă, toți filosofilor care și-au exprimat gândurile în limba română, indiferent de originea lor etnică asumată, sunt filosofi români, iar totalitatea operelor lor constituie “substanța” filosofiei românești. Identificarea aceasta a filosofiei românești cu expresia ei lingvistică este un criteriu

necesar, dar nu și suficient. Cioran, care și-a scris cea mai mare parte din opera sa în limba franceză, nu este mai puțin un filosof român dacă avem în vedere continuitatea tematică a cugetării sale. Cu toate că “nu locuim într-o țară, locuim într-o limbă. Patrie asta înseamnă și nimic altceva”¹⁵², Cioran continuă și la Paris să mediteze asupra a ceea ce el considera a fi plaga seculară a României, “scepticismul generalizat”¹⁵³, care a luat forma filosofică a meditației asupra inutilității și morții...”eu am scris cărțile mele din rațiuni medicale, terapeutice...aceeași obsesie: pe tema inutilității și morții. Toate celelalte probleme n-au absolut nici o importanță”¹⁵⁴. În fond, E. Cioran continuă în Franța mesajul prim al gândirii românești: filosofia nu pune și rezolvă probleme filosofice, ci probleme umane locale ridicate la rang de universalitate.

În paranteză fie spus, convingerea că o filosofie determinată dobândește identitate cu sine numai prin faptul limbii, ca mijloc de expresie, nu dobândește forța unei constrângeri logice. De pildă, cultura și filosofia austriacă își decupează o identitate proprie în ciuda faptului că limba germană constituie vehiculul propriei lor afirmări în lume. “ Dacă există, așadar, ceva de tipul unei identități austriece, ea nu poate fi căutată nici în domeniul național, nici în cel politic, ci doar în acea zonă pe care filosofii o numesc “spirituală”, într-o formă de existență și o spiritualitate specifice...a descompune și a remodela neîncetat lucrurile cele mai importante și mai stabile, a face din mare mic și din mic mare, a transforma ceva în nimic și nimic în ceva, această manieră absolut negermană de a degrada realitatea obiectivă până la nivelul unui joc de umbre fantastic, în funcție de bunul plac personal, este, din păcate, austriac”¹⁵⁵.

Pe de altă parte, într-un mod strict – sensul intensiv al conceptului de filosofie românească – “filosofie românească” înseamnă probleme și soluții izvorâte din experiența de viață a culturii românești. În acest sens, există filosofie românească pentru că în spațiul nostru cultural constatăm o aplicare a unui principiu care este unanim admis în lumea faptelor de cultură: există filosofie acolo unde există modele exemplare de realizare ale gândului filosofic generat de probleme interioare ale unei culturi sau alteia. Așadar, prin filosofie românească ar trebui să înțelegem o sinteză conceptuală a unei anumite experiențe de viață colectivă sedimentată într-o cultură. Ea este românească, într-un sens pe care l-am putea numi restrictiv, în măsura în care privilegiază anumite teme în raport cu alte teme de investigație filosofică privilegiate în alte configurații culturale.

¹⁵² Emil Cioran, *Mărturisiri și anatame*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 23.

¹⁵³ A se vedea, *Schimbarea la față a României*, București, Editura Humanitas, 1994, în mod special Cap. *Goluri psihologice și istorice ale României*, p. 59-129.

¹⁵⁴ *Fragment din convorbirea lui Emil Cioran cu Gabriel Liiceanu*, Revista “22” Nr. 25, 21-17 iulie 1995.

¹⁵⁵ Peter Kampitz, *Între aparență și realitate, O istorie a filosofiei austriece*, București, Editura Humanitas, 1999, p.15-17.

Gândirea românească, în acest sens restrictiv, propune o perspectivă originală de articulare a investigațiilor filosofice. Evident că nu se poate realiza un inventar exhaustiv al modului în care cugetarea românească articulează aceste probleme, dar există câteva trăsături care ies în prim plan și care sunt greu de întâlnit în alte culturi. Cel puțin în ordinea în care se prezintă ele cercetătorului filosofiei românești. În esență, trebuie spus că ceea ce pare a fi trăsătura principală a gândirii românești ca preocupare constantă ce-i adună pe filosofi noștri sub același “însemn”, “pecete”, consistă în preocuparea lor pentru metafilosofie, respectiv pentru scrutarea identității filosofiei românești. În interiorul culturii filosofice românești principala interogație pare a fi: Ce înseamnă filosofie românească? sau, ceea ce este același lucru: Care este natura filosofiei românești? Preocuparea constantă pentru scrutarea identității de sine pare a fi elementul românesc din filosofia românească, respectiv, dominantă preocupărilor filosofice de la noi întrucât ea este reluată de la o generație de alta și pusă de către toți gânditorii români indiferent de convingerile lor și de aderența la un mod sau altul de a face filosofie. Din această perspectivă, trebuie să înțelegem și preocuparea (uneori narcisistă de tipul celei protocroniste) de a determina performanțele noastre filosofice sau câmpul de realizări proprii, prin raportare la rezultatele atinse de filosofiile din marile culturi europene¹⁵⁶.

Cum am arătat de mai multe ori, această scrutare a identității naturii filosofiei românești și delimitarea notelor ei definitorii prin raportare la filosofia altor popoare este solidară și cu investigarea cu mijloacele proprii filosofiei a identității de sine românești, a destinului românității în lumea faptelor de cultură și de civilizație. În concluzie, ceea ce este românesc din filosofia românească este dat de reflectia sistematică centrată pe scrutarea identității de sine românești, identitate ce coincide cu modul de a fi (cultural) al omului românesc în lume.

Aici s-ar putea formula o obiecție de principiu. Există, indubitabil, o mare diversitate de preocupări și orientări teoretice în filosofia românească, după cum există “genuri” ale gândirii filosofice, așa cum a arătat și Mircea Vulcănescu: filosofia social-politică, filosofia didactică și filosofia pură. Dacă în “interiorul” oricărui “gen” de filosofare sunt cultivate alte teme decât aceea a scrutării identității românești (care este semnul distinctiv al elementului românesc din filosofia românească), atunci trebuie să susținem că în aceste cazuri nu avem de-a face cu filosofie românească? Evident că nu! Toată cugetarea exprimată în limba română este românească, dar nu orice direcție de gândire particularizează gândirea noastră filosofică prin raportare la filosofia altor popoare. Și este și firesc să gândim astfel, din moment ce lumea valorilor, axiosfera, care instituie universul

¹⁵⁶ A se vedea Alexandru Surdu, *Vocații filosofice românești*, București, Editura Academiei Române, 1995 și *Performanțe ale logicii românești*, București, Editura “Fundăția România de Măine”, 1999.

faptelor de cultură, este ea însăși ierarhizată în valori scop și valori mijloc. Din această perspectivă, trebuie să privim și cultivarea cu obstinație a aceleași teme de reflecție - scrutarea identității de sine – ca fiind dominantă gândirii noastre, propriul ei, prin raportare la alte dominante ale filosofiilor determinate (naționale). De aici nu înseamnă că scrierile care nu acroșează această temă a identității nu sunt românești. Putem spune despre ele că nu sunt reprezentative pentru ceea ce este românesc în filosofia românească. Aceasta nu înseamnă că ele sunt de mai puțină valoare, ci doar că ele exprimă dominantă altor filosofii, tipice pentru alte spații intelectuale, în cultura filosofică românească. Orientarea analitică din filosofia românească nu este mai puțin românească decât teoria spațiului mioritic a lui Blaga, dar ele au semnificații diferite prin raportare la istoria gândirii românești. Teoria lui Blaga continuă filonul autohton din gândirea românească – filon care își are izvorul în opera savantă a cronicarilor și a cărui formă standard o fixează Școala Ardeleană – în timp ce orientarea analitică continuă programul standard al filosofiei anglo-saxone. În plus, prima aparține “filosofiei pure” din sistematica lui M. Vulcănescu, în timp ce a doua aparține filosofiei didactice. Rezumând, ceea ce susținem noi este foarte simplu de înțeles și, în fond, de argumentat prin apel la istoria culturii și filosofiei românești. Când vorbim despre filosofia românească trebuie să avem în vedere cele două izvoare care o compun și-i dau conținutul din perspectivă istorică: izvorul autohton și izvorul vest-european (și american). Primul se referă la un izvor tematic, și el importat la timpul său, dar internalizat odată cu operele cronicarilor, iar cel de-al doilea se referă la diversele teme de reflecție preluate din alte culturi filosofice și adaptate într-o măsură mai mare sau mai mică nevoile interioare ale culturii noastre, adaptate la elementul românesc din filosofia românească. Aici nu avansăm o judecată de valoare, ci una de existență. Noi nu instituim criterii de valoare, ci ne adaptăm gândirea la istoria reală a cugetării românești, istorie căreia până acum nu i s-a relevat cu tărie componenta autohtonă din intensiunea sa. Este adevărat că cele două componente nu par a fi, în durată scurtă, într-o relație de complementaritate, cât mai degrabă de excludere reciprocă. Cu toate acestea, ele se armonizează în persoana fiecărui mare gânditor român, fapt greu de acceptat pentru interpreții ce nu au o bună cunoaștere a istoriei noastre culturale. Nu de puține ori această situație – împletirea componentei autohtone cu cea vest-europeană în expunerile filosofice reprezentative pentru cugetarea românească - este văzută ca o rătăcire de moment explicabilă prin opțiuni politice sau prin alte elemente exterioare filosofiei. De pildă, opțiunea lui Noica pentru cultivarea izvorului autohton al cugetării românești este explicată nu prin mecanismele intrinseci culturii noastre, ci prin opțiunile sale politice din tinerețe

considerate a fi, în conformitate cu prejudecățile politice actuale, veritabile “rătăcirii” intelectuale¹⁵⁷. În realitate, logica palimpsestică a tradiției noastre și eterogenitatea paradigmatică a gândirii românești ca expresie caracteristică “filosofiei didactice”, fac ca aceste elemente să coexiste fără ca marii creatori de filosofie românească să le simtă disonant, în ordine cognitivă. Așadar, tensiunea dintre idiomatice și universal, despre care se vorbește tot mai mult în ultima vreme la noi, este o tensiune între filonul autohton și cel străin din filosofia românească, filon dispus palimpsestic și el. Filosofia românească este o sinteză palimpsestică a acestor două surse distincte de gândire.

Prin urmare, filosofia românească este românească în măsura în care ea se nutrește din provocările care îi sunt proprii numai ei. Ea dobândește pecetea românității atunci când meditează asupra-și, când scrutează temeiurile culturale care o fac posibilă sau când meditează asupra rolului pe care îl are de îndeplinit în viața națiunii din care își trage obârșia. “Chipul cum filosofia își întruchipează funcția și misiunea ei culturală în complexul vieții naționale este piatra de încercare a seriozității în gândire și a trăinicieii în organizarea socială”¹⁵⁸. Filosofia românească este o filosofie de răspântie ca și cultura pe care o face posibilă. Logica ei internă “copiază” logica palimpsestică a culturii române. În ce constă specificul ei? Răspundem: în logica de tip palimpsestic și în vocația ei interculturală. Gândirea românească este terenul unor practici filosofice contradictorii pentru un observator din exterior. Ea reprezintă un spațiu de întâlnire și coabitare a unor tradiții și stiluri distincte de filosofare. În realitate, armonizările create de logica palimpsestică a tradiției noastre culturale rezolvă presupusele disonanțe cognitive în care s-ar afla gânditorul român. Repetăm, cine întreprinde o analiză istorică a faptului gândirii românești, pentru a pune în evidență originalitatea sa, trebuie să invoce, în plan metafilosofic, o dublă tradiție sistematică: cultura autohtonă ca mediu intern de cugetare și cultura vest-europeană ca model de excelență științifică. Modele de excelență filosofică au fost preluate apoi și integrate organic într-o dinamică proprie a mișcării gândului filosofic românesc. Ca atare, identitatea filosofiei românești nu este un accesoriu de care, după voie, ținem sau nu ținem cont. Ea reprezintă faptul de a fi al filosofiei românești în lumea culturii, un fapt de existență care se afirmă și nu se argumentează. Specificul filosofiei românești, sau ceea ce este același lucru, originalitatea ei, elementul românesc din filosofia românească, constă într-un anumit program propriu de investigații teoretice, program pe care noi l-am numit scrutarea identității de sine românești. Credem că în universul teoretic al acestui program de cercetare s-au afirmat și propunerile filosofice românești de valoare

¹⁵⁷ A se vedea, Alexandra Laignel Lavastine, *Filosofie și naționalism, Paradoxul Noica*, în special subcapitolul “*Tânărul*” *Noica și tentația fascistă: paranteză sau continuitate* “?, București, Editura Humanitas, pp. 55-62.

¹⁵⁸ Mircea Florian, *Sensul unei filosofii românești*, Ed. cit. p. 225.

universală, în ciuda faptului ca ele nu sunt cunoscute datorită circulației restrânse a limbii române. Am putea spune că indiferent de opțiunile și de ecuația sufletească individuale, construcțiile filosofice sistematice din cultura noastră semnate de către C. Rădulescu-Motru, Nae Ionescu L. Blaga, C. Noica s-au configurat astfel ca răspuns la solicitările acestei problematice. Nucleul elementului românesc din filosofia românească izvorăște, în principal, din problemele legate de scrutarea identității de sine românești și deosebește filosofia noastră de filosofia germană sau franceză, cu toate că există și alte tipuri de interogații care specifică filosofarea în lume “...pot exista probleme care sunt specifice interogației unui popor sau țări la un moment dat, probleme care merită atenție pentru că au o dimensiune reflexivă: asemenea probleme ne pot duce la considerații filosofice care sunt specifice unei anumite culturi naționale. Dar ele sunt așa nu pentru că sunt 585 românești sau canadiene, ci pentru că au crescut în mod firesc din preocupările respectivelor popoare și nu din ale altora”¹⁵⁹.

Așadar, scrutarea identității românești ca dominantă a culturii noastre umaniste savante se află într-o omologie structurală cu dominantă preocupărilor filosofice românești care pare a fi scrutarea identității filosofiei noastre. Noi nu susținem că aceasta ar fi problema capitală a gândirii românești, cum s-ar zice, ci că este singura problemă care conferă continuitate de reflecție între generații de filosofi români între care nu a existat și nu există nici astăzi o muncă de “echipă”. Ceea ce este negat de către direcția numită de noi ficționalistă, existența unei istorii a filosofiei românești, nu poate fi susținut, cum s-a remarcat, cu argumente valide. Există o istorie internă a filosofării românești, numai ca ea se pune dinamicii palimpsestice a mișcării tradiției noastre culturale. Dacă concepem continuitatea într-o manieră străină spiritului culturii noastre, ca un cumulaționism non-problematic raportat la axa timpului, atunci noi nu ne putem asemui cu alții și deci nu avem o istorie a filosofiei în sensul în care au culturile mari occidentale.

Și mai este încă ceva. O cercetare a specificului (originalității) unei filosofii determinate deschide, am putea spune, un nou itinerar de cercetare în gândirea filosofică inițiat, cum s-a remarcat, de către Mircea Vulcănescu. Acest itinerar poate fi numit metafilosofie aplicată și ar cerceta, între altele, condițiile de posibilitate ale existenței unei filosofii determinate, având ca nucleu de investigare determinarea fundamentelor culturale ale filosofiei. Metafilosofia aplicată este, așadar, tot o cercetare filosofică, dar îndreptată înspre decelarea acelor postulate culturale care influențează, uneori decisiv, un anumit stil de filosofare, respectiv, un anumit mod de a se înțelege și practica filosofia. Pe scurt, metafilosofia aplicată pune în evidență specificitatea și originalitatea unei filosofii, faptul

¹⁵⁹ Alan Montefiore, *Între Wittgenstein și Heidegger*, Ed. cit. p. 191.

că ea este integrată întotdeauna unei anumite culturi determinate și că, în fapt, ea este cea mai rafinată expresie a acelei culturi. Metafilosofia aplicată justifică de ce un popor are această filosofie determinată și nu o alta. Aici nu avem de-a face cu un determinism rigid de tipul relațiilor logice de biunivocitate între două mulțimi de elemente, A și B, astfel că unui element din clasa de fenomene A, îi corespunde un anumit fenomen și numai unul din clasa B. Nu. Noi susținem că o anumită practică filosofică (un stil de filosofare) este determinată de un anumit înțeles al filosofiei, deci de o metafilosofie, care la rândul ei este configurată de anumite postulate extrafilosofice între care postulatele de ordin cultural dețin o poziție dominantă. Din această perspectivă trebuie re-gândită și poziția filosofiei prin raportare la ansamblul culturii. Fundamentele metafilosofiei nu sunt la rândul lor filosofice, ci culturale. Configurația și dinamica unei culturi imprimă un anumit înțeles strădaniilor intelectuale numite filosofice, determinând moduri concrete de practicare a meditației de acest tip. Aici, în acest mecanism de interinfluențări, trebuie să căutăm specificul unei filosofii determinate sau un stil mai amplu de filosofare cum ar de pildă stilul anglo-saxon. O astfel de cercetare se impune în condițiile în care se susține că filosofia este liberă de orice fel de presupuziții, inclusiv de cei care consideră că fundamentele culturale ale ei sunt ceva de la sine înțeles. Or, lecția istoriei gândirii ne îndeamnă să susținem că nimic nu este de la sine înțeles. Speranța că și noi avem un loc sub soare, că nu a fost totul spus, ține așadar nu de o proiecție imaginară fără suport faptic, cât mai degrabă de amplasamentul ontologic al culturilor în lume. “Împotriva nesiguranței pe care ne-o inspiră lumea se ridică însă realitățile ce ne inspiră credință și încredere, însuși temeiul nostru: patria și peisajul natal, părinții și străbunii, frații și surorile, prietenii, tovarășul de viață. Există apoi fundamentul istoric al tradiției: în limba maternă, în credință, în operele gânditorilor, poezilor și ale artiștilor plastici. Dar nici această tradiție nu ne oferă un adăpost sigur, nu ne inspiră o siguranță absolută. Căci ceea ce ni se adresează prin ea nu este divinitatea, ci pretutindeni opera omului însuși. Tradiția rămâne în aceleși timp interogație. Cu privirea îndreptată asupra ei, omul însuși trebuie să descopere – pornind de la propria sa origine – care îi este certitudinea, ființa, temeiul siguranței sale”¹⁶⁰. În această privință, însă, cum spuneam și introducerea, adevărul nu este deja aflat, ci **urmează** să fie.

Filosofia românească nu dă soluții românești, ci soluții universale la probleme românești și în aceasta constă originalitatea sa. Influențele occidentale sunt foarte

¹⁶⁰ Karl Jaspers, *Scriseri filosofice*, București, Editura Politică, 1986, p. 9-10.

puternice, dar ele nu fac decât să nuanțeze trăsăturile spiritului românesc, să le îmbogățească. Filosofia românească este creația românilor în domeniul filosofiei.

Bibliografie consultată (Selectie)

- Achiție, Gheorghe, *Ce se va întâmpla mâine*, Editura Albatros, București, 1973.
- Afloroaei, Ștefan, *Cum este posibilă filosofia în Estul Europei*, Iași, Editura Polirom, 1998.
- Armstrong, John A. *Nations Before Nationalism*, Chapell Hill, 1982.
- Andrei, Petre, *Filosofia valorii*, Fundația “Regele Mihai I”, 1945.
- Aristotel, *Metafizica*, București, Editura Academiei, 1965.
- Bagdasar, Nicolae, *Scrieri*, București, Editura Eminescu, 1988.
- Bagdasar, Nicolae, Bogdan Virgil, Narly Constantin, *Antologie filosofică, Filosofi străini*, Casa Școalelor, 1943.
- Basarab, Neagoe, *Învățăturile lui Basarab Neagoe către fiul său Theodosie*, București, Editura Minerva, 1970.
- Barbu, Daniel, *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, București, Editura Antet, 1996.
- Bădescu, Ilie, *Timp și cultură*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
- Blaga, Lucian, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, București, Editura Minerva, 1995.
- Blaga, Lucian, *Despre conștiința filosofică*, în *Opere*, vol. 8, București, Editura Minerva, 1983.
- Blaga, Lucian, *Elanul insulei*, Cluj Napoca, Editura Dacia, 1977.
- Blaga, Lucian, *Trilogia culturii*, în *Opere*, vol. 9, București, Editura Minerva, 1985.
- Bria, Ion, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune la Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.
- Boudon, Raymond, *Tratat de sociologie*, București, Editura Humanitas, 1998.
- Bădărău, Dan, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, București, Editura Academiei, 1964.
- Bădescu, Ilie, *Geopolitica și sociologia frontierei*, București, Editura Floarea Albastră, București, 1995.
- Băncilă, Vasile, *Doctrina personalismului energetic a D-lui Rădulescu Motru*, Editura Cultura Românească, 1927.
- Băncilă, Vasile, *Lucian Blaga, energie românească*, Timișoara, Editura Marineasa, 1995.

Boboc, Alexandru, *Hermeneutică și ontologie*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1999.

Botta, Dan, *Unduire și moarte*, Iași, Institutul European, 1995.

Cantemir, Dimitrie, *Divanul sau Gâlceava Înțeleptului cu Lumea, sau Giudețul Sufletului cu Trupul*, București, Editura Pentru Literatură, 1969.

Cantemir, Dimitrie, *Opere complete* Vol. IX, Partea I, *Istoria Moldo-Vlahica*, București, Editura Academiei, 1983.

Cantemir, Dimitrie, *Descrierea Moldovei* București, Editura Minerva, 1981.

Cantemir, Dimitrie, *Metafizica*, București, Editura Ancora, 1927.

Carpentier, Jean, *Istoria Europei*, București, Editura Humanitas, 1997.

Caraman, Petru, *De la instinctul de autoorientare la spiritul critic axat pe tradiția autohtonă*, București, Editura Academiei Române, 1994.

Cazacu, Mihai, *Sinteză și originalitate în cultura românească*, Timișoara, Editura Facla, 1990.

Cazan, Gh. Al., *Istoria filosofiei românești*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1984.

Călineascu, George, *Ion Eliade Rădulescu*, Editura Tineretului, 1966.

Cernica, Viorel, *Modele de reconstrucție a umanului* „Revista de Filosofie”, Tomul XLIV, Nr. 3, 1997.

Cernica, Viorel, *Istoria filosofiei românești – o problemă de interpretare, nu de existență*, în “Noua Revistă Română”, nr. 1-2, ian. – febr. 1997.

Ciobanu, Ștefan, *Istoria literaturii române vechi*, București, Editura Eminescu, 1989.

Cioran, Emil, *Mărturisiri și anatame*, București, Editura Humanitas, 1994.

Cioran, Emil, *Schimbarea la față a României*, București, Editura Humanitas, 1994.

Costin, Miron, *De neamul moldovenilor*, în *Opere*, București, II, Editura Pentru Literatură, 1965.

Costin, Miron, *Poema polonă*, în *Opere* I, București, Editura Pentru Literatură, 1965.

Crainic, Nichifor, *Puncte cardinale în haos*, Iași, Editura Moldova, 1995.

Crainic, Nichifor, *Ortodoxie și Etnocrație*, București, Editura Anastasia, 1997.

Descartes, René, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, București, Editura Academiei Române, 1990.

Dennet, Daniel C., *Tipuri mentale, O încercare de înțelegere a conștiinței*, București, Editura Humanitas, 1999.

Dima, Alexandru, *Fenomenul românesc sub noi priviri critice. Studii și comentarii*. Craiova, Ramuri, 1938.

Djuvara, Mircea, *Titu Maiorescu profesor de filosofie*, în vol. *Amintiri despre Titu Maiorescu*, Iași, Editura Junimea, 1973.

Drăghicescu, Dimitrie, *Din psihologia poporului român*, București, Editura Albatros, 1996.

Dubois, Claude Gilbert, *Qu'est-ce que nation? Conscience d'identité et respect de l'alterité*, în *L'Imaginaire (1792-1992), colloque européen de Bordeaux*, 1992.

Dufrenne, Mikel, *Pentru om*, București, Editura Politică, 1971.

Duțu, Alexandru, *Cultura română în civilizația europeană modernă*, București, Editura Minerva, 1978.

Duțu, Alexandru, *Cultura română în civilizația europeană modernă*, București, Editura Minerva, 1978.

Duțu, Alexandru, *Coordonate ale culturii românești în secolul al XVIII-lea*, București, 1968.

Duțu, Alexandru, *Intelectuali din Balcani în România, sec. XVII-XIX*, București, 1984.

Duțu, Alexandru, *Ideea de Europa și evoluția conștiinței europene*, Editura All, 1999.

Eliade, Mircea, *Memorii 1907-1960*, București, Editura Humanitas, 1997.

Eliade, Mircea, *Profetism românesc*, vol. I-II, București, Editura Roza Vânturilor, 1990.

Elian, Alexandru, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia din Constantinopol și cu celelalte Biserici Ortodoxe*, în "Biserica Ortodoxă Română", 77/7-10, 1959.

Fichte, Johann Gottlieb, *Cuvântări către națiunea germană*, București, Casa Școalelor, 1928.

Finkelkraut, Alain, *Înfrângerea gândirii*, București, Editura Humanitas, 1997.

Flew, Antony, *Dicționar de filosofie și logică*, Traducere din engleză de D. Stoianovici, București, Editura Humanitas, 1996.

Flonta, Mircea, *Cum recunoaștem Pasărea Minervei? Reflecții asupra percepției filosofiei în cultura românească*. București, Editura Fundației Culturale Române, 1998.

Florian, Mircea, *Reconstrucție filosofică*, Casa Școalelor, 1943.

Fürst, Maria, Trinks, Jürgen, *Manual de filosofie*, București, Editura Humanitas, 1992.

Geană, Gheorghită, *Ethnicity and globalisation. Outline of a complementary conceptualisation*, în "Social Anthropology", Volume 5, Part 2, June 1997, Cambridge, University Press.

Gellner, Ernest, *Națiuni și naționalism, Noi perspective asupra trecutului*, București, Editura Antet, 1994.

Georgiu, Grigore, *Națiune, Cultură, Identitate*, București, Editura Diogene, 1997.

Golescu, Dinicu, *Însemnare a călătoriei mele*, București, Biblioteca pentru toți, 1964.

Gusti, Dimitrie, *Cunoaștere și acțiune în serviciul națiunii*. Vol. I-II, București, Fundația "Regele Mihai I", 1946.

Gusti, Dimitrie, *Sociologia națiunii și a războiului*, București, Editura Floarea Albastră, 1995.

Hazard, Paul, *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea*, București, Editura Univers, 1981.

Hegel, G.W.F. *Prelegeri de filosofie a istoriei*, București, Editura Humanitas, 1997.

Hegel, G.W.F. *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I și II, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1964.

Hermet, Guy, *Istoria națiunilor și naționalismului în Europa*, Iași, Editura Institutul European, 1997.

Herder, Johann Gottfried, *Scrieri*, București, Editura Univers, 1973.

Hitchins, Keith, *România 1774-1866*, București, Editura Humanitas, 1996.

Hitchins, Keith, *Ortodoxie și naționalitate, Andrei Șaguna și românii din Transilvania, 1846-1873*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1995.

Hitchins, Keith, *România 1866-1947*, București, Editura Humanitas, 1994.

Hobsbawm, John Erich, *Nation and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality*, Cambridge, 1990.

Holbach, *Sistemul naturii sau despre legile lumii fizice și ale lumii morale*, București, Editura științifică, 1957.

Husserl, Edmund, *Filosofia ca știință riguroasă*, București, Editura Paideia, 1994.

Ibrăileanu, Garabet, *Spiritul critic în cultura românească*, Iași, Editura Junimea, 1970.

Ionescu, Nae, *Roza vânturilor*, București, Editura Anastasia, 1994.

Ionescu, Nae, *Curs de metafizică*, București, Editura Humanitas, 1991.

Ionescu, Nae, *Curs de istoria metafiziceii*, București, Editura Anastasia, 1996

Iorga, Nicolae, *Doctrina naționalistă*, București, Cultura națională, 1923.

Iorga, Nicolae, *Istoria literaturii românești*, vol II, 1926.

Iorga, Nicolae *Sfaturi pe întuneric*, (1935-1940), București, Fundația pentru Literatură și Artă, Regele Carol II, 1940.

Ivașcu, George, *Istoria literaturii române*, vol I, București, Editura Minerva, 1969.

Jaspers, Karl, *Scrieri filosofice*, București, Editura Politică, 1986.

- Joja, Athanasie, *Logos și ethos*, București, Editura Politică, 1967.
- Kampitz, Peter, *Între aparență și realitate, O istorie a filosofiei austriece*, București, Editura Humanitas, 1999.
- Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, București, Editura Științifică, 1969.
- Kant, Immanuel, *Despre bine și frumos*, Selecție și note de Ion Ianoși, București, Editura Minerva, 1981.
- Koyre, Alexandre, *De la lume închisă la universul infinit*, București, Editura Humanitas, 1997.
- Laertios, Diogene, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, București, Editura Academiei, 1963.
- Lavastine, Laignel Alexandra, *Filosofie și naționalism, Paradoxul Noica*, București, Editura Humanitas, 1999.
- Lemny, Ștefan, *Sensibilitate și istorie în secolul al XVIII românesc*, București, Editura Meridiane, 1990.
- Lovinescu, Eugen, *Titu Maiorescu și contemporanii lui*, București, Editura Minerva, 1974.
- Lovinescu, Monica, *La apa Vavilonului*, București, Humanitas, 1999.
- Maiorescu, Titu, *Critice*, vol.I-II, București, Editura pentru Literatură, 1978.
- Maiorescu, Titu, *Prelegeri de filosofie*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1980.
- Maiorescu, Titu, *Scrieri de logică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.
- Maiorescu, Titu, *Scrieri din tinerețe*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1981.
- Maiorescu, Titu, *Prelegeri de filosofie*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1980.
- Manolescu, Nicolae, *Contradicția lui Maiorescu*, București, Editura Cartea Românească, 1970.
- Manolescu, Nicoale, *Istoria critică a literaturii române*, București, Editura Minerva, 1990.
- Marga, Andrei, *Explorări în actualitate*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1994.
- Marga, Andrei, *Filosofia unificării europene*, Cluj, Editura Apostrof, 1998.
- Mazilu, Dan Horia, *Cronicarii moldoveni*, București, Editura Humanitas, 1997.
- Mehedinți, Simion, *Cultură și civilizație, Concepte, definiții, rezonanțe*, București, Editura Trei, 1999.
- Micu, Samuil, *Scurtă istorie a românilor*, București, Editura Științifică, 1963.
- Micu, Samuil, *Scrieri filosofice, Învățătura metafizicii*, București, Editura Științifică, 1966.

Mitu, Sorin, *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, București, Editura Humanitas, 1997.

Minea, Ion, *Despre D. Cantemir, Omul-Scriitorul-Domnitorul*, Iași, 1926.

Munteanu, Romul, *Cultura europeană în epoca luminilor*, București, Editura Minerva, 1981.

Mureșan, Valentin, (editor), *Între Wittgenstein și Heidegger*, București, Editura Alternative, 1998.

Murgescu, Mirela Luminița, *Între “bunul creștin” și “bravul român”, Rolul școlii primare în constituirea identității naționale românești, (1831- 1878)*, Iași, Editura A'92, 1999.

Muscă, Vasile, *Filosofia ideii naționale la Lucian Blaga și D. D. Roșca*, Cluj, Editura Apostrof, 1996.

Neculce, Ion, *Opere*, București, Editura Minerva, 1982.

Nietzsche, Friederich, *Nașterea tragediei*, în vol. *De la Apolo la Faust*, București, Editura Meridiane, 1978.

Negulescu, P.P. *Geneza formelor culturii*, București, Editura Eminescu, 1984.

Noica, Constantin, *Pagini despre sufletul românesc*, București, Editura Humanitas, 1991.

Noica, Constantin, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Humanitas, 1996.

Noica, Constantin, *Rostirea filosofică românească*, București, Editura Științifică, 1969.

Noica, Constantin, *Creație și frumos în rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1973.

Noica, Constantin, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987.

Oprea, Ioan, *Terminologia filosofică românească modernă*, Editura Științifică, București, 1996.

Panait, Marin, *Pagini biografice*, în vol. *D.D. Roșca în filosofia românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1979.

Papu, Edgar, *Din clasicii noștri, Contribuții la ideea unui protocronism românesc*, București, Editura Eminescu, 1977.

Patapievici, Horia Roman, *Despre absența dialogului intelectual*, în “22”, Nr 1, (359), 7-13 ianuarie 1997.

Peters, Francis E., *Termenii filosofiei grecești*, București, Editura Humanitas, 1997.

Petrovici, Ion, *Din cronica filosofiei românești*, București, Editura Librăriei Universală, Alcalay, 1936.

Petrovici, Ion, *Titu Maiorescu. 1840-1917*. București, Editura Casa Școalelor, 1936.

Pârvan, Vasile, *Scrieri*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.

Platon, *Dialoguri*, București, Editura Pentru Literatură Universală, 1968.

Petrescu, Nicolae, *Principiile sociologiei comparate*, Editura Științifică, București, 1994.

Pop, Adrian *O fenomenologie a gândirii istorice românești, Teoria și filosofia istoriei de la Hașdeu și Xenopol la Iorga și Blaga*, Editura ALL, 1999

Poteca, Eufrosin, *Cuvinte panighirice și moralnice*, București, Tipografia Mitropoliei, 1826.

Poteca, Eufrosin, *Elementuri de metafizică*, în vol. *Scrieri literare inedite*, București, Editura Minerva, 1981.

Popovici, Aurel C., *Naționalism sau democrație*, București, Editura Albatros, 1997.

Porsena, Nicoale, *Regenerarea neamului românesc*, Editura Cugetarea – P.C.George Delafras, 1937.

Ralea, Mihai, *Fenomenul românesc*, București, Editura Albatros, 1997.

Ralea, Mihai, *Ideea de revoluție*, București, Editura Albatros, 1997.

Rădulescu-Motru, Constantin, *Sufletul neamului nostru. Calități bune și defecte*, Editura Lumen, 1910.

Rădulescu-Motru, Constantin, *Filosofia în România veche*, în “Convorbiri Literare”, Atelierele grafice Socec, București, 1933.

Rădulescu-Motru, Constantin, *Personalismul energetic și alte scrieri*, București, Editura Eminescu, 1984.

Rădulescu-Motru, Constantin, *Etnicul românesc, Naționalismul*, București, Editura Albatros, 1996.

Rădulescu-Motru, Constantin, *Românismul, Catehismul unei noi spiritualități*, București, Editura Științifică, 1992.

Rădulescu-Motru, Constantin, *Psihologia poporului român*, București, Editura Albatros, 1999.

Rădulescu, Ion Heliade, *Echilibru între antiteze*, Vol. I-II, București, Editura Minerva, 1916.

Renan, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation?* în *Oeuvres complètes*, I, Calman-Lévi, 1947.

Roșca, D.D., *Studii și eseuri filosofice*, București, Editura Științifică, 1970.

Roșca, D.D., *Valori veșnice* București, Editura Eminescu, 1982.

Roșu, Nicolae, *Dialectica naționalismului*, Editura Cugetarea – George Delafraș, 1936.

Rusu, Liviu, *Viziunea lumii în poezia noastră populară. De la resemnare la acțiunea creatoare*, București, Editura pentru Literatură, 1967.

Schifirneț, Constantin, *Civilizație modernă și națiune*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1996.

Smith, D. Anthony, *National Identity*, Oxford, 1991.

Speranția, Eugeniu, *Observații asupra propozițiilor interogative*, în vol. *Logica interogativă și aplicațiile ei*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982.

Surdu, Alexandru, *Vocații filosofice românești*, București, Editura Academiei Române, 1995

Surdu, Alexandru, *Contribuții românești în domeniul logicii în secolul XX*, București, Editura Fundației “România de Măine”, 1999.

Șora, Mihai, *Despre dialogul interior*, București, Editura Humanitas, 1998.

Șora, Mihai, *Profesorul meu, Nae Ionescu...* în “Dilema”, Anul III, Nr.129, 30 iunie – 6 iulie 1995.

Ștefănescu, Marin, *Filosofia românească*, Ediția Caselor Naționale, București, Institutul de Arte Grafice “Răsăritul”, 1922.

Ureche, Grigore, *Letopisețul Țării Moldovei*, București, Editura Tineretului, 1967.

Vattimo, Gianni, *Sfârșitul modernității, Nihilism și hermeneutică în cultura post-modernă*, Constanța, Editura Pontica, 1993.

Vianu, Tudor, *Necesitatea frumuseții*, în vol. III, *Dreptul la memorie în lectura lui Iordan Chimet*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1992.

Vianu, Tudor, *Studii de filosofia culturii*, București, Editura Eminescu, 1982.

Vlăduțescu, Gheorghe, *Filosofia în Roma antică*, București, Editura Albatros, 1991.

Vlăduțescu, Gheorghe, *Bușnița Minervei*, București, Editura Științifică, 1996.

Vlăduțescu, Gheorghe, *O istorie a ideilor filosofice*, București, Editura Științifică, 1990.

Vlăduțescu, Gheorghe, *Introducere*, în Nicoale Bagdasar, *Scrieri*, București, Editura Eminescu, 1988.

Vulcănescu, Mircea, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică Dimnesiunea românească a existenței*, București, Editura Eminescu, 1992.

Vulcănescu, Mircea, *Prolegomene sociologice la satul românesc*, București, Editura Eminescu 1977.

Vulcănescu, Mircea, *Cum l-am cunoscut pe Nae Ionescu*, București, Editura Humanitas, 1992.

Wald, Henri, *Confesiuni*, București, Editura Hasefer, 1998.

Watts, Alan, *Dao –calea ca o curgere de apă*, București, Editura Humanitas, 1999.

Zeletin, Stefan, *Burghezia română. Originea și rolul ei istoric*, București, Editura Humanitas, 1991.

Zimmer, Heinrich, *Filosofia Indiei*, București, Editura Humanitas, 1998.