

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

**STUDII DE ISTORIE
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI
vol. VII**

Coordonator: Viorel Cernica

Ediție îngrijită de: Mona Mamulea

Aparat bibliografic de Titus Lates



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

București, 2011

CUPRINS

I. Centenar Emil Cioran (1911–2011)

Viorel Cernica , Despre un sens hermeneutic al <i>Convorbirilor cu Cioran</i>	9
Constantin Stoescu , Plictiseala ca exces metafizic și căderea în aforism	19
Horia Pătrașcu , Lirismul metafizic. Teoria și clasificarea emoțiilor în <i>Pe culmile disperării</i>	26
Mihai Popa , „Timpul cel lung” și amăgirea istoriei la Emil Cioran	56
Marius Dobre , Emil Cioran despre femeie și dragoste	67
Dragoș Popescu , Influențe buddhiste în gândirea lui Emil Cioran: <i>Despre neajunsul de a te fi născut</i>	75
Marin Diaconu , Despre corespondența lui Emil Cioran	80
Titus Lates , Emil Cioran: lecturi din tinerețe (1926–1947)	88

Anexă

Marius Dobre , Câteva impresii de călătorie. La Paris, după Cioran (iulie 2011)	100
--	-----

II. Titu Maiorescu: 170 de ani de la naștere (1840–1917)

Alexandru Surdu , Metamorfoza logicii lui Maiorescu	107
Constantin Aslam , Critica criticismului maiorescian în gândirea interbelică	120
Viorel Cernica , Metode de filosofare și proiecte culturale. Maiorescianismul astăzi	135
Gheorghică Geană , Gheara leului, sau pulpana boierului?	144
Mona Mamulea , Particularul și universalul sau dilemele Școlii lui Maiorescu. Câteva considerații istorice	160

III. Studii

Vasile Muscă , Triumful kantianismului în Școala românească de la Sfântul Sava a lui Gheorghe Lazăr	185
Mihai D. Vasile , Reconstrucția categorială a metafizicii la Mircea Florian	194
Mihail M. Ungheanu , Mister și sacru la Lucian Blaga. O lectură hermeneutică	213
Cornel-Florin Moraru , Timp, destin și vocație: reconstrucția concepției lui Constantin Rădulescu-Motru despre destin	222
Vicențiu Mirea , Cunoașterea creatoare sau cunoașterea spornică la Lucian Blaga	233
Semnal : Lucrări de filosofie românească – 2010 (rubrică realizată de Titus Lates)...	242

PARTICULARUL ȘI UNIVERSALUL SAU DILEMELE ȘCOLII LUI MAIORESCU. CÂTEVA CONSIDERAȚII ISTORICE

MONA MAMULEA

1. DILEMA UNIVERSALULUI ÎN CULTURĂ

La o analiză a istoriei termenului, precizarea semnificației particularului sau specificului cultural este întrucâtva neproblematică. Oricât de numeroase ar fi definițiile pe care le-a reținut istoria conceptului, ele nu sunt și controversate în esența lor, dacă ținem seama de faptul că „particularul” a fost întotdeauna reductibil la ceea ce este „propriu” unei culturi, la ceea ce posedă ea și numai ea, prin contrast cu toate celelalte. „Propriu”, indiferent de ceea ce angajează acest termen: limbă, norme comunitare, obiceiuri, setul de teorii și viziuni asupra lumii, modele comportamentale, legislație etc. Particularul a fost văzut, astfel, ca fiind „cartea de identitate” a unei culturi individuale, amprenta ei unică și inconfundabilă. În ceea ce privește accepția dată „universalului”, lucrurile nu mai sunt la fel de clare, chiar dacă, la fiecare menționare a particularului, discursul de specialitate este silit să-i contrapună un universal oarecare – a cărui înțelegere diferă de la epocă la epocă, de la un curent de gândire la altul, dar, adesea, și de la autor la autor. Întrucât cei doi termeni au fost înțeleși ca alcătuind o „pereche conceptuală”, mai mult, un „dublet categorial” prin intermediul căruia pot fi lămurite culturile atât individual, cât și în relațiile lor, universalul a fost conceput în (cel puțin) trei maniere diferite cu raportare la particular:

(1) universalul care *se opune* particularului, cei doi termeni fiind gândiți fie (a) ca ireconciliabili: ceea ce este cultural specific este, totodată, regional, provincial, cu o valabilitate restrânsă la spațiul care îl poartă; ceea ce este universal, dimpotrivă, are prestigiul și strălucirea adevărului valabil pentru toți; fie (b) în raporturi dialectice, de modelare și potențare reciprocă: specificul își transcende condiția limitată spațial participând la universal, iar universalul, la rândul lui, preluat în culturile particulare, îmbracă formele specifice ale acestora (cum ar fi, de pildă, cazul creștinismului, care, deși universal în esența sa, este înțeles și practicat cu diferențe regionale); cultura particulară asumă și decodifică (ajustează la propriile ei cadre) valorile culturale devenite universale;

(2) universalul care *include* specificul – în maniera în care, în logică, ceea ce este (mai) general include ceea ce este individual, așa cum, de pildă, indivizii sunt

incluși în specie, specia în gen ș.a.m.d.; în contextul acestei viziuni, universalul cultural este un „mozaic” compus din culturile particulare, fiecare dintre acestea participând cu vocea sa distinctă la „marele cor” al culturii universale; spre deosebire de concepția anterioară, unde particularul și universalul sunt realități situate pe paliere existențiale diferite, aici ele devin egale într-o reprezentare mai degrabă cantitativă: universalul este obținut prin *însumarea* particularelor, altfel spus, cultura universală este *suma* culturilor particulare; o variantă a acestei concepții își reprezintă universalul ca loc de intersecție al culturilor individuale; în acest caz, culturile specifice nu intră în universal cu tot ceea ce le aparține, ci numai cu zonele de intersecție, cu ceea ce împărtășesc cu celelalte culturi; această a doua perspectivă asupra raportului dintre particular și universal identifică „universalul” cu „globalul”¹;

(3) universalul care *este inclus* în specific; conform acestei convingeri, nimic nu este universal fără să fi fost mai înainte invenția sau inovația unei culturi locale: aritmetica și scrisul au fost inventate de sumerieni (4000, respectiv, 3300 î. Chr.), primele biblioteci sunt mesopotamiene (2500 î. Chr.), alfabetul, ca mod simplificat de a învăța scrierea, este de proveniență feniciană (1700 î. Chr.), primul dicționar cunoscut datează din China (1000 î. Chr.) și a fost reinventat de englezul Samuel Johnson în 1604, șahul provine din India (621 d. Chr.), untul a fost introdus în Europa de vandali (400 d. Chr.), pizza este o invenție bizantină (1000 d. Chr.) ș.a.m.d. Conform acestei perspective, nu există un universal care să fie distinct de specific: ceea ce se universalizează sunt culturile individuale (sau aspecte ale acestora) prin intermediul împrumutului cultural – al imitației, difuziunii, acculturației etc.

Am văzut, în linii mari, care sunt cele mai importante accepțiuni ale universalului, înțeles în raporturile sale cu particularul. Toate cele trei perspective descrise mai sus înțeleg termenul sub forma *culturii* universale, mai exact, sub forma acelor elemente culturale pe care indivizi aparținând unor culturi diferite le consideră în mod unanim un câștig al întregii umanități. Întrucât sunt acceptate și valorificate în mod general, aceste elemente sunt investite cu o valoare universală. Sensul termenului de „universal” este foarte aproape aici de „general valabil”, „extins la nivelul întregii umanități”, „global” ș.a.m.d. El se referă la ceea ce se află *la vedere*, la ceea ce se poate *constata* analizând culturile, nu și la ceea ce justifică în mod științific universalizarea elementelor culturale, cu atât mai puțin universalizarea anumitor elemente culturale în dauna altora. Se vorbește însă și despre *un alt tip de universal*, care survine nu atât la nivelul comportamentelor culturale explicite, cât

¹ Diferența dintre ceea ce numim „cultură universală” și „cultură globală” constă în faptul că primul este un termen filosofic care descrie suma *valorilor* (artistice sau de altă natură) devenite un bun al întregii omeniri, în vreme ce al doilea este un termen antropologic care dă seamă de suma *comportamentelor umane* care s-au difuzat în întreaga lume. Primul termen constituie, implicit, o valorizare (ceea ce s-a universalizat – muzica lui Beethoven, de pildă – reprezintă un *bun* al întregii omeniri), în vreme ce al doilea presupune o simplă constatare (muzica pop este ascultată și la Paris, și la Tokyo; bucătăria chineză a devenit „mâncare națională” în America și în Europa, McDonald’s este o „bucătărie globală” ș.a.m.d.). Cultura universală este selectivă și aristocrată, în vreme ce cultura globală este populară, facilă, ieftină.

în culisele acestora, la nivelul unor matrice (structuri, modele, sisteme) de elemente virtuale, dar care dau seamă de comportamente culturale reale. Elementele în cauză sunt plasate la nivelul psihic (de regulă, în spațiul abisal al proiecțiilor, nevoilor și instinctelor primare) și/sau mental, iar principala caracteristică a acestora este că se regăsesc la toți oamenii deopotrivă, că ele constituie trăsături ale *întregii omeniri*, mai mult, că ele sunt cele care explică asemănarea dintre anumite comportamente umane distanțate etc. Pornind de la conceptul stoic de *lógoi spermatikoi* (*rationes seminales*)², Adolf Bastian a încercat să explice „unitatea psihică a omenirii” prin intermediul conceptului său de *Elementargedanken*, cu referire la un set de „idei elementare” existente la nivelul psihicului uman, în orice timp sau spațiu cultural s-ar regăsi acesta. În mod original, așadar, psihicul uman ar fi pretutindeni structurat identic, ideile rudimentare fiind cele care asigură, până la un punct, uniformitatea psihică a omenirii, lămurind fenomene culturale precum inovațiile și invențiile paralele. La limită, teoria lui Bastian poate fi pusă să motiveze și existența unui *apetit universal* pentru anumite forme ale culturii, fapt care ar explica de ce unele elemente s-au răspândit cu promptitudine într-o arie culturală extinsă, în vreme ce altele, deopotrivă de relevante, au înghețat în locul lor de origine, fără să exercite vreo influență dincolo de spațiul în care au apărut. Teoria unității psihice a omenirii justifică însă ceea ce este *universal* în cultură, nu și ceea ce este local, particular.

Primele teorii consistente asupra particularului vin dinspre Franz Boas și discipolii acestuia. Printre cei din urmă, Ruth Benedict, opunându-se în mod explicit universalismului cultural al primei școli antropologice, introduce conceptul de *model* [pattern] *cultural* pentru a explica pe baza acestuia singularitatea ireductibilă a fiecărei culturi în parte și, implicit, *diferența culturală*³. Comportamentele culturale sunt locale și extrem de variabile, iar nu universale și uniforme⁴. Modelul (patternul) unei culturi nu este, la Ruth Benedict, totalizarea cantitativă a elementelor și comportamentelor individuale existente în cultura respectivă, ci *rezultatul unui aranjament unic*, al *relațiilor* care se stabilesc între părțile componente, determinând o *nouă entitate*. Prin urmare, culturile reprezintă mai mult decât suma părților lor; ele sunt *integrate*. Această integrare a culturilor, scrie ea, este nu în ultimul rând „mistică”. „Este vorba despre același proces prin care ia ființă și persistă un stil artistic”⁵, proces care se produce mai degrabă la un nivel inconștient (abisal, cum scria Blaga⁶) decât conștient. Odată realizată puntea dintre modelul cultural și stil,

² A se vedea Klaus-Peter Koepping, *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind. The Foundation of Anthropology in Nineteenth-century Germany*, St Lucia/London/New York, University of Queensland Press, 1983, p. 44.

³ „O cultură [...] – scrie Ruth Benedict – este un pattern mai mult sau mai puțin consistent de gândire și acțiune”; Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin, 1959 [1934], p. 46, subl. m.

⁴ Ruth Benedict, *op. cit.*, p. 46.

⁵ Ruth Benedict, *op. cit.*, p. 47.

⁶ Pentru raporturile teoretice dintre „stilul cultural”, așa cum a fost înțeles de antropologii relativiști din prima jumătate a secolului trecut, și „matricea stilistică” blagiană, concepută în aceeași perioadă, a se vedea: Gheorghită Geană, *Ideas of Culture: Romanian Para-Anthropologists in the First Half of the*

s-au creat premisele unui implant conceptual care va genera un nou termen pentru specific: *stilul cultural*. S-a produs, practic, transferul notelor conceptului de stil dinspre individ către cultură, obținându-se un concept care atribuie culturii caracteristicile stilului individual: unicitatea, originalitatea, irepetabilitatea, caracterul inconștient ș.a.m.d. Ceea ce s-a întâmplat în marile stiluri artistice – scrie Ruth Benedict în *Patterns of Culture* – s-a întâmplat și în culturile luate ca întreg⁷. Există, prin urmare, *reguli de alegere inconștientă* care se dezvoltă în interiorul unei culturi, similare celor care susțin stilul individual.

Mai recent, către sfârșitul secolului trecut, problema specificului cultural și-a găsit o nouă rezolvare, diferită de soluțiile pe care le oferiseră relativistii, dar nu în contradicție cu acestea – o perspectivă mai largă care avea ambiția să asimileze toate pozițiile anterioare într-o formulă structurală de amploare teoretică. În 1980, revista „Current Anthropology” publica studiul lui Magoroh Maruyama, *Mindscapes and science theories*⁸, însoțit de un număr de replici venite din partea lumii științifice. Maruyama folosea termenul *mindscape* pentru a desemna o structură a gândirii, cogniției, percepției, conceptualizării, proiectării, planificării și luării de decizie care poate varia de la individ la individ, de la profesie la profesie, dar și *de la cultură la cultură*⁹. Deși considera că respectivele cadre mentale sunt extrem de numeroase pentru că se particularizează individual, Maruyama a oferit și o taxonomie a acestora, identificând patru tipuri epistemologice generale: Tipul H („Homogeneity”, „Hierarchy”), Tipul I („Isolation”, „Insularity”, „Individualism”), Tipul S („Stability”, „Simultaneity”, „Structure”) și Tipul G („Generating”)¹⁰. Fiecare dintre aceste tipuri epistemologice este un mod distinct de a ordona lumea și lucrurile, fiind specific nu numai indivizilor, ci și *culturilor*. În cele din urmă, aceste *mindscapes* teoretizate de Maruyama sunt cadre teoretice concepute pentru a da seamă (și) de specificitatea culturală. Dar, ca orice „cadre generale”, ele au importante pretenții universaliste. În contextul scrierii lui Maruyama, tipurile epistemologice sunt *universale*; doar felul în care ele se combină, precum și predilecția pentru un anumit *mindscape* în detrimentul altuia sau al altora sunt particulare, specifice. Însăși preocuparea cu tipurile epistemologice și cu taxonomia lor este o îndeletnicire cu presupuziții universaliste. În culisele unei astfel de preocupări identificăm idei după care *întreaga* experiență a omenirii poate fi *sistematizată* în câteva tipuri epistemologice dominante și că această tipologie are valoare *euristică* – ca instrument de cunoaștere a alterității și a diferenței.

Twentieth Century, în „Journal of the History of the Behavioral Sciences”, vol. XXXV, no. 1, 1999, pp. 23–40.

⁷ Ruth Benedict, *op. cit.*, p. 48.

⁸ Magoroh Maruyama, *Mindscapes and science theories*, în „Current Anthropology”, Vol. 21, No. 5. (Oct., 1980), pp. 589–608.

⁹ Magoroh Maruyama, *Mindscapes and science theories*, ed. cit., p. 591.

¹⁰ Am expus pe larg taxonomia lui Maruyama în *Tipurile epistemologice și problema identității culturale*, în *Tendențe actuale în filosofia științelor socio-umane*, coord. Angela Botez și Gabriel Nagăț, București, Editura Academiei Române, 2008, pp. 255–266.

Particularul, așadar, chiar dacă este dificil de prins într-o formulă de tip „model”, „structură”, „matrice” sau „țipar” la nivelul unei culturi definite, nu ridică mari dificultăți de înțelegere, el însumând întotdeauna acele viziuni și comportamente pe care o cultură le consideră proprii și care constituie obiectul enculturății. Prin contrast, universalul a ajuns să definească lucruri dintre cele mai diverse: cultură universală, cultură globală, dispoziții sau idei înnăscute.

2. TITU MAIORESCU SAU DILEMA „FONDULUI”

Cultura română a dezvoltat o sensibilitate aparte pentru dubletul specific–universal, iar aceasta din cel puțin două motive. În primul rând, nevoia de identitate culturală pe fondul unui îndelungat șir de influențe străine asupra provinciilor românești i-a determinat pe intelectualii români să readucă mereu în discuție problema caracteristicilor proprii, distinctive. Pe de altă parte, constatarea faptului că fac cultură într-o limbă de circulație locală, restrânsă, ale cărei produse au prea puține șanse să se răspândească în afara țării, căpătând dimensiunea universalității, i-a condus pe aceiași intelectuali la o adevărată pasiune pentru universal. *Nevoia de identitate*, așadar, în contextul unei îndelungate confruntări cu alteritatea (o alteritate adesea agresivă), și *complexul culturii mici* (al culturii care nu s-a impus în alte spații culturale, printre altele și pentru faptul că se exprimă într-o limbă de circulație restrânsă) sunt două cauze esențiale care au făcut din arealul culturii române un câmp al dezbaterilor (nici până astăzi soluționate) cu privire la „cine suntem” și „care este locul nostru” în cultura umanității. Și ceea ce numesc „complexul culturii mici” ține tot de o nevoie culturală fundamentală, anume nevoia de recunoaștere, de a câștiga un loc acceptabil pe harta culturală a lumii. În vreme ce prima dintre cele două nevoi culturale, nevoia de identitate, are ca scop *delimitarea* de ceilalți prin intermediul unei configurații culturale specifice, cea de a doua, nevoia de recunoaștere, presupune o *întoarcere* la ceilalți. Cultura română modernă a început să se constituie în primele decenii ale secolului al XIX-lea, ca urmare a contactului cu cultura europeană. Deși înfierbântată de idei universale de sorginte iluministă (idei care, de altfel, nu constituiau o noutate absolută în spațiul românesc, ele venind în continuitatea celor profesate de Școala Ardeleană), generația „revoluționară”, asumându-și sarcina constituirii națiunii, este, totodată, generația care și-a pus cea dintâi problema specificului. Nevoia de particular s-a ivit, așadar, înaintea nevoii de universal. Este ca și cum cultura română modernă nu putea să-și deschidă porțile către universal fără să-și fi câștigat mai întâi problematica specificului.

Cele două etape – caracterizate prin nevoia de particular, respectiv nevoia de universal – pot fi, așadar, delimitate istoric (dacă lăsăm la o parte inconvenientele inerente tuturor delimitărilor): nevoia de specific începe propriu-zis cu „generația revoluționară”, cu gânditorii care s-au afirmat în prima jumătate a secolului al XIX-lea și își primește fundamentarea teoretică odată cu Maiorescu, de unde începe să se contureze și nevoia de universal – care își află în cele din urmă punctul culminant în exclamația tinerei generații interbelice, prin vocea lui Noica: „Noi nu

mai vrem să fim eternii săteni ai istoriei”. În acest sens, Titu Maiorescu se situează la punctul de intersecție al celor două aspirații – un punct de intersecție care nu este numai istoric, ci și *teoretic*. În opera sa sunt prezente ambele tendințe, motiv pentru care nu este de mirare că unii autori îl consideră mult prea „cosmopolit” pentru gustul lor (Dragnea, de pildă), iar alții – nu îndeajuns (Lovinescu).

Generația pașoptistă este cea care schimbă direcția de deschidere a culturii române – dinspre Est către Vest. Întoarsă mai nou cu fața către Occident și confruntată cu fenomenul importului cultural, care începuse să atingă proporții lipsite de precedent, cultura română a acelei perioade reacționează spontan împotriva acculturății prin introducerea ideii de *specific cultural* și adaptarea acesteia la nevoile autohtone. Conceptul intercultural care sintetizează într-un mod adecvat ideea de specific este cel de *caracter național*, concept a cărui istorie începe în spațiul ardelenesc cu George Barițiu. Odată cu eseurile acestuia, publicate în revistele brașovene pe care el însuși le-a înființat, își face loc în cultura română ideea potrivit căreia fiecare nație posedă o fizionomie aparte, care îi conferă o poziție particulară în tabloul general al tuturor națiilor¹¹. Din acest moment, popoarele încep să fie văzute ca individualități, ca purtătoare ale unui caracter unic și irepetabil. Se pare că Barițiu (ale cărui publicații brașovene popularizau autori germani) ar fi preluat sintagma de „caracter național” de la Herder, dar nu și întregul conținut al acesteia. De altfel, Herder însuși adaptase conceptul (care circula de ceva vreme în spațiul occidental) astfel încât să răspundă nevoii romantice de singular, unic, original¹². În *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Idei cu privire la filosofia istoriei omenirii)*¹³, Herder explică diversitatea națiunilor apelând la specificitatea culturală, de limbaj, la specificitatea religioasă și la aceea a instituțiilor politice, sociale și culturale. Toate aceste elemente sunt combinate în mod original de fiecare națiune, fapt care îi conferă acesteia *unicitatea*. Când George Barițiu preia termenul *Nationalcharakter* de la Herder, nu avem de-a face cu o traducere terminologică, ci cu una *culturală*. Specificitatea culturală despre care vorbea Herder era asigurată de limbă, de religie, de instituții. În Ardeal însă, instituțiile erau străine, iar religia – mixtă fiind – nu constituia un element de unitate. Or, tocmai formarea unei conștiințe a unității tuturor românilor se număra printre cele mai importante obiective ale programului

¹¹ *Pământul Moldo-românesc (pentru viitorul și poziția lui)*, în „Foaie pentru minte, inimă și literatură”, nr. 25, 1840, pp. 191–200.

¹² În *Of National Character* (1748), David Hume introducea sintagma de „caracter național”, pe care o definea succint în termenii obiceiurilor specifice unei națiuni, specificitate legată de mediul fizic (clima) și moral (forma de guvernare, revoluțiile etc.); David Hume, *Pensées philosophiques, morales, critiques, littéraires et politiques*, À Londres, À Paris, Chez la Veuve Duchesne, 1767 [1748], p. 298. Echivalentul francez al sintagmei este introdus, în același an, de Montesquieu, în *De l'esprit des lois*, sub forma „spirit național” (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Vol. 2, A Londres, Chez Nourse, 1769 [1748], p. 31), noțiune la care vor apela Rousseau și Voltaire deopotrivă. Spre deosebire de autorii amintiți mai sus, Herder pune accent pe *caracteristicile culturale* în definirea caracterului național.

¹³ *Lucrarea* (1784–1791) a fost tradusă parțial în Herder, *Scrieri*, traducere și prefață de Cristina Petrescu, București, Univers, 1973, pp. 113–177.

revoluționar. Faptul că religia (deopotrivă ortodoxă și greco-catolică) nu se putea constitui într-un furnizor de identitate în spațiul ardelenesc este, poate, unul dintre elementele care susțin din culise afirmația lui Barițiu potrivit căreia „în lumea aceasta atâtea religii sunt câte și inimi omenești”¹⁴. Deși fiu de preot greco-catolic, el însuși școlit la un liceu al călugărilor piariști, Barițiu este nevoit să sacrifice elementul religios. Date fiind circumstanțele ardelenesti, i s-a părut mult mai avantajos să opereze analogii între caracterul individului și caracterul națiunii, creând astfel premisele teoretice ale transferului de drepturi de la individ la națiune, lucru pe care îl va realiza Bărnuțiu¹⁵, transferând asupra națiunii cele trei principii de bază ale dreptului roman: „jus subsistentiae personalis”, „jus libertatis personalis” și „jus aequalitatis personalis”. Această echivalare avea la bază nevoia de a constitui o națiune liberă, egală în drepturi cu toate celelalte, nevoie pe care cultura germană nu o resimțea atunci când Herder introducea și răspândea vocabularul propriu ideologiei naționale. Conceptul de „caracter național” este, așadar, preluat formal (în sensul său de *specificitate*), dar ajustat la vocabularul și nevoile culturii receptoare. În Muntenia, termenul își începe cariera cu Heliade Rădulescu, care conservă, și el, analogia organicistă dintre națiune și individ: „Precum oamenii se deosebesc în parte unul de altul prin a lor fire și haracter – scrie Heliade Rădulescu în *Pentru stil* –, prin ale lor deprinderi și obiceiuri, asemenea și națiile în tot se deosebesc una de alta prin al lor haracter mai de obște răspândit și prin a lor limbă”¹⁶. Mai târziu, B.P. Hasdeu, în *Istoria critică a românilor*, folosește, și el, sintagma deja consacrată de „caracter național” („fiecare națiune posedă un mod propriu de a vedea și de a simți, ceea ce constituie caracterul național”¹⁷). Indiferent de elementele considerate determinante în componența caracterului național, acesta din urmă a fost înțeles de către toți ca echivalent al unei fizionomii culturale distincte. Generația de la 1848 începe să conștientizeze specificitatea și, implicit, diferența. Nu există gânditor român al acelei perioade care să nu fi scris despre nevoia de a limita influențele străine și de a recurge la ceea ce este „originar” și „nealterat” în materie de limbă și de cultură. Această nevoie de specific, deși genuină, nu este atât produsul unui *Zeitgeist* romantic sau preromantic, cum era la Herder, cât consecința întâlnirii – o întâlnire bruscă și tulburătoare – cu Occidentul. Întâlnirea s-a produs pe toate planurile (primele gazete românești popularizau consecvent autori străini deveniți clasici), dar în rândurile populației urbane a avut câștig de

¹⁴ George Barițiu, *Adevărul*, în *Viața și ideile lui George Barițiu. Studii și antologie*, studiu introductiv, antologie și note de R. Pantazi, București, Editura Științifică, 1964, p. 75. Studiul a fost publicat inițial în „Foaie pentru minte, inimă și literatură”, I, nr. 19, 1838, pp. 145–150, nr. 20, 1838, pp. 153–157.

¹⁵ Simion Bărnuțiu, Manifestul de la Blaj (13/25 februarie 1842), publicat 11 ani mai târziu, sub titlul *O tocmeală de rușine și o lege nedreaptă*, în „Foaie pentru minte, inimă și literatură”, nr. 38, pp. 285–288; nr. 39, pp. 295–298, 1853.

¹⁶ I. Heliade Rădulescu, *Pentru stil*, în *Opere*, ediție critică, cu introducere, note și variante de D. Popovici, II, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1943, p. 19.

¹⁷ B.P. Hasdeu, *Istoria critică a românilor*, I, București, Imprimeria Statului, 1875, p. 177.

cauză tot ceea ce se află la vedere și la îndemână: vestimentația, manierele, jargonul. În această ușurință a maselor de a prelua elementul facil, în dauna celui de substanță, stă, de altfel, punctul de pornire al discuției din jurul „formelor fără fond”.

Maiorescu nu este, în cultura română, cel dintâi care s-a exprimat împotriva formelor străine, de împrumut. Dezavuarea împrumutului cultural are o istorie care începe cu gândirea pașoptistă – tocmai cu acea gândire pașoptistă împotriva căreia se pronunța Maiorescu și pe care o considera responsabilă pentru importul elementelor străine răspunzătoare de falsificarea culturii române. Tensiunea dintre gânditorii care au făcut revoluția și Maiorescu, care argumenta în favoarea evoluției organice, nu se reduce la formula schematică „evoluție versus revoluție”. Revoluția anului 1848 nu s-a prezentat, pe teritoriul românesc, în chip de vector ultraprogresist pornit să demoleze întreaga tradiție în numele progresului. Lucrurile stau, de fapt, exact invers. Generația revoluționară a fost prima care a pus problema recuperării tradiției și, implicit, a fundamentării culturii urbane pe cultura arhaică. Încă din 1838, în Ardeal, Barițiu scria unul dintre primele îndemnuri publice pentru culegerea și tipărirea folclorului românesc. Un an mai târziu, sub semnătura „Redactorul”, insera o notă de subsol la o poezie populară din Ardeal, primită la redacție: „Dorul inimii noastre, mai de multe ori descoperit este că, doar pă încetul să vor scula bărbați, cari nu își vor pregeta a culege odată cântecele Osianilor și a barzilor românești, originale, neschimbate, neatinse, cum să află în gura poporului [...]. Cine nu știe cum că în cântecele, în povestirile, în jocurile, obiceiurile, ținemoniile unei nații să află mai cu deosebire trăsăturile [trăsăturile, n.m.] adevăratului caracter?”¹⁸. Ceva mai târziu, Barițiu editează „Călimdariu pentru poporul românesc”, în paginile căruia citim și lirică populară – precum balade din *Colecția Alecsandri*, de pildă¹⁹. Tot Barițiu este cel care dă ca orientare ASTREI (1861) valorificarea tradiției populare, văzută ca punct de plecare și sursă de inspirație pentru literatura cultă. În perimetrul activității lui Barițiu, care nu se limita doar la cultivarea literaturii populare, s-a înscris și Expoziția etnografică, prima de acest gen, inițiată în 1862 la Brașov. Toate aceste demersuri – de o amploare lipsită de precedent –, având ca scop recuperarea fondului tradițional, nu țin numai de nevoia romantică de întoarcere la origini, la ceea ce este primar și genuin. Se poate vorbi și despre o dimensiune romantică a ideii naționale (de care autorii români de la 1848 nu erau străini), dar motivația complexă care stă la baza demersurilor de restituire a fondului autohton conține (printre altele) și elemente care țin de logica discursului de constituire a identității naționale: dacă o națiune (gândită în sens primordialist, așa cum se petreceau lucrurile la 1848) trebuie să se întemeieze pe *elemente specifice*, atunci trebuie găsiți acei marcatori ai identității care să asigure coeziunea tuturor indivizilor de aceeași etnie. Cultura urbană,

¹⁸ George Barițiu, Notă de subsol la *Poezie populară (din Ardeal)*, în „Foaie pentru minte, inimă și literatură”, 5, 1839, p. 39.

¹⁹ „Călimdariu” II, 1853, III, 1854, IV, 1855.

compozită și cosmopolită, nu putea deveni un furnizor de identitate. Soluția a fost (aici, ca și în alte părți) fundamentarea acestei identități pe elemente aduse din zona rurală. Pe de altă parte, deschiderea către Apus s-a soldat, în secolul al XIX-lea, cu schimbări masive pe toate planurile. Ritmul amețitor al modernizării i-a determinat pe gânditorii români să opună procesului de schimbare culturală un alt proces – cu sens invers –, de *recuperare* și *conservare*. Nu pare să fi fost o întâmplare faptul că *primul muzeu etnografic* (prima tentativă de *muzealizare*, așadar) s-a produs simultan cu primele tentative de *modernizare*. Adoptarea noului a fost însoțită constant, în acea perioadă, de acțiunea (tot atât de febrilă) de culegere/consemnare/păstrare a vechiului. Pe temeiul continuității culturale (unul dintre elementele care legitimează o identitate națională), formele culturale vechi trebuiau să stea la baza celor noi. În acest context, teoria lui Maiorescu nu face contrast cu ideile pe care le popularizau primele gazete românești²⁰.

În condițiile acestui prim masiv import cultural, când presa în limba română colporta aspecte ale culturii și civilizației Europei, când tinerii începuseră să studieze în Occident (de unde s-au întors „maimuțind obiceiuri străine cu vătămarea caracterului național”²¹, precum scria Barițiu în 1842), când „democrația” devenise epidemie continentală, pașoptiștii au fost primii care s-au declarat împotriva invaziei de alteritate și, totodată, primii care au cunoscut *nevoia de specific*. Situația nu este diferită în Moldova și în Muntenia. „Cu legi și doctrine heterogene aduse sau imitate de din afară se pierde România”, scria Heliade Rădulescu²². În 1853, în Italia fiind, Bărnuțiu trimitea spre publicare articolul *Suvenir din Italia*, unde scria că „literații noștri se adoperă a introduce literele în locul slovelor: nu ajunge: o limbă mestecată cu vorbe străine, barbare, tot urâtă va fi, ver se va scrie cu litere, ver cu slove”²³. În Moldova, Alecu Russo regretă pe pagini întregi „risipirea cea iute a trecutului” în societatea moldovenească ce seamănă din ce în ce în ce mai mult cu o „colonie engleză într-o țară a căreia nici limbă, nici obiceiuri, nici costume nu ar cunoaște”. „Străinătatea se oploșește între noi”, încheie el²⁴. Mai târziu, chiar în anul în care Maiorescu publica în „Convorbiri

²⁰ Însuși Ioan Maiorescu, tatăl criticului, vorbea în anul 1838, într-o scrisoare către George Barițiu, despre o „mască frumoasă fără crieri”, cu referire la importurile din Franța, expresie care nu este altceva decât versiunea avant-la-lettre a „formeii fără fond” împotriva căreia se va pronunța, peste numai treizeci de ani, fiul (Ioan Maiorescu, *Scrisoare către George Barițiu*, în „Foaie literară”, nr. 16, 1838, pp. 121–123).

²¹ George Barițiu, *Ieremiade sau plânsete patriotice ale unui maghiar și încă ceva*, în „Foaie pentru minte, inimă și literatură”, nr. 25, 1842, pp. 197–199.

²² Ion Heliade Rădulescu, *Equilibru între antitesi sau Spiritul și materia*, București, s.n., 1859–1869, p. 7.

²³ Simion Bărnuțiu, *Suvenir din Italia*, în „Foaie pentru minte, inimă și literatură”, 11–12, 1853, p. 81.

²⁴ Alecu Russo, *Studie moldovană*, în *Scrieri*, edițiunea Academiei Române, îngrijită de Petre V. Haneș, București, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1908 [1855], p. 23.

literare” *În contra direcției de astăzi...*, Hasdeu argumenta, într-una dintre gazetele adverse, „Românul”, idei similare: La baza legislației române trebuie să stea, scria Hasdeu, „caracterul național” al românilor²⁵. Maiorescu este însă cel care dă rigoare teoretică unei idei care circula încă de la jumătatea secolului al XIX-lea²⁶, construind o critică a culturii. Dar este această idee, așa cum o prezintă Maiorescu, bazată pe o anumită înțelegere a *specificului cultural*? Ce este forma fără fond (în particular, mai ales: „ce este fondul?”) constituie o problemă care încă se mai discută în lumea filosofică românească. Desigur, dacă Titu Maiorescu ar fi avut clarviziunea faptului că această sintagmă cu o singură ocurență²⁷ urmează să facă epocă în cultura română, ar fi fost în măsură să pună ceva mai multă definiție în text. Problema derivă încă, cred eu, nu atât din faptul că Titu Maiorescu nu a oferit o explicare peremptorie și definitivă a ceea ce înțelege el prin „fond”, ci din faptul că *il înțelege contextual*: fondul primește o varietate de semnificații, în funcție de chestiunea aflată în dezbateră. Așa stând lucrurile, în momentul în care se pronunță împotriva istoriei lui Petru Maior, care susținuse că dacii au fost exterminați întru totul de romani, sau împotriva lui Bărnăuțiu, care încercase să demonstreze că dreptul român este dreptul roman, fondul este *adevărul istoric*²⁸. Când reproduce pasaje din *Lexiconul de la Buda* sau din *Tentamen criticum*, unde se pretinde că poporul român vorbește cea mai curată limba latină, fondul trădat este *adevărul filologic*²⁹. Când însă în joc este poezia, fondul este „*simțirea adevărată*”: „Întrebați-vă la orce poezie dacă cuprinde o simțire ce ați avut-o în adevăr” – reproduce aici Maiorescu sfatul lui Goethe pentru poeții tineri³⁰. Când este nemulțumit de prestația foilor literare, fondul este *gramatica limbii române*³¹. Când pune problema instituțiilor de cultură (școli, academie, teatru, conservator etc.), fondul este *pregătirea profesională*³² ș.a.m.d. În toate aceste cazuri, forma este o pretenție iluzorie, o minciună, cu atât mai caricaturală cu cât este creată special pentru a satisface vanitatea urmașilor lui Traian³³. Am putea crede că, atunci când este vorba de poezie, de literatură, în genere, problema nu mai este culturală, ci

²⁵ B.P. Hasdeu, *Caracterul naționalității române ca baza legislațiunii sale*, în „Românul”, 11 ianuarie 1868, p. 26.

²⁶ Pentru o extensivă expunere a ideii de formă fără fond la gânditorii antemaiorescieni, a se vedea Constantin Schifirneț, *Formele fără fond – un brand românesc*, București, Comunicare.ro. 2007, pp. 13–49.

²⁷ „În contra direcției de astăzi în cultura română”, în Titu Maiorescu, *Critice*, I, Prefață de Paul Georgescu, text stabilit, tabel cronologic, indice și bibliografie de Domnica Filimon-Stoicescu, București, Editura pentru Literatură, 1967, p. 152. Toate citatele din *Critice* urmează această ediție.

²⁸ „În contra direcției de astăzi în cultura română”, în *Critice*, I, p. 149; „Contra școalei Bărnăuțiu”, în *Critice*, II, p. 160.

²⁹ „În contra direcției de astăzi în cultura română”, în *Critice*, I, pp. 149–140.

³⁰ „Direcția nouă în poezia și proza română. I. Poezia”, în *Critice*, I, p. 180.

³¹ „În contra direcției de astăzi în cultura română”, în *Critice*, I, p. 153.

³² „În contra direcției de astăzi în cultura română”, în *Critice*, I, pp. 150–151.

³³ „În contra direcției de astăzi în cultura română”, în *Critice*, I, p. 148.

individuală. Dar lucrurile nu stau deloc astfel. Și în acest caz avem de-a face cu imitarea Occidentului, însoțită de pretenția că rezultatul se ridică la nivelul modelului – sau chiar îl întrece³⁴.

Care este, așadar, problema cu aceste forme goale? Că sunt lipsite de o bază stabilă, de un *fundament* (cuvânt pe care Maiorescu îl utilizează adesea ca sinonim pentru „fond”), ceea ce face din ele un fals cultural și social, sau că sunt împrumutate „din afară”, în absența unei baze „dinăuntru”? Cu alte cuvinte: caracterul inadecvat al formei fără fond ține de faptul că avem de-a face cu o formă *străină* de evoluția culturală autohtonă, sau ține strict de faptul că este o simplă pretenție? Ce a voit Maiorescu să spună? Ce face ca aceste forme să fie cu adevărat decadente? În funcție de răspunsul la această întrebare suntem sau nu îndreptățiți să anexăm ideea formelor fără fond la problematica specificului cultural. Dacă formele străine (căci, din capul locului, este vorba despre „formele dinafară ce le tot primim”³⁵) sunt indezirabile numai întrucât sunt *străine*, atunci nimic nu mai poate salva specificitatea culturii care le adoptă și le răspândește necritic. Dacă, pe de altă parte, formele împrumutate sunt respingătoare numai întrucât sunt *forme*, atunci nimic nu împiedică cultura debitoare să-și însușească, în timp, și fondul care le face viabile și le asigură onorabilitatea. Într-adevăr, Maiorescu pune această din urmă problemă – și o face chiar în articolul din 1868 – „În contra direcției de astăzi”. A întrevăzut, încă de atunci, posibilitatea (propusă de Lovinescu) ca formele, cu timpul, să-și atragă fondul. Dar, spre deosebire de Lovinescu, nu considera că o astfel de posibilitate reprezintă și o soluție, o ieșire din impas. De ce nu?

„Pe de altă parte, prin înlesnirea comunicărilor, vine acum însăși cultura occidentală la noi, fiindcă noi nu am știut să mergem înaintea ei. Sub a ei lumină biruitoare va deveni manifest tot artificial și toată caricatura «civilizațiunii» noastre și formele deșerte cu care ne-am îngâmfat până acum își vor răzbuuna atrăgând cu lăcomie fondul solid din inima străină.

Mai este oare timp de scăpare? Mai este oare cu puțință ca o energică reacțiune să se producă în capetele tinerimii române și, o dată cu desprețul neadevărului de până acum, să deștepte voința de a pune fundamentul adevărat acolo unde se află astăzi numai pretenții iluzorii?”³⁶

„Fondul din inima străină”, oricât ar fi el de solid, nu răspunde exigențelor lui Maiorescu. „Fundamentul adevărat” trebuie căutat în altă parte. Maiorescu caracterizează în repetate rânduri forma lipsită de fond, dar nu lămurește niciunde, explicit, fondul însuși. Spune însă – și pasajul de mai sus este relevant în acest sens –

³⁴ Mai întâi, „căutăm numai să imităm. Recunoaștem superioritatea străină, însă ne dăm aerul a pași tot în direcția ei și a o ajunge cât de curând, și, confundând extensiunea cu intensivitatea și cantitatea cu calitatea, ne grăbim a arăta rezultatele dobândite”. În cele din urmă, „răspândim încrederea că am întrecut cultura Occidentului și susținem pe toate tonurile, că prin un privilegiu special al naturei, tot ce iese din capul nostru este mai presus decât tot ce se află în capetele altor popoare”. „Observări polemice”, în *Critice*, I, pp. 120, 126–126.

³⁵ „În contra direcției de astăzi în cultura română”, în *Critice*, I, p. 148.

³⁶ „În contra direcției de astăzi în cultura română”, în *Critice*, I, pp. 151–152; subl. m.

că fundamentul pe care îl căutăm *nu* este unul străin. Spune chiar mai mult decât atât: că nu este acela din *inima* străină. De aici reiese cu claritate că formele culturii române – ale oricărei culturi, în genere – nu sunt adevărate dacă nu se întemeiază pe un fundament propriu culturii în cauză. Dacă Maiorescu s-ar fi limitat la respingerea pretențiilor de cultură și civilizație, întregul său demers nu ar fi fost decât o simplă critică a corupției și a veleitarismului – necesară, de altfel, dar care nu presupune o teorie asupra culturii. Maiorescu a avut însă o astfel de teorie și tocmai ea este ceea ce susține din background ideea formei fără fond: *modelul evoluționist-organicist*. Sunt numeroase fragmentele care justifică discuția cu privire la prezența centrală a acestui model în gândirea lui Maiorescu. Le-am ales pe cele de mai jos întrucât critica formelor de împrumut se produce pe temeiul a două paradigme specifice modelului: pe de o parte, *individualitatea ireductibilă* a fiecărui popor în parte și, pe de altă parte, *naturalismul*, care concepe evoluția popoarelor după modelul evoluției naturale.

„Pentru a varia lectura acestor citațiuni, vom arăta acum un alt fel de germanisme introdus în foile române din Austria: germanismele mai fine în reproducerea idealismelor nemțești. Aceste idealisme se potrivesc cu gradul cel înaintat, până la care este în stare a se înălța conștiința poporului german în abstracțiunile sale, și, în adevăr, nu este popor modern care să aibă atâtea idei abstracte și, prin urmare, atâtea cuvinte abstracte câte le au germanii. *Cauza trebuie să fie o predispoziție naturală*. În proporția în care un popor este mai puțin impresionabil prin sensuri decât altul, în acea proporție el va fi mai aplecat spre abstracțiunile științei, pe când celălalt va fi mai atras spre senzualitatea artelor. Cercetările cele mai înalte de filosofie abstractă sunt fapta națională a spiritului german și englez, precum reprezentarea cea mai perfectă a frumosului în pictură este fapta naționalității italiene și spaniole, și cea mai mare claritate a formei și a stilului, fapta francezilor, și niciodată la italieni și la francezi nu se va putea naturaliza filosofia lui Hegel, precum niciodată germanii nu au produs coloratura vie a picturii italiene, aceste osebiri fiind efectul unei *predispoziții înnăscute*. [...] Așadar, noi nu suntem și nu putem fi chemați a introduce în spiritul român toate finețele idealismului terminologiei germane, și orice cuvânt german care trece peste nivelul mai coborât al abstracțiunii române trebuie să fie redus la acest nivel, chiar cu pierderea unui grad din idealitatea sa: idealitatea pierdută i se compensează prin mai marea lămurire și simplitate ce dobândește. [...] În mijlocul luptelor de naționalitate, ce în imperiul austriac se agită mai mult decât oriunde, și în lipsa de o literatură română destul de bogată, compatrioții noștri de peste Carpați *au îndoita datorie de a păstra cu scumpătate spiritul deosebit al limbii materne și de a nu-l falsifica prin elemente străine*.”³⁷

„Pentru ce *nece* și nu *nici*? [...] De ce forma mai veche să fie mai bună decât cea populară de astăzi? Pentru că e mai apropiată de regulile etimologice. Dar acum la întrebarea proprie: pentru ce regulile etimologiei filologilor să fie mai bune decât legea eufonică a poporului, nu se dă nici un răspuns rațional [...]. *Nece* e greoi și nu a sunat bine românului, *nici* a fost mai scurt și mai eufonic pentru el [...]. Aceste variațiuni eufonice ale cuvintelor sunt oarecum sufletul limbei poporului, elementul intelectual și estetic al *progresului* lui [subl. m.]. În contra acestui progres, în contra *puterii organice a limbajului* [subl. m.], etimologia unui gramatist cu paralelismul paradigmelor lui nu poate să aibă nici cea mai mică valoare. Latinește *neque*, așadar la noi *nece*, latinește *una*, așadar la

³⁷ „Limba română în jurnalele din Austria”, în *Critice*, I, pp. 99–100; subl. m.

noi *una*, sunt formalisme goale, dar nu viața reală și împlinită a unui popor [...]. [L]imba se dezvoltă în mod instinctiv de poporul întreg, și nici un individ izolat nu este chemat a așeza prin reflecție apriorică regula după care să se primească formele cuvintelor nouă [...]; suntem liberi să alegem acele forme care ne par *mai potrivite cu geniul limbei* [subl. m.]. [...] Limba este o ființă organică, și nu o figură geometrică [...], ea *cere forma și dezvoltarea liberă a copacului natural* [subl. m.]³⁸.

Desigur, formele lipsite de fundament nu pot fi *decât* dăunătoare, indiferent de motivațiile prezenței lor într-o anumită cultură. Dar critica lui Maiorescu nu se oprește la simplul fapt al veleitarismului. Ea oferă o explicație fundamentată teoretic – în parte pe individualismul și naturalismul organicist german, în parte pe evoluționismul englez și pe psihologia popoarelor. Românii trăiesc într-o civilizație contrafăcută nu pentru că vehiculează forme culturale avansate fără să fi atins progresul popoarelor creditoare, ci pentru că fiecare popor progresa în mod individual, asemenea unui copac, iar această evoluție „organică” se produce pe temeiul unor „predispoziții înnăscute”. Evoluționismul lui Maiorescu este particularist, iar nu universalist. Ceea ce pretinde de la cultura română nu este să aștepte – sau să se străduiască – să atingă nivelul culturilor „avansate” pentru a putea beneficia în mod onest de formele acestora. Ci să le vadă și cauzele, nu doar efectele, să le vadă, adică, „fundamentele istorice mai adânci” care au produs în mod necesar acele forme – în speranța că, în cele din urmă, va fi în stare să le vadă și pe ale sale proprii.

Maiorescu, așa cum am spus, nu a definit nicăieri „fondul”, prin urmare nu putem ști ce anume semnifică el. Predispoziții înnăscute? Geniul națiunii? „Inima”, adică sufletul ei, trăsăturile ei psihologice? Nu știm cu precizie *ce este* fondul în ideea lui Maiorescu, dar știm cu precizie – iar reproducerile de până acum sunt îndeajuns de ilustrative – că este inseparabil de ceea ce este *particular* într-o cultură. Teza formei fără fond devine, prin urmare, o teză a specificului. Presuposițiile de bază³⁹ ale tezei maioresciene pot fi sintetizate în două puncte: (1) *Fiecare popor reprezintă o individualitate ireductibilă* – abordare particularistă a culturii care a impus, prin Herder, conceptul de *Volksgeist*; nucleul conceptului este reprezentat de ideea că fiecare cultură reprezintă un *univers autonom*. Asemenea indivizilor, popoarele sunt înzestrate cu configurații psihologice și spirituale diferite. În scrisoarea lui Maiorescu către Auguste Schultze din 7/19 ianuarie 1865, găsim această presuposiție în formulare explicită: „poporul, oricât de numeros este, este o ființă mărginită individual ca orice om luat în parte”⁴⁰. Tot într-o scrisoare, din 12/24 martie 1865, Maiorescu îi mărturisește cumnatului său Wilhelm

³⁸ „Direcția nouă în poezia și proza română. II. Proza”, în *Critice*, I, pp. 202–203, 205, 206.

³⁹ Despre presuposițiile evoluționiste, organiciste și structuraliste ale ideii de „formă fără fond” am scris pe larg în *Dialectica închiderii și deschiderii în cultura română modernă*, București, Editura Academiei Române, 2007, pp. 138–151.

⁴⁰ Titu Maiorescu, *Jurnal și epistolar*, Studiu introductiv de Liviu Rusu, ediție îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru și Domnica Filimon, București, Minerva, 1975–1989, vol. V, p. 124.

Kremnitz că studiază problema individualității popoarelor: „orice popor este o entitate limitată individual; el trebuie să aibă propriile sale legi, propria sa artă, propria sa literatură, propria sa politică, așa cum are propria sa limbă”⁴¹. Problema individualității popoarelor, problemă care citează surse îndeosebi romantice, se regăsește frecvent în tabloul acelei epocii românești: atât Ion Heliade Rădulescu, cât și Bogdan Petriceicu Hasdeu (unul dintre adversarii lui Maiorescu...) au abordat-o sub semnul aceleiași analogii – echivalența organică dintre individ și popor/societate/națiune; (2) *Fiecare popor este un organism care evoluează potrivit legilor sale interne*, analogie care ține de configurația unui model explicativ dominant în secolul al XIX-lea. Dacă filosofia germană pune cultura în centrul discursului ei organicist, filosofia engleză a adus în discuție societatea. Dar modelul a rămas același. „O societate este un organism”, scrie Spencer⁴², un autor citit de Maiorescu. La Buckle (un alt autor frecventat de Maiorescu și, de altminteri, de întregul cerc al „Junimii”), studiul naturii este comparat cu studiul omului, prin urmare societățile sunt guvernate de legi inflexibile, asemănătoare celor naturale⁴³. Având în minte acest fond doctrinar, putem înțelege de ce un element „crescut” în mediul său natural nu poate fi transplantat ca atare într-un mediu diferit. Dacă, dintr-un motiv sau altul, „organismul românesc” nu a produs încă o constituție, soluția nu este adaptarea uneia străine, ci crearea unei constituții care să se afle într-un raport de continuitate cu substratul autohton. Asemenea organismului animal, „organismul social” progresează gradual. Un progres „în salturi” este de neconceput pentru un organicist. În consecință, orice împrumut străin este o „falsificare a geniului propriu al națiunii”⁴⁴. Această expresie (pe care Maiorescu o utilizează cu privire la împrumuturile și calcurile lingvistice care nu țin seama de „predispozițiile înnăscute” ale poporului) ne poate îndreptăți să presupunem că autorul discutat aici gândește fondul în termenii unui spirit național, ai unui *Volkgeist* – o idee de largă răspândire în epocă, prezentă, de asemenea, la Herder (citit de Maiorescu încă din anii petrecuți la Theresianum).

Am spus că, în ceea ce privește tipul de model evoluționist pe care l-a pus la baza criticii sale, Maiorescu a fost un particularist. Dar Maiorescu reprezintă, în delimitarea istorică pe care am propus-o, nu doar momentul de vârf al specificului cultural, când acesta își găsește o solidă fundamentare teoretică, ci și momentul de grație al întâlnirii particularului cu universalul. Ce tip de universal corespunde gândirii lui Maiorescu? În limitele schemei simplificate de la început, Maiorescu își formulează universalul în acord cu tipul (3), aflat în conjuncție cu o înțelegere

⁴¹ *Ibidem*, p. 166.

⁴² Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, I, London, Edinburg, Williams and Norgate, 1876, p. 467.

⁴³ Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England*, I, London, Longman, Green, Longman & Roberts, 1864, pp. 7–8.

⁴⁴ „Limba română în jurnalele din Austria”, în *Critice*, I, p. 99.

apropiată de cea a lui Adolf Bastian, care vorbește despre prezența unor idei elementare general-umane: fiecare cultură individuală produce sau poate produce valori care să devină un bun al întregii omeniri, în virtutea faptului că binele, frumosul și adevărul sunt ele însele universale⁴⁵. Culturile sunt *particulare*, așadar, însă valorile sunt *universale*. Confluența cea mai fericită este aceea dintre respectul pentru valorile universale și păstrarea („chiar accentuarea”) elementului național⁴⁶. „Pentru ce scriem?” – se întreabă Maiorescu:

„Scriem pentru a ne răspândi gândirea mai departe decât o duce vorba. [...] Sunetul trecător caută a se transforma în litera statornică, și ideea astfel întrupată, spargând marginile spațiului și momentului, tinde a străbate în depărtarea locurilor și în viitorul timpurilor.

Dar ce idee merită această transformare? Ce simțire poate fi menită a ieși din marginea mai firească a simplului grai și a se răspândi într-un popor întreg, poate în lumea întreagă, din generație în generație?

Numai acea idee și acea simțire care prin coprinsul ei și din chiar izvorul ei s-a înălțat peste interesul strâmt al individului și a găsit în capul celui ce o produce acel prisos al concepțiunii care îi dă valoarea universală.”⁴⁷

Vocația universalului o are cel care „în momentul lucrării se uită pe sine”. Își uită, adică, interesele individuale pentru a accede la ceea ce este adevărat și frumos pentru oricine. Universalismul lui Maiorescu nu se opune specificului, ci *cosmopolitismului*⁴⁸.

În pofida numeroaselor controverse cu privire la *ce anume* putem considera ca fiind specific românesc (Maiorescu însuși nu și-a pus această problemă), se poate spune că problematica specificului, ca atare, s-a așezat din punct de vedere teoretic. Odată cu elevii lui Maiorescu se conturează însă în mod dramatic o nouă problemă, cea a universalului. Așa cum nevoia de particular s-a produs pe temeiul primului contact de proporții cu civilizația occidentală (și, desigur, al temerilor cu privire la soarta culturii române, aflată într-un proces galopant de acculturație), nevoia de universal a venit, și ea, pe fondul unui exces (dar și al unui complex). Disputele culturale erau saturate de chestiunea specificului și de multitudinea

⁴⁵ „Ce este rău pentru alte popoare este rău și pentru noi, și frumoase și adevărate nu pot să fie decât acele scrieri române care ar fi frumoase și adevărate pentru orice popor cult.” „Observări polemice”, în *Critice*, I, p. 132.

⁴⁶ „Direcția nouă în poezia și proza română. I. Poezia”, în *Critice*, I, p. 157.

⁴⁷ „Despre progresul adevărului în judecarea lucrărilor literare”, în *Critice*, I, p. 209.

⁴⁸ Considerându-se iubitor al valorilor universale și în același timp naționalist, Maiorescu scrie – ca răspuns la acuzele de cosmopolitism ce fuseseră formulate la adresa lui și a întregului cerc junimist – câteva rânduri care pot fi considerate o mărturisire de credință: „Nici un singur articol din *Convorbirile literare* în genere, nici o singură propoziție scrisă sau pronunțată de mine îndeosebi nu susține cosmopolitismul; atât eu, cât și ceilalți membri ai «Junimii» din Iași suntem partizani ai ideii naționalității și ne-am pronunțat totdeauna în acest înțeles”; „Direcția nouă în poezia și proza română. II. Proza”, în *Critice*, I, p. 195.

opiniilor legate de acesta. Legate nu de conceptul de specific, ca atare, pentru al cărui sens exista un consens cvasi-unanim (deși tacit), ci de specificul *românesc*. Sau, ca să folosim termenul pe care l-a consacrat epoca însăși, de *românism*. Unii autori găseau, pe urmele Școlii Ardelene și ale pașoptiștilor, că sursa românismului o constituie *latinitatea*, alții invocau drept sursă tradiția *bizantină*. Unii recurgeau (în continuitatea gândirii lui Hasdeu) la fondul *traco-get*, ancestral, în vreme ce alții considerau că numai *ortodoxia* este cea care dă măsura specificului românesc. În fine, unii propuneau drept fundament al românismului *tradiția țărănească*, în timp ce alții au mers până într-acolo încât au negat existența unui specific viabil, pe bazele căruia să se poată construi o cultură modernă. Pe acest fundal al controverselor, filosofi din jurul lui Maiorescu sunt cei dintâi care schițează o problematică a universalului.

3. UN TEMEI PENTRU SPECIFIC SAU DILEMA URMAȘILOR

Întoarcerea culturii către sine, concretizată în articolele, dezbaterile și lucrările de etnopsihologie care începuseră să ocupe scena românească, i-a pus pe filosofi din școala lui Maiorescu în fața unei dileme care viza însuși caracterul cunoașterii: în condițiile în care spiritul național se insinuează în toate produsele culturale, el fiind o realitate „complexă și schimbătoare”, cu o validitate redusă la un anumit spațiu și timp, mai putem vorbi despre o cunoaștere obiectivă și perenă, valabilă la nivelul întregii umanități? Nu cumva suprasolicitarea specificului ne condamnă la o existență culturală provincială, adică izolată? Problema provenea chiar de la Maiorescu, care vorbea despre o dimensiune universală a valorilor, dimensiune pe care românii, fluctuanți și nestatornici, livrați mai degrabă afectelor decât rațiunii, nu ar fi capabili să o realizeze în produsele lor: „Însă noi românii din Principatele Unite [spre deosebire de germani, englezi, francezi] nu avem această răceală, indispensabilă pentru ca adevărul, frumosul și binele să se realizeze. Noi stăm sub impresiunea momentului”, îi scrie el lui I. Popazu, la 7/19 ianuarie 1865⁴⁹. În mod paradoxal, tocmai Maiorescu, care a teoretizat în detaliu caracterul specific al culturii, a dorit, în același timp, să salveze valorile de la o soartă capricioasă, păstrându-le sub autoritatea eternului și universal-valabilului. Această seducție universalistă a lui Maiorescu nu a scăpat celor angajați în disputele despre profilul specificului românesc: „Da, Maiorescu este universalizant raționalist”, scria Dragnea, acuzându-l de lipsa simțului istoric și al realității concrete⁵⁰. Astfel, cu

⁴⁹ Titu Maiorescu, *Jurnal și epistolar*, V, ediție îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru și Domnica Filimon, București, Editura Minerva, 1984, p. 130.

⁵⁰ Radu Dragnea, *Lămuriri. Naționalism și ortodoxie*, în „Buna Vestire”, I, nr. 147, 24 august 1934.

Maiorescu, nu numai că problematica specificului își atinge culmile teoretice, dar debutează o nouă problemă – legată de prima –, cea a *nevoii de universal*.

Mai mult decât chestiunea valorilor, agresiunea la adresa filosofiei și științei, a vocației lor universale, este ceea ce i-a neliniștit pe elevii lui Maiorescu. Dacă produsele spiritului sunt tributare locului, cum rămâne cu caracterul universal al filosofiei? În situația în care, în primele decenii ale secolului al XX-lea, cei mai mulți dintre intelectualii români erau preocupați să stabilească *profilul specificului*, filosofil au început să readucă în discuție nu existența specificului ca atare (considerată aproape un postulat), ci raporturile acestuia cu *universalul*, așa cum îl înțelegeau ei.

În 1932, Ion Petrovici ținea la Sorbona conferința cu titlul *Naționalitatea în filosofie*, al cărei scop era să repună în drepturi filosofia, ca *disciplină a universalului*, fără să conteste ceea ce considera că este o achiziție nechestionabilă și definitivă a psihologiei popoarelor: specificitatea. Este posibilă o soluție de compromis care să admită deopotrivă adevărurile filosofiei (universale și atemporale) și adevărurile etnice (particulare și zonale)? După cum se observă, premisa lui Petrovici ține de însăși *natura* filosofiei. Ea se referă la chemarea/capacitatea/datoria acesteia de a furniza adevăruri obiective și universal-valide. Obiective, adică independente de subiectivitatea umană; universal-valide, adică valabile în orice timp și în orice spațiu. Pe de o parte, premisele lui Petrovici aruncă asupra problemei o înțelegere clasică a metafizicii. Pe de altă parte, ne aflăm în primele decenii ale secolului al XX-lea, bântuite de un *Zeitgeist* relativist – atât în științele culturii (discipolii lui Franz Boas începuseră deja să pună bazele relativismului cultural), cât și în filosofie – unde Wittgenstein scrisese deja *Tractatus* (1921), propunând relativismul conceptual. Pe plan cultural, relativismul a fost însă o consecință a descoperirii specificului și diferenței într-o zonă cu numeroase populații colonizate (Americile), fiecare cu particularitățile ei. În America, specificul cultural a pătruns pe poarta antropologiei. În România (care nu a avut niciodată populații colonizate), specificul a intrat pe cea a filosofiei culturii. Petrovici era dispus să admită existența specificului, dar nu și pe cea a relativismului. *Nu se poate să nu existe* domenii ale culturii care să fie mai puțin permeabile la particularitățile locale, asigurând, astfel, punctele de legătură cu ceea ce este universal. Petrovici găsește că filosofia, ca spațiu sintetic de întâlnire a științelor pozitive, este cea care trebuie să urmeze o vocație universalistă, sacrificând elementele locale. Desigur, nici filosofia nu este cruțată de subiectivitate (ideile timpului sunt schimbătoare, temperamentul filosofului – nestatornic, iar caracteristicile etnice sunt deopotrivă locale și fluctuante). Toate acestea sunt *implicite* în opera filosofică; prezența lor în text constituie o fatalitate. Ceea ce-i rămâne filosofului este să *nu caute în mod explicit* să asigure textului său dimensiunea etnică. Dacă ceea ce este implicit este și inevitabil, un teritoriu obscur pe care autorul însuși nu îl poate stăpâni, ceea ce se află la vedere poate fi

controlat. Pentru ca filosofia să se mențină în limitele vocației sale universaliste, autorul trebuie să cenzureze tot ceea ce ține de particularitățile locale. „Culoarea națională” a unei filosofii poate fi *un fapt*, dar nu și *un program*⁵¹. Evidentă este aici influența lui Maiorescu, în ideea căruia specificul național și patriotismul nu constituie un merit, nici o scuză pentru promovarea nonvalorii. La Petrovici este însă limpede că din insinuarea specificului în filosofie derivă consecințe *nefaste* pentru cea din urmă. „Speculația filosofică”, spune el în aceeași conferință de la Sorbona, „trebuie să-și orienteze eforturile spre valorile absolute și universale și să nu se închidă în mod conștient în relativitatea unui punct de vedere, strict limitat”⁵².

Petrovici gândește universalul prin *opозиție* cu specificul, dar îl conține ca pe o instanță *supraculturală*. Universalul se caracterizează prin obiectivitate și raționalitate, în vreme ce specificul – prin relativitate și subiectivitate. Când însă trece de la filosofie la cultură, Petrovici devine dintr-odată mult mai deschis la concesiile. Contrastul pe care îl vede între cele două noțiuni (de fapt, între cele două „realități”, căci Petrovici nu discută în termeni de concepte, ci de *realități*) nu mai este atât de rigid încât să nu permită, în cele din urmă, o rezolvare dialectică. Soluția de compromis va fi pusă sub semnul ideii hegeliene de „spirit universal”, care adună laolaltă, ca într-o mare orchestră, diferitele „voci” și „instrumente” locale. În cuvintele sale, „... spiritul universal, în evoluția lui infinită, trebuie să îmbrățișeze totdeauna cea mai largă varietate a concepțiilor și a perspectivelor, după cum trebuie să asambleze cele mai diferite nuanțe și rezonanțe, pentru a compune succesiv ansamblul unei orchestre care ar reuși infinit mai bine decât fiecare instrument în parte să cânte muzica bogată a profunzimilor inepuizabile. Dar spiritul uman universal n-ar putea juca acest rol, dacă diferitele spirite individuale n-ar aduce nota lor aparte și contribuția lor separată”⁵³. Ceea ce este relativ, în cazul de față – specificul cultural românesc, nu are o valabilitate de sine stătătoare. El devine valid numai în măsura în care se pune în dialog cu celelalte versiuni ale specificului cultural, toate la un loc fiind tutelate, în mod necesar, de o autoritate mult mai înaltă, capabilă să execute sinteza. Cazul lui Petrovici este exemplar pentru modul în care, pe atunci, se puneau problemele în discursul metafizic românesc format sub impulsul școlii clasice germane, un discurs predominant substanțialist, raționalist și universalist.

Discutând sintagma „filosofie națională”, Mircea Florian ajunge în 1933 la concluzii oarecum similare pe baza unor premise și a unei argumentații cu totul diferite, în contextul căreia „universal” și „general”, pe de o parte, „individual” și „concret”, pe de altă parte, sunt concepte substituibile. Cei doi termeni alăturați,

⁵¹ Ion Petrovici, *Naționalitatea în filosofie*, în *Opere filosofice*, ediție îngrijită de Gheorghe Vlăduțescu, Alexandru Boboc, Florin Frunză, Sabin Totu, București, Editura Academiei Române, p. 908.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, p. 910.

„filosofie” și „națiune” sunt situați *pe paliere ontice diferite*. Filosofia (ca reflecție) este *universală*, în vreme ce națiunea este *individuală*. Este drept că ceea ce este universal/general nu are existență „în sine”, ci doar prin intermediul individualului, dar nu este *cuprins* în acesta din urmă. Prin urmare, faptul că gândul filosofic se realizează prin intermediul unor indivizi care aparțin unei realități concrete (națiunea) nu ne dă dreptul să includem filosofia în ceea ce este național. Argumentația lui Florian urmează un traseu mai degrabă *logic*. Cei doi termeni, „filosofie” și „națiune” nu se află aici în raport de *incluziune* (filosofia nu este inclusă în națiune), ci *de relație*. Așa cum „același om, de pildă, e tată, membru al unei societăți, funcționar, consumator etc.”, relații care însă nu fac parte „din conținutul sau natura obiectului, deoarece obiectul poate fi cercetat ca atare, independent de raportarea lui”, și filosofia poate fi *națională* fără ca această relație să dea seamă de „constituția obiectului”, alterând-o. Filosofia rămâne, așadar, *universală* chiar și atunci când creatorul de filosofie dispune de o „voință de a gândi și de a explora” care este națională. Folosirea sintagmei de „filosofie națională” se justifică numai în măsura în care distingem riguros între natura lucrului și relațiile lui, între suport și raport, între esențial și accidental⁵⁴. „Spiritul național este un impuls, nu un scop”, scrie Florian, reproducând ideile lui Scheler din *Nation und Weltanschauung*. Ca și Petrovici, Florian crede că, în filosofie, specificul național este un *fapt*, dar unul *accidental*. „Adevărata” filosofie trebuie să depășească naționalul; în caz contrar, filosofia cade în relativism. Argumentul pe care îl construiește Florian se întemeiază de această dată pe o viziune care respinge relativismul epistemologic (nu există mai multe adevăruri asupra unuia și aceluiași lucru), postulând un universalism moderat: adevărul este unic, chiar dacă, la rigoare, putem vorbi despre *moduri diferite* de percepere a acestuia. Nu există mai multe *fațete* ale adevărului, ci doar mai multe *limbaje*, mai multe moduri de înțelegere și exprimare a lui.

Așa cum se observă, filosofii au fost cei dintâi care au încercat în mod consecvent să contracareze relativismul cultural (anunțat de excesiva problematizare a specificului), îngrijorați fiind de statutul filosofiei. În soluțiile lor, deși diferite, se regăsește același „zgomot de fond”: nevoia de a repune în drepturile sale universalul.

O viziune oarecum similară găsim în aceeași perioadă la Petre Andrei – elev al lui Petrovici –, construită însă cu instrumentarul sociologiei (și cu finalitate la nivelul *moralei*). Ca și la Rădulescu-Motru (după cum vom vedea), soluția lui Petre Andrei este una de *conciliere* a relativismului cu universalismul. Spre deosebire însă de modul în care acestea sunt înțelese de Rădulescu-Motru, la Petre Andrei cele două concepte își păstrează integritatea. Granițele conceptuale rămân, dar

⁵⁴ Mircea Florian, *Filosofie și naționalitate*, în *Experiența ca principiu de reconstrucție filosofică*, postfață de Valeriu Râpeanu, București, Editura Gramar 100+1, 2002, p. 149.

ele sunt concepute mai flexibile, mai transparente, astfel încât să nu excludă o potențială asociere. Din perspectiva sociologică a lui Petre Andrei, nu există un „om în genere”, un *homo abstractus* supranațional și supratemporal, așa cum nu există nici principii morale valabile pentru orice timp și orice loc, aceste norme fiind legate de o structură socială. Națiunile sunt, așadar, *realități*, dar nu în calitate de entități închise sau încremenite, ci ca organisme interdependente. Etica națională (localistă, conservatoare și cu pronunțat caracter politic) poate fi reconciliată cu etica universalistă (a cărei prestigioasă instanțiere este creștinismul) cu condiția ca cea dintâi să renunțe la trăsăturile ei xenofobe, exclusiviste, și să promoveze democrația eticii universaliste (care tinde către egalitatea și solidaritatea umană). Deși morala creștină nu poate justifica mișcările ultranaționaliste „violente și înguste” (aici Petre Andrei se referă la fascism și la legionarism), ea nu exclude națiunea ca formațiune culturală și politică. Etica națională (care lucrează pentru comunitate) este chemată, așadar, să se concilieze cu etica universalistă, mai mult, să se subordoneze acesteia din urmă, să se pună în serviciul ei⁵⁵. Adevărata etică națională presupune democrația și lucrează în vederea realizării valorii morale supreme, care este *umanitatea*. Conceptul de „umanitate”, recurent la Petre Andrei, primește sensuri diferite, în funcție de context: dezvoltarea forțelor potențiale din individ (concepția herderiană); dezvoltarea a ceea ce este universal-uman în toți indivizii; unirea individualului cu universalul (individul ca expresie a macrocosmosului). Din perspectivă politică, umanitatea poate fi văzută ca o uniune a națiunilor sau ca în calitate de tot organic supranațional și supraordonat tuturor națiunilor⁵⁶. Dincolo de diversele semnificații pe care conceptul de „universal” le primește la Petre Andrei, nevoia de a opera cu acesta are la bază intenția de a pune valorile morale la adăpost de arbitrar. Nu provincializarea culturii române este ceea ce îl neliniștea pe Petre Andrei, ci pericolul pe care îl reprezenta o etică relativă și interpretabilă într-o epocă a ultranaționalismelor. De aici, nevoia unui universal care să controleze principial eticile locale, indiferent care ar fi acela: creștinismul sau umanitatea, ca realizare a egalității și solidarității umane.

S-a pus, în epocă, și un alt mod de înțelegere a universalului, care nu aparține urmașilor lui Titu Maiorescu, dar unde vedem aceeași nevoie de fundamentare a particularului pe ceva de ordin universal. În această perspectivă, „românism” înseamnă, înainte de toate, *ortodoxie*. Crainic se întâlnește aici cu Dragnea (care, răspunzând anchetei lui Comarnescu pe tema *Noii spiritualități*, considera că noua spiritualitate are drept „conținut” ortodoxia⁵⁷) și cu Stăniloae, dar se desparte

⁵⁵ Petre Andrei, *Probleme de sociologie*, București, Editura Casei Școalelor, pp. 289–306; Idem, *Fascismul*, Iași, Editura Viața Românească, 1927, pp. 20–21, 27.

⁵⁶ Petre Andrei, *Probleme de sociologie*, ed. cit., pp. 303–304.

⁵⁷ Ancheta a fost publicată în 1928, în „Tiparnița Literară”, anul I, nr. 2, pp. 42–47; „conținutul noii spiritualizări este ortodoxia”; p. 44.

critic de Motru și de Blaga, cărora le reproșează că nu au primit ortodoxia în concepțiile pe care le-au rezervat „românismului” și, respectiv, „specificului românesc”. În același timp, Crainic se distanțează și de sămănătorism, pe temeiul faptului că ar fi redus „sufletul românesc” la teluric, la simpla identificare a acestuia cu natura, ignorându-i conștiința religioasă. Creștinismul este, în acest caz, furnizorul de universalitate. Un furnizor cu atât mai prețios cu cât este conceput să substituie, de fapt, în concepția lui Crainic, furnizorii *străini* și mult mai lumești, precum democrația și liberalismul – ambele de sorginte occidentală. Dragnea merge și mai departe. El vede chiar și în naționalism un posibil concurent al divinității⁵⁸: „De unde înainte de era naționalităților *românii se puneau în universal prin ortodoxie*, pe urmă ei au tins într-acolo, fie pe calea democrației, ca liberalii, fie prin mijlocirea zeității rațiunea, ca la junimiști. Și nu rațiunea ca un bun firesc al minții noastre omenești, dar rațiunea potrivnică religiei și înlocuitoare a acesteia, cum voiește Maiorescu în *Critice*, care, ispitit de teoria populară a *Ersatz*-ului din Germania vremii sale, crede că arta e chemată și la noi să ia locul religiei care apune”⁵⁹. Singura nădejde a „mântuirii de naționalism” stă în ortodoxie. Dragnea înlocuiește, astfel, un universal al spațiului și al timpului (naționalismul) cu un universal supraspațial și supratemporal (religia ortodoxă).

Nevoia de universal nu se manifestă, în acea perioadă, doar *pe verticală*, prin postularea unei realități superioare și atemporale (cum ar fi, de pildă, creștinismul, gândirea, conștiința, metafizica, spiritul uman universal sau ceva de ordinul „esențelor”) care să satisfacă fie cerințe cognitive absolutiste, de raționalitate și obiectivitate, fie cerințe ontologice, de întemeiere supratemporală și supralocală a ființei umane. Nevoia de universal survine în egală măsură *pe orizontală*, prin căutarea unei realități culturale mai vaste în contextul căreia specificul românesc să-și găsească justificare și finalitate.

Deși aparține aceleiași școli filosofice, Constantin Rădulescu-Motru, pe fondul preocupărilor sale de etnopsihologie, crede că soluționarea problemei universalului stă în concilierea „spiritualității” românești cu o „spiritualitate” mai amplă – cea europeană. Este limpede că Rădulescu-Motru folosește termenul de „spiritualitate” cu sens de „cultură”. Mai puțin limpede este modul în care definește această spiritualitate/cultură europeană (compusă, la rândul ei, dintr-o pluralitate de alte culturi). Sub formă de „comunitate” – definită prin ceea ce spiritualitățile/culturile locale au în comun? Sub formă de *Zeitgeist*? Sub forma *valorilor* care, de-a lungul timpului, au devenit „un bun al Europei”? Cert este că Rădulescu-Motru a redefinit „românismul” astfel încât să poată cuprinde în el însuși și elementul universal: „Românismul, după părerea noastră, este spiritualitatea care pune în acord cerințele

⁵⁸ Un amplu studiu privind istoricul și premisele acestei „substituirii” este lucrarea lui Joseph R. Llobera din 1994, *The God of Modernity. The Development of Nationalism in Western Europe*, Oxford/Providence, Berg.

⁵⁹ Radu Dragnea, *Ortodoxie și naționalism*, în „Buna vestire”, I, nr. 147, 24 august 1934, pp. 1–2.

vieții românești cu noua spiritualitate europeană⁶⁰. Rezolvarea nu mai stă acum în postularea unei discipline de vocație universală (filosofia), care să salveze cultura locală de la provincialism sau în postularea unei *rațiuni umane* (supranațională) care tinde către adevăr (universal), ci în *redefinirea* culturii înseși astfel încât să conțină (prin definiție) și elementul universal. Definind „românismul” ca pe o spiritualitate care trebuie să „pună în acord” ceea ce este românesc cu ceea ce este european, Rădulescu-Motru regândește *însăși noțiunea de cultură* (implicit, și pe aceea de *identitate culturală*), care nu mai este văzută ca realitate „insulară”, închisă. Este semnificativ faptul că soluția lui Rădulescu-Motru nu este integrarea culturii românești în cea europeană, ci *invers*, integrarea culturii europene în cea românească – mai precis, *absorbirea* ei de către spiritualitatea românească, dar nu oricum, ci prin „punerea în acord”, prin concilierea acesteia cu nevoile spirituale autohtone. Pentru a dobândi elementul universal, cultura română nu trebuie să se lase absorbită în spiritualitatea europeană, ci, dimpotrivă, să asume ea însăși (cu ajustările de rigoare) valorile europene. Soluția lui Rădulescu-Motru ține de cea de a treia înțelegere a universalului discutată la început, în versiunea sa filosofică. Pe lângă obiectivul deja discutat (al satisfacerii nevoii de universal), care este implicit, înțelegerea pe care Rădulescu-Motru o dă „românismului” avea și un țel explicit: situarea acestui concept la adăpost de *xenofobie*. Una dintre principalele interese teoretice ale lui Rădulescu-Motru a fost redefinirea *identității culturale* în termeni care să zădărnicească punerea acesteia în legătură cu xenofobia. Rezolvarea sa a constat în restructurarea conceptului de identitate culturală, căruia i-a asigurat o importantă *dimensiune a deschiderii*, de neîntâlnit la alt gânditor. În mod convențional, identitatea este pusă în *contrast* cu alteritatea. La Motru însă, avem *integrarea conceptului de alteritate în cel de identitate*, el structurând etnicitatea pe trei palieri: palierul comunității de origine (bazat pe conștiința originii comune, cel mai bine reprezentat fiind în mediul sătesc); palierul comunității de limbă (bazat pe conștiința apartenenței culturale prin folosirea aceleiași limbi; acest nivel al identității este funcțional în zonele urbane, unde „conștiința originii” a ajuns să fie mai diluată); palierul comunității de destin, care pune în joc un element nou, al asocierilor pe baze *raționale*⁶¹. Conștiința comunității de origine este legată de factorul afectiv, în cea a comunității de limbă prevalează factorul intelectual, în vreme ce comunitatea de destin este condiționată de factorul rațional. Primele două tipuri de conștiință sunt *închise*: ele generează *granițe etnice* și răspund la întrebarea „*cine suntem?*”. Cel de al treilea palier al identității răspunde la

⁶⁰ C. Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1936, p. 22.

⁶¹ Dacă, în calitate de „apărător al creștinătății”, poporul român a constituit o comunitate de destin cu popoarele slave, în calitate de „apărător al civilizației europene”, a constituit o comunitate cu poporul german. În 1942, când scria *Etnicul românesc*, Motru vedea destinul poporului român legat de cel al poporului german. [C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă și destin*, București, Casa Școalelor, 1942, p. 92.]

întrebarea „*cu cine suntem?*”, asigurând deschiderea către alteritate pe temeuri „raționale” și „istorice”. „Comunitatea de destin este mai întinsă de cum este aceea de limbă și de origine. Prin destin se pot lega între ele popoare care n-au în de comun nici limba, nici originea”⁶², scrie Motru. Mai mult decât o consecință a ideii că „românismul nu este xenofobie”, conceptul comunității de destin poate fi văzut și ca o oglindire istorică a concepției sale metaistorice despre spiritualitatea românească.

Chiar dacă autorii amintiți mai sus au în vedere obiective care nu se suprapun întotdeauna, toți se întâlnesc într-un punct esențial: particularul nu este autonom. În țările occidentale, unde nu funcționează complexul „culturii mici”, accentul teoretic cade pe *validarea specificului prin el însuși*, fără a se simți nevoia postulării unui universal care să *confirme* într-un fel sau altul particularul. Din momentul în care a fost descoperită specificitatea (și, implicit, diferența), specificitate anunțată de *romantismul german*, pusă în tipare științifice de către *generația relativistă* formată în jurul antropologului american de origine germană Franz Boas, dezvoltată în paralel, sub forma organicismului cultural, în *sociologia britanică* (Spencer), și dusă, de *filosofii postmoderniști*, până la ultimele sale consecințe, distincția dintre particular și universal are, în Occident, mai degrabă virtuți teoretice decât *fondatoare*. Particularul nu se întemeiază pe universal și nici nu mai are nevoie să iasă din el însuși în vederea participării la o realitate mai generală și mai abstractă. Această *autosuficiență* a particularului traversează întreaga gândire occidentală a secolului al XX-lea, unde adevărata problemă o constituie nu definirea specificului, ci a universalului.

Spre deosebire de modul în care, începând cu epoca relativistă, se pune problema în culturile occidentale, în cultura română specificul nu a fost niciodată considerat suficient în el însuși – nici măcar la Blaga, unde fiecare cultură se modelează în conformitate cu „inconștientul” său propriu, dar elementele matriceale ale modelului sunt *universale*. Perspectiva lui Blaga se întâlnește, în acest sens, cu cea a japonezului Maruyama, schițată anterior. Fiecare cultură își structurează existența în mod *specific*, dar procedează astfel combinând în mod original un număr definit de elemente, care sunt *universale* (la Blaga – elementele matricei stilistice; la Maruyama – cele patru tipuri generale de *mindscapes*). Cultura română modernă a simțit mereu nevoia întemeierii specificului pe ceva de ordin universal sau general – indiferent care era instanța (Dumnezeu, rațiunea, spiritualitatea europeană, valorile ș.a.m.d.), și indiferent care au fost condițiile *concrete* care au mobilizat demersul teoretic (constituirea ideologiei naționale, reacția împotriva împrumutului cultural, neliniștile legate de soarta filosofiei, a religiei sau a culturii în genere).

⁶² C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă și destin*, București, Casa Școalelor, 1942, p. 92.