

Despre filozofie și utopia centralității ei

— ANDREI CORNEA —

I.

„De ce, având filozofi, nu avem și o istorie a filozofiei românești?” – iată tema paradoxală a noii cărți a lui Horia-Roman Patapievi, *Despre idei & blocaje*. (O temă, de altminteri, cum recunoaște autorul, inspirată de o conferință mai veche a lui Gabriel Liiceanu.) Cu alte cuvinte – se întreabă dl Patapievi în cunoscutul-i stil incisiv, tensionat, pățimaș totodată, dar extrem de pasionant –, dacă avem totuși cițiva filozofi importanți – de pildă, Mircea Florian, Lucian Blaga, Ștefan Lupașcu, Constantin Noica, Mihai Șora, precum și alții notabili –, pentru ce operele lor nu se leagă într-o continuitate de idei? De ce nu putem vorbi despre un *legato* al marilor teme în cultura românească, despre o dialectică a ideii, care numai ea poate transforma juxtapunerea de opere – *membra disiecta* – într-o istorie veritabilă?

Răspunsul dat de Patapievi e că nu avem o piață veritabilă a ideilor filozofice și a ideilor teoretice, în sens general, din pricina predominanței, tradiționale la noi încă din secolul al XIX-lea, a culturii generale dominate de literatură și estetic. Culturile specializate, la noi, comunică anemic între ele și nu se intersectează cu cultura generală pe o piață națională. Domnește compartimentarea și nerecunoașterea reciprocă, cu excepția domeniului literaturii și criticii literare. „Dacă noi nu avem o istorie a filozofiei românești, este pentru că mediul cultural românesc nu se auto-organizează sub forma unei piețe de idei, ci numai sub forma unei culturi generale slab străbătute de curentul schimburilor” (p. 103).

Într-un sens mai profund – arată autorul –, spațiul public, definit ca loc comun de dezbatere obiectivă și imper-

sonală a ideilor și de poziționare a subiectivităților, ar fi la noi puțin dezvoltat. Deficitul de comunicare între diferitele compartimente sociale face să nu putem fi (noi, românii) o comunitate în adevăratul sens al cuvântului. Într-adevăr, piața liberă (a ideilor) ar fi „transcendentală în raport cu constituirea comunității” (p. 105), altfel zis, numai ea creează condițiile de posibilitate a comunității în sensul deplin al cuvântului.

Ar mai trebui amintite, în această foarte sumară descriere a conținutului cărții, și cele două modele ale „culturii bine rînduite” pe care Patapievi le opune culturii românești, care nu e astfel. Primul – împrumutat de la François Bourricaud – e ierarhic, suprapunând peste piața publicului larg piața mai restrînsă, ideologică, și, în fine, în vîrf, piața specialiștilor – cea mai restrînsă. Idealul este ca straturile respective să fie comunicante, fără a-și pierde individualitatea – ceea ce, din păcate, nu se întâmplă la noi.

Celălalt model al culturii „bine rînduite”, asupra căruia Patapievi insistă mult mai mult, este cel al „roții”: la mijloc, în „butucul” roții, se află cultura generală, spițele sînt diferitele specializări, care se delimitează și se definește complet pe obada roții. Comunicarea înseamnă aici integritatea spițelor înfipte în butuc și în obadă, dar și diferențierea funcțională a centrului, a spițelor și a obezilor. Numai astfel „roata se învîrtește”, adică există o cultură vie. Evident, la noi „roata” e deformată și se poticnește. Foarte important este că modelul roții se aplică nu numai raportului dintre cultura generală și culturilor specializate, ci și raportului dintre filozofie și științe. Astfel – spune Patapievi – „în economia modelului-roată, cultura generală are aceeași funcție ca și filozofia”, adică ambele se află la centru (p. 136). Științele s-ar fi desprins – începînd cu filozofia greacă – din filozofie, pe măsură ce ele ar fi reușit să răspundă „fără rest” la diferite întrebări. În schimb, filozofia, rămasă la centrul „roții”, continuă să pună întrebări la care nu se poate răspunde „fără rest”. „Aceasta este imaginea întregii noastre cunoașteri: o roată. În mod structural, în centrul cunoașterii se află căpățina filozofiei, din care pleacă radial ca niște spițe toate formele speciale de cunoaștere, care se termină în cercul transversal format din sis-

temul unor obezi, aflate într-o mișcare de expansiune” (p. 134). Evident, obezile simbolizează disciplinele care aduc o cunoaștere precisă, „fără rest”, dincolo de care cunoașterea nu mai poate continua. Nici acest model filozofie-științe nu e de găsit în cultura română.

Închei prezentarea spunînd că Patapievi – și pe bună dreptate – nu disprețuiește cultura generală, ci, dimpotrivă, o consideră indispensabilă pentru realizarea umanității noastre autentice. Nu dispariția ei e de dorit, ci buna ei articulare cu diferitele culturi specializate. Cine ar îndrăzni să nu fie de acord cu acest ideal? Din acest punct de vedere, România ar mai avea încă ceva de zis în raport cu Occidentul și cu Statele Unite, unde – crede autorul mereu în război cu spiritul Lumii Noi – „noul spirit public are cultul specializării și manifestă numai dispreț pragmatic pentru umanismul tradițional” (p. 142).

II.

Greu de negat, la modul general, starea de fapt a culturii române descrise de H.-R. Patapievi, chiar dacă, în detaliu, unii ar putea susține că acidul cu care a fost gravată imaginea e, uneori, prea tare. Mai ales lipsa de legătură, de circulație a ideilor, precaritatea debaterilor autentice sînt prezentate nu numai cu sarcasm – ca de unul pățit –, dar și cu un adevăr incontestabil. Susțin, altfel spus, că, *grosso modo*, cele două teze principale susținute de Patapievi sunt adevărate: 1) nu avem o istorie a filozofiei românești, deși am avut cițiva filozofi notabili; 2) nu avem un spațiu public bine dezvoltat al debaterilor de idei. Problema este însă a conexiunii dintre cele două teze. Iar aici mă despart de autor.

Dl Patapievi crede că 1) este consecința lui 2) – care la rîndul ei se explică prin istoria și modul de formare a culturii române moderne: predominanța culturii generale bazate pe literar. De aceea nu am avea un spațiu de dezbatere, ceea ce face să nu avem o autentică istorie a filozofiei. După părerea mea, însă, *lucrurile stau exact invers; nu avem un spațiu public bine dezvoltat al debaterii de idei, pentru că nu avem o istorie a filozofiei românești*.

Dar atunci de ce nu avem o istorie a filozofiei românești? De ce „filozofia

românească nu formează un sistem ordonat și continuu”? Pentru că, avînd în vedere ce e filozofia în sine și ce e filozofia astăzi, e aproape imposibil să fie altfel, independent de felul în care funcționăm sub raport comunitar. Într-adevăr:

a) *Filozofia este universală și nu idiomatică*. Temele ei se numesc, de exemplu, „ceea-ce-este ca fiind”, „pregătirea pentru moarte”, „ce putem ști” etc. Nimic național aici, fie românesc, francez, danez și așa mai departe. Nu există și nu poate exista un „sentiment românesc al ființei”, așa cum nu poate exista nici un sentiment „paraguanian al ființei”, după butada lui Cioran. Ce-i drept, au existat cîteva cazuri – dar care formează marile excepții – cînd filozofia a părut să se intruzeze într-un *Volksgeist* filozofia greacă, engleză sau germană. Dar situațiile au fost cu totul speciale: civilizații puternice, relativ autonome, limbi cu vocație culturală europeană, momente istorice aparte. Repet, a fost excepția, iar nu regula. Dar astăzi, în epoca globalizării, filozofia și în general dezbaterile de idei (politice, sociale, culturale etc.) își realizează pe deplin vocația universală, cam în felul în care și-au realizat-o în epoca scolastică sau a Luminilor. Or, dl Patapievi pare a lucra tot timpul cu presupuziția că o *filozofie națională*, în sensul tare al cuvîntului, rămîne posibilă, așa cum e posibilă și reală o literatură națională. Însă literatura este organic legată de limba sa, e idiomatică, în vreme ce filozofia – nu (chiar dacă unii filozofi – Platon, Nietzsche, Heidegger, Noica – s-au exprimat literar și au mizat și pe valoarea metaforică și poetică a cuvîntului). O filozofie care ar căuta prea cu dinadinsul să instituie o istorie națională a sa ar abdica de la sensul ei fundamental, așa cum ar face-o și știința, de altfel.

b) *Universală fiind, filozofia nu e omogenă*. Ea alcătuiește o „confederație de triburi” transnaționale: există fenomenologii, analitici, postmoderni, platonicieni, existențialiști, filozofi ai culturii etc. care au, fiecare, o paradigmă dominantă și relații în cadrul „tribului internațional” propriu, dar mai puțin cu alte „triburi”. Pentru un filozof fenomenolog, să zicem, nu e obligatoriu foarte interesant să intre în dialog cu cineva care se ocupă cu Locke sau cu stoicismul antic. Aceasta înseamnă că marea confederație tribală a filozofilor e distribuită după grupuri transnaționale



Horia-Roman Patapievi
DESPRE IDEI & BLOCAJE
Editura Humanitas, 2007,
248 pp.

relativ autonome între ele, care au stiluri de a gândi și de a scrie diferite. E greu de văzut atunci – mai ales pentru o țară relativ mică precum România – cum am putea avea o piață internă și coerentă a ideilor filozofice a cărei desfășurare „să admită o unitate de timp și de loc: să fie compactă temporal și restrânsă spațial” – cum impune drept cerință H.-R. Patapievicu.

Admit că piața ideilor „e transcendentă în raport cu constituirea comunității”. Numai că în cazul filozofiei, dar chiar și în cazul multor teorii care țin de psihologie, sociologie, politologie, istorie etc., nu putem avea o piață națională, la fel cum nu putem avea o piață strict națională în economia integrată comunitar de astăzi. Pe de altă parte, dacă vrem să comparăm „triburile filozofice” cu un aspect din economie, modelul cel mai bun îl constituie, cred, companiile multinaționale. Pentru filozofie nu e, de altminteri, ceva nou. E irrelevant să știi că Toma de Aquino era italian, căci filozofia sa nu aparține Italiei, ci spațiului comun intelectual al Evului Mediu occidental; de asemenea, Erasmus nu e flamand decât prin naștere, dar altminteri e „umanist”, adică universal-european. Philon din Alexandria, Maimonide, Spinoza, Bergson, Freud, Buber sînt evrei: formează oare teoriile lor un *legato*, produc ideile lor o continuitate care să definească reperele unei „filozofii evreiești”? E discutabil, după părerea mea, deoarece fiecare aparține mai întâi propriului „trib” filozofic și abia apoi, eventual, poporului său. De ce atunci ar fi trebuit ca Noica să preia ideile lui Blaga și să le continue, de ce Liiceanu ar fi trebuit să le preia pe cele ale lui Noica?² Nu aparțin fiecare dintre ei unor „triburi” filozofice distincte și transnaționale? Paradoxal, deci: *filozofia e totodată universală, în sens de transnațională, și „tribală”, în sens de divizată după paradigme specifice, incomensurabile și care comunică puțin între ele*. Nici în Antichitate nu era diferit: erai platonician, stoic sau epicureic, nu în funcție de cetate sau etnie, ci pentru că te asociaseși „tribului” respectiv.

În această situație, mi se pare aproape normal dificilul și anemicul dialog între „triburi” și, în general, între diferite discipline, angajat pe terenul culturii generale. El e, însă, o consecință, și nu o cauză a imposibilității unei „istorii a filozofiei românești” în sens strict. Să nu se înțeleagă de aici că așa desconsidera efortul de comunicare care ar trebui depus în plus, nevoia de civilitate în spațiul intelectual de care adesea, vail, părem a ne lipsi – lucruri pe care, de altfel, revista *Idei în Dialog* încearcă și chiar reușește adesea să le realizeze din plin. Aici meritele lui H.-R. Patapievicu sînt de netăgăduit, iar criticile sale, întemeiate. Nu cred însă că ar trebui să ne propunem imposibilul și nici să ne autoflagelăm, fiindcă nu-l putem obține. Iar dacă, într-adevăr, avem aici o problemă, ea nu e atît a noastră, a României culturale și intelectuale, cît a lumii noastre „globalizate”, și nu în ultimul rînd a filozofiei însăși și a sensului ei fundamental în zilele noastre.

III.

Ajung acum la o altă observație în legătură cu acest sens fundamental al

filozofiei, așa cum pare să-l înțeleagă dl Patapievicu. Cred adecvat modelul „roții cu spițe” în descrierea raportului dintre cultura generală și culturile specializate într-o cultură „bine rînduită”. În schimb, mă despart de autor atunci cînd acesta aplică acest model și raportului filozofie-științe, cu filozofia ocupînd locul central al „butucului roții”. Iată și motivele principale ale acestui dezacord:

a) Nu mi se pare că astăzi (și în general în ultimii 200 de ani) filozofia mai poate fi văzută ca analoagă culturii generale, așa cum pare să rezulte din dubla aplicare a modelului. Am impresia că H.-R. Patapievicu confundă filozofia ca disciplină specializată cu „viziunea filozofică despre lume” (*Weltanschauung*) a nefilozofilor. Aceasta din urmă ocupă, într-adevăr, „căpățîna roții”, ca ingredient al „culturii generale”, dar prima nu are această poziție, ci, de fapt, constituie ea însăși una dintre spițe. Toți oamenii de știință, ca și ceilalți împărtășesc o *Weltanschauung*, ceea ce nu înseamnă că din acest motiv ei au de-a face cu filozofia în sens strict, prin intermediul căreia ei vor putea intra în dialog interdisciplinar.

b) Într-un anume sens, se poate, într-adevăr, spune că „toate disciplinele azi cunoscute, fie direct, fie prin filiație mediată, s-au tras din filozofie” și că „pentru întreg procesul de autonomizare disciplinară (...) filozofia a reprezentat materia matriceală prin excelență” (p. 132). Dar aceasta numai într-un sens pur verbal! Într-adevăr, în tratatele lui Aristotel, de pildă, probleme care astăzi fac obiectul filozofiei – de pildă etica, metafizica sau logica – sînt studiate alături de probleme care astăzi fac obiectul unor științe, precum fizica sau biologia: pentru Aristotel, pur și simplu, *filozofia nu era decît o altă denumire pentru știință*, iar ceea ce denumim noi „filozofie” (de pildă metafizica) era practică cu același aparat conceptual și speranțe cognitive identice, precum o știință ca fizica. Pînă la Newton, de pildă, fizica era considerată „filozofie naturală” sau „secundă”, în vreme ce metafizica era numită „filozofia primă”. Treptat însă, *filozofia a început să-și reclame autonomia față de științe* și, odată cu Kant, ea a desăvîrșit acest proces, refuzînd să mai fie o știință, cel mult propunîndu-și să trateze despre condițiile de posibilitate a științelor. *Filozofia, deci, s-a autonomizat față de științe, mai curînd decît invers*.

Așadar, pentru epoca veche (la care pare să se refere cu predilecție autorul, v. p. 133), modelul roții e inexact, deoarece nu existau pe atunci decît „filozofii” – științe ierarhizate: metafizica sus și fizica, matematica etc. mai jos. Să mai amintim doar că pentru Aristotel, dacă metafizica are totuși, cumva, un caracter universal, aceasta nu se datorează faptului că celelalte științe s-ar fi desprins din ea, ci doar faptului că ea este „prima filozofie”, ocupîndu-se cu Ființa imobilă și separată, care e divinul³.

Prin urmare, științele „se trag din filozofie” *numai în sens verbal*, deoarece unele erau numite în vechime „filozofie naturală”, dar nu și în sensul esențial că ar proveni dintr-o „materie matriceală” indistinctă, dintr-o „devălmășie fertilă”, care va fi fost filozofia în vremea lui Aristotel sau Platon, așa cum lasă să se

înțeleagă dl H.-R. Patapievicu. Iar pentru epoca post-kantiană, modelul roții e iarăși inadecvat, fiindcă filozofia a devenit o disciplină aparte, o „confederație de triburi”, după cum am văzut – așadar, o „spiță” ea însăși, și nicidecum butucul roții.

c) În fine, mi se pare puțin convingătoare concepția despre știință a lui H.-R. Patapievicu, ca disciplină ce oferă răspunsuri „fără rest și definitive” (p. 130). (De fapt, această viziune despre știință ar conveni științei-filozofie a lui Aristotel, dar deloc științei moderne. E o întrebare, pe de altă parte, dacă în vechime, cel puțin uneori, filozofia și știința nu au fost înțelese și ca discipline deschise. Cazul lui Socrate și Platon e, din acest punct de vedere, semnificativ, dar nu-l putem discuta aici.) Dacă acceptăm, de pildă, concepția despre roții a lui K.R. Popper, știința va fi o succesiune indefinită de tentative de falsificare a unor teorii. Știința nu obține adevărul, cum pare să creadă dl Patapievicu, ci numai elimină pe rînd diverse teorii false, mulțumindu-se să accepte că ultima teorie încă nefalsificată este, pînă la viitoarea ei falsificare, verosimilă.

De aici rezultă că deosebirea dintre științele și filozofia post-kantiene nu constă în aceea că primele ar oferi răspunsuri definitive, iar cealaltă – nu (căci nici știința, nici filozofia nu oferă răspunsuri definitive), ci ar ține de alte trăsături distinctive, cum ar fi posibilitatea de testare și falsificare în cazul primelor, dar nu și în cazul filozofiei. Și

probabil că se mai pot adăuga și alte trăsături.

Mă opresc aici. Împărtășesc nostalgia autorului pentru cultura „bine rînduită”, pentru dialogul interdisciplinar intens și inteligent. Sînt de acord că, la noi, sîntem departe de acest ideal pe care nu ar trebui să ezităm a-l căuta. Împărtășesc și admirația sa pentru o cultură ideală care ar plasa filozofia „la centru”. În condițiile în care însă, din motivele arătate, filozofia nu ocupă nici centrul unei comunități naționale, nici pe cel al comunității cunoașterii, cînd ea nu mai poate „dovedi unitatea epistemologică a tuturor științelor” (p. 132), mă întreb dacă o parte din argumentația din *Despre idei & blocaje* e în fond mai mult decît itinerarul conducînd la încă o utopie.



¹ Horia-Roman Patapievicu, *Despre idei & blocaje*, București, Humanitas, 2007.

² Pe de altă parte, dacă ne referim la efortul strict critic și nu la cel creator, trebuie spus că, în unele privințe, nu mai stăm acum chiar atît de rău. Numai în ultimii doi ani au apărut trei cărți – toate remarcabile și pătrunzătoare – dedicate strict ontologiei lui Noica (ale lui Sorin Lavric, Laura Pamfil și Andrei-Dragoș Giulea).

³ Aristotel, *Metafizica*, VI, I, 1026a.