



FILOSOFIA CA MOD DE VIAȚĂ

DIALOG CU FILOSOFUL
ALEXANDER BAUMGARTEN

Tudor PETCU: Înainte de toate, v-aș ruga să expuneți în linii mari viziunea dvs. asupra ideii de filosofie, asupra semnificației pe care dvs. i-o atribuiți. Dintotdeauna, filosofia a fost definită ca iubire de înțelepciune, pornind, desigur, de la etimologia greacă, însă cu greu a putut fi receptată de masele largi, ea fiind asumată mai degrabă de anumite comunități considerate elitiste. Altfel spus, cum ar trebui să ne raportăm la filosofie? Are ea și o altă valență decât aceea a unei discipline ca parte integrantă a unui proiect cultural?

Alexander BAUMGARTEN: Nu vă pot vorbi neapărat despre o viziune personală, cât mai degrabă 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), exercițiuul 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 presuposițiile 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 presuposițiile 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 gîndul 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 atît de desprins de tot ce poate fi actualizare, încît el poate gîndi naturi posibile, alternative naturii date.

Cît privește elitismul unei asemenea atitudini, el este întrucîtva 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 întrucîtva natural și pe care cei vechi îl numeau viață contemplativă. Din

această perspectivă cred că, ceea ce spuneți dumneavoastră în finalul enunțului, legat de filosofie ca „*parte*” (s.n.) integrantă a unui proiect cultural, este ușor criticabil, dar interesant de studiat. Dacă acceptăm descrierea de mai sus a experienței filosofice, ea subzistă cât timp nu este declarată o *parte* a culturii, ci fundament al acesteia. Când 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.

Este cât se poate de cunoscut faptul că în interiorul filosofiei există o multitudine de discipline, atenția fiind atrasă în mod deosebit de ontologie și metafizică, iar ulterior și de fenomenologie. Pe de altă parte din ontologie și metafizică au luat naștere multe alte discipline filosofice cu diferite denotațiuni și specificități teoretice. De altfel, tocmai aceste specificații teoretice par să îngreuească de multe ori accesul la înțelegerea filosofiei de unde rezultă un real refuz al individului de a se raporta la filosofie ca mod de viață. Ce ar trebui făcut din acest punct de vedere și care ar fi sarcina principală a filosofiei sub aspectul său instituțional de a se prezenta într-o altă lumină, poate una mai umană?

„Filosofia ca mod de viață” poate fi înțeleasă din două perspective. Prima, este conotația culturală care ne trimite la contextul elenismului, 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 restrânge 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 reînnoire 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 augustinianul *ama et fac quod vis*). Să ne gândim la faptul că, pentru evul mediu și pentru noi deopotrivă, filosofia

este practică universitară studiosă, 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 implicite culinare, etc. Aceasta este starea de fapt de la care pornim regândind filosofia ca mod de viață. Or, tocmai aici putem să ne întrebăm dacă exercițiul filosofiei, dus până 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 gândesc, reflectând 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.

În ultima vreme se vorbește din ce în ce mai des de așa numita etică a autenticității, focalizată atât de mult asupra asumării filosofiei ca principală cunoaștere a elementelor de straniețe ce constituie realitatea intimității personale. În ce măsură considerați că se poate vorbi de o etică a autenticității și care ar fi climatul cultural ce ar favoriza studierea unei astfel de discipline?

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 studieze ceea ce este fără să fie ceva (ca să spunem ca Augustin, știm ce este, de pildă, timpul, numai să nu fim între-

bați...) atunci nici o altă disciplină nu prea are nimic de spus despre intimitatea persoanei, cât timp preface în „ceva” orice comportament studiat.

Imediat după cel de-al doilea război mondial, caracterizat în principal de funestul Holocaust 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, în zilele noastre discutându-se foarte mult chiar de un umanism raționalist. Din acest punct de vedere s-ar putea face referire la o serie de opere filosofice deosebit de interesante cum ar fi *Iertarea* scrisa de Vladimir Jankelevitch sau *Ce rămîne din Auschwitz?* a lui Giorgio Agamben unde este analizat pe larg Holocaustul, demonstrându-se cum a fost aplicat un proces de destrucție a naturii umane. Pornind de la astfel de cărți ar trebui sau 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 rănila trecutului?

Experiența violentă a secolului XX este *înmărmuritoare*: folosesc acest cuvînt pentru a descrie reacția spontană pe care ai lecturînd 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 cuvînt 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 gîndirii, 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 sînta 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.

Deși în istoria filosofiei au existat destule curente ateiste și nihiliste cum ar fi vitalismul nitzscheean sau existențialismul sartrian, pentru a nu mai aduce în discuție și disperarea cioraniană ca formă culminantă a exprimării iubirii față de sine însuși și față de lumea înconjurătoare, tocmai astfel de curente au fost uneori suspectate de un soi de misticism abscons sau misticism ratat. Este clar că și asemenea viziuni filosofice 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 unei asemenea filosofii?

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 gîndirii, adică să ajungă acolo de unde orice alternativă este concepută, 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 gîndi 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 stricti ai descripției limitelor maxime ale minții umane: „floarea intelectului”.