

**DREPTUL LA DIFERENTA.
VOCATII FILOSOFICE NATIONALE****Emilia Guliciuc**

***Abstract.** Despite the fact that in philosophy we are looking for the generality and even the universality, each philosophical conception is expressing a distinct set of national values. In the context of globalization, there will be still place for national philosophical vocations? This issue is discussed starting from the identity of the Romanian philosophy and from the nowadays right to be different.*

Dreptul la diferenta se contureaza azi cu atat mai mult cu cat *globalizarea* a devenit un panaceu al tuturor discutiilor. Din perspectiva relatiei dintre globalizare si diferenta, se poate vorbi despre vocatii *filosofice* nationale. *Globalizarea* este un concept in mare voga, desi istoria lui este cu mult mai veche (idealul clasicismului era, de exemplu, un proiect al universalizarii).

Moda culturala este legata de existenta *unui model* care se poate exprima prin *diferite* variante. „Pluralitatea culturilor a fost recunoscuta treptat pornind tocmai de la o nevoie resimtita (mai ales in a doua jumatate a secolului nostru, cum apreciaza Marius Jucan¹) de a democratiza ierarhiile culturale, si de a asigura accesul la cultura prin formularea unei diferente, chiar admiterea unor divergente care sa nu fie intr-un asemenea grad antagonice incat sa impiedece realizarea unui dialog cultural”.

DREPTUL LA DIFERENTA. VOCATII FILOSOFICE NATIONALE

Ideea de a privi cultura ca pe un atribut universal al umanitatii, avand in acelasi timp radacini nationale, nu mai este o noutate. Dar, cat de nationala mai este o cultura care ambitioneaza sa se exporte, asa cum este cea americana, britanica, franceza etc, sau una mai putin ori chiar deloc cunoscuta, cum este cultura noastra?

Conceptul de *cultura nationala*, formulat de romantism, in intelesul existentei *unui strat fundamental al unei comunitati*, dincolo de orice influente, nu mai corespunde realitatilor culturale de azi, pentru ca a degenerat, datorita unor exagerari xenofobe si rasiste la o dimensiune fundamentalista.

Asistam acum la o redefinire a *culturii nationale*, aceasta aflandu-se intr-o relatie de contextualizare cu ceea ce se numeste *cultura universala* ori *globala*.

Daca este cert faptul ca exista culturi nationale, se poate vorbi si despre filosofii nationale? Intrebarea a fost exprimata foarte clar de Gabriel Liiceanu: „Poate oare filosofia, care de la greci incoace a ramas un exercitiu la marginea universalului si care se fereste pana si de antropologie, preferand sa vorbeasca in numele ratiunii in genere, nici macar a ratiunii umane, sa coboare pana intr-atat in regional, incat sa vorbeasca de la nivelul ei in numele spiritului unei natii ?

Exista o filosofie nationala? Intrebarea nu e pur retorica, intrucat sunt suficiente opinii care sustin fie existenta filosofilor nationale, fie, dimpotriva, inexistenta lor.

O opinie raspandita este aceea dupa care filosofii nationale, deci si cea romaneasca, nu exista, pe motiv ca filosofia este una singura, problemele ei sunt aceleasi, nedepinzand de nici un meridian. Este cunoscuta replica pe

care Cioran i-a dat-o lui Noica, dupa aparitia *Sentimentului romanesc al fiintei*, pe care o compara cu sentimentul paraguaian al fiintei: “frumos sentiment, dar sfatul lui, al lui Cioran, este ca Noica sa se ocupe de logica, unde se poate delira mai in voie”.

In favoarea existentei unor radacini locale ale intelesurilor universale, insa, vorbesc vechile traditii. Traditia biblica, de pilda, spune ca oamenii au fost asezati pe fata pamantului, cu vremi si hotare foarte bine randuite. Turnul Babel isi are si el explicatia sa. Impartirea limbii in mai multe limbi semnifica, pe langa aparitia constiintei de sine si faptul ca se pot obtine intelesuri universale din cele specifice, ba chiar ca aceasta este modalitatea preferabila.

Daca este evident ca intr-o limba sunt forme care atesta caracterul ei national, de unde deriva atunci caracterul lor universal? – ne-am putea intreba. Noica sugereaza urmatorul raspuns: limba, limba noastra in cazul acesta, este o oglinda a mintii omenesti in general, “in care gandul de totdeauna si omul de pretutindeni sa-si vada chipul”.

Exista cu siguranta un specific *national* al rostirii, dar se poate vorbi si despre un specific national al filosofiei? Alexandru Surdu, in *Vocatii filosofice romanesti*, apreciaza ca, facand abstractie de filosofia antica greaca, al carui specific n-a fost contestat de nimeni, dar despre care nu se poate spune totusi ca are un caracter national grecesc (la acea vreme nu se vorbea inca de natiuni), constatam, de-a lungul evului mediu, tendinta permanenta de unificare a stilurilor de expunere, in forme canonizate, scolastice, ca si a problematicii filosofiei.

La aceasta a contribuit si utilizarea limbii latine ca limba oficiala a filosofiei, precum si dominatia Bisericii catolice in lumea occidentala. S-a ajuns la situatii in care era

difficil de deosebit nationalitatea sau etnia careia ii apartinea un filosof.

Cu epoca moderna lucrurile s-au schimbat. Filosofia empirista, de pilda, a fost un raspuns specific al englezilor la cerintele practicii lor, filosofia franceza s-a impus prin rationalism (care e, in fond, un tip de intelectualism, crede A. Surdu) si exemplele ar putea continua. In momentul in care, in chiar sanul unei filosofii nationale, apar ganditori care nu mai dau seama de ceea ce indeobste consideram spiritul filosofic al etniei din care fac parte, ne putem intreba care dintre ei reprezinta mai bine spiritul filosofic al propriei etnii? Specificul national al unei filosofii nu inlatura diversitatea. “Exista deci, concluziona Alexandru Surdu, nu o filosofie nationala, ci *filosofii nationale*, mai mult, se poate vorbi de «*dubla nationalitate filosofica*» (Leibniz este un exemplu) sau de *filosofii comune* mai multor nationalitati (cum este cazul celor din America Latina)”.

Disocierea transanta intre *filosofie nationala* si *filosofie universala* nu este, prin sine, functionala, intrucat nu exista filosofii numai nationale ori filosofii numai universale. Nu se poate contesta existenta unei filosofii germane, chineze s.a.m.d., insa nu se poate nega nici existenta unui substrat comun tuturor.

Caracterul national al unei filosofii, asemenea limbii, asemenea oricarui individual reprezentativ, are nevoie de *locuire*.

Asa cum “limba este locul de adăpost al fiintei” (cum spune Heidegger), exista si un *ethos* (o “locuire”) al filosofiei. Pentru ca o filosofie nationala sa poata aparea e nevoie de un *nivel elevat de cultura si civilizatie* in cadrul unei natiuni, de un *mediu de difuzare*, de o *problematica filosofica* si chiar de sisteme filosofice specifice si de un

public corespunzator. Referindu-se la spatiul romanesc, Mircea Vulcanescu arata ca aici au existat toate conditiile pentru aparitia unei veritabile filosofii: *o autentica activitate de filosofare*, nascuta din motive romanesti, *un mediu prielnic de difuzare a ideilor filosofice, sisteme filosofice specific romanesti* si un *public numeros si entuziast*. Stradania lui Vulcanescu de a determina chipul *etern romanesc* e meritorie. “Cautam axa de orientare a spiritului romanesc in existenta si ratiunea prin care sa ne justificam dreptul de a fi romani in fata spiritului pur”.

Opinia lui Constantin Noica despre existenta unei filosofii romanesti este mult mai nuanzata. Acesta considera ca exista “prilejuri” filosofice care sa indreptateasca o istorie a gandirii romanesti – chiar cu incepere din secolul al XVI lea, odata cu invataturile lui Neagoe Basarab – dar rezultatele unei confruntari cu “filosofia obisnuita” apuseana, nu sunt prea incurajatoare.

Gandirea filosofica romaneasca antebelica era, in opinia lui Noica, mai curand, o pre-filosofie. In primul rand pentru ca nu a existat in gandirea romaneasca a timpului o *problematica de cunoastere*. Chiar daca la Conta, Parvan, Motru sau Blaga apare o asemenea problematica, ea nu este, in opinia lui Noica, decat un moment de expunere si nu un sector de insemnatate proprie.

Nu a existat, de asemenea, o *problematica morala*. Acel mult laudat *se cade - nu se cade*, nu tine de o conceptie etica, ci de acea masura, care, departe de a fi o conditie a eticului, este tocmai un obstacol in calea lui. “Cand solutia e de armonie – scria el – nu poate exista etica, adica o stare de ruptura, de impotrivire, imperativ si refuz”.

In gandirea romaneasca nu s-a pus nici *problema spiritului*. Viziunea filosofica a ganditorilor romani, ca si cea

DREPTUL LA DIFERENTA. VOCATII FILOSOFICE NATIONALE

a culturii populare, e mai degraba a lumii, decat a spiritului. „Nu se poate vorbi, in filosofia romaneasca, de o problematica a spiritului” – observa Noica. Nu am avut nici o problematica a devenirii, ne-a lipsit chiar si un termen care sa surprinda prefacerea lucrurilor. “Stim sa spunem fiinta cu un cuvant de-al nostru, dar trebuie sa spunem *devenire, evolutie, dezvoltare* cu vocabule de imprumut, fara progenira. Am fi putut vorbi de petrecere, scria Noica, insa termenul a fost expropriat de cheflii”.

Concluzia, fireasca in ordinea logicii sale, este urmatoarea: cugetul romanesc nu are, pe linia lui fireasca, vocatia filosofiei. si aceasta nu numai datorita lipsei reperelor anterior enuntate. Orice filosofie, crede Noica, e un exces, ori ceea ce iese in evidenta in primul rand la roman este masura. Gandirea romaneasca, plina de masura, este doar o promisiune de intelepciune, nu insa si de filosofie, caci, s-a vazut ca ori de cate ori a vrut sa se dedice bunului simt, filosofia nu a putut sa fie mare (cum a fost cazul tomismului), concluzioneaza Noica.

Pe linia intelepciunii populare nu se poate ajunge la filosofie, dar pe registrul cult se poate accede la ea? Raspunsul lui Noica, contrar afirmatiilor sale anterioare, e afirmativ. In opinia sa, intreaga filosofie culta, de la Hasdeu, Conta, Xenopol, Parvan, Motru si Blaga – intrucat este in consonanta cu taranescul si cu dorinta de armonie a romanului – nu are calitatea de a fi o filosofie veritabila. Teologicul, incepand cu Nae Ionescu, poate transforma in fapt aceasta promisiune, caci numai el, teologicul, ne da sentimentul rupturii, al dezastrului. Chiar daca filosofia lui Nae Ionescu e de inspiratie apuseana, el regaseste in lumea noastra spiritul, tensiunea dintre om si lume si ruptura

fecunda in stare sa gireze aparitia unei mari filosofii; regaseste tragicul si caderea.

Daca nu am avut vocatia filosofiei, pentru ca sufletului romanesc i-au lipsit multe din dimensiunile necesare speculatiei, o putem avea, iar aceasta promisiune, presimtita la Nae Ionescu isi va arata valentele, spera tacit Noica, prin sine insusi.

Noica a incercat sa edifice *o casa de adapost a fiintei* in filosofia romaneasca, pornind de la locul sau cel mai prielnic: *rostirea*. Sigur ca un asemenea efort ar fi oarecum usurat de faptul ca temelia unei asemenea marete constructii a fost pusa deja cu mult inaintea lui Noica. Filosoful insa prefera travaliul sisific, asumandu-si pe cont propriu sarcina edificarii. Aceasta actiune intemeietoare e justificata de filosof prin aceea ca, pana la el, incercarile in filosofia romaneasca au fost sporadice si nu au ajuns la a fi filosofie veritabila.

Noica a inceput sa vorbeasca de *Sentimentul romanesc al fiintei*, de existenta unui spirit romanesc in cumpatul vremii, dupa ce propusese tinerilor un mod de meditatie exact opus, in marginea universalului. Chestionat asupra acestei situatii confuze, intretinuta cu buna stiinta, el a raspuns: "Cand m-am aplecat asupra romanescului, am facuto, cred, exasperat de zeflemeaua lui Caragiale. Nu poti sa iei totul in zeflemea. Romanescul nu se rezolva numai in balcanism si in degradingolada parlamentara. Exista momente ale seriozitatii peste care nu poti trece usor, numai pentru ca au sfarsit lamentabil, in demagogia urmasilor".

Dupa ce a demonstrat ca nu am avut vocatie filosofica, deci nici filosofie veritabila, pentru ca am fost prea intelepti, Noica a incercat sa faca el filosofie veritabila pe un asemenea teren. In problema statutului filosofiei romanesti,

opiniile sunt impartite: exista o filosofie romaneasca sau, dimpotriva, existenta unei filosofii axata pe spiritul unei natiuni este un non sens.

In acest context expresia *filosofie romaneasca* ar putea avea cel putin doua sensuri: pe de o parte se refera la existenta, in scrierile autorilor romani de filosofie, a unui specific romanesc, a unei esente romanesti, iar pe de alta parte, s-ar putea intelege acea filosofie care se publica, care se preda sau se discuta in Romania (a se vedea lucrarea lui C. Bradatan, *O introducere la Istoria filosofiei romanesti in secolul XX*, Ed. Fundatiei Culturale Romane, 2000).

Multi filosofi considera ca mult mai operabila decat impartirea pe nationalitati (filosofie romaneasca, filosofie germana, filosofie spaniola) este impartirea pe „scoli”, care grupeaza filosofi cu anumite afinitati de gandire, desi provenind din spatii etnice diverse. Important este ca scrierile lor sa dureze si sa se adreseze unui public cat mai larg.

Recentele lucrari despre *Istoria filosofiei romanesti* (de exemplu lucrarea lui Gheorghe Vladutescu: *Neconventional despre filosofia romaneasca*, Vasile Musca: *Incercare asupra gindirii romanesti*, Ion Ianosi: *O istorie a filosofiei romanesti* si *Dictionarul operelor filosofice romanesti*, Alexandru Surdu, *Vocatii filosofice romanesti*, Mircea Flonta: *Cum recunoastem Pasarea Minervei? Reflectii asupra perceptiei filosofiei in cultura romaneasca*, Stefan Afloaroaei: articolul intitulat *Filosofia romaneasca intre scolastica si haiducie*, ca si in lucrarea *Cum este posibila filosofia in estul Europei*, C. Aslam: *Palimpsestul identitatii romanesti. Reflectii asupra fundamentelor culturale ale filosofiei*, Costica Bradatan: *O introducere la Istoria filosofiei romanesti in secolul XX*, pentru a nu pomeni decat citiva autori) impun ideea ca trecerea de la o epoca istorica la alta a

insemnat in mare masura renuntarea la travaliul cultural deja acumulat, impunandu-se nevoia de a lua totul de la capat. Astfel „singurul element de continuitate rezida in modul in care ne reprezentam pe noi insine si entitatea colectiva din care facem parte”.

Istoria filosofiei romanesti s-a structurat pe mai multe secvente, generand tot atatea modele:

a. *modelul retoric*, reprezentat de Dimitrie Cantemir, cel care pune in centrul conceptiei sale Binele si Credinta. „Identitatea romaneasca este, asadar, una de natura sufleteasca, fiind definita in termenii gandirii crestine, in mod abstract, prin raportare la universul de semnificatii al Aproapelui”.

b. *modelul argumentativ*, oferit de scoala Ardeleana, ce a creat o adevarata revolutie copernicana a identitatii romanesti. Acest model are in centru ideea de *Adevar* si ideea de *Natiune*. Daca anterior, filosofia romaneasca era preocupata de tema raportului minte-corp, analizata din perspectiva etica si religioasa, acum tema dominanta devine cercetarea identitatii de sine. Totul este subordonat acestei teme: reconstructia limbii, religiei si reconstructia culturii in ansamblu. Toate acestea erau vazute ca mijloace care urmareau constituirea natiunii romane, mai intai ca natiune culturala, iar apoi ca natiune politico-statala pentru afirmarea romanitatii. Modelul argumentativ e desavarsit de contributiile aduse de pasoptisti si de Titu Maiorescu.

c. *Modelul specificitatii*, teoretizat de C. Radulescu-Motru, ce „ordoneaza zbaterile a trei generatii culturale”: generatia eroica (Iorga, Xenopol, Parvan s.a.), generatia constructiva (Gusti, Petrovici, Blaga, Rosca, Florian, Ionescu), generatia tanara interbelica (Eliade, Cioran, Noica s.a.). Acest model are ca valoare centrala *Destinul*. Pe de o

parte, *destin* inseamna asumarea amplasamentului nostru, iar pe de alta parte afirmarea romanitatii prin creatie si cultura. Natiunea romana este acum considerata unica, cu un destin propriu ce trebuie implinit. In plus, demnitatea culturala a romanilor nu este considerata cu nimic mai prejos decat demnitatea altor culturi, chiar calificate in mod traditional ca fiind mari.

Cele trei modele nu sunt ca un fel de triada hegeliana, dupa care modelul retoric este negat de modelul argumentativ si sintetizat de cel al specificitatii. Relatiilor lor pot fi si altfel gandite, mai ales ca nu exista un model pur.

Mircea Flonta sustine ca nu exista o identitate fundamentala a filosofiei si nici macar filosofie in genere. Exista mai degraba *filosofii*, adica anumite traditii filosofice destul de bine delimitate, caracterizate printr-o anumita tematica si un anumit stil de gandire si constituite, de regula, in urma unor mutatii culturale profunde (traditia metafizicii clasice, traditia critica si transcendentală, istorismul, filosofia analitica s.a.m.d.). Asemenea traditii sunt incomensurabile si comunica intre ele numai intr-o mica masura. De aceea, orice intreprindere filosofica trebuie judecata prin raportare la criteriile de excelenta ale traditiei de care apartine si nicidecum presupunand o identitate unica sau in genere a filosofiei.

Esentiala este aducerea operelor de capatai ale filosofiei noastre in aria de referinta a traditiilor occidentale si aprecierea lor in contextul acestora. Ele nu sunt judecate pentru ca sunt romanesti, ci potrivit unor criterii identificabile in cuprinsul unor traditii filosofice cu o cariera universala. De altfel, este semnificativ ca Mircea Flonta nici macar nu vorbeste de o filosofie romaneasca, ci de *perceptii ale filosofiei in cultura noastra* („nu exista nici o ratiune de a

vorbi de o filosofie romaneasca, nici in sensul unei contributii definitorii a acesteia la profilul general al culturii noastre, asa cum francezii isi pun cultura sub semnul cartezianismului, nici in sensul exprimarii unor caracteristici spirituale, asa cum se intampla cu filosofia germana, si nici macar in sensul unei traditii care prezinta un corpus oarecare de idei originale si de preocupari consecvente legate de acesta”).

Mircea Flonta face o analiza a reprezentarilor despre stiinta prezente in filosofia romaneasca si constata ca acestea sunt foarte restranse. Pornind de la distinctia dintre “doua culturi” (umanista si stiintifica), impusa de C.P. Snow si discutata frecvent la inceputul anilor '60 in spatiul de limba engleza, Mircea Flonta crede ca in arealul romanesc, disocierea lui Snow capata o si mai mare distantare valorica. Disocierea dintre cele doua culturi inseamna la noi un cult al valorilor umaniste traditionale si o raportare constant negativa fata de universul rationalitatii stiintifice si tehnice. In acest fel, tendintei speculative imprimata filosofiei romanesti actuale de Constantin Noica, i se opune genul stiintific, aparat de Mircea Flonta.

Stefan Afloroaei, in articolul intitulat *Filosofia romaneasca intre scolastica si haiducie*, ca si in lucrarea *Cum este posibila filosofia in estul Europei* trateaza problema filosofiei romanesti (si a celei est europene). „Pentru viitorul filosofiei romanesti, si nu numai pentru trecutul ei, se impune, crede profesorul iesean, o adevarata opera de traducere si recuperare a filosofiei clasice: de la Augustin si Dionisie Areopagitul la Jakob Böhme, Schelling si Nietzsche, dar si filosofia politica engleza sau filosofia americana de dupa Peirce, apoi Heidegger si Wittgenstein, Popper, Gadamer s.a. Exista, in unele cazuri, un efort evident

de refacere a exigentelor pe care le presupune cercetarea filosofica, cum ar fi cazul traducerii unor lucrari importante, traduceri insotite de studii si note clarificatoare.

Este nevoie, de asemenea, de *o reeditare a operei filosofilor romani* (a lui Eliade si Cioran, sau a scrierilor celor care au suportat profund diferite forme de exil si cenzura). Deopotriva, este necesara o mai buna cunoastere a unor autori ca Nae Ionescu si Nichifor Crainic, pentru lectura lucida a paginilor pe care ni le-au lasat.

„Sa nu ne amagim, totusi, prea mult in privinta a ceea ce numim filosofie romaneasca, scrie Stefan Afloroaei. Exista, desigur, scrieri de valoare, dar nu acelasi lucru se poate spune si cu privire la ceea ce conteaza pentru cultura filosofica de oriunde, anumite scoli si directii de gandire, reviste si cercuri de idei, intalniri constante si institute de cercetare, lexicoane si editii critice.” Un exemplu la indemana oricui si absolut dezarmant: nici un filosof roman important, de la Cantemir si pana astazi, nu dispune de o editie critica si completa a operei sale. Trei sute de ani de istorie pretins europeana si de cultura filosofica nu ne-au fost de ajuns pentru a edita cum se cuvine macar un singur autor. Nu stiu cate alte culturi din lumea pe care o socotim cat de cat civilizata ar putea invoca o astfel de performanta negativa”.

Ca in orice zona a vietii noastre, avem o flagranta slabiciune institutionala si publica.

Facultatile de filosofie, continua filosoful iesean, dupa conditia discutabila sau chiar obscura de pana in 1990, par sa revina in unele privinte la o viata fireasca. Doar ca ele, in virtutea unui mecanism social, care de la Thoma din Aquino si pana astazi nu s-a schimbat prea mult, lucreaza destul de echivoc. Pe de o parte, incurajeaza lectura, argumentarea logica a unor idei sau exercitiul gandirii

conceptuale, fireste atunci cand cel de la catedra nu este el insusi strain de aceste conduite mentale. Pe de alta parte inasa, au puterea sa inhibe gandirea libera, sa blocheze organul ideilor noi si sa diminueze nevoia de a suspecta ceea ce s-a fixat in forma unor cunostinte de manual. Oricum, aceasta institutie cu dubla fata, dupa un interval de timp destul de obscur, tinde sa-si regaseasca locul ei firesc.

Alte institutii, in sensul larg al cuvantului, gandindu-ne asadar la gestiunea cercetarii academice si la aparitia unor reviste sau la existenta unor cercuri de idei cu o buna recunoastere publica etc. isi fac simtita prezenta fie discret, fie intamplator.

Ideea unei ramaneri in urma fata de ritmurile dezvoltarii intelectuale atinse de alte popoare, mai ales occidentale, domina inca de la inceputurile sale constiinta culturala romaneasca, afirma Vasile Musca. "Poporul roman, atat de bine inzestrat, n-a avut norocul si onoarea sa contribuie la formarea civilizatiei europene" - scria, in 1909, Ibraileanu. "Romanii care n-au creat aproape nimic, au imprumutat aproape tot. Toata istoria culturii romanesti e istoria introducerii culturii straine in tarile romane; si toata istoria culturii romanesti din veacul al XVI-lea pana azi, nu e decat istoria introducerii culturii apusene in tarile romane si asimilarii ei de catre romani - cu mici impiedicari in perioada fanariotismului si a rusismului".

Idei asemanatoare privind mai ales rolul si importanta influentelor straine exercitate in spatiul culturii romanesti sustine si Eugen Lovinescu in vasta sa cercetare intreprinsa in *Istoria civilizatiei romane moderne din 1924*. „Incepand cu veacul al XV-lea si pana in veacul al XIX-lea — scria Eugen Lovinescu — istoria culturii romanesti si-a insemnat, dupa cum am vazut, progresele sub influenta

apusului: in veacul al XV-lea, prin propaganda sasilor, cele dintai tiparituri romanesti; in veacul al XVII-lea, prin influenta culturii poloneze, marea opera de creatiune a istoriografiei moldovenesti; in veacul al XVIII-lea, prin legatura cu Roma, intarirea constiintei nationale si creatiunea filologiei romanesti. Reprezentand un contact integral cu apusul, sub indoitul aspect al culturii si al economiei, abia veacul al XIX-lea inseamna descatusarea deplina a poporului roman din robia influentelor rasaritene: schimbandu-se orientarea vietii spirituale si materiale spre Apus, el a determinat o revolutie privita de unii istorici traditionalisti ca o solutie de continuitate. Dar pe care noi o consideram, dimpotriva, ca realizarea definitiva a unor influente pariale ale celor patru veacuri de istorie nationala. Nu numai intensa, ci si complexa, ea reprezinta o revolutie culturala, nationala si sociala”. In aceste conditii, cultura romaneasca a trecut pragul istoriei sale moderne lasandu-se calauzita in evolutia sa de un dublu imperativ.

Primul este acela al *recuperarii intarzierilor* – apreciaza Vasile Musca. Al doilea, care se asociaza logic primului, este acela al gasirii, sub noianul actiunii influentelor venite din afara, a *originalitatii sale proprii*. Mai precis, prin contopirea celor doua intr-unul, se ajunge la un unic imperativ al culturii romanesti moderne: *reducerea si chiar anulara decalajelor culturale fata de Apus, printr-o mare opera spirituala originala desfasurata la scara intregii culturi romanesti*. Aceasta urma sa creasca firesc, organic, din solul, imbibat cu atatea posibilitati si impulsuri catre acte creatoare majore, al specificului national.

Cautarea neobosita a acestui specific va deveni pentru o buna perioada de timp deviza majora a culturii romanesti. Cultura romaneasca se va integra, astfel, intr-un

vast program de ansamblu, la care au visat reprezentantii generatiei pasoptiste, de ridicare nationala a poporului roman si integrare in ritmurile lumii europene occidentale. Occidentul ramane si astazi sublimul vis hranit de constiinta noastra culturala, in mod programatic.

Constatarile acestea cu caracter foarte general, vizand destinul culturii romanesti in ansamblul ei, sunt valabile si in cazul acelui sector particular al culturii care e *filosofia*. “Imprejurările istorice in care s-a dezvoltat poporul roman n-au fost din cale afara de favorabile dezvoltării culturale in genere, deci nici celei filosofice .“ Cu aceste cuvinte isi incepea in anul 1941, N. Bagdasar cercetarea asupra gandirii romanesti, prima cu adevarat serioasa pe aceasta tema si pana astazi una din foarte putinele istorii de autor privind filosofia romaneasca, afirma filosoful clujean Vasile Musca.

Observatia cu privire la caracterul relativ intarziat si cantitativ redus al productiei filosofice romanesti originale constituie un loc comun al constatarilor privind cultura romaneasca moderna precum si in privinta locului si rolului filosofiei in cadrul ei.

Ca si N. Bagdasar el va declara, in 1943: “Pana la intaiul mare razboiu, gandirea romaneasca se gasea cu exceptia unuia sau altui ganditor, intr-o faza de tatonare, de pregatire, de exercitiu. Totul era mai mult un prolog educativ. Sensibilitatea de abia se infiripa. Uneltele trebuiau faurite. In asemenea conditii, ganditorii romani se declarau foarte satisfacuti, cand izbuteau bunaoara sa citeasca, sau sa-si insuseasca pentru un uz publicistic fara pretentii vreun mare autor strain. Nu e de mirat ca unii intelectuali aveau adevarate accese de bucurie cand reuseau sa faca unele comentarii personale pe marginea gandirii apusene”.ⁱⁱ

Pe langa circumstantele de factura istorica propriu zisa, care motiveaza o asemenea imprejurare, Mircea Florian mai adauga si un motiv teoretic, contand ca o justificare de principiu. Prin pasoptisti, secolul al XIX-lea este contaminat la noi de un mesianism romantic, care impune ideea unui progres liniar continuu, la infinit.

Romantismul directionat in vederea afirmarii ethos-ului national apare ca un adversar al filosofiei de tip iluminist, sustinuta de tendintele supranationale de afirmare universalista a *logos*-ului. Mircea Florian scria, in acest sens, ca "forma cea mai vie si mai elocventa a organismului national e arta. Filosofia e arta devenita constienta si ca atare e organul absolutului. In acest chip, organicismul si istoricismul romantic gasesc incoronarea suprema in estetism. Bardul e profet national si face de prisos filosofia «stiintifica». Daca absolutul este creatia organica, poesia prin chiar etimologia ei exprima puterea creatoare a poporului."

La aceste cauze interioare, Lucian Blaga mai adauga si o imprejurare de *natura exterioara*, aceasta motivand si ea intarzierea, manifestata in filosofia romaneasca, apreciaza Vasile Musca. Vidul filosofic de la noi coincide, in afara, cu o perioada de lipsa de fertilitate, constatata chiar in evolutia gandirii universale. Incepand cu mijlocul secolului al XVIII-lea aceasta este blocata din mersul ei inainte, prin devierea, spre taramurile pozitivismului scientist. Aceasta este perioada in care tinerii romani incepusera pe la mijlocul secolului al XIX-lea si in continuare in a doua sa jumătate, sa caute cu insistenta universitatile apusene. Prada ea insasi unui moment de deruta si slabiciune, gandirea apuseana nu se simtea in stare sa ofere un ferment capabil sa declanseze, prin tinerii intorsi de la studii, resorturile creatoare ale unei gandiri romanesti originale si viguroase. In aceste conditii, ceasul cel

mare al nasterii unei gandiri romanesti, cu adevarat filosofica, in sensul occidental al termenului, nu putea sa bata decat odata cu declinul si prabusirea idealului romantic. Si aceasta nu se va putea petrece decat catre sfarsitul secolului al XIX-lea.

Se naste atunci o preocupare dominanta in cultura romaneasca: cautarea specificului ei national. T. Maiorescu, considerat de G. Calinescu *drept primul teoretician al specificului national*, atragea atentia asupra capcanei pe care o poate intinde aceasta preocupare de a stabili elementele constitutive a specificului national: “puterile unui popor, fie morale, fie materiale, au in orice moment dat o cantitate marginita. Avera nationala a romanilor are astazi o cifra fixa, energia lor intelectuala se afla asemenea intr-o catime fixata. Nu te poti juca nepedepsit cu aceasta suma a puterilor, cu capitalul intreprinderii de cultura intr-un popor. Timpul, averea, taria morala si agerimea intelectuala ce le intrebuintezi pentru o lucrare de prisos, necum pentru o lucrare gresita, sunt in veci pierdute pentru lucrarea cea trebuincioasa si adevarata. Amandoua nu pot merge laolalta, tocmai fiindca izvorul puterilor unei natiuni nu e nesecat, ci este din fire marginit.”ⁱⁱⁱⁱ

La noi s-a procedat intr-un sens opus, precizeaza Vasile Musca. Ne-am lasat confiscati, mai intai, de preocuparea de a stabili, cu precadere, cine suntem. Pe baza unui fel de analiza transcedentala, in maniera kantiana, aplicata capacitatii nationale de creatie culturala ca atare, urma sa se determine ceea ce se poate considera un adevarat *apriorism cultural romanesc*. S-au cheltuit astfel energii spirituale care altfel orientate s-ar fi putut traduce in opere de cultura proprii insemnate, ca o caracteristica a lor inconfundabila, de pecetea nationala romaneasca. Abia aceste creatii culturale originale ar fi putut duce la posibilitatea de a

DREPTUL LA DIFERENTA. VOCATII FILOSOFICE NATIONALE

ajunge apoi aposteori, in chiar procesul devenirii culturii romanesti, la identificarea adevaratului ei specific national.

In numele unui pretins caracter invariabil in timp si spatiu al specificului national se poate invoca ideea ca, in lipsa unor solide traditii democratice, in sensul european occidental al cuvantului, acestea, nefiind deci intr-o corespondenta cu inclinatiile specificului nostru national, ar trebui mai degraba respinse decat acceptate. Afirmarea in forme exagerate a unui specific national, conceput ca ceva absolut unic in lume este de natura sa izoleze puternic.

Pe de alta parte, de vreme ce stim deja cine suntem, fiind in posesia „formulei magice a specificului national” orice *cautare de sine*, orice *devenire* catre noi insine sau orice relatie cu exteriorul, cu lumea, este perfect inutila.

Astfel, *filosofiile specificului national* constituie pentru orice popor niste doctrine ale inchiderii in sine si nu ale deschiderii catre altul si catre lume. Ele devin platforme ale unui monolog steril, apreciaza filosoful clujean. Filosofiiile specificului national, ce postuleaza o atitudine refractara fata de nou in general, prezinta, crede Vasile Musca, deosebite consecinte negative si in plan politic.

Referindu-se la problema relatiei dintre ortodoxie si specificul national romanesc, Vasile Musca crede ca nu trebuie sa intervenim cu vreo sugestie in disputele teoretice iscate in jurul intrebarii: daca ar fi fost de preferat pentru sansele istorice ale poporului roman si ale culturii nationale, o religie catolica, ce ne-ar fi legat mai direct de destinul occidentului, in locul celei ortodoxe, care vrand-nevrand ne-a aruncat in marea slavismului oriental.

„Catholicismul si protestantismul au fost prielnice dezvoltarii cetatii si orasului, ortodoxia a avantajat mai ales dezvoltarea satului”- afirma Blaga. Prin inclinatiile sale spre

pasivism contemplativ, ca atitudine fundamentala de viata a omului, ortodoxia se face sustinatoarea unui conservatorism ce consacra ca formula predilecta a vietii nationale satul. in existenta noastra nationala, ca de altfel si in cazul altor popoare, angajarea pe calea unor schimbari in directia modernizarii a presupus desfacerea de orizontul limitat, conservator, al lumii satului. Daca acceptam ortodoxia ca pe un element hotarator al specificului national urmeaza ca, in modul cel mai firesc, suntem condamnati, prin insusi inclinatiile acestui specific, la stationarea in perimetrul acelei "culturi minore " al carei agent este satul.

Rezistenta opusa de conservatorismul ortodoxist la reforma religioasa innoitoare practicata in Occident a fost dictata de aversiunea fata de orice innoire in general si fata de mentalitatea revolutionara a individualismului promovata mai cu seama in Renastere si preluata apoi de Reforma luterana. Asa se poate explica de ce Renasterea constituie la noi nu numai un fenomen atat de intarziat, dar si unul cu caracter periferic, o manifestare anemica.

Ortodoxia de provenienta slava a limitat contactul cu apusul latin fara a putea aseza in loc altceva de acelasi pret si calitate. Pentru ca totusi, contactul nu a putut fi evitat, rezultatul a fost o diminuare a ritmului evolutiei noastre istorice generale. Pe aceasta latura a sa, ortodoxia se defineste ca o Anti Renastere.

Fiind anti-renascentista, ortodoxia nu e doar anti-individualista ci, intr-un anume sens, si anti-umanista. Ea nu a promovat umanismul de factura cetatenesc-laica sustinut de Renasterea Occidentala. Ortodoxia, inclinata catre organicism, nu a putut intelege si aprecia valoarea individului, marea idee a lumii moderne. Activismul individului, imbratisat de Reforma pe urmele Renasterii, explica, prin intermediul rationalizarii

progresive a continutului vietii, asa cum au dovedit convingator sociologi de talia lui M. Weber de exemplu, realizarile si performantele la care occidentul european a ajuns in directia in posesie a realitatii.

Individualismul renescentist nu si-a gasit spatiu de afirmare pe terenul conceptual al ortodoxiei, fiind anihilat prin absorbirea sa de catre categoriile organicului, sesiza Vasile Musca. In contextul acestor consideratii pe seama specificului national, care ar fi sansele de viitor care se ofera filosofiei romanesti?

Filosofia romaneasca *trebuie sa se elibereze de apasarea acestui specific* evoluand intr-o directie contrara datelor sale inascute. Sansa cea mai generala dar si cea mai sigura de validare in viitor a filosofiei romanesti este intrezatita de Vasile Musca: filosofia romaneasca trebuie sa se realizeze ca o *constiinta critica* a specificului nostru national, luand distanta critica fata de acesta, detasandu-se de el, iar nu impotmolindu-se in terenul mlastinos, pe care il ofera tema specificului nostru national, ireductibil in aceasta lume.

NOTE

ⁱ In *Introducere in teoria modelelor culturale*, adresa electronica: <http://idd.euro.ubbcluj.ro/interactiv/cursuri/MariusJucan/modele-culturale/cap7.html>

ⁱⁱ Apud. Vasile Musca, *Incercare asupra gandirii romanesti*, Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2002

ⁱⁱⁱ Titu Maiorescu, *Critice*, Bucuresti, Editura pentru literatura, apud Vasile Musca.