

## Notă asupra ediției

*Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, publicată pentru prima dată în volum la Institutul de Arte Grafice „Bucovina“ I. E. Torouțiu din București în 1940, a reprodus teza de doctorat susținută de Constantin Noica în luna iunie a aceluiași an.

Două fragmente din lucrare, *Încercare despre filosofie însăși* și *Încercare de filosofie*, au apărut separat în „Revista Fundațiilor Regale“, an VI, nr. 8, 1939, pp. 399–410, și în „Gând românesc“, an VIII, nr. 1–4, 1940, pp. 13–20.

Prezenta ediție a respectat normele ortografice și de editare Humanitas. Intervenția editorului s-a limitat la actualizarea formelor lexicale și a variantelor morfologice ieșite din uz sau avînd astăzi alte semnificații. Unificarea dubletelor lexicale, îndreptarea erorilor tipografice și adaptarea punctuației s-a făcut tacit.

Versiunea românească a citatelor, expresiilor sau cuvintelor redată în original precede cuprinsul cărții. Mulțumim Marianei Băluță-Skultéty pentru traducerea din latină, greacă și franceză, și Danielei Ștefănescu pentru cele din limba germană.

EDITURA

## INTRODUCERE

Adevărata dezamăgire pe care ar trebui să o dea celui ce o cercetează istoria filozofiei e mai puțin de a nu putea desprinde ceva sigur din ea: e de a nu putea păstra totul. Istoria e într-atât legată de filozofie, ține într-o asemenea măsură de intimitatea ei, încât destinul celei din urmă e de a purta cu sine pe cea dintâi. E greu explicabilă, ca urmare, nepăsarea celor care întreprind istoria numai spre a o respinge. Că filozofii greșesc? Dar greșelile ce li se impută sînt, fie prea evidente (cum e cazul cu separabilitatea ideilor platonice sau cu acțiunea lucrului în sine kantian), și atunci te întrebi cum de nu le-au surprins filozofii înșiși; fie prea subtile, și atunci nu reprezintă decît punctul de vedere din care privește lucrurile istoricul. Este, în filozofii, dincolo de adevărurile și erorile lor posibile, o izbucnire de viață care nu te poate lăsa nepăsător. Cine nu simte toată actualitatea doctrinelor trecute, în lărga lor majoritate, nu gîndește, poate, destul de însuflețit el însuși. Se întîlnesc, firește, și istorici care să se străduiască a sfîrși cu istoria, acolo mai ales unde ea nu confirmă atitudinile adoptate de ei. Dar năzuința cea mai legitimă a istoricului e de a adopta o atitudine care să îi îngăduie a pierde cît mai puțin, într-un cîmp unde varietatea de moduri e în neodihnită îmbogățire.

Pentru a căpăta o înțelegere cît mai cuprinzătoare a istoriei, unii cercetători caută să iasă din perspectiva lor, spre a se așeza în perspectiva obiectului. De aici, părăsind — spun ei — punctele de vedere subiective, acordul între conștiințe, asupra unei materii cît mai întinse, devine cu puțință. În particular istoria filozofiei devine egală cu sine, una și atotpăstrătoare. Că în felul acesta ea capătă un caracter muzeal, îmbrățișînd totul numai pentru că mumifică totul, e un fapt ce ni se trece sub tăcere. La fel cum nu

ni se explică întotdeauna în ce chip poate face cugetul nostru un salt, din perspectiva proprie sieși în cea a obiectului, și nici felul cum, o dată saltul făcut, putem rămîne îndelungă vreme ca și în afară de noi înșine, senin scrutători ai tuturor lucrurilor. Într-un cuvînt și cu o expresie ades folosită: e greu de înțeles cum poți privi lumea din punctul de vedere al lui Sirius.

E, în noi, o curioasă teamă de subiectivism. Ni se pare neconținut că exigențele cele mai înalte ale vieții intelectuale impun o desolidarizare de tot ce ar putea să ne dividă, ca ținînd de intimitatea fiecăruia; cu alte cuvinte impun o desolidarizare de noi înșine. Dar subiectivismul nu e întotdeauna cel superficial, al fiecăruia, ci cufundarea în modurile unei vieți a spiritului care e a tuturor. Subiectivismul adevărat nu ne unifică numai între noi, cum face — și se laudă că face — obiectivismul. Ne unifică și cu noi înșine, ceea ce nu izbutește obiectivismul. De o asemenea unificare cu sine are nevoie în primul rînd filozofia, iar prin ea, poate, se lămurește împrejurarea, relevantă în atîtea rînduri, că în timp ce alte discipline se dezinteresează de istoria lor, filozofia trăiește tocmai prin interesul pentru istoria ei. Setea de unitate cu sine a spiritului ia, pentru o dată, locul celeilalte năzuințe, de creație obiectivă. Dacă interesul pentru obiect și judecata științifică îngăduie, în celelalte discipline, să se piardă tot ce a precedat rezultatul, adică istoria însăși, interesul pentru unitatea spiritului obligă, aici, să se recîștîge cît mai mult. Numai subiectivizînd istoria, numai purtînd cu sine întreaga istorie, poate răspunde filozofia exigențelor de unitate, care comandă, la fel cu cele de „obiectivitate“, viața intelectuală.

Întîlnirea cu istoria, descoperirea că are un trecut, revelația formelor acestui trecut ce plutește în urmă-i, gata făcut și străin de el, ar fi întîmplarea cea gravă a cugetului, dacă ultimul n-ar avea virtutea de a preface istoria în istorii. O istorie a filozofiei, una și dinainte constituită, ar copleși spiritul, așa cum îl copleșesc realitățile străine lui. E proprie nouă puțința de a ne însuși istoria și de a face lucrul potrivit cu legitimele interese ori puncte de vedere ce reprezentăm. Chiar în cazul istoriei obișnuite, purtînd asupra altor materii decît filozofia, istoricul poate lua atitudini diferite: el poate explica istoria (și e curios de constatat că uneori reușesc mai multe explicații), ori o poate

lăsa să se explice singură; uneori o subiectivizează pînă la transfigurarea propriei sale epoci, altele — și o anumită obiectivitate este încă o formă a subiectivității — o distanțează spre a o contempla mai bine. La aceste atitudini, istoricul filozofiei poate adăuga pornirea de a se cufunda în istoria filozofiei, spre a se pierde în ea (ce e teoria „conceptelor deschise“ decît o pierdere în istorie, prin redeschiderea neîncetată a problemelor?); sau se poate cufunda în ea spre a se regăsi. Dar toate cele de mai sus reprezintă atitudini, și nu duc, poate, la istorii diferite. Istoriile, mai multe, încep de la setea de unitate, de la nevoia resimțită de spirit de a se înstăpîni în istoria sa.<sup>1</sup> E de la sine înțeles că la temelia tuturor acestor istorii stă un dat unic: să spunem, textele cugetătorilor trecuți și sensul, pe cît posibil exact, al afirmațiilor incluse acolo. Dar simpla expunere, chiar și ideal exactă, a opiniilor emise nu constituie, prin ea însăși, o istorie ci, cel mult, o doxografie. Abia de aici înainte, sprijinindu-se pe ea ca pe adevăratul ei material, începe istoria. Care nu e posibilă decît pentru că se ramifică în istorii.

Faptul că există mai multe istorii, și deopotrivă de îndreptățite toate, e obișnuit pus în lumină prin afirmația că se întîlnesc mai degrabă istorici ai filozofiei decît istorii ale ei. Totuși subiectivitatea istoricilor exprimă mai mult, și poate altceva, decît subiectivitatea istoriilor, cum voim aici. Dacă despre primii se poate afirma că pierd ceea ce o istorie obiectivă, deci unică, le-ar fi dat: acordul între ei — în cazul ultimelor atitudine obiectivistă nu e în cîștig, deoarece acordul se păstrează, deși e un acord al cugetelor asupra mai multora în locul unei singure istorii, și se obține, în plus, unitatea cu sine pe care obiectivismul nu o dădea. Istoriile filozofiei, lucrînd asupra unui material unic, sînt totuși mai multe pentru că răspund elanurilor felurite ale spiritului de a se totaliza. Ceea ce consacră deci plu-

<sup>1</sup> Socotim că a „explica“ trecutul nu e singura istorie filozofică legitimă, cum se închipuie uneori. În definitiv istoria obișnuită nu vrea nici ea decît să înțeleagă și să explice trecutul. Atunci să nu se deosebească istoria filozofiei decît prin aceea că poartă asupra altui material? Cum rămîne, în cazul istoriei explicative, cu faptul, specific filozofiei, că aceasta are obsesia propriei sale istorii? De ce nu sînt și celelalte istorii — a chimiei de pildă — obsedante?

ralitatea istoriilor este că, pe de o parte nevoia permanentă de unitate cu sine a spiritului îl îndeamnă să poarte cu sine întreg trecutul, dar pe de alta el e silit, prin natura restrictivă a întrebărilor ce își pune, să piardă ceva din el. Fiecare autentică istorie a filozofiei ne pare, deci, încercarea de a pierde cât mai puțin. Ea nu poate cuprinde totul, căci în timp ce istoria obișnuită e a unui trecut care s-a consumat, deci care se poate totaliza, istoria filozofiei e a unui spirit ce trimite neîncetat către prezent, păstrînd astfel, ca tot ce ține de prezent, o margine de nedeterminație. Dacă ar exista o întrebare la care toate filozofiile să răspundă, istoria filozofiei ar fi desigur una. Cum, din pricina nedeterminării subliniate, o asemenea întrebare nu există, istoria filozofiei o caută pe cea care să o aproximeze cel mai mult. Și istoriile seamănă cu o întrecere înspre cât mai mult — firește un cât mai mult exact; un cât mai mult în respect cu normele „obiective“ — a întrebărilor pe care, îngrijorat de propria sa risipire în istorie, și le pune spiritul.

\*

\* \*

Ni se pare a fi întîlnit o astfel de întrebare integratoare de istorie, iar în lumina ei întreprindem schița ce urmează. E întrebarea — ce nouă înșine ni s-a relevat, în toată expresivitatea ei, abia la sfîrșitul capitolului despre Platon — privitoare la „cum e cu puțină ceva nou“. Nu numai în aparență, ci și în fond, după cum se va vedea mai jos, întrebarea noastră e de obîrșie kantiană. Dar ea năzuiește cel puțin să generalizeze pe „cum sînt cu puțină judecățile sintetice“ (*a priori*-ul nu interesează aici, căci nu cunoștința primează, ci spiritul), dîndu-i o amploare și semnificații care să o scoată din granițele criticismului. Cum e cu puțină ceva nou, traducînd în fapt problema: cum face spiritul să nu fie tautologic, să întîlnească altceva, deci să aibă o desfășurare cu adevărat progresivă — dă socoteală de viața spiritului și deschide astfel porți înspre orice doctrină filozofică, întrucît oricare privește, într-un fel ori altul, viața spiritului. Iată de ce o asemenea întrebare are sorți să devină un adevărat factor de integrare a materialului istoriei.

Dar, încă dinainte de a o vedea la lucru, cineva s-ar putea îndoi de legitimitatea unei istorii întemeiate pe o întrebare și ar putea arăta că ea se reduce la istoria unei probleme pur și simplu. Și firește că, în parte, are dreptate să o spună: e vorba de istoria unei probleme. Dar în același timp, prin alegerea ei, problema e pusă în așa fel încît poartă cu sine istoria — așa cum spuneam că face filozofia adevărată. Iar atunci împrejurarea că se înfăptuiește istoricul unei chestiuni e secundară; pe primul plan stă faptul că, totdeauna, prin acea chestiune, întreaga sau aproape întreaga istorie e transfigurată. Istoria doxografiei, care în mod obișnuit te ajută să înțelegi unele teme, e la rîndul ei înțeleasă în lumina uneia din aceste teme. De ce ar fi o asemenea întreprindere nelegitimă? Dacă istoria filozofiei te ajută, de pildă, să înțelegi pe Locke și Kant, nu e oare la fel de adevărat că Locke și Kant te ajută să înțelegi istoria filozofiei?

Aici, însă, își face loc o nouă și amăgitoare obiecție. E cu neputință și chiar absurd, ni se spune, a voi să înțelegi pe un filozof prin altcineva decît el. E teza pe care, în timpurile noastre, o apără cu strășnicie istoricul francez Étienne Gilson. Aplecat cu precădere asupra lui Toma d'Aquino<sup>1</sup>, istoricul amintit a scris o întreagă lucrare, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, pentru a arăta că acestuia nu i se pot pune, așa cum vor chiar unii tomiști, întrebări de inspirație carteziană ori kantiană. O spunea, de altfel, la fel de limpede și cu un alt prilej<sup>2</sup>: „Dacă se dorește o soluție tomistă a problemei cunoașterii, e nevoie, mai întîi, ca soluția aceasta să vină de la Sf. Toma. Pentru ca ea să vină cu adevărat de la el, iar nu de la Descartes sau Kant, nu trebuie să-l întîmpinăm cu o întrebare carteziană ori kantiană pe buze, deoarece întrebările pe care și le pun filozofii sînt solidare cu răspunsurile pe care le dau, ci cerîndu-i care ar fi formula sa în problema cunoașterii, dacă, printr-o dezvoltare lăuntrică a propriilor sale principii, tomismul s-ar fi găsit în situația de a și-o pune pe aceasta“.

De cîte ori nu a fost pusă în circulație o asemenea obiecție, și pentru cîte sisteme felurite? Într-o privință, ea ne pare a

<sup>1</sup> Cunoscut ca Toma d'Aquino (Aquinatul) (n. ed.).

<sup>2</sup> *Le Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, ed. a 3-a, Vrin, 1927, p. 227.

proclama ceva perfect legitim: obligația istoricului de a respecta dezvoltarea și interesele proprii fiecărei filozofii; de a încerca să o vadă așa cum este ea. Dar acest „așa cum este ea“ n-o împiedică să fie parte dintr-o istorie care o cuprinde; soluție la o întrebare care o depășește. Dacă nu ar exista asemenea întrebări, nu ai putea urmări o problemă în istorie, ci doar probleme, și atunci totul s-ar reduce la o vastă și foarte exactă doxografie. Negreșit, trebuie să îți dai seama de condițiile proprii fiecărui sistem, pentru aceasta doxografia fiind cât se poate de folositoare. Dar ce închise ar fi filozofiile dacă nu ar răspunde decât la întrebările lor! Sau: ce restrînse ar fi aceste întrebări, dacă nu ar comporta decât răspunsul care li se dă!

E absurd să pui Aquinatului întrebările lui Kant, foarte bine. Dar sînt problemele lui Kant simple probleme ale lui Kant? Nu există comunicare posibilă între nici unele dintre sisteme, sînt ele închise ca niște monade lipsite de ferestre? Ceea ce e adevărat, din obiecția de mai sus, este că nu poți pune altora problemele lui Kant, în termenii în care apar la acesta. Dar că, formulîndu-le în alt fel, ele sînt utilizabile și dincolo de sistemul unde au apărut, sau — și acesta e poate cazul în ce privește schița de față — că un filozof îți poate sugera o problemă mai vastă decât granițele gândirii lui, e în natura istoriei însăși să o presupună. Chiar Gilson spunea, în citatul de mai sus, că e perfect logic să se ceară Aquinatului „care ar fi fost formula sa în problema cunoașterii“. Iar problema cunoașterii, cum este oare pentru noi, istoricii, o „problemă“, dacă nu, uneori cel puțin pentru că un Descartes ori un Kant ne-au trezit, prin formulările lor, formularea noastră? E absurd să pui Aquinatului întrebările lui Kant, dar nu e defel absurd, ba chiar inevitabil, să le pui amîndurora pe cele ale tale despre filozofie, chiar dacă ele izvorăsc mai degrabă sub sugestia unuia decât a altuia dintre gînditori. În sensul acesta puteam afirma că istoria, care îi explică pe filozofi, este la rîndul ei explicată de unii, dacă nu de toți dintre aceștia.

Un antic sublinia într-un rînd faptul că, în vis, fiecare posedă lumea sa, pe cînd în stare de veghe conștiințele au o lume comună. Cu istoria filozofiei se întîmplă pe dos: ceea ce e conștient în ea separă; singur inconștientul ei, în măsura în care

proclama ceva perfect legitim: obligația istoricului de a respecta dezvoltarea și interesele proprii fiecărei filozofii; de a încerca să o vadă așa cum este ea. Dar acest „așa cum este ea“ n-o împiedică să fie parte dintr-o istorie care o cuprinde; soluție la o întrebare care o depășește. Dacă nu ar exista asemenea întrebări, nu ai putea urmări o problemă în istorie, ci doar probleme, și atunci totul s-ar reduce la o vastă și foarte exactă doxografie. Negreșit, trebuie să îți dai seama de condițiile proprii fiecărui sistem, pentru aceasta doxografia fiind cât se poate de folositoare. Dar ce închise ar fi filozofiile dacă nu ar răspunde decât la întrebările lor! Sau: ce restrânse ar fi aceste întrebări, dacă nu ar comporta decât răspunsul care li se dă!

E absurd să pui Aquinatului întrebările lui Kant, foarte bine. Dar sînt problemele lui Kant simple probleme ale lui Kant? Nu există comunicare posibilă între nici unele dintre sisteme, sînt ele închise ca niște monade lipsite de ferestre? Ceea ce e adevărat, din obiecția de mai sus, este că nu poți pune altora problemele lui Kant, în termenii în care apar la acesta. Dar că, formulîndu-le în alt fel, ele sînt utilizabile și dincolo de sistemul unde au apărut, sau — și acesta e poate cazul în ce privește schița de față — că un filozof îți poate sugera o problemă mai vastă decât granițele gândirii lui, e în natura istoriei însăși să o presupună. Chiar Gilson spunea, în citatul de mai sus, că e perfect logic să se ceară Aquinatului „care ar fi fost formula sa în problema cunoașterii“. Iar problema cunoașterii, cum este oare pentru noi, istoricii, o „problemă“, dacă nu, uneori cel puțin pentru că un Descartes ori un Kant ne-au trezit, prin formulările lor, formularea noastră? E absurd să pui Aquinatului întrebările lui Kant, dar nu e defel absurd, ba chiar inevitabil, să le pui amîndurora pe cele ale tale despre filozofie, chiar dacă ele izvorăsc mai degrabă sub sugestia unuia decât a altuia dintre gînditori. În sensul acesta puteam afirma că istoria, care îi explică pe filozofi, este la rîndul ei explicată de unii, dacă nu de toți dintre aceștia.

Un antic sublinia într-un rînd faptul că, în vis, fiecare posedă lumea sa, pe cînd în stare de veghe conștiințele au o lume comună. Cu istoria filozofiei se întîmplă pe dos: ceea ce e conștient în ea separă; singur inconștientul ei, în măsura în care



poate fi vorba cu adevărat de unul, unește. Vom vedea de pildă, în cursul lucrării, cum conștientul unor doctrine filozofice le deosebește în unele ce afirmă înnăscutul și în altele ce îl tăgăduiesc, în timp ce inconștientul lor le unește de-a binelea, arătând că înnăscutul e proclamat și refuzat dintr-un același adânc filozofic motiv. Dacă deci istoria are un inconștient, e tocmai rolul istoricului să se așeze în acesta, să fie inconștientul ei. Filozofii au problemele lor, desigur; e rolul istoricului să le restituie filozofiei pur și simplu.

Nu ni se pare defel că recădem, astfel, în nostalgia acelei *philosophia perennis*, zadarnic urmărită de gânditori și comentatorii lor. Ceea ce regăsim, ceea ce ni se pare potrivit și filozofic a regăsi peste tot, este un *ingenium perenne*, care face cu puțință, subteran ori nu, toate filozofiile. Încercarea de a scoate la lumină, din zonele cîteodată inconștiente ale istoriei, pe *ingenium perenne*, e marea întreprindere a istoricului care crede în primatul subiectivității. O *philosophia perennis* ține, pînă la un punct, de obiectivism, ea năzuind să determine tabloul adevărurilor pe care, în decursul desfășurării sale istorice, spiritul le-ar fi proiectat pe ecranul eternității. Ca în orice obiectivism, s-ar obține și aici o desăvîrșită unificare în ceea ce privește materia, cu prețul însă al transformării acesteia în piesă de muzeu: și într-adevăr, ce poate avea un caracter mai muzeal decît o *philosophia perennis*? În schimb *ingenium perenne*, care nu este numai întîlnit pe căile subiectivității, dar reprezintă tocmai principiul subiectivismului autentic, aduce, pe lîngă acordul asupra obiectului, căutata unitate cu sine a spiritului. Iar cum fără unitatea spiritului nu e de întîlnit nici viața sa; singur în lumina lui *ingenium perenne* e de nădăjduit o istorie vie, nemuzeală. E istoria adîncurilor, istoria acelei ordini inconștiente, pe care trebuie să îți faci o misiune din a o căuta.

Dar se întîmplă cu *ingenium perenne* la fel cum s-ar fi întîmplat cu *philosophia perennis*; se pierde, într-o largă măsură, linearitatea istoriei. Și într-adevăr, de ce am stăruii atît de mult în a o păstra? O istorie care explică fenomenele, sau în care ele se explică singure, firește că le înfățișează în succesiunea și, pe cît posibil, în determinismul lor. Dar e o virtute specifică istoriei filozofiei de a putea urmări, mai mult decît înșiruirea pro-

dușelor înfățișate de spirit, necesitățile lăuntrice ale acestuia. O spune, între alții, un istoric de la care sprijinul e cu atât mai folositor cu cât e mai neașteptat. Subliniind eroarea pe care o fac unii filozofi sistematici atunci când disprețuiesc istoria disciplinei lor — căci, în ciuda solidarității dintre filozofie și istoria ei, există și gânditori din aceștia —, Gilson amintește, într-un rînd<sup>1</sup>, că: „e cazul într-adevăr să se știe dacă există ori nu necesități de gîndire pe care istoria să ni le reveleze...“. Iar în numele acestor necesități, pe care istoricul le urmărește, disciplina sa pierde din linearitate, spre a cîștiga în intensitatea unora dintre probleme.

Căci istoria filozofiei nu e cu necesitate lineară. Cîteodată, firește, există înlănțuiri incontestabile, iar atunci istoricul, chiar cel interesat mai mult de spirit decît de produsele sale și înșiruirea lor, nu va evita să le scoată la iveală. Alteori, însă, aparițiile filozofice succesive se repetă în loc să se întregească, îndemnîndu-te să apreciezi în aceeași măsură constantele istoriei cu filiațiile ei. Nu, deci, exclusiv o istorie serială, care să urmărească progresele gîndirii, subliniem aici, dar și opusul ei. Cei care văd progrese peste tot în desfășurarea cugetării, ne dau adesea impresia că știu dinainte unde trebuie să ajungă ea. În fața aceluiași probleme — și, într-un fel ori altul, problemele gîndirii revin — sînt anumite răspunsuri și tipuri de răspunsuri. Exterior vorbind, adică din perspectiva creațiilor spiritului iar nu a acestuia, istoria ar putea fi concepută ca urmărind să afle insule de gîndire, mai degrabă decît un întreg continent. Iar în lumina unei astfel de concepții, continuitatea dintre gînditori și sisteme s-ar vădi, de multe ori, fictivă, ea exprimînd numai punțile aruncate de noi între insule. Dacă nu te-ai opri decît la produsele filozofiei, atunci ai avea adesea dreptul să vorbești despre discontinuitatea lor, privind deci istoria nu drept o curgere de la un sistem la altul, ci ca o cascadă de la o poziție la alta.

Dar discontinuitatea exterioară este compensată de continuitatea și unitatea cu sine a lui *ingenium perenne*. În orizontul său, înțelegerea atomizatoare și insulară a istoriei face loc uneia

<sup>1</sup> *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, 1939, p. 88.

integratoare. Linearitatea nu e perfectă, e drept, și toată actualitatea istoriei pentru filozofie, tot prezentul ei, fac imposibilă o succesiune fără cusur. Dar solidaritatea părților e acum desăvârșită, iar istoria filozofiei nu poate năzui la mai mult decât atât. O istorie care se ține, pentru că e a spiritului neconținut solidar cu sine; istorie în care există reveniri, întoarceri, insularități și structuri, dar unde continuitatea de fond e asigurată prin unitatea aceluiași spirit; istorie care, deși risipită, nu e decât expresia unei astfel de unități, sau mai degrabă a unei astfel de unificări, e însăși istoria filozofiei.

În tema lui cum e cu puțință ceva nou găsim, tocmai pentru că ea ne așază în curentul de viață al spiritului, unul din principiile prin care istoria filozofiei poate fi unificată. Tema izbutește să fie un adevărat factor de integrare în istorie. Una din cele mai prețioase verificări ale rodniciei sale este valorificarea filozofică pe care o poate da empirismului și raționalismului, pe de o parte, ca și idealismului ori unui anumit realism, pe de alta. În numele oricăreia dintre aceste poziții, ai fi îndemnat să respingi pe cea conjugată ei. Cît de strîmtă s-ar dovedi, desigur, o istorie făcută din punctul de vedere al raționalismului: empirismul cu siguranță nu și-ar găsi un loc filozofic în ea! Cît de strîmtă, de asemenea, e istoria făcută de realiști: pentru ei — și ne gîndim în special la tomiști ori la alte soiuri de peripateticieni — cea mai mare parte a istoriei filozofiei constituie o regretabilă eroare. Unul dintre ei nu se sfiește să califice, tot ce nu ține de realism, drept „maladie“ a spiritului.<sup>1</sup> Așadar Platon și Descartes, Locke și Kant, Leibniz și Hegel, sînt tot atîtea expresii eronate și aberante ale istoriei. Cu toată autoritatea celor care o proclamă, ești ispitit să te întrebi: nu cumva poziția unor istorici, care consideră drept bolnăvicios aproape tot ce alcătuiește în fapt istoria filozofiei, nu cumva o asemenea poziție e maladivă? Căci dacă e lesne explicabilă, la

---

<sup>1</sup> Tomistul francez Jacques Maritain. Dăm de asemenea un limpede citat din Gilson, *Réalisme thomiste...*, p. 229: „De ce centre de perspective, toute l'histoire de la philosophie, en tant qu'elle se rapporte à ce problème, peut se diviser en deux: le réalisme naturel, d'une part, et d'autre part toutes les variétés concevables de l'erreur idéaliste, sous quelque forme qu'elle soit exprimée“.

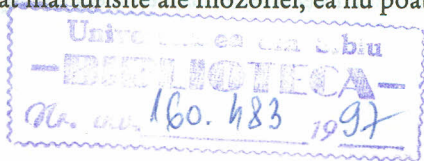
un creator filozofic, indiferența și neîncrederea în istoria gândirii altora, istoricul, care trăiește tocmai în funcție de alții, își suprimă singur rostul atunci când pierde încrederea în cei mai mulți dintre ei. A face istoria filozofiei spre a păstra din ea numai pe Aristotel sau, cum vor unii idealști, numai pe Kant, înseamnă, în cel mai bun caz, a face operă sistematică dar nu istorică. Doar dacă istoricul nu crede — cum afirma într-un rînd Descartes — că adevărul e mai degrabă atins de un singur cuget decît de mai multe. Dar atunci de ce am mai rătăci în lumea celor mulți care e istoria?

Cel care face istorie pur și simplu urmărește înțelegerea și explicarea unui dat: trecutul. Cine face istoria științelor vrea genealogia și etiologia altui dat: adevărul timpului său. Istoria filozofiei nu lucrează asupra vreunui dat; ea are un principiu ce se dă neconținut — spiritul. Produselor acestuia le poate aplica tratamentul obișnuit pentru cercetarea trecutului ca și cel pentru cercetarea adevărului; de aici istoriile filozofiei care seamănă cu toate celelalte istorii. Dar spiritului însuși ea nu îi va aplica decît acele metode care pot duce la propria lui regăsire; de aici istoriile care nu sînt decît ale filozofiei. În urmărirea lui *ingenium perenne*, cum se află ele, nu erori și nu atitudini maldive vor scoate la iveală, ci mărturii ale unei însuflețiri ce, în ciuda înfățișărilor diferite, este, cu mai multă ori mai puțină intensitate, aceeași peste tot. Iată de ce o autentică istorie a filozofiei ne pare a fi cît mai puțin abstractă — în înțelesul în care se spune așa despre filozofiile care captează maximum de ființă —, cu alte cuvinte una care să nu desprindă un simplu adevăr dintr-o întregă desfășurare, ci să se străduiască, pe cît posibil, să o îmbrățișeze pe aceasta. Cu întrebarea lui cum e cu puțină ceva nou încercăm să îndeplinim îndatorirea de a pierde cel mai puțin din cuprinsul filozofiei. Istoria nici nu este privită ca o succesiune de erori sau, cum s-a spus, ca o înșiruire de doctrine ce ar aproxima adevărul; dar nici nu este urmărirea unei singure structuri filozofice, în perspectiva căreia totul să se deformeze către un tipar dinainte stabilit. În lumina problemei lui ceva nou, nu se pierde, din istorie, decît acel material care ține de atitudinea cea mai puțin filozofică: naturalismul. Numai Aristotel, cu primatul excesiv al ființei asupra conștiinței, precum și

cei care țin de aceeași structură, numai ei se elimină de pe linia unei istorii a filozofiei, înțeleasă ca istorie a vieții spiritului. Și încă nici ei nu sînt înlăturați de-a binelea, ci rămîn să constituie un tip de filozofie pînă la un punct viabilă, concepută însă ca o filozofie de început, una de întrebări necritice, de tipul lui „ce este” — o filozofie a „quidităților”.

Singură filozofia lui „ce este” nu poate fi pe de-a-ntregul restituită istoriei lui *ingenium perenne*. Fiindcă, în orizontul lui ceva nou, spiritul este „ce devine”. Iar oriunde și sub orice formă o asemenea devenire e îngăduită, istoria filozofiei înfăptuiește încă o cucerire, în elanul ei de a totaliza spiritul pentru spirit. Așa înțeles, exercițiul istoricului filozofiei devine — cu o expresie aristotelică, mai fericită poate aici decît în peripatetism — proiectarea, peste întinderile filozofiei, a unui vast intelect actualizator, care redeșteaptă la viață tot ce are cu adevărat dreptul la ea. O conștiință de cercetător răscolind cu un intelect *agens* istoria, însușindu-și-o, aducînd cu sine aer și însuflire, e conștiința unui istoric al filozofiei. Exercițiul nu se întreprinde spre a converti trecutul la problemele actuale, ci mai degrabă spre a ne întinde propria noastră actualitate pînă la dramele trecutului. Între istoria de muzeu, cu sistemele „așa cum au fost ele”, istorie ce unifică, e drept, obiectul, dar atomizează și solidifică viața spiritului, și istoria cealaltă, înalt subiectivă, încărcată de neliniști, regăsitore și unificatoare de spirit, un istoric al filozofiei nu va șovăi prea mult. El se va îndeletnici cu prima numai în măsura în care va face cu puțință pe cea de-a doua. Căci singură aceasta reprezintă un mijloc de a restitui istoriei prezentul și spiritului unitatea.

Că spiritul caută unitatea cu sine, și că filozofia, prin solidaritatea ei cu istoria, exprimă permanent o asemenea năzuință, nu e o construcție teoretică și nici consecința unei definiții a filozofiei: e pur și simplu o stare de fapt. Un cercetător care urmărește să facă istorie trebuie să se deprindă să accepte și înțeleagă stările de fapt. Ele, iar nu voința de sistem, impun să se caute unitatea subiectului înaintea celei a obiectului. Istoria filozofiei poate, negreșit, să slujească interese felurite și deci să adopte metode felurite. Atunci însă cînd își propune să slujească interesele neîncetat mărturisite ale filozofiei, ea nu poate urmări



decît căile spiritului. Istoria filozofiei este una prin care spiritul a trecut.

\*

\*   \*

Oricît ar fi de exact că nu există istorie ci istorii ale filozofiei, diversitatea lor nu va fi atît de mare încît două dintre ele să nu se poată asemăna. Pe care, atunci, o reeditează istoria ce schițăm mai jos, în cazul că reeditează cu adevărat vreuna?

În aparență — și chiar autorul a crezut astfel o vreme —, tipul de istorie practicat aici seamănă, pentru un cunoscător, cu acela al așa-numitei școli de la Marburg. Ca și în cazul ei, se încearcă, în paginile de față, proiectarea peste istorie a unor întrebări care, fără a fi străine de spiritul filozofilor cercetați, sînt, cel puțin în termeni, proprii istoricului care îi cercetează. Nu spunea unul dintre reprezentanții de frunte ai școlii de la Marburg, Paul Natorp<sup>1</sup>, cum că, dacă voim să înțelegem un filozof antic, trebuie s-o facem din perspectiva conceptelor moderne, căci noi înșine sîntem moderni? În al doilea rînd, tot ca în sînul școlii amintite, se urmărește cu precădere, prin istoria lui cum e cu putință ceva nou, faptul de conștiință; iar în măsura în care o asemenea filozofie, larg înțeleasă, a conștiinței, capătă calificarea de idealism, atît într-un caz cît și în altul ar fi vorba de o istorie a idealismului sau una întreprinsă dintr-un punct de vedere idealist. În sfîrșit — iar aceasta poate părea mai izbitor decît toate —, dacă școala de la Marburg face din Kant centrul interesului ei, cercetînd istoria aproape numai pentru a găsi pe Kant dinainte de Kant, nu face la fel, într-o largă măsură, și schița istorică de față, potrivit căreia se urmărește destinul unei întrebări de obîrșie critică în filozofia de dinainte de critică? În orice caz,

<sup>1</sup> *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*, Berlin, 1884, p. 5. El adăuga: „Din fericire, conceptele și problemele filozofiei vechi sînt mai apropiate de cele moderne față de cum se crede în mod obișnuit“. V. de asemenea un autor care nu e neokantian, Abel Rey, *La Science orientale avant les Grecs*, col. „L'Évolution de l'humanité“, 1930, p. 13: „Sîntem siliți să privim lucrurile din punctul de vedere al veacului al XX-lea, iar nu din cel al lui Sirius, deși aceasta ar fi poate mai științific“.