

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

**STUDII DE ISTORIE
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI**

III

**OMAGIU PROFESORULUI
ALEXANDRU SURDU**

Coordonator: Viorel Cernica
Ediție îngrijită de: Mona Mamulea



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 2008

PARADIGME METODOLOGICE ÎN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

MONA MAMULEA

Se presupune că istoricul filosofiei trebuie să ia în considerare faptele filosofice (din perimetrul sau epoca asupra cărora se exersează) *în întregul lor*, să urmărească modul în care acestea se raportează (sau nu) unele la altele, modul în care ele continuă o tradiție recognoscibilă (sau se opun acesteia). La acestea se adaugă schimbările sociale care au avut impact asupra gânditorilor, antrenând discursul filosofic către elucidarea anumitor probleme în detrimentul altora. Istoricul filosofiei trebuie să aibă în vedere nu numai factorii interni despre care vorbeam mai sus, ci și factorii externi: elementele filosofice de import care au influențat gândirea autohtonă sau au creat cadre conceptuale pentru aceasta. Dacă lucrăm cu această înțelegere a activității istoricului filosofiei, lucrările de istorie a filosofiei românești la care putem face referire (și care răspund exigențelor de mai sus) sunt reduse la câteva, foarte puține. Dar o scriere poate ține de istoria filosofiei fără să fie ea însăși o *istorie a filosofiei*, fără ca autorul să fi avut, așadar, intenția de a epuiza o epocă sau un întreg corp de scrieri filosofice aparținând unui spațiu cultural dat. În acest sens, prefer să mă refer la „studii de istorie a filosofiei românești”, și nu la „istorii ale filosofiei românești”. O istorie de autor, exhaustivă și adusă la zi, nu există. Există însă studii, istoriografii sau monografii, semnate de diverși autori, care, adunate, s-ar putea constitui într-o istorie – dar o istorie având un grafic metodologic și stilistic capricios. Tipologiile metodologice, ca și temperamentele, în psihologie, sunt ideale, ele nu se regăsesc în „stare pură”. Cu toate acestea, când se determină profilul psihologic al unei persoane se constată că *unul* dintre cele patru temperamente este dominant (cel puțin cu referire la o anumită perioadă). În mod similar, încercând să punem un diagnostic de metodă privind studiile de istorie a filosofiei românești, observăm că o *abordare metodologică* prevalează întotdeauna asupra celorlalte.

1. PARADIGMA REPREZENTAȚIONISTĂ. ISTORIA FILOSOFIEI CA „MUZEIFICARE”

În filosofie, metoda istoriografică definește propedeutica prin care autorul organizează un „material brut” (constituit din fapte filosofice), propunând soluții de

continuitate, legi ale „evoluției” ideilor, conexiuni, succesiuni, filiații. Potrivit lui Hegel (*Prelegeri de filosofie a istoriei*), există două moduri de a aborda istoria: ca „istorie reflectată” și ca „istorie filosofică”. Cea dintâi urmărește trecutul sub aspectele sale pur factologice, contingente, în vreme ce a doua reprezintă „viziunea rațională” asupra istoriei. Aceasta din urmă este interesată de aspectele generale, necesare ale istoriei. Prin urmare, istoria filosofică se ocupă de *legile* istoriei.

Prima dintre paradigmele care urmează să fie comentate este mai aproape de metoda istoriei reflectate decât de cea a istoriei filosofice – în sens hegelian. Istoriograful, în calitatea sa de „custode al unui muzeu de idei”¹, are drept scop prezentarea „obiectivă” a exponatelor, prin îndepărtarea prafului și așezarea lor într-o lumină care să favorizeze detaliile și intențiile originalului. Tot istoriograful este cel care orânduiește lucrurile trecutului, lipind etichete ordonatoare, tot atâtea „catalogări”, „încadrări” și „integrări”: în epocă, în curente de idei etc. Ceea ce își propune să ofere publicului-țintă este așa-zisa lectură „genuină” a textelor filosofice, o lectură care ar trebui să conserve pe de-a-ntregul convingerile și intuițiile autorilor abordați. Muzeograful istoriei filosofiei are oroare de speculații. El este, de altfel, criticul cel mai intransigent al viziunilor speculative care, într-un fel sau altul, au „trădat” concepția autorului, intențiile (mărturisite sau nu) ale acestuia. Pe temeiul febrilei sale nevoi de periodizare, muzeograful istoriei filosofiei acordă o stăruitoare atenție *epocii* în care s-a ivit textul pe care îl are în vedere. A situa scrierea în context constituie, în această perspectivă, datoria sacră a istoricului filosofiei. Muzeograful autentic nu va încerca niciodată să lămurească faptul filosofic dintr-o perspectivă *actuală*. Încercarea de a înțelege trecutul prin medierea unor idei ale prezentului, ar putea spune istoricul din această paradigmă pe linia lui Dewey, scoate faptul din integralitatea complexului din care făcea parte, conferindu-i un loc într-un context nou; atât contextul, cât și locul sunt determinații constituite în decursul cercetării ulterioare, și nu proprietăți ale existenței sale originale. Un astfel de argument se bazează pe presupuziția de ordin general că orice obiect al discursului are un singur set de proprietăți, iar acest set este raportat în mod inflexibil la contextul în care a fost formulat.

În ceea ce privește *stilul* la care apelează metoda muzeografică, acesta este cel *descriptiv, expozitiv*. Orice tentativă de problematizare este suprimată de la bun început (întrucât denaturează obiectul cercetării și bruiază lectura sa genuină), orice intenție de explicare este redusă la litera operei și la contextul ei. Dacă se strecoară în text pasaje critice, acestea se raportează nu la obiectul de studiu, ci la diversele lui receptări din cursul timpului. Muzeograful istoriei filosofiei își încrucișează săbiile nu cu autorul, ci cu exegeții acestuia, cu cei care au „exagerat”, „deformat”, „pervertit” conținutul de idei al textului-obiect.

¹Expresia a fost folosită de D.S. Hutchinson.

Suprema satisfacție a istoriografului se produce atunci când acesta identifică un nou exponat pe care îl scoate la lumină și căruia îi aplică eticheta corespunzătoare. Un astfel de nou exponat poate fi un autor (prăbușit în uitare), o carte (peste care exegeza a trecut cu indiferență) sau, pur și simplu, o idee (care nu a atras, până în acel moment, atenția cuiva). Sunt și cazuri în care muzeograful filosofiei se transformă, din istoric al filosofiei, într-un istoric al istoriei filosofiei, care înregistrează meticolos tot ce s-a scris despre obiectul de studiu în decursul timpului. În acest ultim caz, și accentul se mută de la exponatele propriu-zise la etichete lor succesive. Ceea ce istoriograful cataloghează, înscriează, periodizează etc. nu mai este, de data aceasta, textul-obiect, ci numeroasele sale expuneri, comentarii, interpretări.

Metoda de abordare a istoriei filosofiei discutată anterior – metoda „muzeografică” – ține de perspectiva *reprezentationistă* asupra istoriei filosofiei. În această perspectivă, nu există o ruptură între discursul istoriografic și multitudinea faptelor filosofice care compun istoria filosofiei. Istoricul filosofiei tratează noțiunile, conceptele, problemele, ideile ca pe niște *fapte istorice* obiective, determinabile cantitativ și calitativ. Sensul „faptului istoric” nu este negociabil; este unul singur, iar sarcina istoricului este de a-l reproduce, de a-l descoperi, de a-l „sublinia”, de a-l „pune în lumină”. În mod similar, există o singură interpretare corectă a faptului istoric; toate celelalte sunt neînțelegeri sau devieri regretabile. Într-un studiu din 1939 publicat în „The Journal of Philosophy”², autorul, Sterling P. Lamprecht, distingea între „judecățile de fapt” și „judecățile de sens”³. Materialul brut al istoriei filosofiei (spre deosebire de faptul istoric) nu poate fi decât obiectul unei judecăți de sens. Prin aceasta, demersul judicativ este contaminat de subiectivitate. Considerând paradigma reprezentationistă reflectivă, datorită faptului că se limitează să reproducă faptele filosofice, nu înțelegem prin aceasta că ar fi și obiectivă. În ciuda acestui lucru, istoricul acestei viziuni își revendică uneori o (falsă) obiectivitate, care ar putea fi infirmată, din capul locului, prin chiar procedul selectării anumitor fapte în detrimentul altora, procedeu care este el însuși atins de subiectivitatea auctorială. În plus, sensurile pe care istoricul filosofiei le atribuie faptelor filosofice nu constituie un „dat”. Ele sunt rezultatul istoriilor și interpretărilor anterioare. Cum spunea Lamprecht, nici o istorie a filosofiei nu poate include și sistematiza toate sensurile care pot fi susținute în mod legitim. Orice filosofie rămâne o filosofie, o filosofie care se mișcă în interiorul unui anumit univers de discurs⁴. Când am spus că paradigma reprezentationistă este o oglindire a faptelor filosofice, am înțeles-o, prin aceasta, nu ca fiind „obiectivă”, ci ca fiind mai degrabă reproductivă decât productivă. Accentul nu cade aici pe

² Sterling P. Lamprecht, *Historiography of Philosophy*, în „The Journal of Philosophy”, Vol. 36, Nr. 17, 1939, p. 449–460.

³ Sterling P. Lamprecht, *Lucr. cit.*, p. 452.

⁴ Sterling P. Lamprecht, *Lucr. cit.*, p. 459.

problema adevărului și a criteriilor lui, ci pe originalitate, pe capacitatea de construcție și de noi creații sintetice.

În culisele perspectivei reprezentacioniste asupra istoriei filosofiei se află concepția de sorginte premodernistă potrivit căreia textul conține/încrîpțează în el însuși un set de semnificații la care lectorul documentat, de bună credință și familiarizat cu limbajul filosofic al autorului/autorilor are sau poate obține – în urma unui efort specific – acces neîngrădit. Pentru a i se deschide tainele (sensurile, semnificațiile) textului filosofic este suficient ca istoricul filosofiei să parcurgă o necesară perioadă de *inițiere*. Odată inițiat, istoricul paradigmei reprezentacioniste intră în posesia rețetei interpretative. De vreme ce adevărul este unul singur, *fiecare* „muzeograf” în parte este ferm convins de validitatea propriului său demers și, implicit, de falsitatea tuturor celorlalte. Fiecare reprezentacionist în parte se consideră dotat cu cele mai bune temeuri în sprijinul lecturii pe care o oferă, iar argumentele sale recurg, în general, fie la textul autorului (din care reproduce uneori abuziv), fie la o autoritate oarecare din istoria filosofiei, al cărei succes în domeniu este suficient de răsunător și de nechestionabil pentru a susține orice idee prin simpla asociere a acesteia cu numelui său.

Viziunea reprezentacionistă asupra istoriei filosofiei este, în același timp, o viziune *narativă*. Istoria filosofiei este prezentată sub forma unei narațiuni (unica posibilă), constituită din înlănțuirii de „fapte filosofice”. Dimensiunea „factologică” a istoriei filosofiei conferă acesteia pretențiile adevărului de tip corespondență. Există însă o diferență semnificativă între faptul istoric și faptul filosofic (pe lângă aceea – de principiu – potrivit căreia primul este empiric, iar al doilea este un fapt de cunoaștere). Faptul filosofic este el însuși un *text*. Așa stând lucrurile, sarcina istoricului filosofiei – în paradigma reprezentacionistă – este să își așeze discursul (metatextual) *în acord* cu obiectul său textual. Am reținut de la Paul Ricoeur sensul pe care îl dă termenului *mimesis* (ceea ce el numește „mimesis2”), de mediator între „mimesis1” și „mimesis3” (între timpul trăit și timpul narațiunii), proces pe care îl realizează cititorul⁵. În acest context, al abordării reprezentacioniste, termenul *mimesis* se referă la istoriograf, ca mediator între faptul filosofic și cititor.

O caracteristică a narațiunii muzeografice este că mediatorul se află întotdeauna *în spatele* exponatelor sale. De aceea el pare mereu absent. Timbrul vocii sale se face rareori auzit. Naratorul se pune pe el însuși între paranteze pentru a da cuvântul personajelor, așa cum muzeograful dă cuvântul etichetelor. Dintre toate metodele de abordare a istoriei filosofiei, metoda reprezentacionistă este singura care aspiră la (și ridică pretenții de) „obiectivitate”. Biografiile pe care le constituie trebuie să fie *corespunzătoare* faptelor istorice. Monografiile și studiile istorice pe care le redactează trebuie să fie *conforme* cu faptele filosofice.

⁵ Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, vol. 1, p. 52.

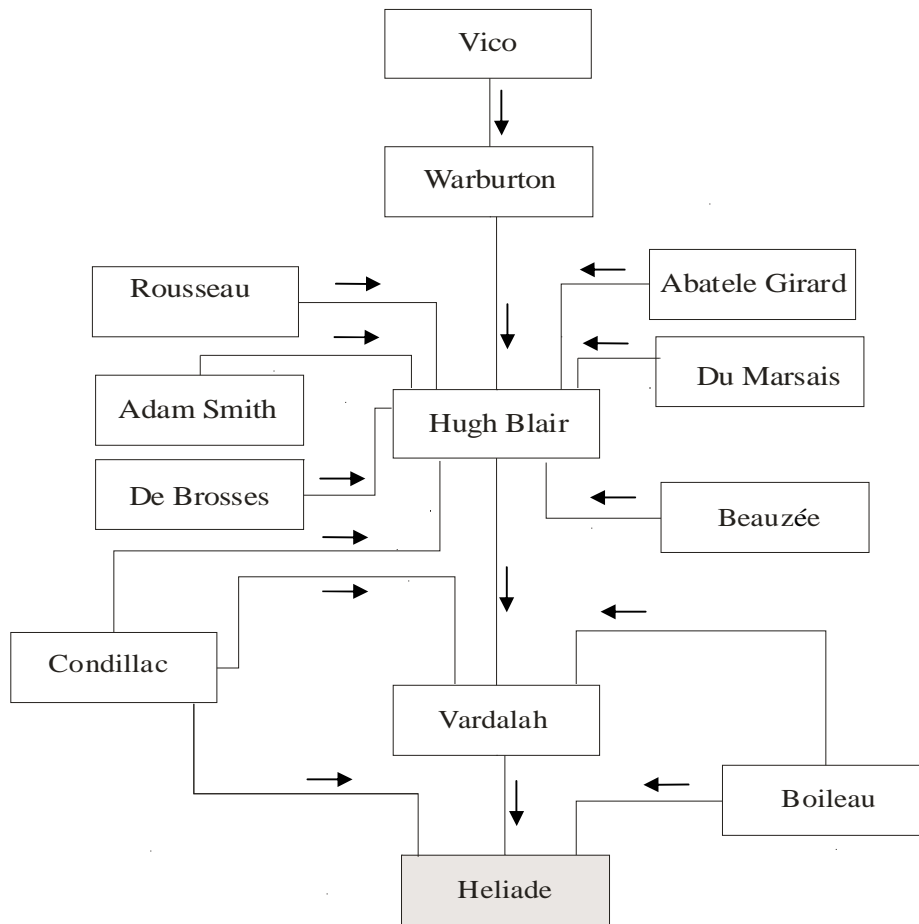
Formulele metodologice pe care le-am identificat nu se regăsesc în „stare pură”. Deși pare a fi o prezență stăruitoare în scrierile de istorie a filosofiei românești, recognoscibilă în majoritatea acestora, metoda reprezentacionistă nu operează singură. „Istoria reflectată” despre care vorbea Hegel își găsește, într-adevăr, un corespondent în ceea ce am numit mai sus paradigma reprezentacionistă. Dar putem vorbi și despre o istorie a filosofiei al cărei scop este formularea principiilor și căutarea temeiurilor, fundamentelor, întreprindere care este ea însăși filosofică.

2. PARADIGMA EXPLICATIVĂ. ISTORIA FILOSOFIEI CA ARHEOLOGIE A IDEILOR ȘI MODELELOR DE GÂNDIRE

Arheologul istoriei filosofiei este interesat nu atât de datarea și etichetarea informației care constituie obiectul său de interes, ci de *explorarea* posibilelor surse ale acesteia. Arheologul „sondează” în trecut pentru a identifica *izvoare* și filiații de idei (Cui îi este debitor autorul abordat pentru cutare sau cutare detaliu? Care este, în cele din urmă, lista datoriilor sale? Cât s-a pierdut și cât a rămas din sensul inițial al noțiunilor, conceptelor, ideilor?). În cele din urmă, istoria filosofiei devine o istorie a izvoarelor sale. Dacă, în cazul muzeografului istoriei filosofiei, cea mai mare izbândă era dez-golirea unui nou exponat, în acest caz, al arheologului, triumful suprem este dat de des-coperirea unei noi posibile surse. Demersul arheologic asupra istoriei filosofiei se prezintă ca un uriaș curriculum vitae în care fiecare noțiune, concept sau idee sunt urmărite retrospectiv până la momentul de grație al nașterii lor și chiar mai departe. Arheologul istoriei filosofiei, care este și un bun detectiv al ideilor, este dispus să meargă, în urmărirea pe care o întreprinde, nu numai până la originile obiectului său, ci și *dincolo* de acestea. Alături de impresionantul curriculum vitae va apărea, imediat, și un surprinzător arbore genealogic, pe harta căruia „ego” este faptul filosofic (noțiunea/conceptul/ideea), iar deasupra acestuia, în interrelații complicate, sunt prezentați presupușii „strămoși”, până la cei mai îndepărtați și mai irecognoscibili. Un caz exemplar pentru metoda arheologică este contribuția lui D. Popovici la înțelegerea operei lui Ion Heliade-Rădulescu⁶. Lucrarea – care impresionează prin erudiție și documentare – este, în cea mai mare parte a ei, o identificare a surselor, a influențelor, a focarelor de idei, a ascendențelor și originilor ideatice. Discutând influențele pe care le-a receptat Heliade în *Gramatica* sa, cu privire la nașterea limbajului, D. Popovici concepe un arbore genealogic coplesitor și luxuriant, care – în liniile sale principale – pornește de la Vico (*Scienza nuova*), trece prin Warburton (*The Divine Legation of Moses*), prin Condillac (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*), Hugh Blair (*Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*) și

⁶ D. Popovici, *Ideologia literară a lui I. Heliade-Rădulescu*, București, Editura Cartea Românească, 1935.

Vardalah (*Arta retorică*), de unde ideile sunt preluate în mod direct de Heliade-Rădulescu, care a fost elevul acestuia din urmă. Schema datoriilor lui Heliade privind originea naturală limbajului ar putea arăta (simplificată...) în felul următor:



Vico este prezent în scrierile lui Heliade nu numai prin ideile despre originea limbajului, ci și prin cele despre progres și palingenezie. De data aceasta, mediatorii sunt Michelet (unul dintre cei care au răspândit în Europa modelul „corsi e ricorsi”, Michelet fiind cunoscut și citat de Heliade), Ballanche, Pierre Leroux ș.a. D. Popovici nu este singurul care, în epocă, abordează ideile filosofice ale lui

Heliade-Rădulescu dintr-o perspectivă sursieră. G.D. Scraba⁷, un alt erudit comentator al acestuia, identifică izvoarele teoriei progresului în Proudhon (*Philosophie du progrès*) și în Fourier, care, la rândul lor, ar fi fost influențați de Hegel și de Fichte, dar și în evoluționismul lui Spencer (pe temeiul faptului că Heliade ar fi fost la Londra și ar fi putut să fie la curent cu articolele lui Spencer din 1852). O contabilizare a surselor lui Heliade întreprinde și Radu Tomoiagă⁸, care îmbogățește considerabil lista cu izvoare autohtone. Studiile de istorie a filosofiei românești au manifestat, se pare, o preferință aparte pentru paradigma explicativă (conjugată cu cea reprezentționistă). Metoda arheologică este o modalitate *explicativă* de a face istoria filosofiei. Faptul filosofic este lămurit prin recurs la istoria ideilor, la antecedentele sale, la stadiile sale pregătitoare.

Arheologul istoriei filosofiei poate să rămână la o simplă abordare sursieră a acesteia sau, dimpotrivă, să meargă mai departe, angajând în discursul său paradigme și modele explicative. Dacă, în ipostaza reprezentționistă, istoria filosofiei se face *în concordanță* cu textul, în paradigma explicativă ea se face *în prelungirea* acestuia. Viziunea explicativă este interesată nu atât de criteriul adevărului de tip *corespondență*, cât de cel al adevărului de tip *coerență*. Nu concordanța metatext-text se află în culisele sale metodologice, ca cerință elementară, ci coerența interioară a metatextului, cea dintre faptul filosofic și sursele/modelele întrebuițate în vederea lămuririi acestuia. Arheologul istoriei filosofiei – câtă vreme se limitează la construcții genealogice – rămâne un istoric, în demersul său, dar un istoric *al ideilor*. Există însă și cazuri în care demersul explicativ privește către istoria filosofiei prin lentila filosofului, iar nu prin cea a istoricului. Pus în situația de a scrie o monografie sau o lucrare mai vastă de istorie a filosofiei, adeptul paradigmei explicative o va sistematiza în jurul ideilor, problemelor, modelelor de gândire. Un exemplu în acest sens (deși nu are ca obiect istoria filosofiei românești) este lucrarea lui Gh. Vlăduțescu, *O istorie a ideilor filosofice*⁹. Văzută din această perspectivă, istoria filosofiei nu mai este o galerie de concepte și opinii, ci o întreprindere rațională care urmează un traseu mai degrabă logic decât cronologic. Demersul explicativ, de data aceasta, nu mai este interesat de „surse” și „izvoare”, ci de paradigme ale exercițiului filosofic, de forme și structuri care, odată identificate, sunt supuse unei lecturi analitice și/sau comparative. Demonstrația nu mai este istorică (așa cum se petrec lucrurile în cadrul paradigmei reprezentționiste), ci logică. Validitatea opiniilor este garantată prin recurs la rațiune, și nu la autoritate.

⁷ G.D. Scraba, *Ion Heliade-Rădulescu. Începuturile filosofiei și sociologiei române*, București, Editura Fundațiunei I.V. Socec, f.a. [1921–2].

⁸ Radu Tomoiagă, *Ion Eliade Rădulescu. Ideologia social-politică și filosofică*, București, Editura Științifică, 1971.

⁹ Gh. Vlăduțescu, *O istorie a ideilor filosofice*, București, Editura Științifică, 1990.

Un alt interes explicativ – în cadrul aceleiași paradigme – este *contextul*. Faptul filosofic este elucidat prin raportare la context (la cel cultural, politic, dar și la *Zeitgeist*, în genere). În acest caz, situarea în context nu mai este o simplă încadrare. Cercetarea circumstanțialistă se face în vederea descoperirii unor posibile modele explicative pentru faptul filosofic avut în vedere. Scriindu-și istoria, Johann Jacob Brucker declara: „Am acordat mare atenție, la fiecare autor, acelor circumstanțe personale care ar putea să arunce lumină asupra opiniilor sale, cum ar fi: țara sa, familia, educația, temperamentul său natural, obiceiurile sale de viață, maeștrii, prietenii sau dușmanii săi”¹⁰. În Cuvântul introductiv pe care îl scrie pentru *O introducere la istoria filosofiei în secolul XX*¹¹, Costică Brădățan își precizează intențiile: „nu este o prezentare exhaustivă a tuturor filosofilor și curentelor de gândire din România secolului al XX-lea (ci mai degrabă încercarea de a surprinde și înțelege *numai câteva*, foarte puține, nuclee ideatice mai semnificative, în jurul cărora s-au articulat spontan dispute, polemici, confruntări de opinii cu o anumită relevanță culturală); [...] nu este o lucrare pretins obiectivă, una din acelea în care, la tot pasul, ți se dă de înțeles că *lucrurile însele* sunt cele ce se arată și vorbesc în paginile ei”¹². În același Cuvânt introductiv, autorul adaugă: Cartea nu este „o însumare cuminte de micromonografii dedicate celor mai importanți filosofi români, ci mai curând o încercare sintetică de a plasa filosofia românească a acestui secol în *întregul* culturii și vieții sociale în care ea a apărut, de a-i urmări funcția culturală și civică, adecvarea (sau nu) la mentalul cultural curent, prestigiul public (sau absența lui) de care s-a bucurat filosoful român trăitor în acest secol, stimulentele, dereglările sau fantezmele culturale prilejuite de filosofie, spaimile, tristețile și obiceiurile sufletești și noetice raționalizate prin filosofie, raportul filosofiei cu *praxis*-ul etic și politic etc. În al doilea rând, acolo unde a fost cazul, nu mi-am putut refuza deliciul hermeneutic al «comparatismului», în special pe temeiul existenței unor configurații culturale sau istorico-politice mai ample în care lumea culturală română a fost (s-a trezit) plasată în acest secol”¹³. Dacă nu este compusă din mici monografii, cartea nu este nici o istorie a ideilor sau conceptelor filosofice. Este ceea ce spune coperta, o *introducere*, dar nu una în filosofia românească, ci în corpusul ideatic al unei epoci românești în care s-a filosofat mult și febril. Din punct de vedere strict filosofic, istoria lui Costică Brădățan se păstrează în marginal, în conjunctural. Merită însă menționată nu numai pentru dimensiunea ei contextualistă, ci și pentru tentația ei „arheologică”.

¹⁰ J.J. Brucker, I, 15, Enfield, England, I, 27, citat de Donald R. Kelley, *History and/or Philosophy*, în J.B. Schneewind (ed.), *Teaching New Histories of Philosophy*, Softbound, Princeton University, 2004, p. 349.

¹¹ București, Editura Fundației Culturale Române, 2000.

¹² Costică Brădățan, *O introducere la istoria filosofiei în secolul XX*, București, Editura Fundației Culturale Române, 2000.

¹³ Costică Brădățan, *Lucr. cit.*

Într-un capitol dedicat generației interbelice, „generație de aur cu (z)gardă de fier”, Costică Brădățan își propune să lămurească („Cum de a fost cu puțință așa ceva?”¹⁴) ceea ce consideră a fi preferința fatală a unora dintre cei mai străluciți intelectuali ai vremii: legionarismul. Acesta din urmă este explicat, pe de o parte, prin „somniașismul intelectual”¹⁵ al filosofilor români și prin condiția lor de intelectuali (fragili) hrăniți cu lecturi din Nietzsche și având – în mod compensator – aspirația secretă pentru tot ceea ce este puternic, viril, viguros (explicație circumstanțialistă); pe de altă parte, legionarismul este explicat prin identificarea unei ascendențe „ideologice” în modelele de gândire autohtonist-izolaționiste, filiație care poate fi urmărită până la Maiorescu și la Eminescu (explicație arheologică).

Tot abordări preponderent explicative ale istoriei filosofiei românești sunt lucrările semnate de Gh. Cazan (conținând și inevitabilele raportări reprezentacioniste ale istoricului filosofiei), unde explicația se face prin sondarea originilor, prin recurs la contextul istoric, la modelele de gândire autohtone anterioare sau contemporane autorilor prezentați. Spre deosebire de scrierea la care ne-am referit anterior, demersul lui Gh. Cazan este interesat de „nucleul” tare, de faptul filosofic ca atare, nu de periferiile lui. Filosofia românească este lămurită aici *în logica ei interioară*. Și aici autorul *are ceva de explicat*, dar acel ceva nu este extrafilosofic, dimpotrivă, este legat de însuși statutul existențial al faptului filosofic în România: „Filosofie a existat. Cum a existat, care a fost sensul ei, cum anume am primit filosofii ale altor popoare, toate acestea se vor vedea, credem, în logica lor proprie. După cum sperăm că se va face evidentă și ideea unei anume continuități, *în spirit*, a filosofiilor românești”¹⁶. Căutarea și explorarea originilor, deopotrivă istorice („De la Zalmoxis...”) și ideatice („Scufundarea în adâncuri...”), deopotrivă pe orizontală și pe verticală, se înscriu riguros în ipostaza arheologică a paradigmei explicative. Stilul în care autorul își încheie demersul este unul *didactic* (vocația sa de profesor fiind și de această dată adevărată), non-speculativ, care nu lasă nimic neprecizat, cu oroare de echivoc și evaziv. Autorul, în acest tip de explicație, se așează pe el însuși – cu modestie – drept mediator între faptul filosofic și cititorul de peste veacuri sau decenii. Dar un mediator care nu se mulțumește, precum muzeograful desăvârșit, să *arate* pur și simplu exponatul, *din spatele* acestuia. Este un mediator care stabilește un text, îi determină o logică, îi fixează semnificații. Prin aceasta, el stă *în fața* obiectului. Preponderent explicativă (cu accente asumat reprezentacioniste și explicativ-contextualiste) este și istoria lui Ion Ianoși din

¹⁴ Costică Brădățan, *Lucr. cit.*

¹⁵ Prin „somniașism intelectual”, autorul înțelege „suspendarea lucidității” și a „simțului critic”, „suprasolicitarea disponibilităților fabulatorii” și a predispozițiilor ludice pe fundalul unei culturi lipsite de reguli, o cultură în care totul trebuie luat de la zero.

¹⁶ Gh. Al. Cazan, *Filosofie românească de la Zalmoxis la Titu Maiorescu*, București, „Șansa”, 2001, p. 8.

1996¹⁷, restrictivă însă prin aceea că interesul vizează, de data aceasta, raporturile dintre filosofie și literatură. Lucrarea pe care autorul însuși a numit-o „o sinteză personalizată”¹⁸ explică faptul filosofic recurgând consecvent la faptul literar și, implicit, la relația dintre filosofie și literatură (artă).

Demersul explicativ se folosește adesea de abordarea comparativă a ideilor. În acest caz, contribuția istoriografului constă în aceea că alătură (prin asociere sau prin contrast) două sau mai multe fapte filosofice, noutatea și utilitatea demersului său constând în ingeniozitatea alăturărilor. Asocierea ideilor, autorilor etc. solicită istoriograful la nivel informativ (o comparație poate fi inițiată numai de cel care *se află în posesia* termenilor comparați), dar și creativ. Chiar titlul lucrării lui Alexandru Boboc, *Filosofie românească. Studii istorico-filosofice în perspectivă comparată*¹⁹, promite, pe lângă dublul demers (istoric și filosofic), explicarea problemelor asumate în spațiul românesc prin comparație cu modul în care acestea au fost formulate și/sau soluționate într-un spațiu extra-românesc. De remarcat este faptul că însăși acea definiție a istoriei filosofiei la care autorul aderă încă din prefață (definiție aparținând lui Windelband) propune această disciplină în calitate de *știință explicativă*: „Departate de a rămâne «o știință înregistratoare și reproducătoare», istoria filosofiei este «o știință conceptualizatoare și explicativă»”²⁰. Modelul explicativ, atunci când nu se oprește la simpla abordare sursieră sau marginal-contextualistă, este unul filosofic, productiv (și nu re-productiv), care angajează noi cadre, noi decupaje interpretative ale textului filosofic.

3. PARADIGMA CONSTRUCȚIONISTĂ. ISTORIA FILOSOFIEI CA PROIECT

Dacă autorul care lucrează cu instrumentele paradigmei reprezentacioniste este mai mult *istoric* decât filosof, cel care își situează discursul sub semnul paradigmei construcționiste este mai degrabă *filosof* decât istoric. Istoria filosofiei este un simplu pretext (spre deosebire de paradigma reprezentacionistă, când istoria filosofiei este scopul însuși) la care construcționistul recurge pentru a-și introduce și argumenta propriul său proiect filosofic. Am numit „construcționism” această modalitate de a face „istorie” a filosofiei întrucât textul se centrează pe unul sau mai multe constructe elaborate (sau asumate) de autor, care conferă retrospectivei coerență și legalitate ideatică. Discursul construcționist se edifică, așadar, în jurul unuia sau mai multor *constructe* puse să dea seamă de specificul unui autor sau al unei întregi filosofii. Viorel Cernica, de pildă, interpretându-l pe Mircea

¹⁷ Ion Ianoși, *O istorie a filosofiei românești*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1996.

¹⁸ Ion Ianoși, *Lucr. cit.*, p. 6.

¹⁹ Alexandru Boboc, *Filosofie românească. Studii istorico-filosofice în perspectivă comparată*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2007.

²⁰ Alexandru Boboc, *Lucr. cit.*, p. 10.

Vulcănescu din perspectivă meontologică²¹, nu este interesat de înregistrarea, sondarea sau adnotarea ideilor metafizice care se regăsesc în textele lui Vulcănescu (demers de competență reprezentacionistă sau arheologic-explicativă), ci de situarea acestora în „locul cultural” al meontologicului, pe care el însuși îl resemnifică pornind de la o idee prezentă la Mircea Florian (demers de competență construcționistă). O astfel de abordare a istoriei filosofiei este întrucâtva *matriceală*²². Autorul elaborează o matrice constituită dintr-un set de paradigme, prin prisma cărora regândește o istorie a filosofiei sau aspecte ale acesteia. În paradigma construcționistă, istoria filosofiei este un simplu pretext pe seama căruia autorul își avansează *propriul său proiect filosofic*.

Diferența dintre abordarea explicativă și cea construcționistă (în versiunea ei filosofică) este că cea dintâi *explică* o istorie a filosofiei (sau un fragment al acesteia) recurgând la forme, concepte, modele de gândire *deja formulate* și consacrate ca atare în istoria ideilor, în vreme ce a doua *construiește* (parțial sau total) o istorie a filosofiei din perspectiva unor constructe proprii²³ care sunt (sau ar putea fi) conexe în formă matriceală. Spre deosebire de modelul reconstructivist (la care ne vom referi ulterior), care re-construiește faptul filosofic (așadar, din nou, ceva *dat*) pe criterii (și în scopuri) extrafilosofice, abordarea construcționistă, prin demersul și scopurile ei, construiește filosofic. Ea nu reconsideră vechiul, ci propune noul.

În momentul în care, în interiorul acestei poziții, se abordează o „filosofie națională” în întregul ei, autorul construiește în termeni de „specific” sau, și mai semnificativ, de „vocație”. Această subspecie a paradigmei construcționiste pornește de la premisa că, în filosofie, nu se poate vorbi numai despre un *genius seculi*, ci și despre un *genius locorum*. În prefața pe care o scrie pentru *Vocații filosofice românești*, Alexandru Surdu consideră că formele filosofiei diferă nu numai pe verticală, diacronic („în funcție de timpul în care au fost concepute”), ci și pe orizontală, sincron (în funcție „de locul în care s-au ivit”). „S-a spus că filosoful este «fiul timpului său»”, continuă autorul. „Dar numai al timpului? Există oare timp fără spațiu?”²⁴ Faptul că filosofia este o întreprindere de vocație

²¹ Viorel Cernica, *Asupra filosofiei lui Mircea Vulcănescu: interpretare meontologică*, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, II, coord. Viorel Cernica, ed. îngrijită de Mona Mamulea, București, Editura Academiei Române, p. 269–288.

²² Istoriograful german Jörn Rüsen, pe urmele lui Kuhn (*The Structure of Scientific Revolution*), folosea termenul de „matrice disciplinară” cu sensul de conceptualizare a trecutului în termenii unor paradigme (a se vedea Allan Megill, *Jörn Rüsen's Theory of Historiography between Modernism and Rhetoric of Inquiry*, în „History and Theory”, Vol. 33, Nr. 1, 1994, p. 39–60).

²³ Chiar dacă autorii folosesc uneori termeni împrumutați, sensul acestora este reconsiderat. Așa cum Jörn Rüsen conferă un sens personal noțiunii de „matrice disciplinară” (preluată de la Thomas Kuhn), Viorel Cernica regândește „meontologicul” (Mircea Florian a fost aici un simplu mediator terminologic).

²⁴ Alexandru Surdu, *Vocații filosofice românești*, București, Editura Academiei Române, 1995, p. 7.

universală nu exclude prezența specificului. Avem, prin urmare, în această perspectivă, și *filosofii naționale*, filosofii cu identitate culturală determinată de „spiritul” locului. În fond, nu putem vorbi despre „universal” fără să avem în vedere categoria complementară, cea a „specificului”, după cum „generalul” nu are nici o semnificație în lipsa „individualului”. Fiecare dintre aceste categorii se definește prin perechea ei. Termenii dubletelor categoriale nu se exclud reciproc; se completează.

Deși am remarcat și seducții „arheologice” în istoria filosofiei românești publicată sub semnătura lui Marin Șetafănescu (după cum își are propriile ei aspecte „muzeografice”), acestea se constituie într-un profil secundar. Dacă recurgem la text, vom vedea că metoda care legitimează acest discurs²⁵, din anul 1922, asupra filosofiei românești, este cea construcționistă – mai mult, avem de-a face cu un construcționism care operează în termenii „vocației”, un construcționism misionarist. Marin Șetafănescu *construiește* o istorie a filosofiei românești în jurul ideii de „spiritualism armonic”; mai mult, el consideră că această formă de spiritualism constituie atât *vocația*, cât și *misiunea* filosofiei românești. „Spiritualismul armonic” este, pentru filosofia românească, deopotrivă principiu prim (fundament), soluție de continuitate și scop. Prin chiar *natura* lui, românul se realizează cel mai fericit în sensul *armonizării* tendințelor contrarii. Atât originea sa istorică (ce combină idealismul dacic cu realismul romanic, „metafisicianismul” cu pozitivismul²⁶), cât și poziția sa geografică (între Orient și Occident) au creat în spiritul românesc predispoziția sintezei. Această aptitudine (care îi furnizează temeiurile) este, totodată, și specificul filosofiei autohtone (care îi asigură continuitatea): „Prin urmare putem spune că ceea ce caracterizează filosofia românească este faptul că ea este una din cele mai puternice năzuințe ale sufletului omenesc, întrupat în națiuni, pentru a realiza armonia universală.”²⁷ După ce a fost pus în chip de temei și de factor de continuitate, constructul elaborat de Marin Șetafănescu este dotat și cu finalitate: spiritualismul armonic nu este doar principiu și specificitate, el este mult mai mult: *însuși destinul filosofiei românești*. Marin Șetafănescu lucrează, așadar, la edificarea unei filosofii românești din perspectiva conceptului său de „spiritualism armonic”, construct care dă seamă nu numai de trecut și de prezent, ci și de *viitor*. Ambiția sa este de a trasa limitele între care trebuie să se desfășoare în viitor gândirea filosofică românească. „Spiritualismul armonic” devine în felul acesta destinul filosofiei românești și, totodată, misiunea ei în contextul filosofiei universale: „Datoria noastră este ca să denunțăm orice posibilitate care ar abate pe Români din marele drum pe care i-a hărăzit Dumnezeu să meargă în această lume. Trebuie să-i facem tot mai conștienți de mărirea rolului lor pentru ca nimic să nu-i atragă dela împlinirea acestui rol.”²⁸ Și, într-adevăr,

²⁵ Marin Șetafănescu, *Filosofia românească*, București, Institutul grafic „Răsăritul”, 1922.

²⁶ Marin Șetafănescu, *Lucr. cit.*, p. 46.

²⁷ Marin Șetafănescu, *Lucr. cit.*, p. 47–48.

²⁸ Marin Șetafănescu, *Lucr. cit.*, p. 47.

Marin Ștefănescu își urmărește constructul în întreaga istorie a filosofiei românești, pe care o începe cu „Filosofia poporului român” și o trece prin cronicari, prin Școala Ardeleană, prin Dimitrie Cantemir și prin generația pașoptistă, aducând-o până la „Filosofia Română contemporană” (Măiorescu, Conta, Xenopol, Rădulescu-Motru ș.a.). Autorul identifică, pe acest traseu, nu doar cazurile exemplare de spiritualism armonic, ci și trădările acestuia, care sunt, invariabil, producții aparținând unui spațiu cultural *străin*.

4. PARADIGMA RECONSTRUCTIVĂ. ISTORIA FILOSOFIEI CA PUZZLE

În condițiile în care cea dintâi paradigmă discutată se limitează să *arate* faptul filosofic, a doua își propune să-l *explice* într-un fel sau altul, iar cea de-a treia să-l *construiască* ea însăși, ca proiect personal, a patra reconsideră acest fapt sub presiuni conjuncturale. Dacă paradigma explicativă *poate fi* filosofică, iar cea construcționistă este prin excelență astfel, în perspectiva reconstructivă asupra istoriei filosofiei întotdeauna există câte ceva extrafilosofic de demonstrat. Cum ar fi, de pildă, *valoarea* (sau *non-valoarea*) unei „filosofii naționale”. Paradigma se regăsește în general în culturile așa-zis minore (de fapt, *complexate*), care, consideră istoricii din această categorie, au nevoie să fie *integrate* într-o altă istorie (mai mare, mai însemnată, mai recunoscută etc.). Este și cazul filosofiei românești. Simplul fapt al biografiei sale, cred reconstructiviștii, nu face și dovada *existenței* sale. Ea nu există *prin ea însăși*, ci numai în măsura în care se poate demonstra că problemele pe care le-a ridicat de-a lungul timpului, precum și soluțiile oferite, nu sunt cu nimic mai prejos decât problemele, respectiv soluțiile filosofiei occidentale (sau, dimpotrivă, sunt cu totul nesigure, înguste, imitative – aceasta din urmă fiind versiunea negativă a reconstructivismului²⁹). Reconstructivismul, în filosofie, este, de regulă, fie o demonstrație de excelență, fie una de precaritate. Demersul de acest tip recurge, prin urmare, la modele și concepte ale filosofiei occidentale – considerate *universale* – nu atât pentru a vedea în ce constă *specificul* filosofiei autohtone, cât pentru a găsi similitudini, congruențe, analogii. În virtutea unor astfel de posibile paralelisme, filosofia „minoră” își câștigă un loc în interiorul filosofiei „majore”, vine la existență, se *integrează*. Nu glasul ei specific îi furnizează existență, ci vocea cu care cântă în corul marii filosofii a lumii. Aceasta este înscrisă în actul ei de identitate.

Nu numai nevoia de a aserta (sau a nega) o valoare produce versiuni reconstructive ale istoriei filosofiei. Perioada 1947–1989 a fost, în general, una a reconstrucțiilor. Pentru a supraviețui selecției pe criterii politice (așadar, extrafilosofice), filosofia românească trebuia reconsiderată radical. În felul acesta, au fost

²⁹ Un exemplu clasic (care vine însă dinspre sociologie și istorie intelectuală) este lucrarea lui Eugen Lovinescu, în trei volume, *Istoria civilizației române moderne*, București, „Ancora”, 1924–1925.

prezența, de pildă, drept „materialiști” și „premarxiști” autori care aveau o cu totul altă identitate filosofică, pentru a putea fi „salvați” și recuperați pentru panteonul filosofic național. A rămas de notorietate pentru istoria filosofiei românești disputa din jurul lui Titu Maiorescu. După ce Gulian publicase într-o istorie a filosofiei moderne articolul *T. Maiorescu – exponent al regimului burghezo-moșieresc*³⁰, iar N. Tertulian scrisese, pentru „Viața Românească”, *Caracterul reacționar al teoriei „autonomiei esteticului”. I. Ideile estetice ale lui Titu Maiorescu*³¹, Liviu Rusu redactează o replică (un deceniu mai târziu³²) în care combate pe larg și punctual afirmațiile autorilor menționați mai sus. Cităm din textele acestora: „Pe tărâmul artei și criticii literare, activitatea lui Maiorescu a fost și mai dăunătoare decât pe plan filosofic. Atacând arta cu conținut ideologic și politic, batjocorind creația însuflețită de patriotism și sete de luptă socială, dar ridicând în slavă arta germană, arta-narcotic a formei fără conținut, Maiorescu a servit cât se poate de zelos interesele claselor exploatare, care se temeau de trezirea politică a maselor. [...] Critici ca Maiorescu au sprijinit pe toți acei literați decadenti care, în secolele al XIX-lea și al XX-lea au creat în țara noastră producțiile cele mai sterile, cele mai străine și mai dușmănoase aspirațiilor spre mai bine ale poporului nostru. [...] Cosmopolitismul, care a pricinuit atâta rău literaturii, artei și filosofiei în țara noastră, și-a găsit în Maiorescu unul din cei mai vajnici și mai interesanți adepți. Titu Maiorescu este acela care a afirmat că «noi trebuie să imităm».”³³

Caracterul reconstructiv al intervenției lui C.I. Gulian este evident, chiar și numai prin faptul că îi atribuie lui Maiorescu (critic explicit al formelor fără fond și al imitației, unul dintre cei care au formulat, în cultura română, o teorie a relativității etnice a valorilor – prin aceasta contrară spiritului cosmopolit) intenții cu totul adverse. Însă nu ne-am propus aici să comentăm adecvarea la obiect a demersurilor reconstructive, ci să arătăm modul în care această paradigmă aduce, de regulă, *reevaluări ale filosofiei* sub semnul momentului. Am numit-o „istoria filosofiei ca puzzle” întrucât există întotdeauna un model predeterminat (de preferință unul servit, ideologic), istoricii din această categorie trebuind fie să *decupeze* din totalitatea faptelor filosofice doar pe acelea care se potrivesc modelului general, fie să *ajusteze* un fapt filosofic anume într-o manieră care să-l facă compatibil cu pattern-ul prefigurat. Există, așadar, o imagine standard (modelul) și un corp de fapte filosofice care trebuie eliminate, tăiate sau corijate astfel încât cele care rămân să compună, împreună, imaginea de pe cutie. Dacă C.I. Gulian l-a scos

³⁰ C.I. Gulian, *T. Maiorescu – exponent ideologic al regimului burghezo-moșieresc*, în *Din istoria filosofiei moderne*, vol. I, București, Editura Academiei R.P.R., 1955, p. 71–72.

³¹ N. Tertulian, *Caracterul reacționar al teoriei „autonomiei esteticului”. I. Ideile estetice ale lui Titu Maiorescu*, în „Viața Românească” nr. 2, 1956, p. 215–238.

³² „Viața Românească”, nr. 5, 1963.

³³ C.I. Gulian, *Lucr. cit.*, p. 91, 92.

pur și simplu pe Maiorescu în afara istoriei filosofiei românești, Liviu Rusu îl reintroduce, dar nu fără a-l „corecta” în anumite privințe, revizuire absolut necesară. Pentru a putea fi reprimat în istoria filosofiei românești, Maiorescu trebuia prelucrat după o viziune care să fie mai aproape de imaginea servită. Recurgând la „articolele luminoase ale lui Lenin despre Tolstoi” (unde Lenin distinge între Tolstoi – „moșierul scrântit” și același Tolstoi – „genialul artist”), Liviu Rusu îl desparte pe Maiorescu – critic și teoretician literar și cultural – de Maiorescu – omul politic și de partid. Primul este vrednic de recuperat pentru o istorie a filosofiei românești, cel de-al doilea este „un reacționar înveterat, fruntaș al partidului conservator, și cu aceasta am spus totul, nimeni nu-i poate găsi o justificare”³⁴. După reconsiderarea lui Maiorescu de către Liviu Rusu, „de pe poziții marxist-leniniste”³⁵, disputa continuă, urmând și alte reacții negative (C.I. Gulian, P. Cornea) sau favorabile (T. Vianu, Paul Georgescu). Dacă Tudor Vianu opta generos pentru reabilitare, Paul Cornea n-ar fi dorit să deschidă larg oricărui neinițiat porțile marxism-leninismului: „În fond, tendința de căpetenie a lui Liviu Rusu e de a vida oceanul ce-l desparte pe Maiorescu de ideile noastre, de a-l spăla pe critic de petele lui veniale și a-l face membru în familia socialistă”³⁶. G. Călinescu observă cu ironie problema de fond, care nu era dacă poate sau nu poate fi primit Maiorescu în marea familie socialistă, ci „eroarea săritului peste cal, care face din Titu Maiorescu – exponentul ideilor partidului conservator – un pionier al socialismului, lăcrimând de viața în sudori a proletariului”³⁷.

Cazurile de reconsiderare depășesc, ca număr, cu mult intențiile noastre de exemplificare. Ne mai oprim la unul dintre ele. În monografia pe care Radu Pantazi³⁸ i-o dedică lui Simion Bărnuțiu, acesta din urmă (fiu de intelectual și nepot de preot) trebuia legitimat în calitate de apărător al unei poziții *antifeudale*. Asigurându-se (prin citate generoase) că nimic din ceea ce notează privitor la Bărnuțiu nu contrazice ideile lui Marx din *Însemnări despre români*, autorul monografiei alunecă de la „asuprirea națională” la „asuprirea socială”, de la calitatea de „iobag” a românului ardelean în raport cu puterea dominantă (austro-ungară), despre care vorbea Bărnuțiu, la calitatea de „iobag” în genere. Fragmentul la care recurge (extras din Simion Bărnuțiu, *Dreptul public al românilor*, Iași, 1867) pentru a-și susține pledoaria este relevant, mai degrabă, pentru ideile lui Bărnuțiu privind constituirea românilor într-o națiune independentă: „A venit timpul ca iobăgia să se șteargă și românii încă să se pună în drepturile lor, ce li se cuvin ca unei națiuni”. Cu toate acestea, în urma citării, autorul se consideră îndreptățit să adauge, în programul bărnuțian, pe lângă lupta împotriva „asupririi naționale”, și

³⁴ Liviu Rusu, *Scrieri despre Titu Maiorescu*, București, Cartea Românească, 1979, p. 12.

³⁵ Liviu Rusu, *Lucr. cit.*, p. 55.

³⁶ Paul Cornea, *Titu Maiorescu și pașoptismul*, în „Viața Românească” nr. 9, 1963, p. 104.

³⁷ G. Călinescu, *Eminescu și contemporanii săi*, în „Contemporanul”, 21 iunie, 1963.

³⁸ Radu Pantazi, *Simion Bărnuțiu. Opera și gândirea*, București, Editura Științifică, 1967.

pe cea împotriva „asupririi sociale”³⁹. Bănuțiu devine, astfel, un „antifeudalist”, prin urmare un autor demn de recuperat într-o istorie a filosofiei stabilită după criterii extrafilosofice. În viziunea reconstructivă a lui Radu Pantazi, critica pe care o întreprinde Simion Bănuțiu la adresa dreptului istoric (care favorizează servitutea), folosind în acest scop idei rousseauiste, precum și pledoaria sa pentru libertate umană pe toate planurile, devin reperele unei „poziții antifeudale”.

5. PARADIGMA DECONSTRUCTIVISTĂ SAU ISTORIA FILOSOFIEI CA „PALIMPSEST”

Dacă primele patru paradigme nu pornesc în mod necesar de la o viziune de ansamblu asupra istoriei filosofiei românești, modelul deconstructivist este, prin ceea ce-și propune, obligat să aibă mereu în vedere întregul. Paradigma la care ne referim se poate cu ușurință încadra în teoriile și criticile poststructuraliste asupra istoriei în genere, avându-și surse importante în antiistoricismul lui Nietzsche și al lui Heidegger. Teza centrală este că istoria, în ea însăși, e lipsită de continuitate, mersul ei fiind marcat în mod arbitrar de crize, adversități și scindări. Scopul unei deconstrucții a istoriei, pe linia lui Derrida, ar fi demonstrarea că faptul istoric poate fi interpretat în multiple moduri, fiecare dintre acestea fiind în aceeași măsură adevărat sau fals. La începutul anilor '30, s-a afirmat, odată cu relativismul cultural, și relativismul istoric. Istorici americani precum Carl Becker și Charles Beard au redefinit istoria în sensul unui „mit cultural”⁴⁰. Istoria nu mai este văzută ca o relatare obiectivă asupra trecutului, întrucât istoricul nu are acces direct la faptul istoric. Prin urmare, cei care se numesc pe ei înșiși istorici *rescriu* trecutul, fiecare dintre aceștia având propria sa versiune asupra obiectului asumat.⁴¹ De aici până la schisma (la toate nivelurile) dintre semnificant și semnificat despre care vorbesc poststructuraliștii nu mai este decât un pas. Explicarea trecutului se deplasează, astfel, de la legile inferate cauzal la încercări analitice de deciptare a sensurilor. Trecutul devine un mare text abordat cu mijloacele *traducătorului*. În filosofie, această mentalitate a anilor '30 a dat școala analistă. Pe acest fundal, istoria filosofiei este „denunțată” în calitate de „narațiune”, i.e., de îndeletnicire reprezentatională fundamentată în mod fatal pe mituri⁴², având „început”, „mijloc” și „sfârșit”.

³⁹ Radu Pantazi, *Lucr. cit.*, p. 24–25.

⁴⁰ Pentru o prezentare (și o demontare) a istoriografiei poststructuraliste, a se vedea Joyce Appleby, *Postmodernism and the Crisis of Modernity*, în J. Appleby, L. Hunt & M. Jacob, *Telling the Truth about History*, New York, 1994, p. 198–237.

⁴¹ Un exemplu privind modul poststructuralist de a scrie istorie în România ne este furnizat de lucrările lui Lucian Boia.

⁴² Exemple de astfel de „mituri”: al identității culturale și naționale, al originii etnice, al unității culturale, al ordinii, ierarhiilor, cunoașterii, valorilor, adevărului etc.

Într-o astfel de viziune, „istoria” filosofiei se prezintă ca un *palimpsest* – un manuscris care a fost în repetate rânduri șters pentru a putea fi folosit din nou. Și care va avea, pe viitor, aceeași soartă a gravărilor și eliminărilor consecutive. Nimic din ceea ce se consemnează nu are șansa înregistrării definitive. Mai mult, nimic nu se consemnează în *continuarea* textului precedent; însuși faptul ștergerii lui vorbește despre inadecvare și dizgrație. Ca atare, nu numai că între succesivele înregistrări nu există înlănțuire; ele sunt (sau pot fi) incompatibile, de vreme ce mereu se simte nevoia noii versiuni. Important este faptul că nu există o logică a ansamblului, fiecare text trăiește prin el însuși. Metafora palimpsestului vorbește despre relativism, fragmentare, dislocare, fisuri în memorie etc. Metafora istoriei ca palimpsest circulă de multă vreme în literatura occidentală poststructuralistă⁴³. În literatura română, este întrebuițată de Constantin Aslam⁴⁴, care urmărește traseul pe care l-a parcurs problema identității în filosofia românească. Dar scrierea sa nu se pune sub semnul poststructuralismului, dimpotrivă. Asumă o perspectivă *istorică*; și critică, este drept, totuși istorică: lucrarea își propune „să recomună istoria principalelor etape străbătute de cugetarea filosofică românească, de la apariția gândirii sistematice și până astăzi, pe itinerarul scrutării identității românești”⁴⁵. Concluziile la care ajunge autorul după ce a examinat și analizat filosofia românească din perspectiva menționată mai sus: „Tradiția noastră de cultură savantă umanistă poate fi reprezentată, deci, sub forma unor depuneri aluvionare delimitate opac de conținuturi sedimentare distincte, între care nu există legături nemijlocite. Asemeni unui palimpsest, în corpusul căruia straturile scripturale, deși coprezente, nu au, cu excepția suportului care le conservă ființa, nimic în comun. Ceea ce face totuși posibilă comunicarea și aducerea în prezență a acestor depuneri (straturi scripturale), este, în principal, continuitatea reflecției identitare pusă și cu mai mare ardoare în noi și noi contexte culturale”[s.n.]. Problema identității ar fi, așadar, veșnica problemă (niciodată rezolvată) a filosofiei românești, cea care îi asigură suportul palimpsestic. Diferitele răspunsuri pe care aceasta le-a primit de-a lungul timpului sunt însă disjuncte, eventual incompatibile, imposibil de adus laolaltă altfel decât sub semnul aceluiași suport (care este întrebarea goală). Nu ne-am propus să discutăm aici teza discontinuității (sau a continuității) filosofiei românești din perspectiva identității. Ceea ce reținem din acest demers este afirmația potrivit căreia nu există o succesiune ideatică (nici măcar una capricioasă) în filosofia românească sub raportul problemei identitare. Singurul lucru care unește toate aceste strădării disparate este, pur și simplu, întrebarea. Această viziune este foarte aproape de înțelegerile poststructuraliste ale istoriei filosofiei (și ale istoriei, în genere). Dar *metoda și structura* lucrării rămân, în continuare,

⁴³ Sintagma apare la Daniel Cooper Alarcón, Olga Matich, Michael Macovski, Roy Harris ș.a.

⁴⁴ Constantin Aslam, *Palimpsestul identității românești. Reflecții asupra fundamentelor culturale ale filosofiei*, București, Crater, 2000.

⁴⁵ Constantin Aslam, *Lucr. cit.*, p. 9.

moderniste în presuposițiile lor. Constantin Aslam vorbește (în jargon modernist) despre o *tradiție* (a se vedea citatul anterior); or, tradiția presupune prin însăși definiția ei o continuitate asumată. Lucrarea însăși (structural) este cumișită de o logică a cronologiei. Desigur, ideea de palimpsest conține în ea cronologia (textelor succesive). Dar în condițiile în care filosofia românească este un palimpsest, filosofia românească este *lipsită de istorie* (dacă prin „istorie” nu înțelegem o simplă cronologie a faptelor, ci și o explicare a lor într-o logică a succesivului). O deconstrucție totală a filosofiei românești ca *istorie* (iar nu ca filosofie) – în spirit poststructuralist – nu s-a asumat (încă) într-o lucrare filosofică, având o viziune de ansamblu⁴⁶, deși ideea plutește în aerul dezbaterilor culturale de mai bine de un deceniu.

În tabloul metodologic schițat nu am introdus o *ierarhie valorică*; fiecare dintre metode își are propria sa legitimitate (pentru istorie și/sau pentru filosofie). Nu ne-a preocupat aici – cel puțin, nu în primul rând – dacă se poate face filosofie fără istoria filosofiei sau, invers, câtă relevanță pentru filosofie are o istorie a filosofiei întocmită cu mijloacele istoricului, mai degrabă decât cu cele ale filosofului. Într-o dezbaterie privind raportul istorie/filosofie, unul dintre participanți a pus problema în felul următor: „Hume avea 26 de ani când a scris *Treatise of Human Nature*. Cât din istoria filosofiei a avut timp să asimileze?”⁴⁷. Această chestiune nu s-a discutat aici. Nu posibilele conexiuni între *filosofia* românească și studiile de *istorie* a filosofiei românești fac obiectul eseului de față – deși le-am examinat, pe alocuri și sumar, pe cele din urmă pentru a vedea în ce măsură sunt ele însele filosofice (*de* filosofie, nu numai *despre* filosofie) –, cât schițarea unui tablou general al paradigmelor metodologice întrebuițate. Intenția noastră s-a oprit aici: la reordonarea, sub semn metodologic, a studiilor de istorie a filosofiei românești, în raportul lor (minimal) cu filosofia. Nu le-am amintit pe toate (nici măcar pe cele mai vaste sau mai complexe); din literatura de specialitate extrem de generoasă am extras câteva cazuri pe care le-am considerat ilustrative pentru logica interioară a modelelor exemplare decelate. În ceea ce privește compartimentarea metodologică propriu-zisă, am evitat întrebuițarea unei terminologii care trimite la curente și teorii filosofice având propriul lor specific metodologic; nu se regăsesc, așadar, în tabelul metodologic prezentat o metodă „fenomenologică” sau o metodă „hermeneutică” etc. Criteriul compartimentării se organizează aici în jurul origina-

⁴⁶ H.R. Patapievici, în *Despre idei & blocaje*, București, Editura Humanitas, 2007, argumentează absența unei istorii a filosofiei românești din perspectiva spațiului public. Nu există o continuitate în gândirea filosofică românească – este de părere autorul – pentru că nu există un spațiu public al schimbului de idei. Dar dacă s-ar crea spațiul public? Atunci, presupunem, o istorie a filosofiei românești ar deveni, în logica autorului, *posibilă*. Prin aceasta, demersul în cauză iese din discuție, întrucât nu este deconstructivist în sensul discutat – al poststructuralismului filosofic.

⁴⁷ Peter Hylton, în J.B. Schneewind (ed.), *Teaching New Histories of Philosophy*, Softbound, Princeton University, 2004, p. 362.

lității filosofice a construcției auctoriale. În acest sens, o posibilă reprezentare grafică a celor cinci paradigme pornește de la metoda care se vrea în cea mai mare măsură adecvată la faptul filosofic (paradigma *reprezentationistă*); aceasta este preponderent istorică și prea puțin filosofică; linia grafică ia o direcție ascendentă cu metoda *explicativă* (care începe să se disocieze de faptul filosofic ca atare devenind ea însăși filosofie, fără să piardă însă dimensiunea istorică); atinge punctul culminant cu metoda *construcționistă* (creatoare de noi fapte filosofice), metodă pentru care istoria devine un simplu pretext, după care aceeași linie grafică se angajează într-o direcție descendentă prin deteriorarea conjuncturală a faptului filosofic (paradigma *reconstructivă*), care ratează atât istoricul, cât și filosoficul, ajungând în cele din urmă la pulverizarea istoriei înseși, sub semnul poststructuralismului (paradigma *deconstructivistă*), redevenind filosofie, dar una care s-a rătăcit de propria sa istorie.