

Alexander Baumgarten

Vînătorul cu o singură săgeată

Ratio et Revelatio



RATIO

ESEURI

Alexander Baumgarten

Vînătorul cu o singură săgeată
Reflecții asupra filosofiei în limba română



EDITURA RATIO ET REVELATIO
ORADEA
2013

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

BAUMGARTEN, ALEXANDER

Vînătorul cu o singură săgeată : reflecții asupra filosofiei în

limba română / Alexander Baumgarten. - Oradea: Ratio et Revelatio, 2013

ISBN 978-606-93522-0-5

14(498)

Copyright © 2013

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, punerea la dispoziția publică inclusiv prin internet sau rețele de calculatoare cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului sau deținătorilor drepturilor de autor reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal sau civil, în conformitate cu legile în vigoare.

Ilustrația de pe coperta I: Căprioare și vînători, pictură rupestră din peștera Lascaux (aprox. 17.000 î.e.n.)

www.editura.ratioetrevelatio.com

Ioanei

Cuprins

Introducere /	13
<i>I. Despre filosofie și intima nevoie de cei vechi</i>	
Statutul filosofic al alternativei. Interpretare la o temă a dialogului "Parmenide" /	17
Despre viață /	22
Ce credeam despre răgaz când am scris despre <i>schole</i> /	26
Despre floarea intelectului (cu Tudor Petcu) /	31
Despre intelectual și vișelul de aur /	36
Nevoia de elite. După 20 de ani /	38
Despre mediocritate (cu Arleen Ionescu) /	44
<i>Rosa in yeme</i> . Limba latină și identitatea modernă /	50
 <i>II. Despre cei ce scriu filosofie</i>	
<i>[II. 1. Recenzia, gen al filosofiei]</i>	
Pentru o critică a facultății de recenzie /	55
Despre nici o carte /	60
Patru ani de filosofie /	62
 <i>[II. 2. Andrei Cornea]</i>	
Andrei Cornea: Opțiunea secundă / (<i>Turnirul khazar</i>) /	64
Noua poveste a lui Andrei Cornea nu este chiar veche / (<i>Noul, o veche poveste</i>) /	68
Neființa și neutrul / (<i>O istorie a neființei în filosofia greacă</i>) /	70
 <i>[II. 3. Anca Vasiliu]</i>	
Ființa de lumină / (<i>Despre diafan</i>) /	73
 <i>[II. 4. Marta Petreu]</i>	
Ziarul scris cavalește / (<i>Diavolul și ucenicul său:</i> <i>Nae Ionescu-Mihail Sebastian</i>) /	76

„Boala fără nume” / (<i>Despre bolile filosofilor. Cioran</i>) /	78
Cultura etichetelor și cultura filosofilor / (<i>De la Junimea la Noica, Studii de cultură românească</i>) /	80
[III. 5. Horia-Roman Patapievici]	
Cum poate căuta omul recent Sfântul Graal? / (<i>Omul recent</i>) /	82
Un dialog cu pagina 105 / (<i>Despre idei & blocaje</i>) /	91
[III. 6. Elevii domnului Liiceanu]	
„Viața este redescoperită după un periplu cultural, este un acasă ontologic regăsit după o lungă călătorie în jurul lumii ideilor” / (<i>Gabriel Liiceanu, Gabriel Cerceș, Cartea corespondenței</i>) /	94
De ce scrie Cristi despre moarte / (<i>Cristian Ciocan, Moribundus sum, Heidegger și problema morții</i>) /	96
Dar argumentul omului zburător? / (<i>Cristian Ciocan, Întruchipări. Studiu de fenomenologie a corporalității</i>) /	98
„Intru în cameră și mă bucur” / (<i>Christian Ferencz-Flatz, Obișnuit și neobișnuit în viața de zi cu zi – Fenomenologia situației și critica heideggeriană a conceptului de valoare</i>) /	100
În apele limpezi, ascunsul disponibil / (<i>Bogdan Mincă, Scufundătorii din Delos, Heidegger și primii filosofi</i>) /	102
La grea încercare mă pune cartea lui Sorin Lavric / (<i>Sorin Lavric, 10 eseuri</i>) /	104
F. trebuie să devină H. / (<i>Gabriel Cerceș, Cartea experienței, Heidegger și hermeneutica vieții</i>) /	106
Ce este o răsturnare filosofică / (<i>Cătălin Cioabă, Filosoful și umbra lui. Turnura gândirii la Martin Heidegger și Ludwig Wittgenstein</i>) /	108
[III. 7. Mai ales antichizații]	
„Deus est intelligere”: despre o teză a domnului Ștefan Vianu / (<i>Ștefan Vianu, Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel</i>) /	110
Lancea lui Ahile și neoplatonismul lui Aristotel. În dialog cu Ștefan Vianu / (<i>de eodem libro</i>) /	117
Finitudine și receptivitate. Aristotel și intelectul divin / (<i>de eodem libro</i>) /	124
Demnitatea unui gen filosofic / (<i>V. Mureșan, Comentariu la Etica Nicomahică</i>) /	128
Ce este ce nu văd cei care îl văd pe cel ce vede totul? / (<i>G. Chindea, Paradoxul transcendenței la Aristotel și Plotin</i>) /	130
De la doctrina nescrisă la hermeneutica radicală: Thomas Szlezák și Școala de la Tübingen / (<i>Thomas Szlezák, Noul Platon, Cercetări despre doctrina esoterică, vol. I</i>) /	132

<i>Societas platonica</i> / (Debra Nails, <i>Oamenii lui Platon</i> . O prosopografie a lui Platon și a altor socratici) /	134
Platon apicultorul. Note în marginea unei ficțiuni literare / (Mihai Spăriosu, <i>A șaptea Scrisoare</i>) /	136
O altă istorie a filosofiei, cu mare plăcere / (M. Onfray, <i>O contraistorie a filosofiei</i> , vol. I) /	140
Andrei Timotin despre naturile intermediare / (Andrei Timotin, <i>La démonologie platonicienne, histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens</i>) /	142
Floarea intelectului / (Daniel Mazilu, <i>Raison et mystique dans le neoplatonisme</i>) /	145
E dincolo, dar totuși darnic / (Marilena Vlad, <i>Dincolo de fințã. Neoplatonismul și aporiile originii inefabile</i>) /	147
Privirea stoică / (Cristian Bejan, <i>Preocuparea de sine în filosofia stoică</i>) /	149
Despre Augustin, „la rece” / (Marius Cruceru, <i>Augustin, un amator, studiu asupra terminologiei filosofico-teologice de influență grecească în tratatele teologice ale lui Augustin</i>) /	151
“Căderea” unei cărți / (Ioana Costa, <i>Papirus, pergament, hârtie. Începuturile cărții</i>) /	153
 [II. 8. Mai ales medievști]	
Jean Jolivet: discursul studiilor medievale / (Jean Jolivet, <i>Translationes studiorum, studii de filosofie medievală arabă și latină</i>) /	155
Turnura lingvistică a filosofiei: Abelard / (Jean Jolivet, <i>Pierre Abelard. Artele limbajului și teologia</i>) /	157
Filosofia medievală în viziunea părintelui Ioan Lăncrănjan/ (Ioan Lăncrănjan, <i>Încercări de reabilitare a gândirii creștine medievale</i>) /	159
Mărul viu. Raportul medieval dintre imaginație și profeție văzut de Madeea Axinciuc / (Madeea Axinciuc, <i>Profetul și oglinza fermecatã, Despre imaginație și profeție în călăuza rătăciților de Moise Maimonide</i>) /	162
Boethius, roata destinului / (Adrian Papahagi, <i>Boethiana mediaevalia, A collection of Studies on the Early Medieval Fortune of Boethius Consolation of Philosophy</i>) /	166
Pentru o altă modernitate / (Anca Manolescu, <i>Nicolas de Cues, ou l'autre modernité</i>) /	168
Subiectul modern și mistica renană / (Daniel Fărcaș, <i>Meister Eckhart, misticul din căușul ochiului</i>) /	170
Să nu ne ferim de arabi, ei ne fac daruri / (Sylvain Gouguenheim, <i>Aristotel la Muntele Saint Michel</i>) /	172
Marsilio și Dante, sub pătura lumii moderne / (Mihai Maga, <i>Filosofia politică a lui Marsilio din Padova</i>) /	174

<i>[III. 9. Moderniști, Extrem contemporani]</i>	
Munca și lucrul. Spațiul public al Hannei Arendt / (Hannah Arendt, <i>Condiția umană</i>) /	176
Asta mă interesează / (Johannes Taubes, <i>Teologia după revoluția copernicană</i>) /	178
Cabinetul de curiozități / (Horst Bredekamp, <i>Nostalgia antichității și cultul mașinilor</i>) /	180
Cînd își ia zborul pasărea interpretării? / (Nicolae Rîmbu, <i>Valoarea sentimentului și sentimentul valorii</i>) /	182
Hegel și Napoleon, sau despre sfîrșitul viclean al istoriei și al rațiunii / (Vasile Muscă, <i>Iluminism și istorism</i>) /	184
1967, Structuralismul lui Virgil Nemoianu / (<i>Structuralismul</i>) /	186
Cuvîntul care ne spune pe toți / (<i>Comunicarea construiește realitatea – Aurel Codoban la 60 de ani</i>) /	188
Frații mai vechi / (Aurel Codoban, <i>Imperiul comunicării. Corp, imagine și relaționare</i>) /	190
Limba și mintea, cu limitele lor / (Ioan Oprea, <i>Elemente de filosofia limbii</i>) /	192
„Viața nudă” și rezistența filosofiei (Ciprian Mihali, <i>Uzuri ale filosofiei</i>) /	194
Dreptul și restul (Giorgio Agamben, <i>Starea de excepție</i>) /	196
Filosofia și centaurii / (Ciprian Vălcan, <i>Filosofia pe înțeleșul centaurilor</i>) /	198
Nietzsche, prietenul conștiinței de sine / (Ștefan Maftei, <i>Geniul artistic - Nietzsche și problema creației artistice</i>) /	200
Gadamer, constructorul din Lesbos / (Alina Noveanu, Arta interpretării, dialogurile hermeneutice ale lui Hans Georg Gadamer) /	202
Să spună fiecare: ce este filosofia / (Bogdan Mihai Mandache, <i>Filosofia, aventura unui discurs</i>) /	204
„Să facem față” / (S. Blackburn, <i>Adevărul, călăuza rătăciților</i>) /	206
Pavel, învierea și o nouă subiectivitate / (Alain Badiou, <i>Sfîntul Pavel. Întemeierea universalismului</i>) /	208
<i>[III. 10. Studii de românică]</i>	
Concretul lui Camil Petrescu / (Anton Adămuț, <i>[Și] filosofia lui Camil Petrescu</i>) /	210
Pentru că / (Ioana Both, <i>Eminescu explicat fratelui meu</i>) /	212
Căderea între moderni (Ionuț Stanomir, <i>Eminescu, tradiția ca profeție politică</i>) /	214
Cum începe ontologia lui Noica / (Laura Pamfil, <i>Noica necunoscut</i>) /	216
Adevărul și excesul (Nicolae Turcan,	

Cioran sau excesul ca filosofie) /	218
Filosoful de la capătul suspiciunii / (Nicolae Turcan, Începutul suspiciunii. Kant, Hegel și Feuerbach despre religie și filosofie, și Crediința ca filosofie, marginalii la gîndirea tradiției) /	220
Filosofia recesivității și patosul editorial / (Adrian Michiduța, <i>Filosofia recesivității</i>) /	222
Despre grozava întîlnire / (Mihaela Gligor și Mac Linscott Rickets, eds., <i>Întîlniri cu Mircea Eliade</i>) /	224
Ortodoxia și floarea laicatului / (Mihail Neamțu, <i>Gramatica Ortodoxiei</i>) /	226
[II. 11. Patru discursuri în apărarea metafizicii]	
„Avînd în față lumea așa cum este” / (Leonid Dragomir, Mihai Șora, <i>O filosofie a bucuriei și a speranței</i>) /	228
Numele trandafirului care înflorește fără motiv / (Ștefan Afloroaei, <i>Metafizica noastră cea de toate zilele</i>) /	230
Despre unitatea metafizicii / (George Bondor, <i>Dosare metafizice. Reconstrucție hermeneutică și istorie critică</i>) /	232
Cum să nu mă doară și pe mine? / (Brîndușa Palade, <i>Fragilitatea Europei – eseuri despre criza culturii europene</i>) /	234
Aristotel, latinul, în căutarea cititorilor inteligenți / (Brîndușa Palade, <i>Manual de filosofie primă</i>) /	236
III. Despre cei ce traduc filosofie antică și medievală	
Pe cît posibil / (Platon, <i>Theaitetos</i> , trad. Andrei Cornea) /	239
„Fizica ochiului liber” / (Aristotel, <i>Despre generare și nimicire</i> , trad. Andrei Cornea) /	241
<i>Metafizica</i> în limba română / (Aristotel, <i>Metafizica</i> , trad. Andrei Cornea) /	243
Aristotel în limba română (I). Cazul <i>De coelo</i> / (Aristotel, <i>Despre cer</i> , trad. Șerban Nicolau) /	245
Aristotel în limba română (II). Cazul „Antet” /	250
Aristotel în limba română (III). Cazul „Protreptic” / (trad. Bogdan Mincă și Cătălin Partenie) /	255
Plotin în diadă nedefinită / (trad. Andrei Cornea) /	263
Plotin și uitarea de sine / (trad. Andrei Cornea) /	271
Plotin în română. Limba și materia / (trad. Andrei Cornea) /	273
Augustin, <i>De doctrina christiana</i> , în traducerea românească / (trad. M. Ciucă) /	275
<i>De libero arbitrio</i> și studiile augustiniene / (trad. Gh. I. Șerban) /	279
Patru volume în „Biblioteca Patristică” /	284

Floarea intelectului / (Damascius, <i>Despre principii</i> , trad. Marilena Vlad) /	290
Veriga lipsă: <i>Elementele de teologie</i> / (trad. A. Anghel) /	292
Trei pași ai lui Porfir (<i>Comentariul la Parmenide</i> , trad. G. Chindea și C. Andron) /	296
Un nou Porfir, dar înainte de Columb / (<i>Sentențe</i> , trad. A. Anghel) /	298
Nemesius, între Aristotel și Pico della Mirandola / (<i>Despre natura omului</i> , trad. W. Prager) /	300
Nu știam: <i>De libero arbitrio</i> / (Anselm, <i>De libero arbitrio</i> , trad. L. Maftעי) /	302
Abélard, 1992 / (<i>Comentarii la Porfir</i> , trad. S. Vucu) /	304
Locului iudeului în <i>Dialogul</i> lui Abelard / (<i>Dialogul între un filosof, un iudeu și un creștin</i> , trad. F. Bogoiu și S. Sorta) /	306
Despre elefant / (<i>Fiziologul latin</i> , trad. Anca Crivăț) /	312
Colierul arabo-latin / (Ibn Hazm al-Andalusi, <i>Colierul porumbiței. Tratat despre dragoste și îndrăgostiți</i> , trad. Grete Tartler) /	314
<i>Thomas bifrons</i> / (Thoma din Aquino, <i>Întrebări disputate despre suflet</i> , trad. G. Chindea) /	316
<i>Praeparatio Theodorici de Uriberg</i> . Comentarii la traducerea tratatului <i>Despre fiind și esență</i> a lui Toma din Aquino / (trad. E. Munteanu) /	318
<i>Fuit quidam homo nobilis</i> / (Eckhart, <i>Cartea mîngîierii dumnezeiești</i> , trad. G. Decuble) /	324
<i>Inteligența</i> lui Raimundus Lullus / (<i>Blaquerna, Cartea păgînului</i> , trad. J. Matei) /	326
Primul modern, Dumnezeu însuși / (Francis Bacon, <i>Cele două cărți despre excelența și progresul cunoașterii</i> trad. Dana Jalobeanu și Grigore Vida) /	328

IV. Pledoarii scrise de acasă pentru studiul filosofiei medievale

Bonaventura: de la autorul unei opere la condiția culturii medievale /	331
De ce filosofia medievală poate spune ceva esențial culturii române? /	333
Despre credință și rațiune (cu Alin Tat) /	338
Oglindea noastră premodernă (cu Otniel Vereș) /	345
Povestea acului pentru orbit miniaturistii /	350
<i>Logos</i> și filosofia dimineții /	353
Biblioteca medievală și visele mele /	356
2012, despre filosofia românească /	358
Nevoia de ev mediu /	362

Introducere

Dacă aş fi aparţinut altei culturi, mi-ar fi plăcut să mă numesc Vînătorul-cu-o-singură-săgeată. Dar, pentru că aparţin culturii mele, îmi explic dorinţa sub forma acestei cărţi. Aceasta pentru că ea mărturiseşte, într-adevăr, experienţa vînătorii cu o singură săgeată, trăită de-a lungul mai multor ani. Iniţial, fusese vorba despre excelentul mediu intelectual creat de revista *Idei în dialog*, căruia i-am împărtăşit foarte entuziast miza de a crea o cultură a recenziei şi a reacţiei explicite la scrierile semenilor noştri. Apoi, a fost vorba de o provocare pentru o rubrică lunară de filosofie a *Dilematecii*: am de comentat aici o carte pe lună, după gustul şi plăcerile mele de cititor. Dar am libertatea de a zburda oriunde, chiar şi acolo unde nu este deloc domeniul meu direct, şi am libertatea de a judeca mai multe cărţi de filosofie decât mi-ar fi permis disciplina severă a asumării unei singure perioade de studiu a istoriei filosofiei. Dar mereu cu o constrângere cantitativă simplă, în cazul acestui secvenţiar de filosofie. Aşadar, aici simbolul săgeţii unice pe care o promisem înseamnă şansa de a spune clar şi simplu, mereu doar în cîte patru mii de semne, în ce constă inima unei cărţi. Cîte o singură săgeată pentru o singură carte.

Aveam, prin urmare, parte de provocarea disciplinei expresiei: să spui esenţialul unei cărţi unui cititor mereu inteligent, să o judeci sec şi să duci apoi pînă la capăt mişcarea gîndirii, ieşind elegant din cartea citită şi renăscînd în tine însuţi şi în propriul studiu. Aceasta, pentru a-i fi cititorului şi cartea, şi alternativa ei. Exerciţiu teribil, cumplit, care dura zile în şir şi scălda la început creierul în noroaie; exerciţiu ulterior elegant, plăcut ca orice privire detaşată şi înţelegătoare. Nici nu mi-am dat seama că aşa se construia o carte cu o singură idee: despre cum pot face cultura română şi filosofia medievală să se întîlnească. Această înseamnă: despre cum poţi înţelege cu o unică privire gîndul altuia, despre cum îl poţi aşeza printre propriile întrebări şi despre cum poţi aşeza propriile întrebări într-un *sine largit* al comunităţii tale, pentru a-i înţelege tocmai ei, indirect, problemele şi pentru a plasa fiecare nouă carte citită în orizontul ei.

Aşadar, din scurtimea textelor mi s-a ţesut o pînză cu un sens unic, într-un gen de compoziţie foarte puţin frecventat, cel al sintezei recenziilor de filosofie, întrucît: 1. am luat tot ce mi s-a părut mai provocator din filosofia editată în limba română a ultimului deceniu, cu libertatea, din cînd în cînd, a unei cărţi frapante de literatură; 2. am

raportat tot ce am citit mereu la o judecată privitoare la mediul filosofiei scrise sau traduse în limba română; 3. m-am gândit mereu la acest mediu ca la unul care nu poate judeca distant propria modernitate pentru că nu a asimilat sursele medievale ale modernității în care s-a născut.

Aceste trei mișcări ale minții m-au ghidat în alcătuirea cărții de față. Așezînd unele lîngă altele recenziile trimise în acești ani *Dilematecii*, *Dilemei*, *Ideilor în dialog*, împreună cu alte meditații și convorbiri cu cîțiva prieteni, am vrut să compun o imagine, oricît de incompletă, a mediului filosofic românesc al anilor cei mai recentî. Acest „mediu” nu are același înțeles cu sintagma „filosofie românească”, întrucît nu caută să determine linii directoare autohtone ale filosofiei, ci mai degrabă trimite la autorii care circulă acum în limba română, trasînd o hartă a problemelor disponibile pentru gîndire. De aceea, din această imagine se poate contura, întrucîtva, o hartă a problemelor care constituie, pentru moment, filosofia în România. Nu îi voi numi speciile și genurile: ele se pot desprinde din simpla lectură a cărții¹.

Decît să clasific teme, mai degrabă aș sublinia continua raportare a acestor genuri și specii la o idee-forță, privitoare la mediul în care filosofia este practică: el este format de o limbă născută și modelată în cursul modernității recente, căreia i s-au imprimat problemele perioadei ei de formare. El a fost intens condiționat de traduceri textelor clasice ale filosofiei, sau de absența lor acută, sau chiar de prezența lor derutantă în condițiile edițiilor echivoce și lipsite de profesionalitate. Ideea-forță a practicii „spontane” a filosofiei, dar condiționată de fapt de mediul și nivelul traducerii unei întregi tradiții filosofice, mi-a condus subteran meditația asupra celor mai multe dintre titlurile despre care am scris.

Dar, meditănd la mediul care condiționează gîndirea, mi-am format o teză pe care am testat-o, de la o carte la alta, acolo unde a fost cazul. Această teză poate fi enunțată așa: efortul filosofiei românești de a-și gîndi propria modernitate trece prin și ar putea fi modelată de asimilarea, pe calea edițiilor și traducerilor, a autorilor medievali, pentru că la ei se găsește, de fapt, mănunchiul general al surselor moder-

¹ Mi-am permis doar, pentru a-mi orienta cititorul, să pun referințele cărții studiate, în paranteză, la „Cuprins”. La fel, ordinea în care am așezat cărțile nu exprimă în sine nici o judecată valorică, iar faptul că unora le-am dedicat cîte o secțiune specială, menționată unitar în Cuprins, se datorează unor exerciții de admirație a căror privilegiere îmi poate fi, eventual, iertată. Dar alăturările făcute prin schița unor subcapitole, în Cuprins, nu tind spre o clasificare sistematică, care ar fi, de altfel, strivitoare și nedreaptă.

nității. Această teză e vizibilă în încheierile multora dintre recenziile de mai jos. Exact pentru această vizibilitate m-am gândit că este oportun să împart cartea în patru secțiuni. O primă secțiune să vorbească despre fericita viață filosofică, despre mediul cotidian al gândirii și despre condiționarea medievală a înțelegerii modernității. Altă secțiune să dea „corpul” textelor studiate, alese adesea spontan, dintre care unele confirmă din întâmplare condiționarea de mai sus, iar altele sînt simple meditații în jurul cărții alese. A treia secțiune să vorbească implicit despre mediul traducerilor, calitatea și forța lor. Iar ultima să reia subiectul nevoii de Ev Mediu în filosofia românească. Aceste patru secțiuni, articulate, au primit materia unor texte existente, publicate deja, fără ca ele să fi fost scrise cu intenția alcătuirii acestei cărți. De aici, aparenta lor dezordine, care abia lasă vizibil cursul interior al legăturilor reciproce. Acest curs interior nu este dovedit și argumentat pas cu pas și nici nu am putut avea explicit această intenție. El este mai degrabă ilustrat spontan, așa cum a survenit el ocazional exercițiului gândirii. Dar cele patru secțiuni au primit tacit o misiune din partea autorului lor: prima, să joace rolul unei premise. A doua și a treia, să exemplifice și să susțină, una în general, alta în special ideea cărții. Ultima să fie consecința. Dar, natural, nu autorul lor va judeca succesul acestor simple dorințe.

Vînătorul care are o singură săgeată este, de fapt, o metaforă inspirată de Platon, dintr-un pasaj din *Hippias minor*, 375b, și de Aristotel, dintr-un pasaj din *Despre profeția în timpul somnului*, 463b 18-23. Aici, ei reflectează la importanța faptului de a ști și de a rosti adevărul prin antrenament intelectual, iar nu la nimereală. De aceea, acest vînător este supus, în plus, unei condiții magnifice prin riscul și frumusețea ei: el nu își poate permite ratarea țintei sale și nici irosirea cuvintelor fără rost, cu speranța că vreuna din săgeți își va nimeri totuși ținta, spre aplauzele și păcălirea privitorilor. Oare chiar e mai bun arcașul care nimereste o țintă pentru că a știut să o nimerască decît cel care a lovit-o la întâmplare? Platon a pus această întrebare spre începuturile istoriei gândirii, și o întreagă succesiune de îndrăgostiți de viața intelectului au mizat pe răspunsul afirmativ. Iar dacă, pentru cultura noastră e mai bine să nimerеști ținta *tocmai din știință și pricepere*, pentru că acesta poate fi semnul adevărat al știutorului, atunci prezența unei singure săgeți la îndemînă poate fi condiția sublimă a vieții intelectuale. Să aștepți încordat, tăcut, ascuns, atent, și să tragi o singură dată, cînd crezi tu că trebuie. Dar să te pregătești infinit și răbdător pentru această clipă.

Despre floarea intelectului, cu Tudor Petcu

T.P.: Are filosofia o altă valență decât a unei discipline, ca parte a unui proiect cultural ?

Vă pot vorbi despre o anumită *compulsio animi* pe care am avut-o în fața câtorva texte filosofice, spunându-mi în sinea mea „asta e!” și resimțind un bruiaj acut al ritmului cursiv al lecturii sau al studiului. Acest lucru mi s-a petrecut în fața unui foarte mic număr de texte, din care am să vă comentez un exemplu. E vorba de debutul dialogului *Parmenide* al lui Platon, cel în care întâlnim un lung exercițiu dialectic al raportului dintre concepte precum ființă, unu, gândire. Acest exercițiu, ca orice alt exercițiu al minții, debutează cu câteva remarci prealabile, unde Platon se întreabă de ce teoria lui privind separația inteligibilelor de sensibile a eșuat și conchide printr-o concluzie care mi-a atras atenția: cauza eșecului teoriei ideilor constă în faptul că, îi spune Parmenide (cel bătrîn, aici) lui Socrate (cel tînăr, aici), exercițiul gândirii nu a avut loc cum se cuvine, din cauza tinereții lui Socrate care s-ar fi avîntat „prea repede” să dea definiții, mai înainte de a fi examinat cum trebuie presupuzițiile lor. Iar pentru că aceasta ține de o naturalitate a tinereții gândirii care avansează, *natural*, spre etape vîrstnice, atunci înseamnă că Parmenide propune, de fapt, o răsturnare, pe seama filosofiei, care ar fi obținerea unei bătrîneți înainte tinereții, adică a unei examinări a prealabilului gândirii înainte ca ritmul natural al parcursurilor mentale să scoată la iveală acest prealabil. Tot aici, Platon, prin gura lui Parmenide, explică ce ar însemna această retragere: pînă în cel mai abstract loc în care ne putem retrage spre presupuzițiile gândirii noastre, acolo unde examinăm ceea ce gândim indiferent de predicarea ființei sau neființei despre ceea ce gândim, (și, aș adăuga, completînd analogic cu tema dialogului, a unului sau a multiplului, a faptului de a putea fi gândit sau nu). Acest nivel al cunoașterii cred că aparține filosofiei și l-aș numi nivel al alternativei absolute. Un loc din care mintea noastră este deschisă spre tot ce este posibil tocmai pentru că nu mai conține nimic actual.

Vă mărturisesc impresia enormă pe care a avut-o acest text asupra mea, cînd l-am înțeles astfel. Eram student, iar de atunci caut gîn-

dul acesta în diferite locuri. L-am găsit la Aristotel și la Averroes în conceptul intelectului posibil, l-am găsit la Plotin și la Augustin cu accente extatice, l-am apropiat *chorei* din dialogul *Timaios*, rugăciunii-argument a lui Anselm, *epoche*-ului husserlian, gradului zero al scriiturii de la Roland Barthes și apoi Derrida, cu diferențele specifice de fiecare dată. Nivelul acesta al gândirii este atât de desprins de tot ce poate fi actualizare, încît el poate gândi naturi posibile, alternative naturii date.

Cît privește elitismul unei asemenea atitudini, el este întrucîva natural, pentru că ea presupune un exercițiu al practicii textelor, al acumulării de cunoaștere, al unei anumite dexterități și decizii interioare care are, adesea, drept consecință asumarea unui mod de viață care survine întrucîva natural și pe care cei vechi îl numeau viață contemplativă. Din această perspectivă cred că, ceea ce se spuneți dumneavoastră în finalul enunțului, legat de filosofie ca „*parte*” integrantă a unui proiect cultural, este ușor criticabil, dar interesant de studiat. Dacă acceptăm descrierea de mai sus a experienței filosofice, ea subzistă cît timp nu este declarată o *parte* a culturii, ci fundament al acesteia. Cînd este parte, ea nu mai poate judeca alternativele în sens absolut. Dar e interesant de menționat acest fapt pentru că imaginea publică a filosofiei este, inerent, legată de înțelegerea ei drept o specie între altele a genului culturii, iar neînțelegerea sensului practicii ei ține tocmai de această iluzie (binevoitoare) de a da un *loc* posibilității tuturor locurilor din mintea noastră.

T.P.:Filosofia are o multitudine de discipline, cu un întreg sistem de ramificații. De altfel, tocmai aceste specificații par să îngreueze accesul la înțelegerea filosofiei. Care ar fi sarcina principală a filosofiei de a apărea într-o altă lumina, poate una mai umană?

„Filosofia ca mod de viață” poate fi înțeleasă din două perspective. Prima, este conotația culturală care ne trimite la contextul elitismului, atât de frumos analizat de P. Hadot, unde filosofia este, într-adevăr, prezentată ca proiectul unei asumări existențiale: aici *faptele vieții* și nu cercetarea teoretică cu desfășurare infinită au importanță. A doua semnificație nu are nici o incidență asupra modului și obiectului de cercetare și nu restrînge infinitatea cercetării, ci devine o simplă *consecință* a raportării la obiectele filosofiei. În acest al doilea sens, expresia mi se pare mai fecundă: filosofia ca mod de viață nu trebuie să însemne neapărat o reînnoare a noastră cu tradiția antică, ci înțelegerea asumării drept o consecință naturală a preocupărilor noastre teoretice a unui mod de viață care survine spontan (analogic cu augusti-

nianul *ama et fac quod vis*). Să ne gândim la faptul că, pentru evul mediu și pentru noi deopotrivă, filosofia este practică universitară studioasă, unde reflecția însoțită de analiza textelor și de reconstrucția argumentată a unei tradiții a luat loc efortului elenismului de a trasa reguli de viață „filosofice” cu corespondente implicit culinare, etc. Aceasta este starea de fapt de la care pornim regîndind filosofia ca mod de viață. Or, tocmai aici putem să ne întrebăm dacă exercițiul filosofiei, dus pînă la nivelul contemplației alternativei absolute, nu implică natural și un mod de viață modelator pentru orice și, în esență, bun.

Acest lucru nu poate, însă, proveni, din preeminența unui domeniu al filosofiei asupra altuia. Secolul XX a fost marcat, o putem recunoaște cel puțin într-o secvență importantă a sa, de un accent redutabil al ontologiei asupra altor domenii filosofice. Mereu mă gîndesc, reflectînd la acest fenomen, că *se putea și altfel*, și să secolul al XIII-lea, de pildă, oferea o alternativă prin celebra doctrină a transcendențialilor: dacă mai putem azi argumenta că termenii de unu, ființă, lucru, bine, frumos sînt convertibili, atunci istoria filosofiei ar putea fi un joc spectaculos al intrărilor și ieșirilor din scenă în mod succesiv a disciplinelor filosofice corespondente acestor termeni.

T.P.: Dar etica autenticității, faptul de a fi altfel decît istoria? O etică focalizată asupra asumării filosofiei ca principală cunoaștere a elementelor de straniețate ce constituie realitatea intimității personale.

Vă mărturisesc că nu sînt un „contemporaneist” și nu mă prea pricep la teoriile recente din etică. Dar înțeleg că pledați pentru filosofie ca mod suprem de abordare a persoanei. De acord, nici nu s-ar putea altfel, dacă acceptăm descrierea filosofiei cu care am început această conversație. Ceea ce îmi spuneți îmi amintește de un filosof al evului mediu, puțin cunoscut azi și, totuși, excepțional: Dietrich din Freiberg, un dominican german de finele secolului al XIII-lea. El vorbește despre realități care *sînt fără să fie ceva*, iar lor le subsumează el mintea umană, mintea divină și mai ales înrudirea lor. Dacă este adevărat că filosofia e singurul domeniu abilitat să îl studieze pe „celce-este-fără-să-fie-ceva” (ca să spunem ca Augustin, știm ce este, de pildă, timpul, numai să nu fim întrebați ...) atunci nici o altă disciplină nu prea are nimic de spus despre intimitatea persoanei, cît timp preface în „ceva” orice comportament studiat.

T.P.: Imediat după al doilea război mondial, caracterizat în principal de Holocaustul nazist, iar ulterior, după căderea Cortinei de Fier în Europa de Est și Centrală, au apărut și s-au dezvoltat diferite tipuri de etici umaniste.

Din acest punct de vedere, s-ar putea face referire la o serie de opere filosofice deosebit de interesante cum ar „Iertarea” scrisă Vladimir Jankelevitch sau „Ce ramane din Auschwitz?” a lui Giorgio Agamben. Pornind de la astfel de cărți am putea să ne raportăm la filosofia ca mod de viață și în sensul unei necesități și obligații morale de a depăși barierele istorice și de a vindeca rănile trecutului?

Experiența violentă a secolului XX este înmărmuritoare: folosesc acest cuvânt pentru a descrie reacția spontană pe care o ai lecturând documente ale epocii: nici nu poți spune nimic, nici nu poți să taci, ci te refugiezi în fața a ceea ce spune parcă eufonic, de fapt, acest cuvânt pe care l-am invocat (deși etimologia lui invocă tăcerea marmurei): te cuprinde un murmur al cuvintelor pe care le cauți dar nu ți le găsești întocmai, pentru că șocul te-a trimis la gradul zero al gândirii, la care făceam mai sus aluzie. Literatura uriașă a acestui subiect se poate, însă, supune unei diferențieri: a căuta cauzele evenimentului singularitatea lor tot mai accentuată și a identifica responsabili (cît mai) imediați, sau a căuta aceleași cauze generalizînd tot mai mult, pe cît este posibil, în sens maxim, natura evenimentului. Mă tem că filosofia nu este foarte operantă în primul caz. În al doilea, ea poate spune mult (opera Hannei Arendt, în fond, merge deplin în această direcție), iar ea atunci identifică un fenomen mai larg, în care stînga și dreapta sînt deopotrivă responsabile, și care este *modernitatea*. Apariția ideii că universul (uman și nu numai) este guvernabil prin cantitate este la originea tuturor ideilor modernității, iar etica noastră, cea de toate zilele, pendulează mereu în jurul efortului de a apăra lucruri care nu pot fi cuantificate și care, implicit, nu au un preț: corpul nostru, mintea noastră, votul nostru. Evident, să spui supraviețuitorilor Holocaustului că adevărata cauză a suferinței lor nu este nazismul, ci modernitatea care a dat atîtea lucruri bune și atîtea ticăloșii legate între ele, e foarte dificil. Și totuși, debutul gândirii are loc într-o întrebare adresată naturii omului modern în generalitatea lui.

T.P.:Și filosofii atee au constituit un mod de viață, poate chiar o disciplină interioară, dar întrebarea ar fi următoarea: este corect a vorbi de un misticism paradoxal în cazul unor asemenea filosofi?

Da, cu siguranță. Fără să mă avînt în teritorii unde nu sînt acasă, v-aș spune doar atît: în măsura în care filosofii tind natural spre a obține nivelul maxim al generalității gândirii, adică să ajungă acolo de unde orice alternativă este conceputibilă, tot în această măsură putem spune că un asemenea nivel al alternativei absolute este și un răspuns

omenesc posibil la existența lui Dumnezeu: fără să o afirme niciodată decis ca pe un *obiect* al judecății sale, omul poate descoperi propria capacitate de a gândi o natură divină din punctul de vedere al maximei posibilități de existență a acesteia. Este ceea ce ne exprimă, foarte *franc*, italianul Anselm în secolul al XI-lea: cînd el a renunțat să mai intenționeze să dea formula doveditoare a existenței lui Dumnezeu, argumentul căutat i s-a impus ca descripție a maximei capacități de conceptualizare a minții sale, capacitate care nu mai „cuprinde”, ci „este cuprinsă”. Această răsturnare (corespondentă de fapt, unei lungi istorii conceptuale neoplatoniciene în care se înlănțuie și Anselm, fără să o știe) exprimă, cred, ceea ce dumneavoastră numiți „misticism paradoxal”. Sînt cuvinte încărcate de sens, de istorie și implicit de ambiguitate. M-aș feri de forța lor și nu le-aș utiliza, dar aș exprima ceva din ele, poate sîmburele lor de constituire istorică, prin numele pe care alt neoplatonician, Damascius, îl dădea descoperii locului de întîlnire dintre mintea umană și tot ceea ce îi poate fi superior acesteia, dacă descoperirea aceasta este făcută în termenii stricți ai descripției limitelor maxime ale minții umane: „floarea intelectului”.

[2011]

Rosa in yeme. Limba latină și identitatea modernă

A gândi un eveniment presupune două eforturi, dintre care mințea omenească este mai obișnuită să fie atentă numai la unul. Primul este identificarea celor mai particulare cauze, înțelegînd că putem fi cu atît mai apropiați de adevăr cu cît sîntem mai preciși și gîndirea este mai indivizibilă. De pildă, spunem că *iarna există trandafiri* pentru că ei ne sînt disponibili la fiecare colț de stradă și, chiar dacă nu ar fi așa, noi tot îi putem concepe sau desena, amintindu-ne căldura verii: ceea ce înseamnă că ei, într-un fel, există, iar noi sîntem siguri de această informație fiindcă avem la dispoziție cele mai clare și mai individuale idei, și anume colțul de stradă sau creierul nostru.

În schimb, al doilea efort este complet opus celui dintîi și constă în identificarea celui mai universal context care face posibilă o cunoștință. Acest efort este cel mai rar făcut de mințile noastre, pentru că el are o natură presupusă (nici nu „îți vine” să vorbești despre el, fiind prea evident, căci el nu pare o problemă). Fiind prea comun, acest context este și cel mai universal și presupune cel mai înalt grad de adevăr al unui eveniment. Fiind neobișnuit pentru mersul natural al minții, el este ascuns implicit în ea. El este obiectul filosofiei, fiind obținut din cercetarea celor mai comune, mai evidente, dar mai tacite presuposiții ale minții noastre. De pildă, cînd ne întrebăm de ce *iarna există trandafiri*, ne este mai natural să indicăm florăria sau, eventual, prezența lor doar în minte, dar este mai ciudat să răspundem întrebării spunînd, de exemplu, că ei există iarna pentru că noi sîntem moderni, iar modernitatea este o epocă în care ritmul naturii este suspendat de omul care a reușit să facă disponibil în orice condiții orice produs al ei, dar cu prețul omiterii faptului că acest produs mai este într-adevăr al naturii. La fel, este ciudat să răspundem întrebării puse spunînd că, într-adevăr, există iarna trandafiri pentru că puterea noastră de semnificare este o facultate care se exercită și în absența obiectelor la care se referă și că acesta ar fi și unul dintre motivele principale pentru care sîntem oameni. Totuși, aceste două „ciudățenii” explică cel mai bine și mai serios de ce există iarna trandafiri.

Acest raționament se poate aplica cu mult succes dezbaterii pe care presa culturală o poartă periodic privitor la destinul studiului

limbilor clasice (dintre care mă voi referi mai jos numai la cazul limbii latine). Contextul dezbaterei are în vedere declinul deplorabil al acestor studii în licee și în universități, paralel unei aculturații accentuate a întregii societăți care alunecă vizibil spre statutul unei colonii producătoare de materie primă, industrială sau cerebrală, pentru spații cu mai multă responsabilitate în sistemul educației. Voi încerca, prin urmare, să inventariez mai întâi cauzele proxime ale întrebării *de ce este bine să predăm pe scară largă limba latină*, pentru ca ulterior să formulez cauza cea mai universală, opusă logic primelor, dar incluzându-le pe toate ca sens, sperînd să surprind un adevăr pe care primul set de explicații nu îl poate surprinde.

Acest prim set este unul destul de vehiculat în discuțiile publice despre nevoia predării limbii latine și l-am repetat și eu, epigonic. Îl recapituliez:

1. *onorarea identității latine a limbii române*. Acest argument este unul vechi, provine din iluminismul românesc și ține de încrederea în sprijinirea unei identități naționale: dacă studiem în școli latina, sîntem mai „aproape” de sursele unei identități. Argumentul mi se pare foarte problematic. Desigur, este adevărat că, la nivelul unei simple analogii, studiul latinei de către vorbitorul de română conduce la asemănări inevitabile, iar acest lucru sprijină un discurs identitar. Totuși, acest argument s-a născut pe cînd limba română avea încă o articulare ezitantă și el a fost format de către o elită care spera ca, prin cultivarea acestui studiu, însăși limba română să fie *formată* ca limbă modernă, recuperînd etape pe care alte limbi latine moderne le parcurseseră natural. Dar tocmai pentru că ideea identității naționale a cunoscut o transformare radicală în secolul care a trecut, deși argumentul rămîne corect, totuși el va trebui în curînd reevaluat în profunzime.

2. *onorarea identității latine a europenității noastre*. Argumentul este mai recent decît primul, dar servește tot unei construcții identitare la care ținem pentru că „europenii” pe care îi avem în vedere au o civilizație și o bogăție pe care le rîvnim. Pe acest sol se așează simpatia pe care o resimțim pentru teoria europenității construite pe „calea romană”, gîndind constructul european pe harta imaginară a imperiului roman în maxima sa expansiune. Ne lăsăm voluntar să plutim în admirația acestei soluții punînd deoparte contextul polemic în care sintagma lui Rémy Brague s-a născut și care viza, de fapt, o polemică, discretădar malignă, privitoare la o nedrepată marginalizare a aportului medieval arab în construcția europeană și la implicațiile ei contemporane. (Chestiunea, firește, rămîne complet neclară celui care consultă doar versiunea română a volumului «*Europa, calea romană*”, fără a percepe acut contextul apariției ei). Complementar acestui argument,

invocăm faptul că în licee din Germania sau din Anglia se predă mai multă latină decît la noi, ceea ce este un fapt care confirmă nevoia păstrării „latine” a identității europene și în lipsa unei filiații romani-ce a limbii. Și acest argument este corect, dar preluarea lui este încă una problematică, pentru că el depinde de conceperea pluriculturală a Europei și de faptul că „visul” latin este mai degrabă o construcție identitară decît una funcțională.

3. *pentru că limba latină înseamnă cultură.* Într-o formă mai dezvoltată, acest argument revine la un elogiu al elitei intelectuale umaniste care poate, prin acumularea de cunoaștere, prin continua traducere și interpretare a textelor vechi să facă inteligibilă și să păstreze o sumă de semnificații spirituale care ne rețin în interiorul lui *humanitas*. A te dispensa de intelectualul care are competența de a-ți reaminti construcția istorică a umanismului înseamnă a te livra prostiei, vieții imbecile și a fi victima sigură a autoritarismului spiritual și mai ales politic. Cu acest argument, intelectualul umanist exercită o persuasiune asupra comunității, spunînd: veți fi cu ațit mai liberi, cu cît întrețineți mai decent studiul umanist erudit, chiar dacă nu aveți un acces direct și permanent la el. Gîndindu-mă cu pasiune la acest argument, a reieșit mai demult teza: încrederea în studiul latinei este un eșec în societatea noastră, dar nu pentru că intelectualii care ar putea să o sprijine nu se bucură de încredere din partea finanțatorilor, ci ei nu se bucură de această încredere pentru că nu au construit, în ultimul secol, o bibliotecă umanistă, bilingvă, susținută de la o generație la alta, înspăimîntător de solidă, care să facă indiscutabilă urgența acestor studii în învățămîntul nostru. Prin urmare, și acest argument este corect, dar el trebuie privit cu prudența dată de nevoia de a rediscuta aporturile originare ale fiecărei părți.

4. *puterea limbii latine de a te face să gîndești.* Acest argument este strict utilitar, și el vizează faptul că a deține cunoștințe minimale de limbă latină ne păstrează în minte un gust pentru eliminarea confuziilor de limbaj pe care le facem în discursurile noastre purtate în limbi moderne. Dacă admitem că adesea limbile latine derivate conțin confuzii de sens, risipirea lor poate avea loc prin apelarea sursei lor istorice. Faptul că nu avem în limba română un vocabular complet și clar al „referinței”, dar în latină el există, e doar unul din miile de exemple care se pot aduce. În spiritul acestui argument, ar trebui să cerem predarea limbii latine în acele licee și în acele universități care nu formează umaniști. Exersarea (gratuită?) a minții informaticienilor, inginerilor și medicilor cu forme de clarificare a gîndirii lor concurează și completează studiul logicii. Argumentul este universal valabil și nu este problematic, însă e greu acceptabil, pentru că irită simțul comun, obișnuit cu utilitarismul imediat al studiilor.

Acestea sînt argumentele particulare. Ele sînt însă guvernate de un al cincilea, care este ascuns tocmai pentru că este foarte presupus și, oarecum, în miezul lucrurilor. De aceea, formularea lui este stranie, în ciuda adevărului său: *omitem progresiv studiul limbii latine pentru că așa ne dictează condiția modernă, iar pînă la depășirea acestei condiții nu o vom recupera niciodată*. Această teză are un complement care trebuie enunțat: *condiția modernă leagă studiul limbii latine de învățămîntul european medieval, iar nu de memoria anticilor*. Iar această condiție modernă nu întreține nici o tensiune cu anticii, dar are o problemă de identitate față de scolastici, pe care vrea să îi uite pentru a se autolegitima. Iată probe: predarea limbii latine este un fenomen care se restrînge progresiv în toate țările Europei începînd cu debutul secolului al XIX-lea. Această restrîngere este o ultimă repercursiune a fenomenului mai vechi al desprinderii învățămîntului de universalismul scolasticii și adoptarea limbilor vernaculare. În complement cu acest particularism, universalitatea academică actuală este asigurată (deficitar) de engleză. Această restrîngere s-a născut pe solul nevoii de identitate a modernității. Însăși lumea modernă este un construct antiscolastic, din care noi moștenim cele mai urîte clișee despre Evul Mediu și omiterea completă a faptului că gîndirea modernă se naște în cadrele conceptuale ale universităților europene de limbă latină ale secolelor XI-II-XV. Pentru ca modernitatea să existe, nu Cicero trebuia uitat (dimpotrivă!), ci Buridan, pentru că ultimul alimenta mai puțin identitatea cu sine a modernilor decît primul. Or, modernitatea însăși e un fenomen discutat și căruia îi invocăm răul și crizele. Atunci, înțelegerea chestiunii modernității este strict legată de reevaluarea adevăratelor ei surse. Deci, redescoperirea latinilor din universitățile medievale, cu cadrele lor de gîndire, poate contribui la clarificarea sensului studiului contemporan al limbii latine. În particular, pentru cultura română, argumentul este și mai puternic: cultura română s-a născut în modernitate. Ea nu poate gîndi modernitatea din afara acesteia pînă cînd nu își lărgește propria experiență premodernă. În particular, a nu studia limba latină înseamnă în România a fi prizonierul celei mai vulgare modernități.

Tot așa cum trandafirii există în iarnă în primul rînd pentru că min-tea noastră îi conține, și abia ulterior pentru că ei pot fi cumpărați efectiv, tot așa este bine să predăm în licee și universități latina pentru că stîrnim gustul pentru înțelegerea lumii moderne, iar nu pentru că am avea nevoie de vreo construcție identitară cu gusturi festive. *Rosa in yeme* este transcripția stranie a numelui iernii care aparține manuscrisului filosofic latin nr. 734 de la Biblioteca municipală din Wroclaw, redactat în secolul al XV-lea.

[2013]

Nevoia de ev mediu

Delicatețea și complexitatea unei teze precum nevoia de ev mediu în cultura filosofică românească ar putea trezi o nedumerire legitimă. Ea provine din reprezentările care ne domină imaginarul privind această sursă a filosofiei: că nu ar fi vorba de o filosofie propriu-zisă, că ea s-ar reduce la tradiția medievală latină, că anticii sînt inteligibili direct de către moderni, că destinul culturii occidentale conține „variante” locale a căror autenticitate ar scăpa crizei modernității și altele. Aceste prejudecăți, demontate de mult în locurile clasice ale istoriografiei filosofiei medievale, alimentează conștiința identitară a filosofiei românești și se reflectă în practica individuală și instituțională (lectură, predare, cercetare) a filosofiei medievale în România. O dovadă simplă a acestui fapt este statistica: coloșii culturii medievale, de la Dionisie la Averroes sau de la Anselm la Scotus nu au intrat în conștiința noastră publică, nu există în clipa de față, din cîte știu, nici un angajat al unei instituții academice de cercetare ale cărui publicații să vizeze explicit acest domeniu, iar numărul cursurilor universitare dedicate acestui spațiu este unul timid și ancorat mai degrabă în sfera entuziasmului pentru lucruri exotice, dezvoltat de persoane singulare. Ideea nu este propulsată de un mediu impersonal de cercetare care să pună înaintea indivizilor sarcini de gîndit cărora aceștia să le răspundă în mod necesar. Această situație și-ar putea colora optimist, într-adevăr, nivelul de realizări, dacă l-am compara cu alte domenii și discipline ale filosofiei, în raport cu modul în care ele sînt prezente pe piața noastră publică și în comunitatea cercetării. Totuși, rolul intervenției mele nu este o comparație, ci sesizarea în sine a unei nevoi în filosofia românească, o nevoie care atinge filonul profund al identității ei.

Astfel, aș propune întemeierea nevoii de ev mediu în cultura filosofică românească pe însăși originea acesteia, fiind încredințat că înțelegerea originii este relevantă pentru o clarificare a esenței și a destinului celui la care această origine se referă. Este acceptabil să spunem că filosofia românească s-a născut în modernitatea filosofică de inspirație franco-germană. Această presupuziție are cel puțin trei consecințe.

Prima vizează faptul că temele filosofiei românești tradiționale (să spunem, pînă în anii '90) sînt impregnate de modernitate: subiectivitatea triumfătoare carteziană, raționalismul spinozist, neokantianismul, întreaga pleiadă strălucitoare a versiunilor românești ale existențialismului, efortul de recuperare a filosofiei tradiționale luîndu-l pe Hegel drept filtru și punct de vedere. Temele modernității constituie perimetrul și spațiul de joc original al filosofiei românești. O dovadă indirectă a acestui fapt constă în natura relativ imprecisă a traducerilor clasice din Aristotel (cel mai clar exemplu este mult prea beletristica *Metafizică* a lui Bezdechi) și în splendoarea literară a traducerilor din Platon care par să vizeze un grec capabil să ne vorbească direct și fără intermediari constitutivi ai unei tradiții, ceea ce face adesea lectura neoplatonicilor care îl comentează *ad litteram* dificil de înțeles.

A doua consecință este terminologică: cuvintele filosofiei românești provin fie din preluări ale terminologiei franco-germane moderne, fie din efortul încântător al producerii unei replici la acestea din interiorul unui fond autohton (și lipsit de istorie intelectuală, adică preluat din vehicularea lui spontană). Aceasta face ca o mulțime de probleme ale filosofiei să ne fie confuze sau neinteligibile: pornind de la banala confuzie din limbajul comun în privința preluării participiului trecut și a celui prezent din latină (pentru noi, *premiantul* nu e cel de dă, ci cel ce primește premiul), putem invoca situații lingvistice care pun probleme gîndirii, cum sînt, de pildă, reținerea valorii intransitive a participării, absența unui vocabular complet al referinței, absența totală a unui vocabular al supoziției, incompletitudinea unui vocabular al trinității (unde nu doar filosofia este „responsabilă”), natura lacunară a vocabularului ființei (participiile și adverbializarea lui *a fi* lipsindu-ne total), precum și multe altele, dintre care m-aș opri, pentru deliciul public, la unul singur. Filosofia medievală a evului mediu tîrziu a dezvoltat un „sîmbure” de filosofie analitică, interogînd *ce anume* face ca un enunț să fie adevăr și conceptualizînd *verifactor*-ul. Tema a fost relansată de filosofia analitică a anilor '80, sub numele de *truth-maker*. În 2013, cînd este plauzibil să apară pentru prima oară (din cîte cunosc) la noi o discuție asupra acestei probleme, odată cu traducerea la Polirom a *Vocabularului filosofilor europene* (ed. B. Cassin, Seuil, 2003), vom fi aidoma unor copii în fața unui nou cuvînt, purtător al unei noi probleme, impusă convențional filosofiei românești printr-un nou termen, oricare ar fi acela: *verifactor*? *factor aletic*? *făcătorul adevărului*?

A treia consecință ține de limitarea gîndirii. Născută în modernitate, vehiculînd cuvintele modernității, accesul filosofiei românești la o decizie privind înțelegerea destinului modernității, a crizelor ei și

a depășirii acesteia (și ce poate fi mai actual decât o asemenea meditație?) este prin însăși natura sa supusă unei restricții a perimetrului în care poate evolua. Ea va fi inerent mimetică. Motivul: vom copia mereu clișeele eforturilor depășirii modernității, pînă în momentul în care vom avea instrumentele și curajul necesar să regîndim modernitatea pornind de la fundamentele acesteia, *asumate de noi intelectual chiar dacă nu le-am trăit istoric acolo unde ele și-au avut epicentrul*. Pînă cînd nu vom avea curajul acestui salt, viața noastră intelectuală va fi afectată de un mimetism care poate fi comod, deocamdată, în producția filosofică, dar care este isterizant și apăsător în reglajele și evaluarea vieții academice: căci puțini sîntem dispuși să regîndim proiectul modernității, dar toți sesizăm cît de dificil este să judeci o comunitate academică, în condițiile în care singurele instrumente de judecată disponibile sînt cele ale modernității, pe care noi le aplicăm strict formal întrucît conținutul lor ne este prin definiție străin. Vreau să spun, oricine cunoaște natura de *Ianus bifrons* a „magicului” cuvînt ISI.

Schema raționamentului de față este, acum, simplă: șansa asumării conținutului autentic al modernității și a instaurării noastre pe pozițiile unei judecăți competente a ei este vizitarea și asimilarea surselor ei intelectuale. Aceste surse țin de dezbaterile filosofice ale evului mediu latin, provocate la rîndul lor de confruntarea unor moșteniri între greci, arabi, evrei, latini și la final, alți greci, de această dată bizantini. Aici s-au luat deciziile asupra nașterii unei noi ontologii a cantității, a unei cosmologii a omogenității, a unei societăți a capitalului, a unei subiectivități nemediate în raportul cu transcendentul, toate cu prețul unei devalorizări a transcendenței. Aceste decizii au născut filosofia modernă și, în mod firesc, cuvintele ei și limitele sale de gîndire. Distanța față de modernitate trece prin regîndirea originii ei. Imaginea care îmi vine în minte este din *Girl with a pearl earring*, cînd Scarlett Johansson străbate cu pași mari, la începutul și finalul filmului, prin fața bisericii, un cerc marcat cu pietre în pavajul pieții. Ea îl străbate în cele două cazuri în sensuri diverse.

*

Credeam cu douăzeci de ani în urmă aceleași lucruri pe care le cred și acum, iar notele de mai sus sînt frînturile esențiale ale unei judecăți mai largi, care nu a rămas pentru mine un subiect teoretic, ci l-am împlinit atît cît am putut. Mai întîi, am încercat să răspund în mintea mea problemei: cum recuperăm filosofia medievală? Mai întîi, înțelegînd că ea nu trebuie recuperată la nivelul unei colecții de indivizi dispași care o cultivă, ci la nivelul creării unui mediu im-

personal de cercetare (dacă sîntem de acord cu Aristotel că instituțiile sînt anterioare indivizilor și îi formează). A forma medii impersonale înseamnă să pui la dispoziție textele, traducîndu-le într-o limbă căreia să îi forțezi discret limitele, obligînd-o să gîndească ceea ce condiția ei modernă o împiedica să facă. A traduce masiv (și *repede*, pînă nu se schimbă limba) înseamnă o anumită etică, al cărei prim principiu este: contextul filosofic al României actuale impune să ne abținem de la a produce incontinent opere „originale” de cercetare, ci ne îndeamnă mai degrabă să formăm mediile de cercetare care ne pot scoate din epigonism, alimentîndu-le cu textele ei formatoare. E mai merituos, potrivit acestei optici, să traduci acum Aristotel sau Abelard decît să produci un comentariu al lor. În profunzime, această optică s-a lovit în cei douăzeci de ani de o prejudecată culturală: deoarece mulți dintre noi cred (din surse romantice și năiste) că a scrie după inspirație, chiar și filosofie, este ceva mai autentic decît a *caligrafia* în limba română operele fundamentale ale istoriei gîndirii, punînd astfel gîndirea și limba în fața propriilor origini complete, am avut parte de cele mai interesante reacții. O dovadă că așa stau lucrurile este și faptul că vorbim mult despre filosofia lui Noica, dar nimeni nu scrie despre actele fondatoare de filosofie prin traducere ale lui Noica, lăsîndu-le să pară simple interstii între marile sale creații. Or, ele nu sînt deloc așa ceva.

Am dat interviuri despre filosofi ai evului mediu în care mi se cerea explicit să nu vorbesc despre traduceri, ci despre cele cîteva exegeze pe care le-am produs la adresa lor, deși pe acestea din urmă mi le-am camuflat mereu cît am putut de discret în spatele muncii de traducător. Am avut parte de repercursiuni instituționale („ești un nenorocit de traducător” îmi spuneau șefii mei de odinioară, ca să își mascheze de fapt propria incompetență). Am avut însă și parte de deschidere și colegialitate: cei mai dragi părtași ai entuziasmului meu au fost mereu fenomenologii bucureșteni ... Dar deschiderea a venit aproape întotdeauna de la distanță, și rareori de acasă: edituri precum Polirom, Humanitas sau Univers Enciclopedic au fost mereu interesate de acest proiect de restaurare fundamentală pe care l-am propus. Așa au apărut cele, deocamdată, 18 volume ale „Bibliotecii medievale” de la Polirom, cele 6 volume ale „Filosofiei medievale” de la Univers Enciclopedic” și cele 4 titluri ale „Surselor clasice” de la Humanitas. Toate s-au realizat prin editori care au înțeles sensul pariului recuperator și prin traducători care au întins o mîină fraternală și harnică, nobilă și pricepută, persuasiunii odată lansate. Între toți aceștia, mă număr drept ultimul al seriei, cu deplină bucurie. Așa au intrat în cultura română, uneori pentru prima oară, autori precum Ioan Scotus Eriugena, Anselm, Abelard, Toma, Ockham, Duns Scotus,

Albert cel Mare, Boethius din Dacia, Siger din Brabant, Avicenna. Pleiada latinilor, covârșitoare față de prezența arabă, iudaică sau greacă poate fi iertată doar prin numărul infim de specialiști pe care îi avem în aceste tradiții deopotrivă esențiale și care să fie dispuși să ofere un rezultat fondator.

Toate acestea sînt, deocamdată, un aspect infim din întreg orizontul propus. Disproporția este creată în primul rînd de propriul meu efort, supus unui paradox inerent: deși spun că visez apariția unui mediu impersonal de cercetare, nu încetez să îl umplu cu propria mea agitație personală și cu un soi de neastîmpăr excesiv. Dacă nu voi surmonta paradoxul, voi eșua în natura unui bătrîn sîcîit care bolborosește formulele unei scolastici confuze și numai pentru sine. Singurul salt posibil este, de la entuziasmul personal, spre nivelul instituțional.

Aceasta înseamnă o schimbare de optică în studiile medievale, pe cît de necesară, pe atît de dificilă. Mecanismele de acreditare instituțională ale ministerului, din cauza crizei politice ale acestui an nenorocit, încă nu s-au mobilizat în această primăvară, iar acest lucru împiedică, în aceste zile, acreditarea unui program de studii medievale care să formeze competențe mai largi decît licența, dar pregătitoare pentru doctorat, în care tinerii să guste filosofia medievală în contextul artei, medicinei, istoriei, mentalităților, teologiei, artei războiului sau a artei culinare medievale. Această receptare în context poate produce asimilarea disputelor intelectuale medievale în cultura română într-un mod în care reflecția liberă și informată să își poată lua distanța necesară față de experiența modernă pentru a o putea judeca și gîndi responsabil.

[2012]

Fiind student, visam la cărți frumoase, multe, care se lasă deschise și citite fără să le crape cotorul și care să aibă hîrtia de aceeași nuanță de la un capăt la altul, cărți fără erori de tipar care să își bruieze singure lectura, dar mai ales cărți care să umple lumea vidă a anilor '90 cu repere fundamentale și mai ales accesibile. Cărți care să acopere întreaga istorie a filosofiei: să pot întinde mîna spre un raft unde deschid un Aristotel integral, să am un Plotin bilingv și să călătoresc pînă în inima Evului Mediu nestingherit de blocajul lingvistic sau de absența cărții, să pot citi fără spaima că firul cunoașterii va fi discontinuu pentru că nu există cărțile, sau pentru că unicul exemplar s-a furat sau este păstrat interminabil acasă de un baron local. De atunci au trecut vreo douăzeci de ani și o parte din aceste lucruri sunt reale. Cartea de alături este cronica nașterii lor.

ISBN 978-606-93522-0-5



9 786069 352205 >