

FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ

FILOSOFIA SISTEMATICĂ ROMÂNEASCĂ. ASPECTE ISTORICO-TEORETICE ȘI COMPARATIVE¹

SERGIU BĂLAN

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”
Academia de Studii Economice din București

Romanian Systematic Philosophy. Historical-Theoretical and Comparative Aspects. In the history of Romanian philosophy, philosophical systems and projects first appeared in the second half of the 19th century. In the first part of this paper, I will try to show that the general context of Western philosophy at that time was no longer favourable to this kind of philosophizing, and then to show that this negative attitude was not a major impediment, as at the same time many authors argued that the systematic ideal is part of the very nature of philosophical endeavour. In the second part of the paper, I will very briefly review the main philosophical systems published in Romania against this background, arguing that they should not be seen as anachronistic but, following an idea of Collingwood, they must be understood as expressions of the very nature of the philosophical way of thinking.

Keywords: Romanian philosophy; philosophical system; Maiorescu; Conta; Blaga; Noica; Surdu.

Într-o scrisoare din 30 iunie 1870 adresată lui Nicolas-Claude Thiriot, Voltaire își exprimă convingerea optimistă conform căreia, dincolo de orice situație teoretică partizană, spiritele elevate sunt destinate în cele din urmă să ajungă la un punct de vedere comun (*les beaux esprits se rencontrent*)². Caracterul hazardat și oarecum naiv al acestei idei privitoare la ipotetica unitate și armonie universală a marilor minți devine însă evident atunci când ne amintim că idealul iluminist al fraternității universale sub specia cunoașterii s-a născut concomitent cu debutul unei noi paradigme de gândire, a cărei esență este tocmai tendința spre specializarea, individualizarea și separarea diverselor domenii ale cunoașterii.

Aceasta este perioada în care Hegel formula bine-cunoscuta sa exigență sistematică, după care filosofia ca expresie și depozitară a adevărului și a cunoașterii de forma cea mai elevată trebuie cu necesitate să fie sistematică sau, după cum o spune el însuși în *Fenomenologia Spiritului*, „adevărul este întregul”, și trebuie

¹ Articolul de față este publicat în cadrul Grantului Academiei Române, *Istoria și teoria sistemelor filosofice românești (ITSFR)*, GAR-UM- 2019-XII-3.4-1.

² Voltaire, „Lettre XXXVIII à M. Thiriot” (30 iunie 1760), în: *Œuvres complètes de M. de Voltaire*, éd. Sanson et compagnie, 1792, tome 86, p. 78.

considerat ca atare „numai ca sistem”, așa încât metoda sistematică ajunge să fie criteriul adevărului însuși: „chipul adevărat în care există adevărul nu poate fi decât sistemul științific al acestuia”³. Edificarea sistemului filosofic este expresia cea mai pură a năzuinței spre cunoaștere, în condițiile în care pentru filosoful german „cunoașterea nu este reală și nu poate fi înfățișată decât ca știință, sau ca sistem”, însă acest sistem este unul speculativ, în condițiile în care vom alege să înțelegem speculația în sensul propus de către Alexandru Surdu, de oglindire, de reproducere a existenței sensibile în sistemul categoriilor și genurilor supreme (sens derivat din lat. *speculum*, oglindă)⁴, adică sistemul nu e o construcție arbitrară, ci o reflectare fidelă a structurii lumii, în contextul în care, spune Hegel, „sistemul construit trebuie să fie conform sistemului naturii înseși, să-l exprime numai pe acesta”⁵.

Tot aceasta este însă perioada în care începe să se manifeste și tendința contrarie, către fragmentare a cunoașterii și renunțare la năzuința sistematică în favoarea specializării tot mai riguroase. Așa după cum argumentează Marcelo Gleiser, Appleton Professor of Natural Philosophy la Dartmouth College, în proaspăta sa carte sugestiv intitulată *Marile minți nu gândesc la fel*, granițele instituite în perioada modernă între științele naturii și disciplinele umaniste au devenit cu vremea tot mai rigide și mai pronunțate, conducând la o specializare din ce în ce mai accentuată în toate domeniile cunoașterii, astfel că în cele din urmă „am pierdut definitiv imaginea întregului”, în sensul că specializarea disciplinară a cărei necesitate nu o mai contestă astăzi nimeni în mod serios a condus la suprapopularea tuturor domeniilor teoretice cu experți care nu mai sunt capabili de a vedea dincolo de limitele propriului domeniu îngust de competență⁶. Cu alte cuvinte, în spiritul metaforei care compară vulpea și ariciul, pe care Isaiah Berlin o preia în eseul său din 1953 de la poetul Archilochus (vulpea știe multe lucruri, pe când ariciul știe unul sigur, dar esențial)⁷, trăim într-o epocă în care este tot mai mult preferat ariciul în locul vulpii, ceea ce îl determină pe Gleiser să considere că, în asemenea condiții, drumul pe care mergem în prezent nu este altceva decât o fundătură: „asemenea ariciului, singurul lucru care-ți rămâne de făcut este să sapi tot mai mult în adâncime”⁸.

³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia Spiritului*, trad. rom. Virgil Bogdan, București, Editura IRI, 2000, pp. 11, 18, 21, 148.

⁴ Vide Alexandru Surdu, *Gândirea speculativă. Coordonate istorico-sistematice*, București, Editura Paideia, 2001, pp. 7, 50, 52, 207, 345, 361.

⁵ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 148.

⁶ Marcelo Gleiser (ed.), *Great Minds Don't Think Alike: Debates on Consciousness, Reality, Intelligence, Faith, Time, AI, Immortality, and the Human*, New York, Columbia University Press, 2022, E-book, Cap. 9: „Where do we go from here?”.

⁷ „The fox knows many things, but the hedgehog knows one big thing”. Cf. Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, 2nd Ed. Princeton, Princeton University Press, 2013, disponibil online la: <https://assets.press.princeton.edu/chapters/s9981.pdf>

⁸ Marcelo Gleiser, *loc. cit.*

Tendința aceasta spre atomizare nu este doar o trăsătură generală a culturii occidentale în ansamblu, ci se manifestă și în interiorul diferitelor modalități ale creației spirituale, inclusiv în filosofie. Așa cum arăta Nicolai Hartmann într-un text din 1933 în care intenționa să-și prezinte propria concepție filosofică și devenire spirituală, în lumea noastră de azi gândirea filosofică sistematică și construirea de sisteme filosofice nu mai sunt „la ele acasă”, în condițiile în care nu mai poate fi ignorat progresul înregistrat de științe în toate domeniile, fenomen care face ca modul în care cunoașterea însăși are loc să fie altul. Astfel, înaintea cunoașterii, ca obiect al ei, nu mai așteaptă cuminte acel divers senzorial haotic pe care o filosofie sistematică ar trebui să-l pună în ordine pe baza unei anumite viziuni asupra lumii, ci în prezent aparența însăși este deja procesată de gândire în sensul că a fost deja modelată de sistemele categoriale specifice fiecărei discipline științifice în parte. În consecință, consideră Hartmann, dacă un gânditor ar dori să edifice o structură teoretică de forma unui sistem, el ar fi constrâns să utilizeze un anumit set de categorii, însă tocmai prin aceasta ar încălca zonele circumscrise de alte seturi de categorii, astfel că „ar construi o unitate artificială în detrimentul diversității naturale”, și în consecință orice încercare de a formula o viziune sistematică ar veni în contradicție cu ceea ce diversele domenii ale cunoașterii științifice specializate ne oferă⁹.

Cu toate acestea, argumentează el în continuare, după cum interesul pentru problemele eterne ale metafizicii nu a pierit, deși epoca metafizicii s-a încheiat, tot așa trebuie să admitem că „epoca sistemelor filosofice a luat sfârșit”, însă cu toate acestea năzuința sistematică nu a dispărut, ci se manifestă acum într-o modalitate diferită. După opinia lui Hartmann, gândirea sistematică este la fel de vie ca oricând, doar că ea nu mai are de la bun început drept scop explicit edificarea sistemului filosofic, ci este o gândire care are drept obiect investigarea unei serii de probleme punctuale. Cu alte cuvinte, dacă în trecut autorii sistemelor considerau că dețin dinainte schema categorială a sistemului și porneau la lucru cu intenția mărturisită de a ordona întreaga cunoaștere pe baza acesteia, astăzi gândirea filosofică nu-și propune dinainte edificarea sistemului, ci se rezumă la a gândi în manieră sistematică o serie de probleme, fără a anticipa nimic, ci doar ajungând în cele din urmă la o structură sistemică despre care are convingerea că trebuie să se găsească undeva, îndărătul fenomenalității, și se așteaptă să survină cumva de la sine în cele din urmă¹⁰.

Pe de altă parte, se poate argumenta și în favoarea ideii după care cele două tendințe opuse despre care am vorbit, aceea către sistem și aceea către fragmentare, să nu fie în realitate decât două fațete ale aceluiași fenomen, o expresie a unei realități mai profunde despre care discută criticii abordării sistematice, anume faptul că ideea însăși de sistem filosofic este autodizolvantă, întrucât include în sine

⁹ Nicolai Hartmann, „Systematische Selbstdarstellung”, în: Nicolai Hartmann, *Kleinere Schriften*, Bd. I, Berlin, W. de Gruyter, 1955, p. 1.

¹⁰ *Ibidem*, p. 2.

germenii propriei sale respingeri. Astfel, în cartea sa *An Essay on Philosophical Method*, Robin George Collingwood arată cum tocmai acele elemente definitorii ale filosofiei sistematice sunt motivele pentru care o serie întreagă de gânditori argumentează că aceasta pare să nu fie *a priori* posibilă¹¹. Astfel, sistemele filosofice au pretenția de a fi: (a) *definitive*, ceea ce vine în contradicție cu faptul că mersul cunoașterii umane este fără de sfârșit; (b) *complete*, fapt care nu ține seamă de împrejurarea că suma cunoașterii dintr-o epocă trecută reprezintă azi doar o mică parte din tot ceea ce știm, iar suma cunoașterii actuale e imposibil de cuprins în mintea unui singur om; (c) *obiective*, pretenție contrazisă de faptul că fiecare sistem este în realitate o construcție personală, ce exprimă perspectiva autorului și (d) *unitare* sub aspect metodologic (toate problemele tratate sunt interconectate și pot fi tratate cu ajutorul aceluiași aparat metodologic), idee contrazisă de marea diversitate a problematicii filosofice¹². Collingwood este însă de părere că aceste obiecții nu sunt întemeiate, ci pot fi calificate drept rezultate ale unei anumite ostilități față de filosofie, precum și ale lipsei unei înțelegeri autentice a adevăratei sale naturi. Astfel, el consideră că se pot aduce contraargumente pentru fiecare dintre cele patru obiecții, astfel: (a) e adevărat că niciun sistem nu poate fi definitiv, însă aceasta este o obiecție la adresa diferitelor sisteme particulare, nu a ideii de gândire sistematică în genere, care continuă să fie practică nu doar în filosofie, ci și în științe; e adevărat că e greu de construit un sistem filosofic, dar nu e adevărat că orice încercare este *a priori* greșită; (b) este adevărat că niciun om nu poate cuprinde cu mintea întreaga cunoaștere, dar filosofia sistematică nu trebuie să fie o enciclopedie a cunoașterii integrale, ci trebuie să trateze problemele sale specifice în modul său propriu; (c) e adevărat că fiecare sistem este subiectiv, dar aceasta nu înseamnă nimic altceva decât că fiecare gânditor își aduce contribuția sa personală la progresul ansamblului gândirii filosofice, și totodată interpretează și reconfigurează ideea filosofiei ca întreg; (d) diversitatea problemelor filosofice este într-adevăr imensă, însă relativizarea absolută care poate rezulta din respingerea ideii că este totuși posibilă o abordare metodologică unitară a lor nu e altceva decât o invitație la anarhie, în condițiile căreia nu doar că în acest mod gândirea sistematică e pusă în discuție, dar nu mai e posibilă nici gândirea filosofică în genere¹³.

Toate aceste contradicții superficiale pe care Collingwood le consideră lipsite de relevanță în calitate de argumente împotriva posibilității filosofiei sistematice nu sunt însă, pentru el, carențe ale gândirii filosofice, ci, dimpotrivă, elemente constitutive ale acesteia. Fragmentarea și dezacordul sunt elemente aflate în opoziție cu năzuința spre construcția sistematică, dar opoziția nu e distructivă, ci firească și fecundă, ținând de însăși esența filosofiei. Faptul că niciun filosof nu poate fi în deplin acord

¹¹ Robin George Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, Oxford, Clarendon Press, 1933, cap. IX, „The idea of system”, pp. 176–197. Cf. Robin George Collingwood, *Eseu despre metoda filozofică*, trad. rom. Drăgan Stoianovici, București, Editura Humanitas, 2015, pp. 160–180.

¹² *Ibidem*, p. 161.

¹³ *Ibidem*, pp. 163–168.

cu ideile altuia este firesc, și derivă din aceea că „filosofia sa răsare cu necesitate obiectivă din poziția sa în istoria gândirii și din problema cu care se confruntă; dar situația și problema respective sunt unice, ceea ce face ca nici un filosof să nu considere acceptabil sistemul altuia fără anumite modificări”¹⁴. După Collingwood, nu chestiunile relative, ce țin de subiectivitate și de gust personal, sunt cele care determină pe un creator de sistem filosofic să respingă parțial ori total sistemele altora și să le înlocuiască cu propria sa viziune, ci considerente care țin de însăși „structura logică a gândirii filosofice”¹⁵. În condițiile în care el concepe, în manieră hegeliană, istoria filosofiei occidentale ca fiind nu o succesiune de sisteme personale, ci mai degrabă un unic sistem, care începe de la elini, „operă a mai multor minți, care au remodelat-o și în parte au reconstruit-o așa cum generații succesive de meșteri zidari reconstruiau o catedrală medievală”, convingerea sa fermă este aceea că „în filosofie, sub o formă sau alta, ideea de sistem este inevitabilă și că nici o încercare de a o tăgădui nu poate izbuti decât dacă merge până la a tăgădui orice înțeles vocabulei «filosofie»”¹⁶.

Dar, dacă, așa cum consideră filosoful britanic, este în natura gândirii filosofice să fie teleologic orientată spre sistem, nu mai puțin adevărat este și faptul că acest lucru conduce la cronicizarea fragmentării aparente a filosofiei. Eternul conflict dintre gânditori și dintre sisteme ține de însuși felul de a fi al filosofiei, după cum argumentează Nicholas Rescher: „fundamentul ultim al discordiei filosofilor trebuie căutat la un nivel mai profund, în structura însăși a investigației filosofice, în natura problemelor conceptuale cu care se confruntă această disciplină”¹⁷. Astfel, arată el, pasiunea fundamentală a filosofiei a fost întotdeauna năzuința către absolut, către totalitate, către integralitate și fiecare practicant al acestei discipline s-a considerat pe sine, explicit ori implicit, un căutător al adevărului și al unor răspunsuri definitive pentru toate problemele acesteia, care să fie singurele acceptabile în virtutea principiilor gândirii raționale, împărtășite de către toți cei implicați. Probleme precum relația dintre hazard și necesitate, dintre relativ și absolut, determinism și libertate, dreptate și nedreptate, obiect și persoană au o „semnificație transcendentă”, prin aceea că de modul în care găsim un răspuns pentru ele depinde însăși înțelegerea locului nostru în lume și raporturile omului cu restul lucrurilor și ființelor din Univers, iar în lipsa unor răspunsuri structurate suntem pierduți într-un „labirint întunecat al ignoranței”, derutați de lipsa de înțelegere și de confuzie. Din acest motiv, este în natura filosofiei să formuleze întrebări profunde și să dorească să obțină răspunsuri sistematice pentru ele.¹⁸

¹⁴ *Ibidem*, p. 174.

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Ibidem*, pp. 165, 169.

¹⁷ Nicholas Rescher, *The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*, Pittsburgh, PA, University of Pittsburgh Press, 1985, p. 8.

¹⁸ *Ibidem*, p. 11.

Dar tocmai această năzuință către absolut și definitiv este aceea care conduce la încetățenirea unei situații pe care cei mai mulți filosofi au o extrem de puternică rețineră în a o conștientiza și admite: fragmentarea și caracterul contradictoriu al pozițiilor ideatice reprezintă trăsături ce țin de natura însăși a întreprinderii filosofice și din acest motiv nu pot fi surmontate: „după toate aparențele, fiecare sistem filosofic le exclude pe toate celelalte, fiecare dintre ele respinge tot restul și nici unul nu este în mod definitiv demonstrabil”, astfel că, după opinia lui Rescher, „diversitatea și dezacordul reprezintă, după câte putem spune, destinul etern al acestei discipline, care rezidă nu doar în nebunia minții umane (*human foolishness and folly*), ci în profunzimea naturii acestui subiect”¹⁹.

În condițiile în care am admite existența necesară a acestei tensiuni inerente statutului filosofiei sistematice înseși, ne putem acum întreba cum stau lucrurile în ceea ce privește istoria filosofiei românești create de sistem, considerând că am oferit suficiente argumente în favoarea ideii că, deși în aparență „moda” sistemelor era considerată de către unii autori occidentali ca fiind trecută, filosofia românească nu a fost, din acest punct de vedere, într-o situație de desincronizare față de aceea a vremii sale. Dimpotrivă, dacă admitem ideile lui Collingwood în această privință, putem chiar spune că ea răspunde unei necesități ce ține de natura însăși a filosofiei²⁰.

Aceasta începe odată cu Titu Maiorescu, personaj de o deosebită importanță în istoria culturii și filosofiei românești sub multiple aspecte, gânditor pentru care aspectul sistematic al gândirii filosofice era esențial, deoarece reprezenta criteriul însuși al rigorii și exactității „științifice” a acesteia: „obiectul științei nu constă numai în a privi cunoștințele prin prisma particularităților lor; ea se înalță la rangul de știință doar din clipa în care stabilește relații strânse între cunoștințe îmbinându-le într-un tot, adică sistematizându-le”²¹. Maiorescu este autorul a două proiecte de sistem filosofic de factură disciplinară²². Cel dintâi dintre acestea apare chiar în scrierea sa de debut, din 1858, *Elemente de logică pentru gimnazii*, unde clasifică științele în trei categorii, științe experimentale, științe conceptuale și științe combinate, arătând că filosofia, care face parte din a doua categorie, este știința prelucrării conceptelor²³. La rândul său, filosofia are trei discipline fundamentale, și anume logica, metafizica și

¹⁹ *Ibidem*, pp. 12–13.

²⁰ O trecere în revistă succintă a creatorilor de sistem din filosofia românească, de care ne vom folosi pe larg în continuare, se găsește în Alexandru Surdu, Dragoș Popescu, Ștefan-Dominic Georgescu (coord.), *Istoria filosofiei românești. Compendiu*, București, Editura Academiei Române, 2018, pp. 234–299.

²¹ Titu Maiorescu, *Considerații filosofice pe înțelesul tuturor*, în: Titu Maiorescu, *Opere filosofice*, îngrijirea ed. de Alexandru Surdu, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 97. Republicată în *Comemorare Titu Maiorescu, Un secol de la moarte (1917–2017)*, Vol. I. *Opera filosofică*, Ediția a II-a, îngrijită de Alexandru Surdu, Editura Academiei Române, București, 2017, pp. 85–169.

²² Alexandru Surdu, „Sisteme disciplinar-filosofice la Titu Maiorescu”, în *Istoria filosofiei românești. Compendiu*, ed. cit., pp. 234–237.

²³ Titu Maiorescu, *Elemente de logică pentru gimnazii*, în *Comemorare Titu Maiorescu, Un secol de la moarte (1917–2017)*, Vol. I. *Opera filosofică*, Ediția a II-a îngrijită de Alexandru Surdu, Editura Academiei Române, București, 2017, pp. 240–244.

estetica. Între acestea, logica este cea mai importantă, obiectul său fiind claritatea și distincția noțiunilor din compunerea judecăților și raționamentelor. Metafizica tratează conceptele empirice și are la rândul său două părți, ontologia sau metafizica generală, care studiază noțiunile cele mai generale, și metafizica particulară, care se compune din psihologie (studiul sufletului), cosmologie (studiul naturii) și teologia rațională. Estetica studiază noțiunile care, pe lângă conținutul empiric, includ și o judecată a subiectului, și este generală și particulară, care privește voința (caz în care se numește etică și generează alte două discipline, filosofia morală și filosofia dreptului) sau receptarea operelor de artă, unde disciplinele subordonate privesc arta plastică, muzica și poezia.

Al doilea proiect de sistem apare în *Considerații filosofice*, unde se pleacă de la o altă definiție a filosofiei, înțelesă acum ca știință a „relațiilor pure”. Sistemul include patru discipline, și anume psihologia, logica, estetica și metafizica. Acum psihologia are caracter fundamental, deoarece ea este știința despre forma elementară a relațiilor, adică relațiile dintre reprezentările privitoare la obiectele sensibile. Logica este a doua în ordinea sistematică și se ocupă de relațiile dintre concepte, considerate reprezentări generale. A treia este estetica, unde reprezentările sunt dublate de adaosuri sub forma judecăților, și unde Maiorescu distinge frumosul sensibil de frumosul etic, ceea ce dă naștere la două discipline: estetica operei de artă și etica sau filosofia moralei. De data aceasta, metafizica este cea din urmă dintre disciplinele filosofiei, obiectul său fiind descoperirea și eliminarea relațiilor de contradicție. Acest al doilea proiect de sistem este mai simplu decât primul, deoarece păstrează doar patru discipline, dintre care însă Maiorescu nu a tratat-o propriu-zis decât pe prima, psihologia, unde abordează problema relațiilor dintre reprezentări pe baza schemei raporturilor dintre noțiuni din logica clasică. Celelalte discipline nu sunt dezvoltate, însă apar în capitolele finale din *Considerații filosofice* probleme de teologie, care însă nu mai figurează ca atare în calitate de disciplină separată în cadrul acestui al doilea proiect. De altfel, cu excepția logicii, niciuna dintre disciplinele filosofice cuprinse în cele două proiecte maioresciene nu au fost dezvoltate pe larg, așa încât se poate concluziona că filosofia sistematică maioreșciană a rămas în cea mai mare parte la nivelul proiectului.

Al doilea filosof român despre care se cuvine să amintim în acest context este Vasile Conta, autorul unui sistem categorial de factură materialistă, structurat pe fundamentul ideii de „ondulațiune universală”²⁴. Pentru Conta, realitatea ontologică ultimă a lumii prezintă două aspecte, acela de materie și acela de forță, în funcție de perspectiva din care este considerată²⁵. Această materie se găsește într-o perpetuă mișcare și transformare, este concepută într-o manieră organicistă și prezintă două forme: cele ne-evolutive, care nu se transformă decât prin acțiunea unor cauze

²⁴ Claudiu Baci, „Sistemul ondulațiunii universale al lui Vasile Conta”, în *Istoria filosofiei românești. Compendiu*, ed. cit., pp. 237–242.

²⁵ Vasile Conta, *Teoria ondulațiunii universale*, în Vasile Conta, *Opere filozofice*, Ediție revăzută însoțită de o introducere de Nicolae Petrescu, București, Cartea Românească, 1922, pp. 157–270.

exterioare lor, și cele evolutive, care au o devenire ulterioară apariției lor, ce presupune dezvoltare, apogeu, declin și dispariție. Devenirea formelor evolutive este guvernată de principul „ondulațiunii universale”, care acționează prin intermediul forțelor antagonice, ce determină cursul ascendent, descendent ori echilibrul momentan al unei forme. Aceasta înseamnă „ondulațiunea” în înțelesul pe care i-l conferă Conta: o mișcare ascendentă, de dezvoltare până la un punct de apogeu, urmată de una descendentă, prin care trec formele evolutive de la toate nivelurile. Universul întreg este guvernat de acest principiu, într-un mod similar cu ceea ce se spune în modelul *Big Bang – Big Crunch* din cosmologia actuală.

Astfel, viața organică este o formă ce apare prin prefacerea forțelor fizice și chimice în forțe vitale sau biologice, într-un moment relativ târziu din istoria Pământului, și cunoaște și ea o astfel de devenire ascendentă, dinspre simplu, omogen și instabil către complexitate și diferențiere, într-un proces similar cu cel despre care vorbește Spencer, producând în cele din urmă specia umană, ca formă evolutivă subordonată biologicului, iar apoi diferitele rase umane și națiuni, subordonate la rândul lor umanității. La fel se petrece devenirea și la nivel spiritual, unde progresul începe cu ideile religioase, al căror rafinament și complexitate sporesc treptat, și culminează cu acelea științifice. Cunoașterea umană are un caracter istoric, în sensul că pe parcursul evoluției societății se pregătesc condițiile necesare pentru acceptarea unei idei, până când, în momentul în care societatea respectivă e gata de a o înțelege, apare un individ care îi găsește cea mai bună formulare, însă evoluția ulterioară va produce noi idei, care le vor substitui mereu pe cele dinaintea lor²⁶.

Următorul gânditor, ale cărui idei sunt mult mai bine cunoscute astăzi decât cele ale lui Conta, și care ne-a lăsat la rândul său o construcție sistematică în filosofia românească este Lucian Blaga²⁷. Acesta formulase încă de la finele anilor '30 ai secolului trecut proiectul, inspirat de filosofia clasică germană, a unui sistem disciplinar compus din cinci trilogii: (1) trilogia cunoașterii; (2) trilogia culturii; (3) trilogia valorilor; (4) trilogia cosmologică și (5) trilogia pragmatică²⁸. Ulterior, conform unui testament editorial din 25 august 1959 în care își prezintă forma finală a sistemului, el a renunțat la cea de-a cincea și a modificat structura triadică inițială, incluzând cinci scrieri în prima și patru în a treia trilogie, ceea ce conduce la un total de 15 lucrări: „Dacă s-ar întâmpla să nu mai ajung în situația de a-mi publica opera filosofică, doresc ca urmașii mei să se îngrijească de acest lucru. Cincisprezece volume alcătuiesc «sistemul» meu filozofic, pe care îl socot încheiat. [...] Sistemul are o arhitectură trilogială.”²⁹

²⁶ *Ibidem*, pp. 39 sq.

²⁷ Alexandru Surdu, „Sistemul filosofic al trilogiilor lui Lucian Blaga”, în *Istoria filosofiei românești. Compendiu*, ed. cit., pp. 242–246.

²⁸ Lucian Blaga, „Prefață” la „Despre diferențialele divine”, în Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică*, București, Editura Humanitas, 1997, pp. 11–14.

²⁹ Dorli Blaga, „Notă asupra ediției”, în Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, București, Editura Humanitas, 2013, p. 7.

Trilogia cunoașterii include scrierile: *Despre conștiința filosofică* (1947), *Eonul dogmatic* (1931), *Cunoașterea luciferică* (1933), *Cenzura transcendentă* (1934), *Experimentul și spiritul matematic* (1969)³⁰. Aici, Blaga nu reprezintă o analiză amănunțită a cunoașterii, ci o teoretizare a raporturilor dintre cunoașterea comună (naivă) și aceea științifică (metodică), în contextul căreia se operează diferența dintre ceea ce el numește „cunoașterea paradisiacă” și „cunoașterea luciferică”. Prima se suprapune oarecum cu cea științifică și are ca obiectiv elucidarea problemelor pe calea „cunoașterii înțelegătoare”, adică a determinării prin concepte a obiectului de cunoscut. Cealaltă are drept scop „potențarea misterului”, adică în locul elucidării obiectului, ea urmărește să determine o „criză a obiectului”, într-o formă epistemică numită de Blaga „minus-cunoaștere”. Scopul lui Blaga este acela de a construi un fel de critică a cunoașterii luciferice, căreia intenționează să-i traseze limitele, într-o manieră inspirată de kantianism.

Trilogia culturii include lucrările: *Orizont și stil* (1934), *Spațiul mioritic* (1936), *Geneza metaforei și sensul culturii* (1937)³¹. Aici se continuă la un alt nivel discuția privitoare la mister, despre care Blaga este de părere că poate fi revelat într-o anumită măsură prin creația culturală, fie aceasta populară ori elevată. Blaga construiește o teorie a creației culturale de inspirație spengleriană, în care un loc central îl deține conceptul de „matrice stilistică”, un complex de factori de natură inconștientă (orizontul spațial, orizontul temporal, accentul axiologic, anabasicul/catabasicul, năzuința formativă) care determină „structura stilistică a creațiilor unui individ, sau ale unei colectivități”³².

Trilogia valorilor reunește scrierile: *Știință și creație* (1942), *Despre gândirea magică* (1941), *Religie și spirit* (1941), *Artă și valoare* (1939). După cum în prima trilogie nu era vorba în sensul clasic al cuvântului despre o teorie a cunoașterii, nici aici nu găsim o axiologie, ci mai degrabă o continuare a discuției din partea a doua a sistemului, o aplicare a instrumentarului pus la punct acolo la analiza gândirii magice, religiei, științei și artei, pentru a pune în lumină „influența pe care factorii stilistici o exercită asupra plăsmuirilor teoretice ale științei, dar și asupra altor momente și structuri intime ale acesteia” și a celorlalte modalități de creație culturală³³.

Trilogia cosmologică include: *Diferențialele divine* (1940), *Aspecte antropologice* (1948), *Ființa istorică* (1977). Aici, Blaga își propune să aplice metoda specifică epistemologiei sale, destinată să permită o parțială captare și potențare a misterelor, numită cum am văzut, „minus-cunoaștere”, în încercarea sa de a edifica o construcție metafizică. Rezultatul este ceea ce Blaga denumesc un „studiu de metafizică cosmologică”, plăsmuit în jurul conceptului său al „Marelui Anonim”, temeiul „generator al lumii”, studiu bazat însă pe toată construcția conceptuală expusă în

³⁰ Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, București, Editura Humanitas, 2013.

³¹ Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, București, Editura Humanitas, 2011.

³² *Ibidem*, pp. 141–145.

³³ Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, vol. I, *Știință și creație*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 8.

celelalte lucrări, după cum explică autorul însuși, accentuând încă o dată ideea sistematică³⁴.

Deși Blaga însuși și-a prezentat sistemul în manieră disciplinară, Al. Surdu consideră că el poate fi structurat și ca sistem categorial, idee sugerată chiar de Blaga însuși, categoriile fundamentale fiind: Marele Anonim, lumea, omul, cunoașterea, misterul, matricea stilistică, ceea ce face ca sistemul blagian să rămână susceptibil de diverse interpretări și, prin aceasta, ne-definitiv, deschis în esența sa³⁵.

Alături de Lucian Blaga, și Constantin Noica, poate cel mai însemnat filosof român al tuturor timpurilor, se cuvine a fi menționat la loc de cinste în rândul creatorilor de sisteme. La fel ca în cazul lui Maioreșcu, se poate considera că Noica a conceput două sisteme filosofice, cel dintâi în contextul discuției despre rostirea filosofică românească, iar cel de-al doilea în tratatul său de ontologie³⁶.

Volumul *Rostirea filosofică românească* (1970) este un exercițiu de hermeneutică filosofică în care Noica formulează o serie de idei despre care Al. Surdu consideră că putem să le gândim ca elemente ale unui sistem categorial pentadic în care „rostirile” despre care vorbește autorul au semnificație categorială. Primul pas al sistemului este discuția despre un cuplu de concepte din limba română, „sinele” și „sinea”, care nu sunt altceva decât echivalente ale în-sine-lui clasic (*ansich*), adică al categoriei fundamentale a noumenalului³⁷. Cel de-al doilea moment, numit „Ciclul ființei”, este dedicat de Noica hermeneuticii altor concepte românești, precum „rostul”, „rostirea”, „firea” „ființa” și „întru”, unde se distinge în manieră dialectică între „a exista”, care se referă la existență ca manifestare a transcendenței, și „a fi”, care exprimă esența acestei existențe, *logosul* ei, care e denumit cu termenul „rost/rostire”³⁸. Al treilea moment este al devenirii, ce amintește de categoria hegeliană omonimă, unde sunt discutate concepte precum „trecere”, „petrecere”, „vremuire”, „infinire”, care exprimă devenirea spațio-temporală, dar și „troienire”, idee ce exprimă excesul devenirii³⁹. Al patrulea moment este discuția despre „rânduiala”, care semnifică ideea de fundamentare, context în care Noica vorbește cu entuziasm despre „ctitoriile prefixului în”, prezent în concepte precum în-temeiere, în-ființare, în-structurare, în-făpuire. Categoria fundamentală la care trimit toate acestea e aceea a temeiului: „Sunt temeiurile, care trimit necesar către întemeiere. [...] Trăim într-o lume de principii angajate, una cu temeiuri. [...] În fața fiecărui lucru, ne întrebăm ce temeiuri are să fie.”⁴⁰ În fine, cel de-al cincilea pas nu este un

³⁴ Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică*, ed. cit., pp. 12–13.

³⁵ Alexandru Surdu, *op. cit.*, pp. 245–246.

³⁶ Alexandru Surdu, „Sistemul rostirii filosofice românești al lui Constantin Noica”, în *Istoria filosofiei românești. Compendiu*, ed. cit., pp. 246–249; Alexandru Surdu, „Sistemul filosofic din *Tratatul de ontologie* al lui Constantin Noica”, în *Istoria filosofiei românești. Compendiu*, ed. cit., pp. 249–253.

³⁷ Constantin Noica, *Rostirea filosofică românească*, în Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Humanitas, 1996, pp. 9–235.

³⁸ *Ibidem*, pp. 23–58.

³⁹ *Ibidem*, pp. 59–88.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 118–119.

„ciclu”, precum precedenții, ci este transpunerea instrumentelor rostirii filosofice românești în realitatea cotidiană contemporană, unde Noica o urmărește în încercarea ei de a rândui lumea de azi. Aici, el analizează teme și probleme filosofice pe care le identifică în formulări și expresii specifice limbii și spiritualității românești, care este pentru el o viziune specifică despre lume, ce ne reprezintă ca neam, și este din acest motiv esențială: „Dacă s-ar întreba cineva de ce dăm atâtă însemnătate câtorva cuvinte românești, am răspunde: pentru că aceasta e partea noastră de cer”⁴¹.

Dacă primul sistem este unul de sorginte hermeneutică, al doilea este unul de factură ontologică, și apare în volumul al doilea al lucrării *Devenirea întru Ființă*, intitulat *Tratat de ontologie* (1981).

Al doilea sistem este de asemenea unul categorial și are în centrul său categoria Ființei, despre care autorul său era de părere că reprezintă obiectul de studiu rămas filosofiei după ce științele au preluat atâtea alte probleme tradiționale ale acesteia. Aceasta are trei ipostaze, care determină și structura sistemului: (1) Ființa în cele ce sunt, (2) Ființa de a doua instanță și (3) Ființa în ea însăși.

(1) Ființa de primă instanță este în lucruri, dar nu se identifică cu acestea, și trebuie gândită în modul unei depășiri a alternativei tradiționale: „sau trebuie să numim ființă doar existența lucrurilor acestora individuale, restul fiind nume (nominalism), sau ființa este totuși altundeva decât în ele (cum afirmă ontologia tradițională). Dar ontologia trebuie să înceapă tocmai de la înfrângerea acestei alternative, arătând că se poate ieși din ea.”⁴² Lucrurile sunt cele ce au ființă, dar Ființa însă nu are, prin urmare ea este o lipsă, gândită ca o „deschidere pură”, care însă nu poate să existe fără opusul ei, așa încât ființa este o „închidere care se deschide” (spre deosebire, de exemplu de obiectele tehnice, mașinile care sunt, invers, deschideri care se închid și rămân închise), iar oscilația aceasta se numește „pulsatie” care, când intră în procese de evoluție, devin „situațiile originare” unde putem regăsi Ființa. Se va dovedi în continuare că „Ființa nu este simplă, e triplă”⁴³, adică e gândită în modelul ontologic individual-determinații-general.

(2) După cum la Aristotel există o substanță primă (individualul) și una secundă (speciile și genurile), tot așa Noica vorbește despre o ființă de primă instanță (devenirea), care poate fi și obiect al științei, și o ființă de a doua instanță, pe care o numește „element” și care e de competența exclusivă a filosofiei⁴⁴. Elementul e ceea ce rămâne după ce dispar individualele, lucrurile, adică pot fi gândite ca specii (fizice, biologice, spirituale), cele mai importante fiind câmpul materiei, viața și rațiunea. Noica vorbește și despre categorii specifice ale elementului, cea fundamentală fiind „Unul multiplu” (cu aspectele sale: partea-tot și situația),

⁴¹ *Ibidem*, p. 129.

⁴² Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în vol. Constantin Noica, *Devenirea întru ființă. Încercare asupra filozofiei tradiționale. Tratat de ontologie. Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Editura Humanitas, Studiu introductiv de Sorin Lavric, 1998, pp. 197–198.

⁴³ *Ibidem*, p. 268.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 327 sq.

iar celelalte „totalitatea deschisă”, „limitația ce nu limitează”, „comunitatea autonomă” și „real-posibil-necesarul”⁴⁵.

(3) Ajuns aici, Noica arată că „se poate concepe o a treia instanță a ființei, dincolo de elementul deveninței, care se distribuie în elemente, dar una de aceeași ființă cu devenința”⁴⁶. Devenința, echivalentul aproximativ al lui *Werdenheit*, se referă la faptul că elementul, deși nu este devenire, poate să aibă un fel propriu de devenire, „una de ordin deosebit, una secundă”, adică o devenire care nu e, ca în cazurile obișnuite, o devenire „întru altceva”, ci se petrece „întru sine”. Ea este mediul intern al tuturor elementelor, e ceea ce face ca Ființa să fie ceea ce este, mediu care se dezvăluie în timp: „Dacă elementele erau ființa secundă, atunci elementul unic, devenința, este ființa, pe care, la acest nivel, timpul ar părea s-o dezvăluie”⁴⁷. În final, Noica admite în manieră extrem de lucidă că trebuie luată în calcul și eventualitatea în care toată această construcție a sistemului său ontologic „s-ar putea să fie caducă”, însă consideră că totuși ceva trebuie să rămână, și anume „criteriul ființei”, ce rezidă în modul ei de a se distribui fără să se împartă: la nivelul cel mai înalt, Ființa ca ființă se distribuie fără a se divide, în devenință; la nivelul de mijloc, devenința se distribuie fără să se împartă, în multitudinea elementelor; la nivelul inferior, elementul se distribuie fără a se divide în multiplicitatea infinită a devenirilor individuale⁴⁸.

Nu putem încheia scurta trecere în revistă a principalelor momente ale istoriei filosofiei de sistem în cultura română fără a menționa și cel mai recent episod al acesteia, sistemul categorial pentadic al lui Alexandru Surdu⁴⁹. Intenția autorului său a fost aceea de a-l expune într-o serie de șase volume, dintre care au apărut doar patru, între anii 2007 și 2020, când dispariția sa prematură a pus capăt acestei ambițioase aventuri a gândului filosofic: *Filosofia pentadică I. Problema Transcendenței* (2007), *Filosofia pentadică II. Teoria Subsistenței* (2012), *Filosofia pentadică III. Existența nemijlocită* (2014), *Filosofia pentadică IV. Teoria Ființei* (2020). La acestea se adaugă o lucrare mai veche, pe care Al. Surdu a scris-o la îndemnul și sugestia mentorului și prietenului său, de a pune la încercare valabilitatea schemelor dialectice pentadice într-un domeniu precis delimitat, anume filosofia artei și care include aplicații acestora la domeniul creației artistice: *Pentamorfoza artei* (1993)⁵⁰. Expuneri ale unor elemente ale sistemului, cum ar fi discuția despre problema categoriilor,

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 359 sq.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 379.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 378.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 382.

⁴⁹ Eugeniu Nistor, „Sistemul filosofiei pentadice al lui Alexandru Surdu”, în *Istoria filosofiei românești. Compendiu*, ed. cit., pp. 253–258.

⁵⁰ Alexandru Surdu, *Pentamorfoza artei*, București, Editura Academiei Române, 1993; *idem*, *Filosofia pentadică I, Problema Transcendenței*, București, Editura Academiei Române, 2007; *idem*, *Filosofia pentadică II, Teoria Subsistenței*, București, Editura Academiei Române, 2012; *idem*, *Filosofia pentadică III. Existența Nemijlocită*, București, Editura Academiei Române, 2014; *idem*, *Filosofia pentadică IV, Teoria Ființei*, București, Editura Academiei Române, 2020.

despre facultățile gândirii ori despre diferitele tipuri de logică se găsesc și în alte scrieri ale sale apărute de-a lungul timpului, ceea ce arată că preocuparea pentru filosofia sistematică nu l-a părăsit de fapt niciodată pe Alexandru Surdu, chiar dacă s-a manifestat mai consistent în ultima parte a vieții sale⁵¹.

Surdu distinge între sistemele filosofice disciplinare și cele categoriale. Cele din prima categorie presupun o sistematizare a disciplinelor filosofice cu scopul de a acoperi întregul câmp al cunoașterii umane și adesea sfârșesc prin a absolutiza una dintre discipline, ceea ce conduce la poziții fără deschidere, precum logicismul, estetismul ori ontologismul. Al. Surdu preferă cealaltă abordare, aceea categorială, și concepe sistemul său pe baza unei „tabele” care include cinci categorii: (1) Subsistența (sau Transcendența), (2) Existența (sau Existența Nemijlocită), (3) Ființa, (4) Realitatea și (5) Existența Reală. Prin prisma acestor categorii, el concepe rostul și finalitatea gândirii filosofice înseși, care trebuie să fie un demers în formă sistematică: „Filosofia este teoria trecerii de la Subsistență și Existență, prin intermediul Ființei și al Realității, la Existența Reală.”⁵² Trecerea aceasta nu este însă realizată oricum, ci în virtutea unor principii metodologice riguroase, întemeiate pe o logică de natură dialectico-speculativă. În acest context, el atrage atenția asupra faptului că raporturile dintre categorii nu sunt de simplă coexistență, cum se petrece în cazul enumerărilor din tabelele categoriale clasice, nici de deducere una din alta, în manieră hegeliană, ci de reproducere sau de oglindire reciprocă (în sensul etimologic al speculativului, de la lat. *speculum* = oglindă).

(1) Subsistența, care poate fi gândită în mai multe moduri, ontologic drept Supersistență, Protosistență, Episistență sau, dacă ne plasăm în perspectiva cunoașterii, drept Transcendență sau Transcendentalitate, este necondiționatul, lucrul în sine, noumenalul în sens kantian, anterioritatea și posterioritatea absolută, dar totodată esențialitatea a tot ceea ce va veni în urma sa. Subsistența nu poate fi gândită altfel decât speculativ și uneori revelată în contemplația mistică (în manieră hegeliană), se află dincolo de posibilitățile umane de a o cuprinde în concepte, și singurele sale „determinații” sunt cele care-i sunt date de ceea ce Surdu numește „supercategoriile” sale autologice (care se spun pe ele însele, fără referire la altceva): Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea și Absolutul.

(2) Mai departe, Existența sau Existența nemijlocită este Subsistența așa cum ni se înfățișează nouă (de la *ex-sistere*, a sta în afara subiectului), sau Creația, adică domeniul a ceea ce este în genere obiect al experienței empirice, mai înainte însă ca omul să-și fi pus asupra ei amprenta modelatoare a acțiunii și gândirii sale. Existența e domeniul fenomenului kantian, a ceea ce se constituie ca obiect al cunoașterii prin acțiunea facultăților noastre senzoriale, a celor cinci simțuri. Subiectul și obiectul apar simultan, întrucât nu au sens unul fără celălalt, într-un

⁵¹ Cf. Alexandru Surdu, *Gândirea speculativă*, București, Editura Paideia, 2000; *idem*, *Filosofia modernă*, București, Editura Paideia, 2002; *idem*, *Filosofia contemporană*, București, Editura Paideia, 2003; *idem*, *Cercetări logico-filosofice*, București, Editura Tehnică, 2008.

⁵² Alexandru Surdu, *Filosofia contemporană*, București, Editura Paideia, 2003, p. 153.

proces numit „existențializare”. Obiectele existente posedă unul dintre cele cinci tipuri de corporalitate: minerale, organice, vegetale, animale și umane. Procesele fenomenale de la nivelul existenței sunt și ele în număr de cinci: deplasarea, schimbarea, transformarea, dezvoltarea, stagnarea.

(3) Ființa, care nu trebuie nicidecum confundată cu existența, așa cum uneori se petrece, este categoria care denumește domeniul gândirii, unde va fi vorba despre cele cinci facultăți ale gândirii: intelectul, rațiunea, speculațiunea, intelectul rațional și rațiunea speculativă. Pornind de la distincția aristotelică între un lucru și Ființa lui, Surdu arată că aceasta e mai mult decât esențialitate, prin urmare nu presupune doar exercitarea rațiunii (facultate a esenței), ci și a celorlalte facultăți, care ne spun nu doar ce este un lucru, dar și cum este și de ce este el așa cum este.

(4) Realitatea, la rândul său, denumește totalitatea rezultatelor exercitării facultăților gândirii asupra a ceea ce e dat în Existență, adică domeniul circumscris de categoriile de Frumos, Adevăr, Bine, Dreptate și Libertate. Realitatea nu este, prin urmare, decât ceea ce noi gândim despre Existență în termenii acestor categorii. Dacă acest lucru se petrece în mod firesc, atunci omul se găsește în echilibru și armonie cu lumea sa, însă dacă la nivelul Realității se produc disfuncționalități, adică au loc pervertiri ale modul în care sunt concepute Frumosul, Adevărul, Binele, Dreptatea și Libertatea, atunci consecințele sunt dramatice. Ceea ce se întâmplă, arată Al Surdu, este faptul că, deși idealul Adevărului sau idealul Dreptății sunt mereu aceleași, în cazul diverselor epoci, contexte ori persoane diferă modul în care ele sunt trecute prin gândire, ceea ce face ca „Ființa Adevărului, de exemplu, să fie mai mult sau mai puțin apropiată de Idealul Acestuia”⁵³, adică adevărul să intre în starea de „ascundere” despre care vorbea și Heidegger, care poate să fie parțială sau chiar totală, când putem asista la o înlocuire în manieră orwelliană a adevărului cu falsul, ori numai la o ignorare a lui, mai mult ori mai puțin radicală, sau chiar la o relativizare absolută a sa, așa cum se întâmplă în perioada actuală, zisă a „post-adevărului”.

(5) Existența reală este categoria care denumește lumea noastră înțeleasă ca un produs, rezultatul acțiunii prin care noi, oamenii, transpunem în acțiune această gândire ce am văzut că ține de domeniul Realității, și atunci prefacem Existența Nemijlocită în Existență Reală. Cum explică Al. Surdu, există o teorie și o practică a Realității, „teoria Realității depinde de teoria Ființei, practica Realității fiind tocmai Existența Reală, respectiv modalitatea de aplicare a Realității la domeniul Existenței”⁵⁴.

⁵³ Alexandru Surdu, „Despre existență, ființă și realitate din perspectiva filosofiei sistematice categoriale”, în Viorel Cernica, Mona Mamulea, Titus Lates, Mihai Popa (coord.), *Studii de istorie a filosofiei românești*, Vol. X, *Teme ontologie: existență, ființă, realitate*, ed. îngrijită de Mona Mamulea, București, Editura Academiei Române, 2014, pp. 9–16.

⁵⁴ *Loc cit.*

Ajunși aici, nu putem să nu regretăm faptul că autorul sistemului filosofiei pentadice nu a mai avut vreme să-și ducă până la capăt gândul și să scrie și cărțile despre Realitate și Existența Reală. Pe de altă parte, construcția sa ideatică rămâne impresionantă, ca expresie a voinței de a da seamă într-o manieră coerentă și integrală de tot ceea ce gândul omenesc poate cuprinde. În aceste condiții s-ar putea spune, preluând o formulare hegeliană bine cunoscută, că suntem îndreptățiți să vorbim despre un concept al filosofiei românești de sistem, care este unul abstract până la Blaga, Noica și Surdu, când începe să devină concret, în sensul că gândul sistemului devine conștient de sine, se construiește în mod premeditat. Dacă această devenire va merge înainte, până la un concept în întregime concret, numai viitorul o poate spune, întrucât, așa cum argumentează Ștefan-Dominic Georgescu, „atât la nivel programatic, dar și la cel metodologic, o unitate a filosofiei de sistem românești poate fi dată doar dintr-o perspectivă a unui sistem anume”, care rămâne să fie edificat în viitor, și care ar trebui să fie „un sistem filosofic integral, care să aibă deschiderile necesare pentru a recupera alte contribuții sistematice, de a le transforma în momente ale sale și de a construi, astfel, identitatea sincronică și diacronică, dar și lingvistică”⁵⁵.

În ceea ce îl privește, asemenea lui Blaga, care am văzut că mărturisește în testamentul său editorial dorința ca filosofia să fie considerată ca un sistem al cărui proiect îl formulase în anii '30, Surdu este pe deplin conștient de semnificația proiectului său, în care vrea în mod programatic să edifice un sistem. În opoziție cu punctul de vedere al lui Hartmann, care considera, cum am arătat, că năzuința către sistem este în cazul contemporanilor una inconștientă, Alexandru Surdu pornește la edificarea sistemului său într-o modalitate asumată, propunându-și de la bun început să realizeze un sistem filosofic de factură categorială. El nu lucrează însă într-o manieră arbitrară și subiectivă, condus doar o de voință abstractă de a edifica un sistem, ci în spiritul necesității istorice a gândului filosofic despre care vorbea Collingwood. Sistemul filosofiei pentadice apare nu ca un produs al simplei dorințe a autorului său de a-l formula pentru a mai adăuga încă o încercare sistematică la cele ce-au mai fost întreprinse în istoria filosofiei românești, ci ca o expresie a unei necesități istorice: „Edificarea unui sistem categorial-filosofic nu este o îndeletnicire curentă. Ea răspunde unei trebuințe de a fi a sistemului, unei necesități istorice care îl impune, undeva și cândva”⁵⁶.

Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că în timp ce-și construia sistemul, Alexandru Surdu nu a încetat nicio clipă a fi conștient de caracterul istoricește determinat, temporal, parțial și trecător al oricărui gând omenesc și și-a asumat sarcina de a fi cel din urmă dătător de seamă al gândirii sistematice din cultura română fără a se autoiluziona, adică înțelegând în același timp că este probabil ca

⁵⁵ Ștefan-Dominic Georgescu, „Cadru general al filosofiei sistematice românești. Concepte și categorii fundamentale”, în *Revista de filosofie*, Tomul LXVIII, nr. 5, 2021, pp. 587–596.

⁵⁶ Alexandru Surdu, *Filosofia pentafică I. Problema Transcendenței*, București, Editura Academiei Române, 2007, p. 7.

orice asemenea construcție să devină la un moment dat un exponat al arheologiei gândului, după cum o spune el însuși în maniera sa inimitabilă: „Chiar dacă orice sistem filosofic ar fi sortit pieirii sau pedepsei divine, deci prăbușirii, relevanța acestei îndeletniciri demiurgice tot merită să fie încercată. În fond, își au și ruinele farmecul lor. *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae.*”⁵⁷

⁵⁷ Alexandru Surdu, *Filosofia modernă*, ed. cit., p. 175.