

Cum gandeste poporul român

Avem noi, românii, un proverb curios : "Unde e multa minte, e si prostie multa." Sa fie romanul atat de intelept incat se teme de si prea multa intelepciune? In orice caz, ceea ce izbeste, la el - o vedem bine - e masura. Nu numai in viata sa interioara, dar peste tot : in ce face si ce se face in jurul sau. Culorile artei noastre populare sunt "stins", spunea sugestiv un critic ; spatiul nostru interior e plin de echilibru; elanul nostru nu e niciodata excesiv ; iar pana si despre peisajul nostru, despre peisajul acesta exterior, cu muntii nostri, un Alecu Russo putea scrie randurile acestea tulburatoare, deosebindu-i cu gandul de maretia Alpilor : *"In fata muntilor nostri, sufletul se lasa dus de visare ca intr-o elegie fara sfarsit, parc-ai vedea mariri cazute ori suflele ranite de atingerea lumii..."* (Opere complete, Cugetarea, p. 185).

Avem o masura - dar umbrita parca de atingerea cu lumea. Poate ca masura e tocmai rana aceasta, tristetea aceasta de care vorbeste Russo. Si cata deosebire intre masura noastra, nitel tanguitoare si biblica, masura care-si cunoaste limitele, si cealalta, mediteraneana, rationala, lucida - suficienta. E aproape o gluma sa invoci, aici, latinitatea noastra. Masura, dreptate, lege, nu sunt nici gandite, nici resimtite rational si juridic, cum intelegem ca au fost - daca asa au fost - la Roma. Masura noastra e mai putin pusa, decat impusa. E mai angajata in absolut decat cea din Apus si nu cade niciodata in suficienta. De aceea e si mai statornica decat ea. Caci, in timp ce masura de tip rational poate deveni lipsa de masura, prin abuz de rationalitate ; in timp ce bunul-simt apusean poate duce, si a si dus, la exces - masura noastra si bunul nostru simt par nestrucate.

Daca ar fi un sambure rational in "masura" noastra, am intelege, cat de cat, rationalitatea, O intelege sufletul romanesc? Credintele, noastre populare au inchipuit o legenda plina, de talc in aceasta privinta. E legenda celui de-al doilea pacat al lui Adam (Tudor Pamfilie, Povestea lumii de demult dupa credintele poporului roman, Bucuresti, 1913, p. 95). Dupa ce i-a gonit din rai, spune legenda, lui Dumnezeu i s-a facut mila de Adam si Eva; vazandu-i cat se chinuie. Le-a dat mestesugul de a face pamantul roditor, dar le-a poruncit sa nu are mai mult decat o brazda. Roadele culese de pe acea brazda le ajungeau. Dar, intr-o zi, pe cand Eva era insarcinata cu Cain, vine diavolul la ei si-i intreaba : "- Voi mai aveti grau ? - Doar pentru cateva saptamani. - De ce nu arati mai mult, caci o sa aveti copii ?..." Iar Eva gaseste sfatul chibzuit, rational (nu e semnificativ ca intai femeia e "rationala" ?). Convinge pe Adam sa faca cum e mai bine, iar, in clipa cand lanul e mare si fagaduitor, se arata Dumnezeu, pustieste lanul si spune lui Adam : "Tu, omule nesatios... De azi inainte poti ara cat iti place, si eu iti voi da iarasi cat imi va placea mie."

Este greu sa vezi numai condamnarea lacomiei in legenda aceasta. E vorba si de condamnarea calculului, a chibzuielii, a dreptei randuieli omenesti. Exista o etica a muncii si a productivitatii, care lipseste aici. Munca e, pentru apusean, de pilda, sfintita de rezultate. Iar americanul - apuseanul la limita - a dus etica aceasta pana la absurd. Am putea deci sa ne intrebam - in lumina acestei conceptii, unde arbitrarul divin, iar nu rationalitatea umana e hotaratoare - daca modernismul si industrializarea (sau pur si simplu "agricultura intensiva") vor fi vreodata acasa la noi. Dar acestea nu sunt decat consecinte, pentru uzul legiuitorilor romani, ale unei trasaturi care ne intereseaza in ea insasi: intemeierea valorii romanesti de masura (poate si de dreptate, lege) pe alta dimensiune decat a rationalitatii.

Caci rationalitatea nu ne-a tulburat niciodata in chip deosebit. Nu intalnesti nici o tendinta, pe linia aceasta a fondului nostru popular, de a inalta omul, in sensul bun si prost ; de a-l face cuget

intelegator in fata firii si pana la urma minte ingamfata. Noi nici nu stapanim lumea si nici n-o schimbam, Dumnezeu o face, sau se face ea insasi. Stapanirea stiintifica a naturii, in sensul apusean, e o ciudatenie si un act de trufie. De unde simtamantul acesta de proprietate ? "Lumea asta nu-i a mea, cealalta nici asa," Cine poate mai mult sa incerce. Romanul nici nu-si mai pierde vremea sa incerce. In fata marilor intrebari am spus si spunem inca adesea: "o fi". S-ar putea face o intreaga filozofie a lui "o fi", ea o conceptie romaneasca despre lume. "O fi" aceasta nu are sens disjunctiv sau nu duce la o judecata disjunctiva : am sa vad eu daca este ori nu... El nu obliga la cercetare si -nu face grupari in materialul intrebarii ; e sau asa sau asa. Nedumerirea e a cugetului, dar nu-a ea e intrebarea si, in orice caz, nu.el da raspunsul. Nedumerire este? dar lucrul se arata singurs daca e sa se arate. "Asa o fi ? Te pomenesti ca este." Te pomenesti, asa, de la lucru inspre tine. De aici toate acele "intelesuri" care sunt mai mult ale lucrului decat ale mintii. De aici, de pilda, noima, "Au si astea o noima." In elina, "noema" avea sens de cunosinta, de cunosinta in definitiv sigura ; in limba noastra, insa, noima a devenit calificativul lucrului pe jumatate inteles. E o degradare, dar si o deplasare de la cuget spre lucruri. Iar la fel cu noima exprima jumatati de intelesuri: rost si talc: ""Rostul" este inca mai apropiat de un inteles deplin, pentru ca pare legat de randuielei omenesti; dar "talcul" e din plin expresie a jumatatii de inteles. Si tocmai acestea ni se pare ca este categoria "agnosticismului intelegator", de care vorbea, ca de o categorie a gandirii taranului roman, Vasile Bancila; intr-unul din studiile sale atat de patrunzatoare. Cugetul e nestiutor ; dar parca intelege. In fata marilor intrebari, intelege si nu intelege.

Deplasarea aceasta a intelesului catre lucru - ca fiind inteles nu despre, nici al lucrului, ci in lucru, dincolo de cugetul intelegator, parca - tine de ceva mai adanc de pierderea gandirii in fire. Intelesurile cresc din fire pentru ca gandirea este fire. E functie la fel de fireasca, intr-un sens, la fel de tainica, intr-altul, ca tot ce e functie in natura. Omul nu poate sa nu gandeasca, dar nici nu poate sa-si prapadeasca firea gandind. Caci gandul nu e facut sa se incumete si semeteasca. De aceea, prea multa minte aduce si multa prostie, sminteala. Esentialul e sa nu pierzi masura. Nu tu esti masura lumii, cum voia greul acela; ci lumea iti e masura tie.

Ce se poate face cu acest "a gandii" romanesc plin de masura ? Experienta de intelepciune - poate ; dar experienta de filozofie ?

A gandii e, in general, tocmai dimpotriva a te dezinteresa, a te instraina. Sau poate fi si asta ; a fost si asta - iar atunci s-a intamplat filozofia. Cand se vorbeste de "filozofia poporului roman" prin raport la intelepciunea taraneasca, se face o amabila deviere de sens. Dar fara indoiala ca e vorba si aici de o anumita sensibilitate filozofica, intrebarea e : fara a fi sensibilitatea aceasta o filozofie, poate fi obtinuta o filozofie in prelungirea ei ? Si are sorti sa fie o filozofie mare ?

Filozofia obisnuita s-a nascut, ca aparitie istorica, in prelungirea unei sensibilitati de alt tip. Nasterea ei se datoreaza unui "a gandii" ca act nefiresc. Nu faptul de a fi, ci constiinta de a fi facut posibila filozofia ca atare. Iar constiinta de a fi se asaza in fata lumii. Omul apare drept singura fiinta ce poate fi straina de lume ; care o priveste, pe aceasta, de la distanta pe care o da spiritul. Constient de acest lucru, el nu e numai strain de lume, dar poate fi si, in chip absurd, impotriva ei. in orice caz, e limpede : acum mintea si lucrul sunt doua. Iar mintea nu cauta in lucruri un talc ; ci un sens. Talcul este mai ales al lucrului si este in lucru ; pe cand sensul e despre el. Nu e cu necesitate al spiritului, in intelesul ca ar ramane constructie si simpla punere ; dar e despre ceva. Intr-un cuvant : sensibilitatea din care s-a nascut filozofia e a unei rupturi, nu a unei continuitati. Spiritul nu se pierde in lume si n-o prelungeste pur si simplu. Da socoteala de ea. Da socoteala de sine prin raport la ea.

Asa se face ca, pe plan teoretic si practic, filozofia are trasaturi precise. De pilda, teoretic, orice filozofie de tip clasic porneste de la un "principiu": material (apa, elemente, etc.) sau logic metafizic cogito, substanta, predicatul e inchis in subiect (Leibniz), "eu egal eu" (Fichte) etc. Intr-un sens, orice filozofie pleaca de la simplu - care nu e neaparat "parte" - in sus. Orice filozofie e si o refacere, nu numai o luare de act asupra lumii. De aceea, filozofia lui "o fi", sau a lui "au si lucrurile o noima", nu e in ultima instanta o filozofie. Trebuie o consecventa, o ducere pana la limita, un act de rebeliune spre a obtine filozofia. "O fi" nu se razvratese.

De aceea, practic, orice filozofie e un exces. Grecii nu s-au sfiit sa mearga pana la capat, pana la exces. Idealismul german a facut la fel. Iar acestea sunt cele doua mari filozofii ale istoriei. Cand vrea sa fie filozofie a bunului-simt, tomismul, de pilda, dovedeste de ce nu poate da o adevarata filozofie. Grecii n-au avut chiar atat de mult "bun-simt" cum se spune uneori, n-au avut chiar atata masura cand au sustinut, printr-o splendida consecventa, ca "totul curge" sau "totul e nemiscat" ; ca lumea "e Unu si ceea ce se vede nu este. Cine gandeste lumea o gandeste chiar impotriva ei ; chiar daca ea nu-i da dreptate.

Dar, in viziunea romaneasca descrisa mai sus omul nu gandeste lumea, ci lumea gandeste in om. Omul nu e subiect, ci parte. Spiritul nu se asaza in fata lumii; caci lumea nu se vrea vazuta, nici inteleasa; ci doar implinita. Exista in viziunea aceasta, romaneasca o dulce continuitate intre fire si spirit. Exista la noi o curioasa si uneori nefilozofica sete de armonie. Doar sub inspiratie crestina armonia se rupe.

Si e paradoxal: doar sub inspiratie crestina se intampla, in trecutul nostru, cate o ruptura intre om si lume putina duce la filozofie. Asa e in Divanul lui Cantemir sau " Giudetul sufletului cu trupul, unde inteleptul, reprezentand cugetul, intra in "galceava" cu lumea, spre a se impaca in cele din urma, cum face in definitiv si filozofia dupa razvratirea ei initiala. Dar si aici, poate, impacarea e mai mult de tip romanesc, adica prin armonie, decat de tip obisnuit filozofic ; caci, dupa Cantemir, omul trebuie sa se impace cu lumea ca sa nu fie "dihonie". Atat de mult ne temem de dihononia filozofica, incat, chiar cand o intalnim sub aripa crestinismului, tot fugim de ea. Dar nu fugim si de filozofie?'

Aceasta e intrebarea: e posibila filozofia in aceasta viziune romaneasca ? Da spiritul o filozofie, de vreme ce nu e decat in prelungirea firii ? Ca in viziunea aceasta taraneasca nu se ajunge decat, la intelepciune, nu si la filozofie, e limpede. Dar poate ca aceasta tine mai mult de faptul, ca e vorba de o viziune taraneasca, decat de calitatea sensibilitatii filozofice in chestiune. Problema este : pe registrul cult se poate obtine o filozofie ?

Raspunsul e surprinzator fata de tot ce preceda : da, se obtine totusi o filozofie, in speta, s-a si obtinut : e filozofia aceasta culta romaneasca, cata este si asa cum este. Inaintam aici o afirmatie care are pretentia de a unifica, interpretandu-le, principalele "filozofii" romanesti. Toate - cu exceptia gandirii lui Nae Ionescu, poate - fac corp cu asa-zisa filozofie populara. Intreaga noastra filozofie culta este in consonanta cu "taranescul. Nu in prelungire directa, fireste, dar in consonanta. (Si desigur ca ne gandim la cele cateva filozofii incheiate, nu la incercarile facute cu doua-trei idei luate din strainatate, incercari care de la inceput nu pot fi "romanesti".) Oricat de disparate ar fi aceste filozofii valabile, fie ca e vorba de doctrina lui Conta, de pilda, sau de cea a lui Blaga, pretindem sa aratam ca ele sunt in consonanta cu orientarea adanca a culturii noastre populare.

Ce ni se parea caracteristic in aceasta orientare ? Continuitatea dulce dintre fire si spirit ; prelungirea firii in spirit; angajarea spiritului in zonele intunecoase, nestiute, hranitoare, niciodata razvratite, ale firii. Sensibilitatea filozofica pe care se sustine aceasta viziune e una de armonie, de acord fundamental. Undeva in adancuri lumina si intunericul se intalnesc. Iar lumina creste din adancuri, constiinta si cugetul se desprind din intunecimi - fara ruptura. De la strfulgerarile filozofice ale lui Hasdeu, asa gandeste filozofia noastra culta ; de la Hasdeu, peste Conta, Xenopol, Parvan si Motru, pana la Blaga.

Iata, de pilda, cazul - introductiv numai - al lui Hasdeu. Un ganditor romantic ca el nu putea sa nu iubeasca "inceputurile", forte obscure si originare. Filozofia hasdeiana a istoriei, singura mai inchegata, tocmai pe aceasta idee a cresterii, aproape evolutionista la el, se intemeiaza. "Romantic in filozofia istoriei, pe care o intelege ca "o eterna crestere, o nesfarsita desfasurare; Hasdeu imprumuta totusi... o anumita conceptie pozitivistă, socotind aceasta continua desfasurare ca o evolutie", scrie Mircea Eliade, in remarcabila sa introducere la editia din Hasdeu. (Fund. Reg., 1937, p. LXX VII). In perspectiva aceasta de crestere spre forme umane, pozitivismul, si chiar un anumit materialism, nu vor speria pe Hasdeu, cum nu vor ingrijora nici pe ceilalti ganditori romani. Istoria este, in definitiv, termenul superior in clasificarea stiintelor, va spune Hasdeu, deci nu se poate porni decat de jos, de la stiinta lucrurilor si a firii. Iar in momentul cand concepe nevoia unei filozofii care sa prezideze conceptia sa asupra istoriei, ganditorul admite o forta tainica si adera la filozofia lui Spencer, care are meritul ca impaca "cunoscutulu cu necunoscutulu recunoscutibilu" (Istoria critica a Romanilor Bucuresti, 1875, voi. II, prefata, p. II). Aproape ca agnosticismul intelegator al taranului roman!

Dar abia cu Conta incepe filozofia sistematica, si cu el se precizeaza si natura orientarii descrise mai sus. Se va spune: Conta e materialist, si inca un materialist de tip comun; cum poate fi orientarea sa concludenta pentru cea a gandirii culte romanesti? Dar tocmai aceasta ne pare semnificativ, ca, pe o anumita linie, materialismul nu repugna gandirii romanesti. Oricat am protesta, in numele unei orientari spiritualiste de care ne socotim caracterizati, e un fapt : materialismul lui Conta nu distoneaza cu gandirea romaneasca. Si motivul apare abia acum lamurit : pentru ca materialismul aduce si el, intr-un fel ori altul, prelungirea naturii-in spirit, iar tocmai aceasta trasatura convenea sensibilitatii noastre filozofice. Afirmatia lui Conta ca, de pilda, "vieata este evolutiunea ondoliforma a -materiei" (Teoria undulatiei universale, ed. Minar, p. 246) e straina, cu materialismul ei, doar la prima vedere, de modurile romanesti. intr-un sens secolul al XIX-lea era mai acasa la noi decat in alte parti.

Problema romanitatii s-a pus si chiar in legatura cu Conta. Ca nu e filozofie romaneasca materialismul sau ? Dar, spunea un interpret roman (Dan Badareu, in Un systeme materialiste metaphysique au XIX-tme siede, Paris 1924, p. 289), romanul e religios cu calmul si lipsa de fanaticism cu care Conta e ateu, fiind in acelasi timp sceptic si prea putin optimist. - Dar, alaturi de aceasta integrare, mai mult stilistica, in romanism, credem ca putem aduce pe cea de fond. Si nu vom merge pana la a spune ca undulatia lui Conta e semnificativa in lumina mioriticului lui Blaga ; caci si mioriticul e doar stilistic (desi stilul are un sens adanc la Blaga). Dar vom spune, in termeni generali, ca secolul al XIX-lea era acasa in Romania pe o linie adanca de filozofare si ca, daca am fi avut mai multi ganditori de mana intai si o cultura mai implinita, nu era exclus sa dam un sens mai adanc, din adancimea experientei noastre de armonie - atator formulari ramase superficiale si suficiente, in acest "stupid" veac al XIX-lea.

Cu Xenopol nu se intampla astfel. Desi el pare unora sa se preocupe de o problema restransa a filozofiei, una de logica sau metodologie a istoriei, Xenopol schiteaza in realitate un adevarat sistem filozofic. Pentru el, istoria nu e o disciplina particulara, ci "un mod de concepiune a lumii" (v. 'Expunere pe scurt a principiilor fundamentale ale istoriei, in "Analele Academiei", 1899, p. 7). Ea se indeletniceste cu dezvoltarea atat a lumii materiale, cat si a celei intelectuale. Iar ceea ce e semnificativ din punctul nostru de vedere e ca Xenopol vede istoria omenirii ca o "urmare a istoriei materiei ce a precedat-o". Istorismul lui devine cosmic. Omul se intelege pe sine doar prin intreg, in prelungirea intregului, inseriat in aceasta universala si grandioasa succesiune a starilor firii.

E insa si mai izbitor cazul lui Parvan, unde setea de armonie si integrarea spiritului in ordinea cosmica dau cheia intregii concepii despre lume. "Fenomenele vietii omenesti sunt o parte integranta din ritmica universala", scria Parvan in Idei si Forme Istoric (Bucuresti, 1920, p. 49.) Pentru el - o si spune - omul e inseparabil legat de pamant. Trebuie stabilit un acord perfect "intre notele pamantului si notele omului". Fireste ca omul isi are libertatile si datoriile lui de lupta, dar fara acest acord adanc umanitatea nu se poate ridica la forme cu adevarat creatoare. Intre viata - care inseamna la Parvan vibratie, ritm, spirit - si moarte, care inseamna inertie, somn. materie, lupta e permanent deschisa. Numai ca "viata e o realitate universala : e vibrarea si ritmul lumilor nesfarsite", iar astfel spiritul regaseste intregul pe care parea ca-1 pierduse opunandu-se materiei. De altfel, Parvan o spune limpede, aratand ea "energia universala e unica: lumina, sunetul, caldura, electricitatea, magnetismul ori spiritul nu sunt decat vibratii ale aceleiasi forte, variate numai ca iuteala absoluta, intensitate si ondulatie; aceeasi energie poate deveni, dupa modalitatile vibrarii ei, sunet, caldura lumina ori spirit". Nicaieri prelungirea naturii in spirit nu a atins in gandirea romaneasca o afirmatie atat de plina si incarcata, poate, de forta pagana.

Fara puterea de expresie si setea de armonie clasica a lui Parvan, dar cu adancimea si probitatea cercetatorului de specialitate, profesorul C. Radulescu-Motru a putut afirma o conceptie care tine de aceeasi inspiratie si se sprijina in ultima instanta pe aceeasi sensibilitate filozofica romaneasca. Pentru C. Radulescu-Motru, personalitatea e "o realitate" din marea realitate a universului. Ganditorul roman adauga personalitatii atributul de energetica, pentru ca o pune in legatura cu celelalte energii din natura. Cu un asemenea "determinism al naturii", el intelege sa-si explice cele mai inalte reusite ale personalitatii omenesti ; si nu se va sfii sa vorbeasca despre Hristos, Platon, Hegel, ca triumfuri pe aceasta linie tradand un spirit laic care tine mai putin de influentele secolului al XIX-lea, si mai mult de trasatura pagana relevata la Parvan si prezenta in multe alte afirmatii, valabile din punct de vedere romanesc, inca din Elemente de metafizica pe baza filozofiei kantiene, C. Radulescu-Motru, ilustrase conceptia aceasta, care de asta .- data, reprezinta un adevarat fel tipic romanesc-de a intelege pe Kant. Unitatea de constiinta, la a carei puritate Kant tinea atat de mult, numind-o "unitate sintetica originara de aperseptie", devine la ganditorul roman o unitate identica cu a universului, deci incarcata de toata materia acestuia. C. Radulescu-Motru nu poate opera cu o constiinta in genere; el trebuie sa ajunga, cu perspectiva lui tipologista, la o constiinta individuala. Pe de alta parte, isi da seama ca aceasta constiinta individuala nu face cu putinta comunicarea intre spirit si stiinta. Atunci, spune el, nu ne ramane decat ca, inlaturand constiinta in genere a lui Kant, sa acordam celei individuale obiectivitatea. Si de ce tine aceasta obiectivitate ? De faptul ca "sufletul si materia nu sunt deosebite ca natura, ci ca aspecte", de faptul ca "viata sufleteasca nu e decat un plus de adaptare" si ca, in definitiv "constiinta e un proces final de evolutie a naturii" . .

Nu e prea multa natura, la Conta, Parvan si Motru, asa cum e prea multa in viziunea taraneasca a romanului ? Nu e prea multa natura, spre a mai fi loc si pentru filozofie ? Si totusi - o vedem limpede -

filozofia se obtine si aici. E o intrebare daca va putea fi vreodata o filozofie mare, lipsita de constiinta rupturii, cum este. Dar este o filozofie si are din plin pecete romaneasca.

E pecetea romaneasca pe care nu vom intarzia s-o gasim la Lucian Blaga. Niciodata, mai mult decat acum, cand incercam interpretarea aceasta a filozofiei culte romanesti, nu ni s-a parut mai potrivita straduinta critica a lui Vasile Bancila din Lucian Blaga, energie romaneasca de a prelungi modurile viziunii noastre populare in filozofia, aparent occidentalizata, a lui Blaga. Chiar titlul de Lucian Blaga, energie romaneasca ma izbeste acum altfel decat la inceput, termenul acela de energie exprimand parca ceva din intelesurile lui Parvan sau ale lui Motru in legatura cu angajarea omului in energia cosmica. Fireste ca Blaga a putut vorbi despre o "singularitate a omului", care ar parea sa desprinda pe acesta din procesul ascendent al naturii. Pe de alta parte, prima trilogie, cea a cunoasterii, are accente de filozofie occidentala, palind sa fie analiza critica a instrumentelor de cunoastere, care ramiri instrumente deosebite de (nu in armonie cu) obiectul cunoscut, mai ales ca de asta data va fi vorba de obiectul : mister. Dar trilogia culturii a restituit misterului un sens de subiectivitate, iar filozofia inconstientului la care s-a ajuns aici asaza pe Blaga - cu deosebiri, fireste - pe linia cea mare a gandirii romanesti. Un ganditor care incearca sa intregeasca garnitura de categorii a lui Kant. categorii apartinand tuturor zonelor luminoase ale constiintei, cu o serie de categorii prezente in zonele intunecate si crescand de acolo, "personant", spre lumina, poate fi revendicat drept una din cele mai izbitoare pilde pentru orientarea descrisa. Cu Lucian Blaga triumfa romanescul in filozofie.

Ce este acest, romanesc ? Sau ce devine el in perspectiva filozofiei noastre culte ?

In primul rand, este cosmicism ? Termenul e al lui Vasile Bancila, din lucrarea citata, si ne place sa-l regasim. Bancila il descrie ca o "intuitie a armoniei cosmice" si "un sentiment al participarii la cosmos". Asa l-am regasit in filozofia noastra culta. Armonie si participare ;; sunt in materialismul lui Conta, ca in orice materialism ; dar izbitor e faptul ca tot armonie si participare se intalnesc si in filozofiile originale, neinfluentate, neimprumutate, ale lui Parvan si C. Radulescu-Motru. Iar daca Blaga incapa si nu incapa in aceasta interpretare (desi cosmologismul pare a juca si la el un mare rol), e numai pentru ca intervine in gandirea lui un factor - cel teologic - a carui insemnatate o vom sublinia indata.

Cosmicismul acesta duce la un anumit determinism, de un fel ori altul. La Conta, era un determinism ("fatalism") materialist; la Parvan, e un determinism de energie si ritm la Motru, totul sfarseste, marturisit, intr-un determinism psihologic. Ce se intampla la Blaga ? Matca stilistica da si ea un anumit determinism (de stil), pecetluind toate creatiile unui grup cultural omenesc, pana si creatia stiintifica.

Trasaturile acestea fac ca viziunea filozofica a ganditorilor romani sa fie ca si cea a culturii noastre populare, mai degraba a lumii decat a spiritului. Nu se poate vorbi, in filozofia romaneasca, de o problematica a spiritului ca atare, a spiritului ca expresie autonoma. Am subliniat alta data (revista. "Saeculum" nr. II) trasatura aceasta ca un rezultat al cercetarii Invataturilor lui Neagoe Basarab din perspectiva istoriei filozofiei. Absenta unei problematici a spiritului este limpede, acum, si in filozofiile descrise mai sus, unde spiritul este angajat in ceva ; zonele sale luminoase se pierd in penumbra si apoi in intunericul intregului, pe care-l prelungesc, il implinesc, fata de care sunt in desavarsita expresie de armonie. Iar, ca si la Neagoe Basarab, absenta unei problematici a spiritului, ca expresie autonoma, trece in umbra cele doua mari discipline ale Apusului, teoria cunoasterii si etica. Fireste ca atat Conta, cat si Parvan, Motru sau Blaga au, pana la un punct, o problematica de cunoastere. Dar,

mai ales la primul si la ultimul, teoria cunoasterii este un aspect si un moment de expunere mai degraba decat un sector de insemnatate proprie.

Nu putea Blaga incepe, intr-un sens, cu trilogia culturii ? In orice caz, la Parvan nu simti necesitatea unei problematici de cunoastere, iar la Motru totul se pierde in psihologismul energetic. Cat despre etica, nu poate fi subliniat indeajuns ca ea lipseste din perspectiva filozofica romaneasca, populara sau culta. Trebuie sa nu pierdem nici un moment din vedere lucrul acesta, chiar sau mai ales cand ne gandim la reforme - educative, politice - pentru poporul roman. Eticismul Apusului nu e pe masura noastra. Acel mult laudat "se cade - nu se cade" al romanului nu tine in nici un caz de o conceptie etica. E mai adanc, mai angajat in firea lucrurilor de cum e conceptia morala a unui apusean. Iar in filozofia culta, absentia unei problematici etice ne pare atat ele inevitabila, incat, pe linia de orientare desprinsa in analiza de mai sus, suntem siguri ca niciodata nu se va scrie un mare tratat de etica in tara romaneasca. Cat despre un sistem educativ sau politic care sa fie numai eticist, el n-a aparut, iar cei care au vazut morala acolo unde era spiritualitate n-au inteles nici ce este, nici ce poate fi inlauntrul lumii romanesti; cel putin pe linia, prelungita in cultura, a orientarii noastre taranesti si populare. Cand solutia e de armonie, nu poate exista etica, adica o stare de ruptura, de impotrivire, imperativ si refuz.

Dar duhul acesta lumesc si insetat de armonie nu poate sa nu aduca un suflu de paganism in atmosfera romaneasca. Trebuie sa o spunem deschis: exista o dimensiune pagana a sufletului romanesc. Cand subliniem cu atata apasare ca romanii au fost intr-un fel, totdeauna crestini, crestinismul venind peste ei ca o implinire, si nu ca purtatorul de mesaj al unei crize de tip nou, recunoastem fara sa vrem ca, dupa ce ne-am crestinat, am pastrat moduri ale lumii pagane. O vedem bine in mitologia noastra populara, iar credintele noastre sunt pline de eresuri, care ne incanta pe plan de cultura si care, in definitiv, nu ne supara nici in perspectiva bisericii. Dimensiunea noastra pagana a fost tolerata de biserica si chiar asimilata intr-un sens. Crestinismul nostru a avut, prin aceasta, un continut mai viu, o istoricitate mai adevarata. Dar acum, cand ies la lumina lucrurile in filozofia culta, ele capata accente de impotrivire care pot ingrijora uneori.

Si au si ingrijorat. Polemica iscata in jurul filozofiei lui Blaga intre aparatorii ortodoxiei si nesocotitorii ei (caci dusmani directi nu are ortodoxia noastra) nu e o polemica legata de persoane si de timp. Ea angajeaza manifestari si comportari mai adanci, permanente ale fiintei noastre spirituale. Blaga nu e intaiul ganditor roman indiferent fata de ortodoxie ca izvor de inspiratie. Un suflu de paganism - fireste, in stilul secolului al XIX-lea - strabate, dupa cum e limpede, opera lui Conta. Iar, daca Motru ramane strain de ortodoxie, fara sa faca din "paganitatea" lui un act de afirmatie, acest splendid tip de pagancare este Parvan sta ca o evidenta impotriva oricui ar voi sa faca din fiinta spirituala a neamului nostru o fiinta exclusiv crestina. Nu, toti acestia n-au filozofat pe dimensiuni crestine. Dar sunt romani, sunt profund si hotarator romani. Cand Blaga spune ca nu are nevoie sa faca filozofie ortodoxa spre a face filozofie romaneasca, are perfecta dreptate. Din punctul sau de vedere si din perspectiva intregii filozofii culte, aproape, ivite la noi.

Dar epuizeaza ei romanescul? Epuizeaza ei virtualitatile filozofice ale fiintei noastre spirituale? Reactia impotriva lui Blaga, care ar trebui extinsa impotriva intregului sir de ganditori care il preceda, a venit din tabara teologica. Ea putea veni inasa si din tabara filozofica. In momentul de fata, filozofia este disciplina cea mai reprezentativa pentru spiritualitatea romaneasca, pentru ca in ea iese prima data la iveala tensiunea, latentă pana acum, a sufletului romanesc, conflictul dintre cele dimensiuni, sa le numim: pagana ... si crestina, ale sufletului romanesc. Exista o filozofie de tip crestin: e cea care

incepe sa iasa acum la iveala, o data cu proiectarea ca actualitate a filozofiei lui Nae Ionescu. Ea tine in cumpana cealalta orientare filosofica" orientarea "clasica" romaneasca. Si ea dezvaluie alte virtualitati filozofice ale sufletului romanesc.

Ceea ce ne-a interesat tot timpul, in studiul de fata, a fost exclusiv filozofia. Daca am ajuns la opozitia, provizoriu si poate impropriu calificata, dintre paganatate si crestinatate, e numai pentru ca vroim sa intelegem ce se petrece in sanul filozofiei romanesti si ce se poate petrece aici.

Cu Nae Ionescu ni se pare ca intalnim un ganditor care nu numai ca iese de pe fagasul celor de pana acum, dar restituie gandirea romaneasca filozofiei clasice de aiurea. Cursurile lui Nae Ionescu nu sunt inca publicate in intregime, iar judecata critica asupra lor nu e incheiata nici macar de cei care le cunosc, de elevii lui. Afirmam insa - iar afirmatia noastra intampina rezerve, o stim, chiar din partea unora dintre elevii lui Nae Ionescu - ca regasim prin el caile filozofiei cu care ne-a deprins Apusul. Chiar daca filozofia lui Nae Ionescu e de inspiratie ortodoxa, ea e filozofie in sensul apusean, Nae Ionescu, oricat de realist ar parea, regaseste fara s-o spuna, spiritul. Regaseste tensiunea dintre om si lume; regaseste ruptura aceea fecunda, care singura a dat pana acum o filozofie mare in Apus. Regaseste tragicul, caderea ("Caderea in cosmos" se intitula, pare-se, una din lucrarile la care s-ar fi gandit Nae Ionescu inainte de moarte).

Ce a scos pe Nae Ionescu din fagasul gandirii romanesti de pana acum? Un singur factor : teologicul. Cugetul romanesc nu ar fi regasit modurile filozofiei clasice (ale celei care nu se dizolva in "intelepziune") daca n-ar fi intalnit gandirea teologica. Iar daca avem incredere in filozofia lui Lucian Blaga - acum o putem spune limpede - nu e pentru ca se incadreaza in comunul gandirii culte romanesti, ci pentru ca si la el joaca un rol factorul teologic. Blaga e personalitatea noastra filozofica cea mai bogata. In sensul ca angajeaza amandoua modurile filozofarii romanesti posibile. Si, daca ne pare fecund, e numai prin cel de al doilea mod, pe care l-am trecut in umbra in cele de mai sus. Caci, oricat de cuceritoare ar parea, conceptia lui Conta, a lui Parvan si a lui Motru reprezinta, filozoficeste, o infundatura. Pe linia sensibilitatii noastre filozofice obisnuite, ajungem la o infundatura filozofica: intelepziunea. Cu Nae Ionescu si Blaga - daca acesta din urma se implineste asa cum o nadajduim -, gandirea romaneasca gaseste singura cale care sa o duca la filozofie.

Incheierea e simpla: cugetul romanesc nu are, pe linia lui fireasca, vocatia filozofiei. Poporul grec a avut-o, si a dat unul din marile tipuri de filozofie: cea a fiintei. Poporul german a avut-o, si a dat celalalt mare tip al filozofiei: filozofia spiritului. Noi insa nu avem, de la noi, vocatia filozofiei. Poate pentru ca nu avem o problematica a devenirii (nu exista nici macar un termen romanesc pentru "devenire"). Oponandu-se devenirii, grecii au descoperit fiinta. Integrand devenirea, cugetul german a descoperit spiritul. Dar si unul si altul dintre aceste doua mari tipuri de gandire au filozofat pe temeiul rupturii dintre om si lume; pe temeiul dezintegrarii omului de lume.

Noi nu avem vocatia filozofiei. Dar teologicul ne-o poate da. Nu crestianismul ortodox neaparat, dar teologicul. S-ar putea sa nu ne-o dea, iar atunci nu- vom face filozofia mare. Nu e nimic: nici englezii nu au ; poate nici francezii, confundand prea mult ratiunea cu intelectul, cum fac. Dar teologicul ne-o poate da. Caci ne da sentimentul rupturii, al dezastrului. Iar de-aici poate incepe filozofia. ("Convorbiri literare", 1944)

Constantin Noica