

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

**STUDII DE ISTORIE
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI**

III

**OMAGIU PROFESORULUI
ALEXANDRU SURDU**

Coordonator: Viorel Cernica
Ediție îngrijită de: Mona Mamulea



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 2008

NOTE METODOLOGICE ASUPRA ISTORIEI FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

VIOREL CERNICA

§ 1

Riscurile unei încercări pe tema metodologiei istoriei filosofiei românești sunt legate de câteva probleme, toate descinse din raportările la filosofie, în genere, și la cultura românească ale celor care până acum au abordat această temă. Iată câteva dintre aceste probleme: a) *există* o filosofie românească? b) dacă există, este purtătoarea unui *specific*? c) dacă există într-un mod specific, se supune unor criterii de *valabilitate* prin raportare la alte filosofii (specifice)? Reformulând, am putea spune că aceste trei probleme vizează existența ca atare a filosofiei românești, existența sa specifică și existența sa valorică. În ultimă instanță, demersul prin care se încearcă tematizarea lor construiește judecăți de valoare, așa încât primele două întrebări ar putea fi reduse la cea de-a treia. Totuși, să nu ne încumetăm să operăm acum această reducere, pentru a observa ce au a ne spune, în ele însele, toate cele trei probleme.

§ 2

Prima dintre ele descinde din opinia după care nu există o filosofie românească, pentru că nu pot fi recunoscute înfăptuiri filosofice românești corespunzătoare unor standarde universale de acreditare a filosofiei. Se lucrează în această situație în felul următor: este înlocuită judecata de existență cu judecata de valabilitate (care apreciază ceva prin raportare la un standard, la o întocmire model, în cazul nostru, la o filosofie împlinită în condiția sa); ceva nu există pentru că, deși are anumite însușiri care au declanșat actul evaluator, însușirile în cauză nu sunt la cota potrivită; de la bun început o existență este pusă sub condiție „valorică”, nu propriu-zis existențială. O astfel de opinie este destul de răspândită, și nu e vorba despre o simplă părere aruncată în spațiul cultural actual de la noi, ci despre o veritabilă idee orânduitoare pentru anumite proiecte filosofice, integrate totuși culturii noastre. În plus, ideea aceasta a câștigat, în timp, adepți, unii dintre ei fiind socotiți de noi, astăzi, drept filosofi români veritabili. Am putea sesiza sofismul strecurat aici, constând în substituirea judecății de existență cu cea de valoare.

Apoi, ne-ar fi îngăduit să considerăm că o filosofie românească poate avea calitatea de „filosofie” fără să aibă și o valoare recunoscută datorită unor standarde de valabilitate (ce-i pot fi străine pentru că evaluatorul nu le poate recunoaște).

Dacă rămânem însă la problema existenței ca atare a unei filosofii românești – și este firesc, atâta vreme cât „tensiunea esențială», ca să zicem așa, a filosofiei românești o constituie tocmai problema propriei sale existențe”¹ – și încercăm să lucrăm numai cu judecăți de existență, păstrate în această condiție cu toată puterea, pentru a nu fi transformate în judecăți de valoare (dacă o fi posibilă a asemenea faptă!), atunci trebuie să ne bazăm pe un set de semne care să dea seamă de ceea ce convenim îndeobște a fi existent; apoi, trebuie să găsim un principiu, o regulă de operare, pentru a putea trece de la acele semne la ideea despre o existență pe care ele o semnaleză și care ar putea fi înțeleasă drept o „lume posibilă” în sensul lui Saul Kripke². Existența unui „lucru”, așadar, o luăm după anumite semne ale prezenței sale: a) corp, întindere, dimensiuni, culoare etc., dacă lucrul este o „ființare” oarecare; b) gânduri, sentimente, pretenții, hotărâri, temperament, caracter etc., dacă e vorba despre un altfel de lucru decât cel a cărui existență a fost semnalată anterior, pe care îl putem numi „individ uman”, „ființă rațională”, „personalitate”, „om”; c) cunoștințe, idei, argumente, teze, teme, probleme, soluții, teorii, personalități, „evenimente”, pentru un altfel de lucru față de primele două; dacă gândim împreună semnele aparținând ultimei enumerări, atunci ajungem la ideea existenței unui „lucru” foarte asemănător cu ceea ce numim „filosofie”. În plus, dacă ansamblul de semne constituie dovada existenței unui lucru – și, desigur, o constituie, dar adăugând, cel puțin pentru contextul de față, și îndepărtându-ne de conceptul kripkean de lume posibilă, regula după care „semnele” enumerate sunt ceva, există ele însele în alte împrejurări, în legătură cu alte „existențe”, cum ar fi alte filosofii determinate local, sau însăși Filosofia –, atunci lucrul pe care ele îl semnaleză acum există în mod necesar. Necesitatea în cauză nu vizează existența ca atare a acelui lucru – fapt de nesuștinut pe temeiul asumat până acum –, în sensul că nu se putea ca acel lucru să nu existe; ea vizează faptul ca atare al unei existențe date, care, dată fiind, este necesară; necesitatea, prin urmare, afectează, în cazul acesta, nu existența ca atare a lucrului, faptul că el nu se putea să nu existe, ci lucrul existent, faptul că el este ceva (și nu nimic) într-o „lume”.³

Nu putem avea nici o îndoială în privința prezenței semnelor enumerate mai sus în cultura noastră; doar că fiecare este mai bine determinat: cunoștințele sunt mai generale (decât altele, prezente și ele în cultura noastră), ideile au drept obiect

¹ Alexandru Surdu, *Vocații filosofice românești*, București, Editura Academiei Române, 1995, p. 11.

² „O lume posibilă este dată prin condițiile descriptive pe care noi le asociem cu acea lume.” Saul Kripke, *Numire și necesitate*, trad. rom. Mircea Dumitru, București, Editura All, 2001, p. 43.

³ Pentru această problemă, a se vedea Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. rom. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, București, Editura IRI, 1994, contextul din „Dialectica transcendențială” în care filosoful critică argumentul cosmologic privind existența lui Dumnezeu.

lumea, omul etc., argumentele vizează astfel de teme, teoriile sunt despre lume ca totalitate, personalitățile sunt numite „filosofi”, soluțiile nu sunt socotite, de regulă, absolute etc.⁴ Toate acestea sunt semnele prezenței în cultura noastră a unui „lucru” numit îndeobște „filosofie”. Nu știm încă dacă această filosofie are un anumit specific sau dacă este într-o identitate totală cu filosofia însăși, dacă este necesară etc.; de asemenea, nu știm încă dacă ea, având totuși un specific, posedă și o valoare. Știm doar atât: există filosofia în cultura românească; sau, mai bine zis, putem vorbi despre *existența unei filosofii românești*. Mircea Vulcănescu, în *Filosofia românească contemporană*, lucrând cu ideea despre trei tipuri de filosofie prezente în cultura românească din vremea sa – „filosofia politică”, „filosofia didactică” și „filosofia pură și simplă” –, enumeră câteva elemente ale mediilor lor specifice; în felul acesta, el construiește o descriere fidelă a „lumii posibile” care este filosofia românească, descriere valabilă și pentru noi, cei care ne punem acum problema simplei existențe a filosofiei românești.⁵

Cei care nu o admit comit greșeala amintită: substituie judecata de existență cu cea de valoare. De regulă, ei lucrează cu un „model normativ nelămurit conceptual”, fiindcă nu reconstruiesc conceptul filosofiei, pentru a indica tocmai condițiile de posibilitate (ca existență) ale filosofiei, ci stabilesc standarde de valabilitate desprinse din cercetarea „valorii” unor filosofii socotite ca având o identitate (uneori, ciudat, chiar națională!).⁶

§ 3

Am ajuns, procedând astfel, mai degrabă la semnele unei prezențe. Rămâne, desigur, să zăbovim asupra acesteia, pentru a o cunoaște mai bine și a-i recunoaște îndreptățirea existențială. Am găsit-o, dar abia acum urmează să o și cunoaștem ca existență (determinată) și să o recunoaștem ca atare. O formă a acestei zăbave este chiar punerea în discuție a celei de-a doua probleme, cea privind existența specifică a filosofiei românești. Căci unii admit că se află în cultura noastră lucrări de filosofie, personalități active etc., dar că ele nu constituie deja dovada unui specific

⁴ Ar fi util să revedem un loc din *Metafizica* (I (A) 982 a – 982 b) lui Aristotel, unde autorul construiește o „imagine a filosofului potrivit mulțimii, apoi reconstruiește conceptul filosofului, pornind chiar de la acea imagine; *Lucr. cit.*, trad. rom. Șt. Bezdechi, București, Editura Academiei, 1965; p. 53–54.

⁵ Cf. Mircea Vulcănescu, *Filosofia românească contemporană*, în vol. *Filosofie și națiune*, ed. de Constantin Schifirneț, București, Editura Albatros, 2003, p. 97–103.

⁶ „Cea dintâi obligație a celui ce se devotează filosofiei este să lămurească scopul și puterile acestei discipline. [...] Nu suntem dar nici pentru filosofia modernă, nici pentru cea medievală sau, mai știu eu, ce altă filosofie, ci pentru Filosofie, adică pentru o cugetare sigură pe sine și la adăpost de obiecții.” – Mircea Florian, *Sensul unei filosofii românești*, în vol. *Filosofia românească*, ed. de Adrian Michiduță, Craiova, Editura Aius, 2005, p. 31.

al acestei filosofii. Și, în momentul de față, putem fi de acord cu ei. Din cele spuse până acum, ne este îngăduit să afirmăm doar existența unei filosofii românești, în condițiile în care „românesc” este un termen convențional. Există o singură filosofie, par a susține cei în cauză, și fiindcă ea este practică de persoane aparținând diferitelor culturi – determinate, desigur, și național – putem vorbi despre filosofie românească, așa cum vorbim și despre filosofie greacă, germană, spaniolă, japoneză, turcă etc. În principiu, aceștia au dreptate: filosofia ca filosofie nu poate fi decât una. Numai că această filosofie, una fiind în ea însăși, dacă ar rămâne astfel, în ea însăși, probabil nu ar fi nimic.

Aș propune un mic experiment: să încercăm să ne reprezentăm câteva idei din filosofia politică a lui Aristotel ca și cum ar fi fost formulate de un gânditor indian contemporan cu filosoful grec; de exemplu, ideea despre forma optimă de stat și cea, într-un fel consecință a celei dintâi, despre multitudinea tipurilor de constituție. Dacă ținem seama de mediile culturale din care proveneau cei doi, atunci ne este suficient de clar că e vorba aici de o imposibilitate; pare a fi neproblematică acceptarea diferențelor dintre mediile culturale – cel al culturii antice grecești și cel al culturii antice indiene – și, cumva, însăși imposibilitatea de a implanta anumite idei, legate într-un tot și proprii unui mediu cultural, în altul care este mult diferit de cel dintâi. Ceea ce înseamnă că ceea ce poate fi propriu unei filosofii determinate de un mediu cultural nu-i poate fi automat propriu și altei filosofii din alt mediu cultural. Desigur, acest fapt nu interzice „difuziunea” ideilor, prelucrarea lor în medii culturale noi și alte fenomene de felul acestora.

Am introdus un termen nou: „mediu cultural”. Acest termen este însă cu totul necesar în judecarea unei situații ca aceea prezentată mai devreme, pentru că o filosofie – am acceptat aceasta și atunci când am încercat să găsim temeiurile simplei existențe a filosofiei românești – face parte dintr-o cultură, este chiar centrul ei, locul sacru propriu-zis (sau, cum admitea Hegel, cultura este un templu, iar filosofia este sanctuarul său). Dacă acceptăm și aceasta, atunci filosofia capătă un specific dependent de cultura din care face parte, pe care, de fapt, o structurează. Totuși, acceptarea în cauză este problematică, deoarece filosofia pare a-și pierde propriul, faptul de a fi filosofie și nu altceva, dacă specificul ei este condiționat din afara sa, dinspre mediul în care locuiește.

Ar fi însă de zăbovit asupra ideii despre felul prezenței filosofiei într-o cultură; ea reprezintă, fără îndoială, elementul structurant, locul „sacru” propriu-zis al unei culturi. Element fiind, ea participă la însăși constituirea unei culturi, mai bine zis la ordonarea sa după legi proprii de ființare, toate de natura valabilității; așa încât, condiția sa culturală nu este un handicap pentru existența sa specifică sau valorică, ci, dimpotrivă, un rost al ei.⁷ Din această perspectivă, filosofia este la fel

⁷ Un gând al lui Vasile Băncilă despre rolul cultural al filosofiei, apropiat de problema noastră, se desprinde din următorul fragment: „Odată intrat pe calea culturii în stil modern, trebuie să așteptăm

de puternică în condiționarea culturii pe cât este cultura în condiționarea ei. *Ritmul* în care se desfășoară viața filosofică (și culturală), *sensibilitatea metafizică* a celor care practică filosofia, în genere, a gânditorilor sau chiar a oamenilor de cultură (sensibilitate care poate avea o legătură puternică cu tradiția), *limba* (nu e vorba despre limbaj, ci mai degrabă despre ceea ce Wittgenstein numea „jocuri de limbaj”), *accentul aporetic*, adică puterea de atracție exercitată de unele probleme tematizate și în alte spații culturale, *intensitatea unor trăiri* legate de identitatea proprie și de identitatea Celuilalt transmutată în datele unor probleme (unele dintre ele socotite fundamentale), *evenimentele* care instituie și mișcă formele unei filosofii și ale unei culturi constituie, împreună, însuși specificul filosofiei, întotdeauna aflat în legătură de unitate cu mediul cultural care cuprinde filosofia și întotdeauna constând în ceea ce numim îndeobște „istoria filosofiei”. Și tocmai această unitate este întotdeauna diferită de la o cultură la alta, ceea ce înseamnă că filosofia aflată într-o cultură are o existență specifică ce rezidă, până la urmă, în însăși „istoria” sa. Desigur, pe aceste temeuri putem accepta *existența specifică a filosofiei românești*. De asemenea, nu este vorba aici, cum nu era nici în exemplul de mai sus, despre unități închise în ele însele, despre „produse” valabile numai într-un singur mediu cultural, ci despre unități ce se deschid continuu către altele, un fel de închideri ce se deschid, cum ar spune Noica, deschiderea fiind însuși principiul vieții lor.⁸ Dar, fără să conteze ca închideri, adică fără să fie specifice, cum s-ar putea deschide aceste unități date de mediile culturale care cuprind, ca un fel de principiu structurant al lor, filosofia?

Specificul unei filosofii – potrivit *modelului specificului* prezentat mai sus – nu constă, așadar, în niște componente de felul problemelor, metodelor, tipurilor de argumente, soluțiilor, deși acestea sunt prezente determinat în specificul oricărei filosofii, ci în unitatea „elementului” cultural și filosofic (interior celui dintâi), prin care fiecare componentă de tipul celor enumerate (prezentă în modelul specificului) primește o anumită măsură și intră într-o istorie. De exemplu, problema ființei este prezentă și în filosofia engleză, însă filosofia care a consacrat-o în modernitate și care a pus-o într-o măsură a sa, într-un ritm propriu care pulsează istoric, este cea germană; așa cum metoda analitică este folosită, uneori cu succes, de unii gânditori

și să facem ca această cultură să producă o psihologie nouă, potrivit cu izvoarele autohtoniei noastre. Aceasta n-o poate face, în ultimă analiză, decât filosofia, concepută nu în sens pedant și inutilă ca un fel de epifenomen social, ci ca o *funcție culturală a societății*, așa cum s-a întâmplat în Occident”. Vasile Băncilă, *Autohtonizarea filosofiei*, în vol. *Filosofie și națiune*, ed. cit., p. 50.

⁸ „Originalitatea rezultă din diferențierea pe care o dă lupta de întrecere dintre popoare, iar nu din singularizare. La singularizare sunt condamnate popoarele degenerate și incapabile de progres; popoarele capabile de progres pot fi diferențiate, dar nu singularizate. Pentru diferențiere se presupune însă existența unei întreceri, unei comparații, deci a unei colaborări. Cultura europeană, pe toate terenele ei, cere colaborarea între popoare, iar nu singularizarea fiecărui popor în etnicul său.” C. Rădulescu-Motru, *Ofensiva contra filosofiei științifice*, în vol. *Filosofie și națiune*, ed. cit., p. 292.

germani contemporani, însă această metodă este consacrată de filosofia engleză, din măsura și ritmul ei istoric face parte.⁹

Cei care nu admit existența specifică a filosofiei românești comit și greșeala de a lua în sine filosofia, desprinzând-o de cultură, de istoria proprie (care nu înseamnă, deocamdată, decât măsura unui gând, a unei întrebări etc. intrate într-un ritm, asemenea unei note într-o partitură muzicală). De fapt, ei consideră filosofia sub aspect normativ, asemenea celor dintâi, care respingeau existența de facto a filosofiei noastre, numai că normele lor nu sunt valorice, asemenea celor dintâi, ci tematice: norme care vizează un anumit conținut noetic, un anume cogitatum; și aceste norme sunt desprinse din cercetarea unor filosofii, însă despecificate, socotite filosofie pur și simplu. Astfel, filosofia pune în discuție probleme precum: existența, lumea, omul, cunoașterea, valoarea, divinitatea etc., oriunde și oricând, și aceasta constituie propriul filosofiei; de asemenea, pentru a cerceta ființa etc., filosofia folosește metoda dialectică, metoda hermeneutică, metoda analitică etc. Potrivit unui asemenea punct de vedere, în cultura noastră există filosofie, dar ea nu este „românească”, ci pur și simplu „filosofie”. Cei care apără acest punct de vedere lucrează, asemenea celor care nu admit existența unei filosofii românești, cu un „model normativ nelămurit conceptual”, fiindcă nu reconstruiesc conceptul filosofiei în sensul punerii în evidență a elementului ei interior, admițând numai un element exterior – paradoxal, filosofia însăși în condiția sa eidetică –, element care nu are natură culturală, ci presupus (și exclusiv) filosofică, și care a fost dăruit de către Zei oamenilor (!), fără să fie nevoie de un mediu cultural în care să încapă și el.

Ideea despre specificul unei filosofii pretinde a lua în seamă „unitatea sa culturală” (unitatea celor două elemente: propriu-zis cultural și filosofic), măsura de gând, interogație, reflecție etc. intrată într-un ritm care devine „istorie” datorită formulării lor într-o limbă anume, datorită accentului aporetic pe care îl primesc, precum și datorită sensibilității care le întâmpină atunci când ele se impun ca probleme sau sunt trecute cu vederea (adică acceptate așa cum au fost tematizate în alte împrejurări). Pentru specific, determinant este modul în care sunt asamblate aceste elemente în unitatea filosofiei și ritmul în care această unitate, odată „bine formată”, se deschide către alte unități asemănătoare; desigur, toate acestea privite în legătură cu însăși unitatea culturii din care filosofia face parte. Oricum, cel care deschide problema specificului unei filosofii trebuie să refacă însăși istoria acesteia. Și, odată deschisă problema în cauză, trebuind să fie reconstruită însăși istoria filosofiei românești, totodată trebuie gândită și o metodă de reconstrucție care să i se potrivească. Cred că în momentul de față stabilirea unei asemenea metode reprezintă problema principală a filosofiei noastre. Sugestiile venite din tradiție nu sunt de nesocotit: dimpotrivă, ele pot constitui semnele unei căi către înțelegerea modului în care aceeași problemă a fost formulată și în alte timpuri. Mă

⁹ A se vedea și P.P. Negulescu, *Factori adiționali*, în vol. *Filosofie și națiune*, ed. cit.

gândesc acum la ceea ce spunea Constantin Noica în urmă cu mai bine de jumătate de secol în această privință: poate că trebuie să lucrăm, în reconstrucția istoriei filosofiei românești, „în cerc”, așa încât anumite momente care nu pot, prin ele însele, să dea seamă de condiția filosoficului, să facă totuși acest lucru prin înfăptuiri ulterioare; astfel, istoria reconstruită se poate abate de la regulile stricte ale curgerii timpului, socotite de mulți esențiale atunci când este construită o istorie. Poate că această sugestie, alături de altele, ar trebui reevaluată mai cu seamă în funcție de anumite exigențe desprinse din exercițiile hermeneuticii filosofice actuale.¹⁰

Reprezentarea „în cerc” a ordinii momentelor unei istorii reconstruite a filosofiei trebuie completată cu o metodologie fundamentată în ideea după care începutul pune în și sub regulă tot ce urmează din el. Poate că *Divanul...* lui Dimitrie Cantemir nu este o operă filosofică croită după măsura apuseană a filosofiei; poate că nu este nici prin raportare la câteva sensuri originare ale filosofiei, așa cum ele au fost puse în formă de filosofii greci ai începuturilor. Dar dacă tipul de discurs, apoi „zarea interioară”, cum ar spune Blaga, a problemelor formulate, de asemenea tonul care așează în cuvânt sensibilitatea meta-fizică și ideile ivite, care se mențin în orizontul culturii noastre, dau *norma* (măsura) după care alte creații, socotite ca fiind neîndoielnic filosofice, sunt puse în ordine, atunci opera amintită aparține filosofiei. Demersul acesta, de revenire în cerc la opere ale tradiției și de scoatere la iveală chiar prin acest demers a începutului (unei filosofii, chiar unei idei, concepții etc.), presupune însă alte metodologii de reconstrucție față de cele strict liniar-temporale preferate, în general, de reconstrucțiile istorice ale filosofiei de până acum, de la noi și de aiurea. Totodată, este vorba aici de a contrazice – mai bine-zis, de a o lua puțin în răspăr – cea mai bine așezată metodă a istoriei filosofiei, cea care trece drept exemplară pentru întreaga filosofie a ultimelor două secole, anume cea hegeliană. Pe de altă parte, aplicarea unei asemenea metodologii presupune, întâi, acoperirea totală a unui „material filosofic”, cu o vorbă a lui Noica, încât nimic din ce poate fi semnificativ filosofic să nu fie lăsat la o parte, apoi prinderea sub regulile acestei metode a oricărui moment semnificativ al istoriei reconstruite; așa încât demersurile întemeietoare să se miște în ambele sensuri, dinspre momentul mai vechi către cel mai nou și invers. Din aceste câteva vorbe despre un demers de întemeiere filosofică rezultă însă o gravă aporie: cum este posibilă o contra-istorie în orizontul unei istorii reconstruite a filosofiei? Totuși, dacă istoria filosofiei este ea însăși filosofie, aporiile nu trebuie ocolite; dacă s-ar întâmpla, atunci fie am pica într-un soi de somnolență metafizică, foarte mulțumită de sine, fie am atinge însăși înțelepciunea, punând-o în câteva enunțuri memorabile.

¹⁰ Cf. Constantin Noica, *Pentru o altă istorie a gândirii românești. În marginea „Învățăturilor lui Neagoe Basarab”*, în vol. *Pagini despre sufletul românesc*, București, Editura Humanitas, 1991.

Mai trebuie zăbovit, neîndoielnic, și asupra problemei specificului unei filosofii, în cazul nostru, asupra existenței specifice a unei filosofii românești, așa cum mai trebuie reflectat și asupra primei probleme (existența ca atare a unei filosofii românești). Argumentele formulate până aici ne permit cel puțin să avem o schiță de rezolvare a lor, în așa fel încât să poată fi pusă și problema valorii unei filosofii românești (mai bine-zis, problema existenței sale valorice). Oricum, o contra-istorie, semnalată mai sus, nu doar că este posibilă, dar este necesară, atâta vreme cât țintim reconstrucția unei Istории, în cazul acesta, a filosofiei sau a unei filosofii. Sensul ei nu se află în supunerea față de timp, fie că înaintăm, fie că ne întoarcem către un moment anterior pentru a-l reevalua, „încercuindu-l”, ci în ruperea timpului, în frângerea lui sub presiunea unei clipe, a unui Eveniment, cum ar spune Kierkegaard sau Heidegger, a unei „întâmplări destinale”, mai bine zis. Așa încât, urmând încă un gând al filosofului german amintit, Istoria să apară ca un topos al înfăptuirilor (parcă) nedeterminate, survenite pur și simplu, care își capătă sensul (în cazul nostru, filosofic) numai în acest loc. Problema Istoriei filosofiei românești (nu a istoriei, care a apărut mai devreme într-o legătură anume cu mediul cultural) trebuie pusă, cel puțin în contextul de față, în termenii valabilității istoriei obișnuite. Totodată trebuie revăzut sensul în care înțelegem locul de întâlnire al Evenimentelor (întâmplărilor destinale ale) unei filosofii, pentru a-l distinge de oricare alt loc aflat într-o legătură necesară cu timpul (care dă istoria obișnuită) și aflat în orizontul aceleiași filosofii.

§ 4

Se întrebă unii, chiar dintre cei care acceptă existența specifică a filosofiei românești, dacă acesteia i se poate recunoaște vreo valoare: a pus ea vreo problemă cardinală pentru existența omenească din vreun timp istoric? Cum a pus filosofia greacă problema omului, a cetății, a ființei. A creat ea un model de filosofare pe care să-l adopte și alții? Cum filosofia franceză a creat modelul raționalismului epistemologic modern, de exemplu. Avem vreo idee, ca element al filosofiei românești, care să fie socotită fundamentală în vreun program de cercetare? Așa cum ar fi conceptul spiritului din filosofia germană sau conceptul conștiinței pentru filosofia engleză. Toate aceste probleme sunt binevenite dacă nu le punem direct în legătură cu existența valorică a unei filosofii, în speță, a filosofiei românești. Ele sunt întrebări legitime după ce ne-am lămurit asupra existenței sale propriu-zis valorice, adică după ce am desprins cota de participare a filosofiei noastre la adâncirea sau la înălțarea unor probleme ale culturii cu care există în unitate, la înțelegerea unei stări de căutare a unor soluții în situații de criză a ceea ce putem numi, în virtutea unei autonomii a culturii noastre, „spirit românesc”; altfel spus,

întrebările în cauză devin semnificative numai după ce ne-am lămurit în privința specificului filosofiei, adică a istoriei sale într-un mediu cultural.

Tocmai de aceea, în privința întrebării despre valoarea filosofiei românești, trebuie să revenim chiar la expresia „filosofie românească”. Din cele stabile până acum, căpătă îndreptățire doar o semnificație pentru întreaga expresie. Să încercăm totuși să o desfacem și să-i gândim termenii ca având semnificații oarecum autonome; neuitând însă că ei formează împreună o expresie cu o semnificație unitară.

Mai întâi, să luăm termenul „filosofie” în sensul său cel mai tare, gândit prin raportare la ceea ce noi ne reprezentăm, tradițional, a fi sarcina fundamentală a filosofiei, anume tematizarea anumitor probleme, a celor care depășesc sfera experienței, utilizând anumite metode reconstructive, singurele adecvate problemelor sale, întemeind discursul pe anumite „categorii”, desigur proprii filosofiei și numai ei, atunci când sunt puse alături de problemele și metodele menționate, și, desigur, ajungând la forma sa „ultimă”, sistemul; gândită în felul acesta, filosofia ne apare sub o condiție maximală. Apoi, termenul „românesc” să fie luat în sensul său cel mai slab, topit, cu semnificația sa, doar în ceea ce reprezintă „limba română”, gândit, așadar, minimal. Ce poate rezulta din această combinație, între *filosoficul* intrat în sistem și coborât în anumite probleme, metode și categorii, toate aflate în proprietatea sa exclusivă, socotit, prin urmare, din perspectiva unei condiții care exprimă un maximum, pe de o parte, și *filosofia românească*, dată pur și simplu prin limba română care i-ar fi principiul, luată, așadar, în condiția sa minimă? Idei, argumente, teorii, concepții despre probleme ce depășesc experiența, care utilizează categorii etc., puse în forma limbii române: aceasta ar rezulta. Este însă firesc să ne întrebăm: tocmai în acest fel să capete filosofia determinația de a fi „românească”? Este suficientă această condiție, limba, fără nimic altceva care să-i aducă limbii înseși bogăție formală, tipologică și topologică? Dacă rămânem totuși la ea, ce consecințe urmează din aceasta? Nu cumva, gândită astfel, filosofia este redusă la statutul de instrument, de ustensil, atâta vreme cât este concentrată în ceva ce are chiar acest statut, anume în limba singură, mai bine zis, izolată, luată drept limbaj? Carcasa gândurilor ar putea fi atât de puternică încât să pună filosofia într-o asemenea determinație? Sau în alte determinații? E drept, limba nu este simplă carcasă a gândurilor, în regimul ei „natural” de a fi și de a lucra asupra conținuturilor sensibile și noetice; însă investită cu o asemenea funcție instrumentală, ea nu mai păstrează din sine decât învelișul: „substanța” o primește de la filosofie, adică de la întrebările, gândurile pe care ea le învește în cuvinte. În plus, dacă gândim astfel – iată încă o consecință! –, ar trebui scoase din spațiul nostru filosofic multe lucrări scrise de filosofi români în alte limbi: întreaga operă „franceză” a lui Emil Cioran, opera lui Ștefan Lupășcu în totalitate, de asemenea cea a lui George Uscătescu, parte din opera lui Dimitrie Cantemir și Titu Maiorescu, la fel din cea a lui Dumitru Drăghicescu și Marin Ștefănescu și, desigur, multe altele. Specificul

filosofiei noastre nu ar fi salvat în acest chip, iar determinativul „românesc” s-ar adăuga fără temei filosofiei; se-nțelege, nici nu mai poate fi vorba despre creații românești de adâncă valabilitate în cultura noastră și dincolo de ea.

Ideea unui punct de pornire cu totul *firav* pentru o istorie „locală” a filosofiei – fie aceasta filosofia românească –, început care să justifice la un nivel minim punerea la un loc a unor reconstrucții filosofice, își poate asuma sarcina de a reconstrui această filosofie „locală”; mai bine zis, poate fi asumată cu acest scop. Cel mai potrivit *arche*, în această privință, ar fi, desigur, limba. Însă, pe măsură ce capătă orizont propriu o istorie locală a filosofiei, pe acest temei *firav* al limbii – interpretată cum s-a propus mai sus –, trebuie folosite demersuri diferite, de la generalizarea unor elemente, până la deducția unor consecințe nonfilosofice sau analogia între diferite fapte, gânduri etc., pentru ca temeiul să fie întărit și, astfel, istoria locală în cauză să capete îndreptățire. Cred că multe reconstrucții ale unor „istorii naționale” ale filosofiei pornesc de la acest început *firav*. Dacă se asumă pentru ordinea acestei istorii (re-făcute) și reconstrucții filosofice care nu sunt în limba începuturilor, acestea trebuie justificate într-un fel. Intră astfel în discuție alte temeuri: sensibilitatea metafizică, stabilitatea matricei aporetice, tipurile de demersuri prin care se pun la punct și sunt activate diferite reconstrucții filosofice etc. Și în tot acest demers nu este nimic nefiresc. În plus, limba însăși începe să „vorbească” altfel despre sine și despre ceea ce capătă dreptul, prin ea, de a fi ceva. Din această perspectivă, binevenită ar putea fi chiar metoda reconstrucției „în cerc”, despre care a fost vorba mai devreme.

Acum să gândim termenul „filosofie” într-o condiție minimală, pur și simplu ca demers de cunoaștere prin care este depășită experiența, „cunoștințele” simțului comun, fără să fie vorba despre o negare absolută a valabilității acestora (ca în empirismul logic), despre metode speciale (cum recomanda la un moment dat Constantin Rădulescu-Motru, folosirea de către filosofie a metodelor experimentale) sau despre categorii aflate numai în proprietatea filosofiei (cum presupun unii filosofi analitici, precum R. Carnap). Termenul „românesc”, în schimb, să fie gândit sub condiție maximală. Dar ce înseamnă a gândi termenul în cauză în termeni maximali? Fie să presupunem că este dată identitatea culturii românești – și, în consecință, diferența sa față de toate celelalte culturi – pe un temei indiscutabil, cum ar fi, de exemplu, „matricea stilistică” blagiană¹¹ (dacă cultura noastră, asemenea oricărei culturi, este alcătuită din creații, adică din „produse” purtătoare de pecete stilistică datorată intervenției necesare în actul creației a unor

¹¹ „În ciuda influențelor, care-și dispută inutil pământul, în ciuda interferențelor care își fac jocul nestatornic în țara și sufletul poporului nostru, există un «românism», în înțelesul superior al unui complex, sau a unei constelații, cu totul aparte, de determinante spirituale. Dincolo și mai presus de misterul sângelui, românismul e un patrimoniu stilistic, alcătuit în parte din determinante ce-i aparțin exclusiv, în parte dintr-un raport intim, de natură funcțională și de dozaj, al unor determinante, care-l depășesc.” Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, în vol. *Opere* 9, București, Editura Minerva, 1985, p. 327.

factori ai inconștientului, iar filosofia face parte din cultură, atunci filosofia cuprinsă în cultura românească nu poate fi decât românească); fie gândind un fel de substanță proprie „sufletului românesc” însuși sau identificându-se cu acesta, ceva de felul „obiectului” presupus și cercetat de „psihologia popoarelor” (gând acceptat, atunci când vorbim despre filosofia românească, și de Vasile Băncilă, de Nichifor Crainic, de Dumitru Stăniloae și de alții) sau ceva asemănător cu „spiritualismul armonic” despre care vorbește Marin Ștefănescu, autorul primei istorii a filosofiei românești, atunci când își justifică demersul și când, pe temeiul acestui „spiritualism armonic”, esență a „sufletului românesc”, gândește un fel de filosofie românească cu totul altfel decât oricare alta.¹²

Ce vom obține, în orizontul „filosofiei românești”, luând astfel cei doi termeni? În afară de semnificațiile cu totul problematice, dacă nu de-a dreptul nefirești, ale altor termeni presupuși de demers („suflet românesc”, „substanță etnică” etc.), care nu pot fi întemeiați filosofic, s-ar putea ajunge, paradoxal, la o multiplicare a construcțiilor culturale socotite filosofice. Ar fi suficient ca un „român” să fi spus ceva despre o problemă care depășește granițele experienței, să se fi referit la ceva care nu poate fi dat în experiență, de pe pozițiile simțului comun sau ale unor științe, ale teologiei sau artei etc., pentru a socoti filosofică această referire a sa, fiindcă el este purtătorul „substanței românești”. Și-atunci, ar fi normal să-i socotim filosofi români pe toți oamenii de știință, teologii, înțelepții etc. români. Consecința ar fi, cum se vede, însăși decon condiționarea filosofiei.

Ideea de a accepta, provizoriu și numai în sens funcțional, pentru proiectul unei reconstrucții a unei istorii locale a filosofiei, o condiție „slabă” pentru filosofia însăși poate fi și ea asumată, pentru a deschide orizontul acestei filosofii; doar atât! Pe măsură ce orizontul astfel deschis se umple, trebuie asumate alte exigențe, în așa fel încât să nu fie provocată decon condiționarea filosofiei sau blocarea orizontului deschis, închiderea lui în sine, stingerea lui, datorită nerecunoașterii sale. Oricum, în ipoteza existenței unei „substanțe românești” (a oricărei substanțe naționale), distribuită tuturor românilor (fără să le fie împărțită!), fie s-ar ajunge la o filosofie stranie, care nu ar semăna deloc cu alta, fie filosofia însăși ar fi despecificată, poate năruită. De aici, nu trebuie gândit că nu este posibilă o comunitate națională pe seama căreia să fie puse anumite trăsături. Numai că toate acestea sunt „elemente” funcționale, și nu moduri ale unei substanțe, sunt un fel de „ispite”, cu o vorbă a lui Mircea Vulcănescu; sunt, mai degrabă, „acte”, nu „facultăți” sau obiecte ale acestora, care ar avea puterea de a condiționa orice manifestare a purtătorului lor.

¹² Totuși, sunt și puncte de vedere după care etnicul apare ca un factor limitativ în raport cu creația filosofică: „... directivele etnice constituie mai degrabă o limită dăunătoare și nu un ideal”; Ion Petrovici, *Naționalitatea în filosofie*, în vol. *Opere filosofice*, București, Editura Academiei Române, 2006. A se vedea, de asemenea, Mircea Florian, *Sensul unei filosofii românești și Filosofia românească*, în vol. *Filosofie și națiune*, ed. cit.

Mai putem pune în discuție o combinație a semnificațiilor celor doi termeni, „filosofie” și „românesc”, anume aceea în care ambii apar potrivit unei exigențe operaționale, cum este firesc, de altfel, pentru că și filosofia și ceea ce este românesc nu semnalează, la propriu, decât „fapte în act” (cu o formulă ușor pleonastică). De exemplu, o operă filosofică odată construită trebuie prinsă în acte de interpretare, adică trebuie activată, altminteri ea nu are nici măcar simplă prezență în orizontul unei culturi sau al unei filosofii; mai mult, trebuie evitată situarea unei interpretări în funcția de ordonator al tuturor evaluărilor ulterioare ale unei opere filosofice, pentru că în acest fel se ajunge la un fel de „somm dogmatic”, iar conștiința filosofică își pierde propriul, adică spontaneitatea construcției (în cazul nostru, construcția unei interpretări), devenind, de fapt, conștiință comună, e drept, una aflată la un nivel de excelență, plină fiind de convenții filosofice, dar, altfel, moartă, de vreme ce nu mai este în stare să-și re-construiască „obiectul”.

Operațional, filosofia înseamnă – sub rezerva neîntemeierii acestei idei în contextul de față – unitatea a trei operații: *uimire*, *speculație* și *aporie*. Iar celălalt termen, „românesc”, gândit sub aceeași condiție, cuprinde: punerea la lucru a unei limbi, limba română, activarea unei sensibilități metafizice care să aibă puterea de a trece uimirea în interogație (sensibilitate metafizică așezată, de exemplu, în câteva cuvinte ale limbii române, scoase la iveală de Mircea Vulcănescu sau de Constantin Noica), revenirea la anumite probleme, dar în sensul de a dovedi o anume stabilitate aporetică (așa cum ar fi reformularea, în împrejurări culturale diverse, a întrebărilor despre identitatea culturii noastre, chiar a filosofiei românești) etc.; este vorba, în ultimă instanță, de elementele din modelul specificului unei filosofii.

Dacă procedăm astfel, atunci suntem pe calea de a re-vedea elementele „românescului”, gândite operațional, prinse în sfera operațiilor filosofice. Ceea ce poate fi numit „filosofie românească” în felul acesta se ivește. Nu dincolo de filosofia ca atare ar putea subzista filosofia românească; dar nici dincoace de aceasta. Valabilitatea filosofiei românești reprezintă unitatea elementelor din modelul specificului (specific dimensionat cultural și istoric), prinsă în sfera operațiilor filosofice. Pe temeiul unei asemenea interferențe operaționale între „filosofie” și „românesc” capătă chip înfăptuirile filosofice din orizontul culturii noastre. Pornind de aici, de la temei, cum e firesc, ne este îngăduit și să ne lămurim asupra ființei filosofiei noastre, altfel spus, asupra identității sale, ajungând la Istoria sa. Dar aceasta presupune o reconstrucție a conceptului filosofiei, pentru a căpăta suficientă înțelegere cele trei operații amintite mai devreme, aparținând scenariului filosofiei, anume uimirea, speculația și aporia. Nu este însă aici locul pentru astfel de lămuriri. Totuși, presupunând că am fi căpătat deja lumina necesară înțelegerii celor trei operații – pe care le putem lua aici cu sensul lor cel mai obișnuit: uimirea, ca punere a întrebării despre ceea ce-i cu totul altfel decât datul, „ființarea-simplu-prezentă”; speculația, ca oglindire „conștientă” a absolutului; aporia, ca redeschidere a problemei privind posibilitatea oglinirii absolutului

într-un mod „conștient” –, încerc să re-văd modalitatea în care ele operează în cultura română în sensul ivirii unei „filosofii românești” și în sensul unei Istorii a acesteia. De fapt, îmi propun să dezvolt rostul lor generic în acest loc cultural sau ceea ce poate fi numit existență valorică a filosofiei românești. De fapt, valabilitatea sau existența valorică reprezintă, aici, întruchiparea ca atare a „filosofiei românești”, aflată într-o mișcare continuă către împlinirea sa întru filosofia ca atare, așa cum se află toate celelalte filosofii, ce-și capătă dreptul de a exista multiplu în orizontul valabilității, adică, în ultimă instanță, în sensul absolutului, al propriei lor istorii și al Istoriei.

Aspectele întruchipării filosofiei românești în spațiul valabilității filosofice, legate, desigur, de specificul acestei filosofii, dar semnificând într-un alt orizont, acela propriu-zis al valabilității, pot fi cercetate și cunoscute. Ele dau seamă de ivirile momentelor din istoria filosofiei românești în toposul Istoriei filosofiei. De fapt, acesta adună tocmai survenirile unor momente altminteri particulare (închise într-un mediu cultural și într-o istorie) în toposul Istoriei filosofiei. Aici, Platon și Hegel, Thoma, Descartes și Spinoza, Aristotel, Kant și Cioran participă venind dinspre o ordine cultural-istorică organică, specifică, desigur. Cei amintiți pot alcătui o „istorie” numai pentru că este gândită o unitate care corespunde filosofiei, cuprinzând-o; în acest caz, „cultura europeană”.

Aspectele întruchipării filosofiei românești sunt, de fapt, moduri ale prezenței specificului românesc în sfera operațiilor filosofice. Cred că *uimirii*, așa cum ea funcționează în filosofia românească (în genere, în cultura română), i se datorează reacția identitară, observabilă ușor în orice demers ce se anunță a fi filosofic; poate mai mult decât în alte „locuri culturale”, aici problema identității este cea dintâi chestiune asupra căreia merită să zăbovești; forma ultimă pe care o ia această reacție vizează însăși condiția filosofiei românești; în genere, orice capătă un anume chip în cultura noastră este „abordat”, din început, sub semnul îndoielii, incertitudinii, probabilității: desigur, dacă chipul în cauză este cât de cât vizibil de la înălțimea „intereselor” filosofice. Reacția identitară, orizontalizată filosofic, produce, desigur, gânduri, idei, argumente, demersuri, teorii etc., ele însele, din când în când, „fapte” filosofice notabile. Este vorba aici despre un fapt filosofic prin excelență, recunoscut ca atare dintotdeauna, adică din timpul începuturilor, când se formulau sensurile originare ale filosofiei: revenirea la sine, actul reflexivității, propriu, de fapt, deopotrivă filosofiei și filosofului. Prin urmare, reacția identitară se înscrie în rândul faptelor filosofice semnificative: desigur, dacă ea este urmată (și însoțită) de oglindirea absolutului; iar operația din urmă reprezintă însăși întâmplarea destinală, Evenimentul. Oglindirea absolutului, ca întâmplare destinală, constituie un „topos contemplativ”, un loc din Istoria unei filosofii. (În Istorie capătă semnificație locurile, nu timpurile.) Emil Cioran este exemplar în felul în care acoperă exigențele celor două sensuri ale reflexivității amintite mai

devreme; în creația „românească”, mai cu seamă reflexivitatea filosofiei, a culturii, în perioada „franceză”, îndeosebi reflexivitatea filosofului.

Speculației, funcțională în orizontul culturii noastre, i se datorează, cred, pe de o parte, instituirea filosofiei culturii în poziția modelului recunoașterii de sine a culturii românești, iar pe de altă parte, „activismul” cultural și chiar politic al filosofilor români (totuși, nu în primul rând în sensul practicii politice propriu-zise, cât în acela al „speculației” asupra acesteia). La o privire fugară peste suprafața filosofiei românești pot fi observate o mulțime de lucrări de filosofie a culturii. Aproape că nu e cu puțință a găsi un gânditor român, profesionalizat filosofic, care să nu fi formulat o „teorie” asupra culturii. Fără îndoială, nu se află aici nimic rău: dimpotrivă, e vorba despre fapte filosofice veritabile, întemeiate în actul ogândirii modului în care absolutul se coboară într-o conștiință, luând, paradoxal, chipul acesteia. Iar absolutul, odată întruchipat, ne apare ca fiind însăși cultura românească în propria-i identitate, fie constituită deja (desăvârșită, împlinită), fie aflată pe calea cea bună către acest ideal. Funcția de conștiință de sine a culturii noastre pe care o îndeplinește filosofia culturii este, cumva, urmarea modului în care este trecută în întrebare uimirea despre sine. Reflexivitatea, proprie, cum spuneam, filosofiei, dar, deopotrivă, proprie și filosofului, atâta vreme cât el susține un veritabil demers cu sensul „către sine”, poate conduce spre filosofia culturii; aceasta înseamnă că accentul identitar cade totuși pe „specificul” filosofiei românești, nu pe valabilitatea („valoarea”) acesteia (chiar dacă demersul se încarcă de judecăți de valoare). De aici, anumite urmări, în primul rând vizarea – prin demersurile încadrate unei filosofii a culturii – nu a ființei culturii și a elementului acesteia, valoarea, ci a „culturii românești”; cu toate că teoriile în cauză vorbesc și despre cultura ca atare. Și, tot de aici, o anume întârziere a discursului în „contextul justificării”, nu în cel al „descoperirii”, în final, întârzierea în istorie. Într-un fel, A.D. Xenopol, cu ideea sa de „serie istorică”, apoi Constantin Noica, prin hermeneutica filosofică din *Scrisori despre logica lui Hermes*, Lucian Blaga, cu modelul matricei stilistice mărturisesc sensul unei filosofii a culturii îngrădită cu specificul nostru și deschisă către orizontul valabilității filosofice. La fiecare este vorba de ogândirea „conștientă” a absolutului: Istoria însăși pentru Xenopol, logos-ul pentru Noica și misterul pentru Blaga.

Pentru a re-vedea prezența *aporiei* în orizontul culturii românești, propun de la bun început o imagine, cu totul obișnuită în locul cultural despre care vorbim: „casa mare” (sau, pentru o singură casă, „odaia din față”), nelocuită, și adăstarea alături de aceasta, într-un bordei, într-o chilie, „bucătărie”, chiler, șopron etc. Este vorba despre o imagine ca un fel de reprezentare arhetipală pentru imaginarul popular românesc (a cărui identitate nu este pusă de nimeni la îndoială). Din ea descinde o atitudine, care poate fi re-văzută, cred, și la filosofii noștri. Aceștia construiesc și se bucură de ceea ce fac, în sensul că nu revin niciodată, aporetic, asupra modalității construcției lor. E drept, o asemenea atitudine poate fi ușor observată și

la gânditorii altor culturi, de exemplu la cei germani, care, odată înălțat edificiul filosofiei, încearcă să cuprindă totul în orizontul său și să propună norme de excelență în lumea filosofiei, ei înșiși locuind, apoi, „în afara sistemului”, dar numai în vederea redimensionării acestuia, în așa fel încât el să fie tot mai cuprinzător.

La noi, este vorba despre locuirea alături, ceea ce se traduce, dacă avem în vedere filosofia, prin refuzul aporiei, al acelei aporii care ar putea face obiect tocmai din construcția filosofică; dar filosofii formulează alte întrebări, instalându-se în orizontul altor aporii, cu gândul, poate, de a-și proteja construcția impunătoare; de aici, sentimentul discontinuității filosofiei noastre. Ceea ce se întâmplă aici poate fi numit „mutațiune aporetică” (după calculul blagian, „mutațiune ontologică”). Consecința directă a acestei stări de lucruri este absența criticilor radicale, a „desființărilor” (în sensul valabilității), a unor construcții filosofice și, în urmare, a polemicilor abrupte¹³. Dar dacă aporia lipsește, sau este măcar întârziată de admirația construcției filosofice proprii, prin atenția sporită îndreptată către noi uimiri, nu cumva însăși Istoria rămâne în potență, iar toposul contemplativ, o simplă posibilitate? Într-o asemenea poziție se află, de exemplu, ideea Marelui Anonim și cea a diferențialelor divine din filosofia lui Lucian Blaga, care, pe de o parte, sunt privite admirativ de autorul însuși, în ciuda unor disfuncții de construcție, îndeosebi la cea de-a doua idee; iar, pe de altă parte, au fost primite cu deschidere maximă, necritică, în spațiul mai larg al culturii noastre. La fel se întâmplă și cu teoria sacrului și profanului a lui Mircea Eliade: reprezintă deja modelul faptului cultural desăvârșit, al „operei”, în cultura românească.

Desigur, nu trebuie sustrasă discuției ideea privind refuzul aporiei ca o marcă a filosofiei noastre, cu atât mai mult cu cât ea ar pica, astfel tratată, în regimul aporetic despre care tocmai a fost vorba. Apoi, găsim și excepții; una dintre ele este filosofia lui Ion Petrovici. E drept, dânsul nu și-a edificat „sistemul” mult dorit, n-a încheiat construcția filosofică, însă din tot ce a lăsat se încheagă structura unui „sistem” supus în mai mare măsură regulilor sub care se așează orice făptuire filosofică: a fi în viață (filosofică), faptul de a viețui (filosofic), adică de a atrage intenții hermeneutice, de a chema către sine în vederea unei inițieri întru filosofie.

Interferența operațională a celor doi termeni care alcătuiesc expresia „filosofie românească” instituie propriul acestei filosofii, adică existența sa valorică, întruchiparea sa în orizontul valabilității, care nu mai apare, acum, ca un fel de coborâre a universalului (filosofia) în individual (ceea ce este românesc sau altfel, în determinare „națională”), așa cum socotesc mulți dintre cei care s-au ocupat cu problema „naționalității în filosofie”, de la noi și de aiurea. De altminteri, imaginea aceasta cu totul ștearsă de atâta folosire nu mai are puterea de a se prezenta pe sine așa cum pretind cei care o recondiționează din când în când, ca o

¹³ Există totuși o excepție: polemica Dumitru Stăniloae – Lucian Blaga.

aplicație a unei idei propriu-zis filosofice – din zona ontologiei –, anume a ideii „participării” particularului la universal; ar fi mai profitabilă, în această privință, ideea lui Noica despre înlăuntrizarea „mediului extern”.

Gândind operațional și filosofia, și ceea ce este românesc, căpătăm o perspectivă către însăși Istoria filosofiei, adică o șansă în a institui un topos contemplativ; acesta din urmă reprezintă, de fapt, singura cale către intrarea în Istorie. În orizontul acesteia nu se poate intra nici prin cunoștințe, nici prin sensibilități metafizice orânduite după reguli convenționale, nici cu ajutorul „produselor” unei conștiințe filosofice care și-a aneantizat condiția, revenind la condiția sa „naturală”, aceea de conștiință obișnuită. Se poate intra în Istorie numai printr-un topos contemplativ ivit în această clipă; ivit în sensul că străpunge Istoria filosofiei și atrage fel de fel de intenții hermeneutice în spațiul specificului filosofiei din care face parte. De altminteri, pericolul cel mai mare care însoțește continuu intenția către unui gânditor de a-și deschide uimirea către speculație și către aporia firească privind întru chiparea absolutului propusă prin speculație este tocmai zăbava în istoria filosofiei. Desigur, nu în sensul că aceasta nu ar fi bună pentru nimic sau că ar avea un rol nepotrivit pentru survenirea uimirii, petrecerea speculației, ivirea aporiei; de fapt, istoria filosofiei reprezintă spațiul din care poate fi deschisă Istoria, în acest timp întârziat al istoriei în genere. Pericolul de care vorbeam constă în constituirea, la nivelul conștiinței filosofice, a unui vast spațiu de intervenție și chiar de dominație a conștiinței comune; este vorba, totuși, de un domeniu de excelență, produs filosofic fiind, plin însă de dogme, prejudecăți, „idoli”, iluzii, toate onorabile, dar neînsemnate pentru actul veritabil al conștiinței filosofice, prin firea sa „spontană”, „nouă”, „proaspătă”. Din perspectiva acestei așezări a conștiinței comune în ordinea filosofiei se operează fel de fel de ierarhii și clasele ale ideilor, conceptelor, teoriilor, filosofiilor determinate într-un fel sau altul.

Dintr-o poziție căpătată în istoria filosofiei, specificul unei filosofii este vizibil și, la fel, specificul mediului cultural în care filosofia se află. În plus, problema „valorii” acelei filosofii sau a unor elemente ale sale este pusă în termenii comparativului calitativ: ceva este mai bun sau mai puțin bun; altceva este mai aproape de adevăr sau mai departe de acesta etc. Or, valabilitatea unei filosofii constă în însuși faptul că ea este întru chiparea filosoficului, o întru chipare întru-câtva paradoxală, de vreme ce nu are nici un fel de stabilitate istorică, ci numai o așezare „topologic-contemplativă” în orizontul Istoriei. Așa încât, în privința filosofiei românești, ne este îngăduit să vorbim despre valabilitatea sa, adică despre Istoria sa, numai în măsura în care pot fi re-văzute – eventual, reconstruite prin interpretare – toposurile sale contemplative. Pentru a pregăti însă acest act, sau măcar pentru a ne asigura că există o șansă în a deschide Istoria, trebuie să punem la punct alte două operații: întâi, reconstrucția conceptului filosofiei, apoi dezvăluirea dominantelor tematice ale filosofiei românești, așa cum acestea apar în istoria sa, potrivit specificului său cultural și, deopotrivă, potrivit conceptului reconstruit

al filosofiei, transmutat în condiția unei reguli de judecată a calității filosofice a unor opere, idei, argumente, probleme, soluții, concepții etc. Desigur, aceste operații depășesc scopurile demersului de față. Pe de altă parte, nu este inutil să amintesc două fapte: a) o posibilă reconstrucție a conceptului filosofiei, ținând seama de convențiile de față, trebuie să ajungă la întemeierea ideii după care filosofia este unitatea a trei operații, uimirea, speculația și aporia; b) dominantele tematice ale filosofiei noastre pot fi dezvăluite printr-o cercetare istoric-filosofică obișnuită, așadar limitată la orizontul istoriei filosofiei românești, adică la evoluția acestei filosofii în mediul cultural românesc.

Dominantele tematice au semnificații și în spațiul istoriei obișnuite, dat fiind faptul că ele presupun în mai mare sau în mai mică măsură elementele specificului, dar au o semnificație și în orizontul Istoriei destinale, pentru că ele se deschid către toposurile contemplative, pentru că pot semnala posibilitatea instituirii unui topos contemplativ. Enunțarea lor poate, tocmai de aceea, să devină o schiță a istoriei filosofiei românești și, totodată, să semnaleze posibile prezențe în orizontul valabilității proprii Istoriei filosofiei.