

ÎNTOARCEREA BĂTRÂNEI DOAMNE FILOSOFIA

RADU CERNĂTESCU

The Return of the Old Lady Named Philosophy. If the delphic dictum *gnōthi seauton* is still active, centering gnoseologically the entire western world, another delphic inscription seems to be forgotten by the modern man: *epimeleia heautou/ cura sui*. Starting from Boethius and reaching Foucault, the author pursues here the career of this ethical-applicative slogan, passing through medieval philosophy and through Kant, to point out the lack of man of today, who no longer seeks the care (*epimeleia*) of Mrs. Philosophy. The decline of Philosophy, who was the Boethius' nanny, is the growth of self-love, which is the true disease of humanity.

Keywords: cura sui; temperantia; Boethius; Adelard de Bath; Kant; Michel Foucault; ethica

POSTMODERNITATEA EPOCII MEDIEVALE

Un fost senator își așteaptă în închisoare condamnarea la moarte pentru înaltă trădare, moment de adâncă restriște când are un vis. O doamnă planturoasă, în vârstă de mai multe secole, vine să îi predea un ghid de supraviețuire în afara timpului. Până aici, ai spune că avem de-a face cu un roman postmodern. Căci nu lipsește nici tenta autobiografică, nici subiectivismul sincer, nici onirismul, exact ca în, să zicem, romanul *Orbitor* al unui contemporan. Numai că romanul lui Boethius este mai mult decât o grațioasă fantazare intelectuală, este o profundă încercare filosofică, o scriere în care personajele apelează nu la intertextul volatil al literaturii, ci în proza postmodernității, ci la secole de filosofare. Această încărcătură de sapiențialitate a făcut din *De consolatione philosophiae* (sec. VI) una din cele mai citite cărți, după *Biblie*, din epoca medievală. Tradus în germană de Notker (sec. XI), în franceză de Simon de Freine (sec. XII) și de Jean de Meung (sec. XIII), în engleză de Chaucer (sec. XIV), acest *best-seller* va ajunge până pe noptiera Reginei Elizabeth I a Angliei, dar și în mâna tuturor iubitorilor de înțelepciune care au văzut în el manualul de pregătire pentru viață a celor aleși.

Ciudat, tema romanului a fost adusă din intertextul filosofal al antichității de un apologet al culturii clasice, dar apreciat ca bun creștin și chiar sanctificat în 1883 de *Martirologiul* catolic. Dincolo însă de această scurtă mirare, Boethius rămâne un filosof cu o contribuție fundamentală, cum îl caracterizează Papa Benedict XVI,

la înțelegerea „Providenței ca Dumnezeu”¹. Cât despre tema romanului, ea surprinde unitatea dintre interioritatea (*interioris formas*) individului și trupul care tremură în proximitatea morții. Altfel spus, cu cuvintele Sf. Augustin, ne arată în ce măsură omul interior mai poate fi în fața neantului o oglindire a lui Dumnezeu (ca *imago Dei*). Tema este reluată de unde o lăsase Marcus Aurelius în *Meditationes* (VIII, 21) pentru a defini primul roman de introspecție, arătând rolul hotărâtor al filosofiei în păstrarea sănătății interioare ca adjuvant al atitudinii stoice în fața vicisitudinilor vieții exterioare. Dacă pentru Hildebert, episcopul de Le Mans, toată această interioritate era doar „prilej de tristețe (*amaritudine*)”² și de „plângere (*querimonia*)”, pentru stoicul Boethius, interioritatea este motiv de consolare și de rezistență, fiindcă ea este „locul către care se transmit cele mai puternice deprinderi”³. Interpretat de Hildebert ca „spirit sau suflet (*spiritus seu animae*)”, acest om interior este pentru platonistul Boethius mintea (*mens*) pe care Doamna Filosofia o salvează dintr-un „fund de genune, în care căzută e,/ Și, vai, se stinge mintea”⁴. Genunea fiind aici nu doar disperarea omului condamnat la moarte, ci și amintirea filosofului care l-a citit pe Platon și și-a însușit ideea că practica filosofiei ar fi „despre nimic altceva decât despre moarte” (*Phaidon*, 64a4).

Citit însă dincolo de vălul autobiografic, textul se revelează ca un manual de supraviețuire în marginea „genunii”, un fel de terapie ontologică oferită naratorului de un personaj memorabil numit Doamna Filosofia. Și când? În ultimul ceas, în „ceasul rău (*tristis hora*)”, când deja venise „vremea lamentațiilor (*tempus querelae*)” și a părerilor de rău. Sunt momente intense, de maximă disperare existențială, când, explicitează Boethius, omul „își uită de sine pentru o clipă”⁵. Uitarea de sine (*oblivio se*) este la Boethius esența și cauza dez-nădejdiei ființei umane, sintagma aceasta surprinzând – ca în latinescul de-*sperare* – tocmai uitarea de a nădăjdui și de a spera. A uita de sine devine aici sinonim cu uitarea de interioritatea salvatoare și ea îl aduce pe om în starea de letargie (*lethargus*), care, spune Boethius, nu e decât „boala minților superficiale (*illugarum mentium morbum*)”. În contextul acestei slăbiciuni interioare se întâmplă, salvatoare, vizita Doamnei Filosofia, pe care deznădăjduitul Boethius o uitase odată cu uitarea de sine: „a uitat de sine – spune Doamna Filosofia – pentru o clipă, dar își va reaminti de mine cu ușurință dacă într-adevăr m-a cunoscut înainte”⁶.

Uitarea filosofiei este pentru Boethius sinonimă cu scoaterea gândului din tensiunea conștiinței de sine, și ea se întâmplă, invariabil, dar nu ireversibil, atunci

¹ Cf. Benedetto XVI, *Boezio e Cassiodoro*, în „*Bollettino della Sala Stampa della Santa Sede*”, 12 marzo 2008.

² „*Novi enim, quod interior homo noster in amaritudine est*” – Hildebertus, *Liber De querimonia et conflictu carnis et spiritus seu animae*, 79, Prosa 3, 4, în *MPL* 171, col. 949.

³ Boethius, *De consolatione Philosophiae*, II, 1, 1, în *MPL* 063, col. 581a.

⁴ *Ibidem*, I, 2, 1 (2), în *MPL* 063, col. 581a.

⁵ *Ibidem*, I, 2, 6, în *MPL* 063, col. 600a.

⁶ *Ibidem*.

când omul se abandonează în superfițiile simțurilor și în brațele muzelor, artele fiind cele „care nu numai că nu liniștesc durerile prin niciun remediu, dar chiar i le măresc mai mult cu dulci veninuri (*dulcibus venenis*)”⁷. Distanța de la artă la filosofie este ca distanța dintre iubire și iubirea de înțelepciune, va adăuga Chaucer, care nu doar a tradus *De consolatione*, dar a și împrumutat de aici două pasaje pentru *Troilus and Criseyde*. La Chaucer, cele nouă muze surori („*Yee sustren nyne*”) sunt puse să reamintească încă o dată de ce poezii au fost alungați din Republica filosofiei. Nu atât fiindcă ei denaturează adevărul, cât pentru că slăbesc vigilența conștiinței de sine, ademenind omul interior pe tărâmul confuz al plăcerilor exterioare, incompatibile cu certitudinile filosofiei.

ÎNDEMNURI CARE VIN DIN CER

Pentru Boethius, îndemnul aflării de sine, la care se raportase toată tradiția grecească prin imperativul delfic *gnōthi seauton*, nu mai poate avea sens fără menținerea unui tonus al conștiinței de sine. Adus în interiorul ontologiei, îndemnul *nosce te ipsum*, considerat cândva a fi „coborât din cer”, cum o spunea Iuvenal⁸ și cum amintește Erasmus⁹, redevine aici un imperativ al neuitării de sine. Pusă în termeni cartezieni, toată această ridicare a subiectivității la rang de adevăr prim pune semnul egal între *existere* și *cogitare*, ultimul termen nefiind o reducere a celui dintâi, ci o maximizare a lui.

Din marginea acestei concluzii își începe Michel Foucault¹⁰ celebrele lui discursuri despre interioritate și adevăr, observând că în toată Antichitatea greco-romană subiectivitatea a rămas oglinda adevărului doar în măsura în care adevărul devenea el însuși o oglindă a propriului sine, a acelei interiorități imuabile edificată de sfaturile Doamnei Filosofie. Altfel spus, preceptul delfic *gnōthi seautón/nosce te ipsum*, care a centrat gnoseologic toată lumea greco-romană, nu poate fi activ decât „îngemănat (*jumelé*)”, cum spune Foucault¹¹, cu un alt principiu delfic, cu acum uitatul *epimeléia heautoú* (îngrijește-te de tine însuși). Este principiul întregitor al aflării de sine, fără de care cunoașterea și adevărul nu pot trece dinspre ghidul teoretic al omului interior înspre practica omului exterior. Iată de ce, desăvârșirea înseamnă înainte de toate întregire fizică și morală, o punere a interiorului și a exteriorului în armonie. O armonie care era în Antichitate condiția de necesitate a oricărui exercițiu contemplativ.

⁷ *Ibidem*, I, 1, 8, în MPL 063, col. 590a.

⁸ Iuvenalis, *Satira XI*, 27.

⁹ Erasmus, *Proverbiorum chiliarum prima, quid sit paroemia*, în OO 2, Basileae, 1540, p. 7: „*E coelo, inquit Iuvenalis, descendit γνῶθι σεαυτόν, id est Nosce te ipsum*”.

¹⁰ M. Foucault, *Hermeneutica subiectului*, trad. B. Ghiu, Polirom, București, 2004, p. 13–29.

¹¹ M. Foucault, *op. cit.*, p. 16.

A uita de sine pentru o clipă (*sui paulisper oblitus est*) nu ar fi, spune Boethius¹², decât dovada uitării imperativului „griji de sine (*cura sui*)”, care nu are doar o funcționalitate curativă pentru interioritate, dar devine mereu, ca în cazul omului Boethius, un principiu al supraviețuirii în marginea „genunii”. Iată de ce spunea Aristotel¹³ că ceea ce noi admirăm (*theoreîn*)¹⁴ trebuie și să îngrijim (*therapeîn*). Unde verbul grec *therapeîn* semnaleză mai mult decât îngrijirea în sens terapeutic, el exprimând toată grija pe care un servitor o are față de stăpânul său. În acest sens extins, *cunoașterea de sine* devine cunoașterea celui care are grijă de sinele conducător. Și cine poate fi acest conducător-antrenor? Răspunsul lui Boethius este fără echivoc: Doamna Filosofia! Ea se prezintă ca doica pe care Boethius a avut-o în tinerețe, spunând: „oare nu ești tu acela care hrănit cu laptele meu și crescut sub îngrijirile mele ai capătat vigoarea unui suflet de adevărat bărbat (*in virilis animi robur evaseras*)?”¹⁵.

Despre această grijă-terapie de sine va vorbi în secolul al XII-lea Hugues de Saint-Victor, urmându-l aici îndeaproape pe un Platon¹⁶ citit prin *De immortalitate animae* a Sf. Augustin. În *Didascalicon*-ul său, Saint-Victor ține să amintească de perceptul înscris pe tripodul delfic: „*gnōti seauton, id est, cognosce te ipsum*”¹⁷, ca de suprema îndatorire a omului față de sine. Căci „cea mai mare grijă în viață este căutarea înțelepciunii (*studium sapientiae*), iar cel care o află este fericit, cel care o posedă este binecuvântat”¹⁸.

Omul blamatului Ev Mediu a știut să păstreze o balanță între sine și cunoaștere, între subiectivitate și adevăr, între igiena spirituală a omului interior și etica omului exterior. Pentru omul medieval, cunoașterea, cu corolarul ei, grija de sine, aveau valoare de necesitate, ele fiind condiția de acces a subiectivității la adevăr și a omului la fericire. Altfel spus, filosofia poate avea grijă de căutătorul de înțelepciune, ca în romanul autobiografic al lui Boethius, cu condiția ca și acesta să arate că, iubind înțelepciunea, are grijă de sinele său. Iată de ce, a experimenta fericirea, care ar trebui să fie destinul tuturor, cum o spune Boethius, nu ține doar de omul interior, ci și de grija pe care o avem ca „lucrurile muritoare” să nu întunece cerul omului interior. Căci, „dacă fructul lucrurilor muritoare (*rerum mortalium*) ar

¹² Boethius, *De cons. phil.*, I, 2, 6, în MPL 063, col. 600.

¹³ Ca în Aristotel, *Etica Eudemică*, 8, 1249b20: „*ton theon therapeuein kai theorein*”, unde *slujirea și contemplarea zeului* trebuie înțelese ca ultimul test al osteneții într-o virtute și adevăr.

¹⁴ Heidegger va reaminti că prin *theoreîn* grecii nu înțelegeau o „teorie a realului”, ci o arhitectonică de principii menite să sprijine un *praxis subiectiv* (*bios theoretikós*) ce caracteriza modul de viață contemplativă (v. M. Heidegger, *Science and Reflection*, în *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trad. W. Lovitt, Harper and Row, 1977, p. 163–166).

¹⁵ Cf. Boethius, *De cons. phil.*, I, 2, 2, în MPL 063, col. 599.

¹⁶ Cel din *Phaedrus*, acolo unde Platon vorbește despre „filosofia divină” (239b) care ne învață „întreaga viață” să avem „grijă” (*therapein*) de sine (231c).

¹⁷ Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*, I, 1, în ed. *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de studio legendi*, Washington, Catholic University Press, 1939, col. 741d.

¹⁸ *Ibidem*, I, 1, col. 742d.

cântări în aflarea fericirii, ar mai putea oare ca amintirea unei astfel de zile să fie scăpată de nori?”¹⁹.

Pentru a fi pregătit în fața morții, omul trebuie să își facă din interioritatea lui o cetate de scăpare, pe care înțelepciunea să o dețină, să o apere și să o deschidă în vremi de restriște. Este ideea pe care o transmite și un pasaj din *Vechiul Testament* (*Proverbe*, 7–8), pasaj din care citează²⁰ Boethius și care ar putea fi resortul ideatic al întregii lui scriituri. De dragul paralelismului, amintim doar că *Proverbele lui Solomon* vorbeau într-un context sapiențial de bătrânul care, în timp ce „privea printre zăbrele”, zărește cum, „în noaptea neagră și întunecoasă”, un tânăr este ademenit „cu vorbe dulci de o femeie” îmbrăcată ciudat. Concluzia ar fi că înțelepciunea îmbrăcată ca o prostituată „iasă pe la răspântii și strigă lângă porți” la oameni, apostrofându-i: „învățați-vă minte, proștilor, și înțelepțiți-vă, nebunilor! Ascultați, căci am lucruri mari de spus și buzele mi se deschid ca să învețe pe alții ce este drept!”

Să fie oare aceasta femeia care îl vizitează pe Boethius în celula lui? Aici, hainele femeii străine (*extranea*) ar putea fi un prim indiciu. În pasajul biblic, sunt hainele unei femei ușoare (*mulier ornata meretricio*). Dar oare, nu la fel se arată și Doamna Filosofa, a cărei îmbrăcăminte „a fost sfâșiată de mâini violente și care cum a putut a rupt fâșii din ea”²¹?

DESPRE GRIJA DE SINE ȘI DESPRE IUBIREA DE SINE

Vedem din *Despre mângâirile filosofiei* că riscul uitării filosofiei este cel al uitării de sine, care în preajma unei morți iminente vine și cronicizează o disperare devastatoare. Un risc mult mai mare este însă exacerbarea grijii de sine, care se poate transforma, cum o spune Kant mult mai târziu, în periculoasa iubire de sine. La Kant, îndemnul *cura sui* se transformă în interogarea unui praxis călăuzitor: *Was soll ich tun?, ce trebuie să fac eu* pentru a avea grijă de mine? Este întrebarea care fundamentează toată credința morală a rațiunii pure pe care ne-o propune Kant.

Aducerea dictonului delfic *epimeleia heautoú/ cura sui* din planul teoretic în cel al unei practici a virtuților morale a fost preocuparea întregii Antichități. Scolastica a moștenit-o și a transmis-o din îndepărtatul sec. XII prin Adelard de Bath, și el un admirator al lui Boethius, care nu întâmplător spunea: „Atunci când sufletul se simte opresat de lanțuri în închisoarea trupului, printre celelalte remedii terapeutice el are unul prin care se poate reface pe sine pentru sine, aducându-se

¹⁹ „*Si quis rerum mortalium fructus ullum beatitudinis pondus habet, poteritne illius memoria lucis quantalibet ingruentium malorum mole deleri...?*” – Boethius, *op. cit.*, III, 2, 7-9, în MPL 63, col. 725.

²⁰ V. *Ibidem*, III, 12, în MPL 63, col. 780–781.

²¹ „*tamen vestem violentorum quorundam sciderant manus et particulas, quas quisque potuit abstulerant*” – *idem*, I, 1, 5, în *Ibidem*, col. 589–590.

astfel înapoi la casa lui. Acesta este învățarea filosofiei și a ceea ce îndeobște numim arte liberale”²². Adelard nu face aici decât să amintească un ideal educațional transmis de Antichitate sub numele de *kalokagathia*. Conceptul acoperea mai mult decât frumusețea exterioară, el implica și o frumusețe virtuoasă, întregind astfel idealul completitudinii omului grec, a omului care înțelegea împlinirea sinelui ca pe o armonie dintre spirit și trup. Pentru omul antic, *a medita* (lat. *meditari*) însemna *a pondera* (*medio*) atracția funciară a omului pentru melancolica inactivitate (*acedia*) și *a media* planul fizic cu cel moral și sufletesc.

Foucault²³ ilustrează cu exemple din Plutarh, din Epictet și din Musonius că tot acest „exercițiu de sine însuși asupra sinelui” echivala pentru omul antic cu gimnastica propriu-zisă (gr. *gymnazein*), adică cu dezbrăcarea (*gymnos*, însemnând ‘gol, dezbrăcat’) omului interior și luarea lui la întrecere cu omul exterior. *Kalokagathia* miza, așadar, pe funcția reciproc modelatoare a celor două entități care compun sinele în accepțiunea lui Platon: sufletul și trupul, omul interior și omul exterior – dacă vorbim după *anatomia* Sf. Augustin. De exemplu, capacitatea omului exterior de a fi curajos (*antrikós/ virilis*) are ca efect interior rezistența sufletului la suferință și la loviturile vieții...

Mai mult, spune Foucault²⁴, tot acest *exercițiu de sine* avea ca scop dobândirea unei virtuți capitale numită de greci *sophrosýne*, termen parafrazat de Iuvenal în celebrul său aforism: *mens sana in corpore sano*. De o aceeași „moderație în plăceri și poftă” vorbește Socrate în *Charmides*, arătând că la ea se poate ajunge și prin incantații magice, subliniind astfel iraționalitatea acestei moderații. Ca și a armoniei. Căci termenul gr. *sophrosýne* poate fi asociat cu pythagoreicul *harmonía*, demonstrat de Kepler ca principiul universal și inventariat de el în *Harmonices Mundi* (1619). Latini au tradus *sophrosýne* prin *temperantia*, surprinzând tocmai această capacitate a sufletului, nu a minții!, de a modera înclinațiile trupului în prezența plăcerilor și poftelor.

ARMELE OMULUI DESĂVÂRȘIT

Temperantia esențializează poate cel mai bine practica grijii de sine. Ea este virtutea omului pornit în căutarea desăvârșirii, a omului care transformă filosofia într-o etică și etica într-o estetică a existenței. Exersarea acestei moderații este, sau ar trebui să fie, un praxis filosofic continuu, înarmând mereu sufletul cu armele (*arma*), de care vorbește Boethius, și care îl întăresc până la deplina lui vigoare (*in virilis animi robur evaseras*)²⁵. Sunt „armele, calul și hainele” transmise eroului nostru popular de un ancesru, de cel care figurează în folclorul românesc înțelepciunea

²² Adelardus Bathensis, *De eodem et diverso*, în ed. Ch. Burnett, *Adelard of Bath, Conversations With His Nephew...*, Cambridge University Press, 1998, p. 32–33.

²³ Cf. Foucault, *op. cit.*, p. 404.

²⁴ V. *Ibidem*, p. 405.

²⁵ Boethius, *De cons. phil.*, I, 2, 2 (24), în MPL 063, col. 599a.

ancestrală. La Boethius, aceste arme îi sunt oferite omului care caută desăvârșirea de către Doamna Filosofia, cea care nu uită să-l admonesteze atunci când depune armele: „dacă nu le-ai fi aruncat [armele] mai înainte, te-ar fi păstrat într-o neînvingătoare rezistență (*invicta firmitate*)”²⁶.

A arunca armele (*abicio armorum*) înseamnă, așadar, capitularea sufletului în fața deznădejdiei. Este momentul acela în care Boethius zace (*nunc iacet*)²⁷ căzut în letargie (*lethargum patitur*)²⁸. Letargia fiind aici „boala minților comune și obidite (*communem illuserum mentium morbum*)”. Clasică *apátheia* este de fapt uitarea sinelui de grija de sine. Ea nu trebuie echivalată cu retragerea reactivă (*anachoresis*) a pustnicilor, ci este uitarea de către suflet a adevărilor cele adevărate, care constituie scopul fundamental al existenței. Uitare care se cere înțeleasă azi cu căderea în lume a omului ne-isprăvit, a celui ce abandonează plăcerea sinelui pentru plăcerea în sine. El este omul care are ochii „acoperiți – cum formulează Boethius – de norul lucrurilor muritoare (*lumina eius mortalium rerum nube*) și e constrâns, vai!, să privească doar materialitatea lumii”²⁹.

La celălalt capăt al înțelegerii grijii de sine stau Sfinții Părinți capadocieni, în frunte cu Sf. Grigore de Nazianz, care au propus soluția unei letargii ascetice ca formă extremă a terapiei de sine. Pe deoparte avem cultura fizică a omului antic, care avea ca scop viețuirea athletică a trupului cu sinele, pe de alta, cultura extatică a omului mistic, cel care caută să-și edifice un corp răbdător pentru o mai atentă grijă de omul interior. Cu retragerea în pustie și cu mortificarea omului exterior avem o altfel de formă a grijii de sine. Apelând la reducția nietzscheană, una ar fi calea dionysiacă, cealaltă calea apollinică, una încarcă sufletul cu greutatea trupului, cealaltă încarcă trupul cu puritatea sufletului. Ambele sunt exerciții terapeutice ale aceleiași grijii de sine. Prin ele, interiorul și exteriorul edifice, cum ar spune Foucault, „un raport plin, desăvârșit și complet de sine însuși cu sine”³⁰.

GIMNASTICA SUFLETULUI

Venind³¹ pe linia spartană a anticei *kalokághia*, Kant aduce câteva precizări la conceptul grijii de sine, arătând în *Despre pedagogie* (1803) că putem vorbi de cultura sufletului ca despre o cultură fizică: „Natura corpului și a sufletului se acordă în punctul că în cultivarea amândurora se caută a se împiedica depravarea și că arta mai adaugă apoi ceva atât la una, cât și la cealaltă. Formarea sufletului se poate numi, așadar, fizică tot așa de bine ca și formarea trupului. Această formare

²⁶ *Ibidem*, I, 2, 3, p. 8–9.

²⁷ *Ibidem*, I, 2, 24.

²⁸ *Ibidem*, I, 2, 5.

²⁹ *Ibidem*, I, 2, 28.

³⁰ M. Foucault, *op. cit.*, p. 307, *vide et* 406.

³¹ *Kalokagathia* devine la Kant „educația dură care servește mult pentru întărirea trupului” și prin care se „împiedică comoditatea” – cf. Im. Kant, *Über Pädagogik*, Königsberg, 1803, p. 58.

fizică³² a spiritului se deosebește însă de cea morală prin faptul că ea țintește spre libertate, cealaltă spre natură. Un om poate fi foarte cultivat în privința fizică; el poate avea un spirit foarte format, dar, cu toate acestea, rău cultivat din punct de vedere moral și poate fi o creatură răutăcioasă (*ein böses Geschöpf sein*)³³.

Kant surprinde aici caracterul de practică formativă a imperativului *epimeleia heautou*, semnând grija de sine ca mod de viață, așa cum o fixase cândva deviza stoică „*sustine et abstine* (rabdă și te abține)”³⁴, care devine acum esența omului kantian. De altfel, întreaga filosofie kantiană se adresează omului care și-a depășit înclinațiile trupului și se desăvârșește într-o datorie morală. El este, cum spune Horatius, citat chiar de Kant³⁵, „omul neclintit între hotarele lui (*vir propositi tenax*)”³⁶.

Dinspre morală, dinspre acest hotar inflexibil al unui sine vertical, Kant vede limpede limitele grijii de sine, completând parcă discursul lui Foucault cu atenționarea că excesul grijii de sine se poate transforma într-o pernicioasă iubire de sine. Pentru Kant, iubirea de sine este predispoziția care, fără a fi rea în sine, ilustrează perfect povara atavică a „animalului rațional”. El atenționează că o cultivare a iubirii de sine ca „maximă supremă” nu va face decât să obtureze în mod ireversibil orizontul omului interior cu instincte și orgolii. Este caracteristica omului *neisprăvit*, a omului *ne-sfârșit* din perspectiva de *săvârșirii*. Sau, cum o spune Kant în *Despre pedagogie*, a „creaturii răutăcioase” și fără virtute morală, a omului care caută valoarea nu în sine, ci în ceilalți, clamând mediocritatea și râvnind pentru sine la o superioritate goală de orice conținut calitativ.

Echivalentul kantian al anticeii *epimeleia heautou* este „arta de a-l face pe om dur și rezistent”³⁷. Ea este o „artă fizică”, pe care Kant o vedea ca începând cu „supunerea și ascultarea”, care sunt „prima epocă a elevului”. Acest prim pas pe drumul căutării de sine amintește de *echemythia* (păstrarea tăcerii), obligatoriul exercițiu de ascultare al școlii pythagoreice. Ea era în Antichitate un stadiu inițiativ, așa cum spune Aulus Gellius în cartea I-a a *Noptilor atice*, în celebrul pasaj despre cunoașterea esoterică. Și poate nu întâmplător, la Boethius, vizita Doamnei Filosofia începe tocmai când eroul este tăcut (*tacitus*), „complet fără limbă și mut (*elinguem prorsus mutumque*)”³⁸. Și aici, tăcerea și ascultarea sunt o primă treaptă a convertirii la sine, un stadiu devenit obligatoriu în toate sistemele inițiatice, care pregăteau epoptului pentru vizita discursului desăvârșit. Cu observația lui Foucault³⁹, că așteptatul cuvânt călăuzitor nu se mai adresează doar gândirii, ci sinelui întreg, transformându-l în „subiect activ al unor discursuri adevărate”.

³² Cu necesara notificare că prin educație fizică, Kant înțelegea și cultura: „Partea pozitivă a educației fizice este cultura” – Im. Kant, *op. cit.*, p. 62.

³³ *Ibidem*, p. 72.

³⁴ V. *Ibidem*, p. 114 et 144.

³⁵ Im. Kant, *op. cit.*, p. 116.

³⁶ Horatius, *Od.*, III, 3, 1.

³⁷ Im. Kant, *Über Pädagogik*, p. 45.

³⁸ Boethius, *De cons. phil.*, I, 2, 5, în MPL 063, col. 599a.

³⁹ Cf. Foucault, *op. cit.*, p. 395.

Este și cazul discursului așteptat pe patul de închisoare de Boethius. Un discurs care „îngrijește și însănătoșește (*curandum sanandumque*)”⁴⁰, căci el sădește în sinele cel mai profund cultura sinelui. Este discursul magistrului, al mentorului, al maestrului, al celui care nu învață, ci întregeste, nu indică drumul, ci întovărășește. Este discursul celui care ne arată – cum își încheie Kant tratatul său *Despre pedagogie* – „necesitatea de a ne socoti cu noi înșine în fiecare zi”⁴¹.

Dar cine este acest magistru, acest mentor, maestru?

CÂND AI FOST ULTIMA OARĂ LA FILOSOF?

Este Doamna Filosofía, răspunde Boethius, „femeia cu o autoritate imperioasă (*mulier imperiosae auctoritatis*)”. Sau, în transcrierea lui Musonius Rufus, citat de Foucault⁴², este *călăuza* (*hegemón*) care exersează *exegeza* (*eks-ēgeomai*) sinelui, călăuzind (*hēgeomai*) omul *afară* (*eks*) din sine către împlinirea de sine. Fiindcă instituția discipolatului a dispărut din peisajul educației moderne, omul postmodern a rămas dezorientat pe drumul cunoașterii. Este drumul lung al vieții, la capătul căruia, cum spune Platon în *Phaedrus* (230a), te poate aștepta „fie un monstru mai diform și mai neîmplănit decât Typhon, fie o creatură simplă și blândă”. Între sinele împlinit și „creatura sa răutăcioasă (*böses Geschöpf sein*)”, cum traduce Kant, alegerea îi aparține fiecăruia. Important este să înțelegi că viața omului este o școală continuă „*tota vita schola est*” – cum spune Comenius.

Dispariția instituției discipolatului din această epocă a culturii de masă se cere pusă în strânsă legătură cu degradarea statutului social al Doamnei Filosofia. Bătrână și incurabil bolnavă de maladia certitudinilor, filosofia poartă pe chip efectul devastator al masificării și al remediilor consumeriste. Misterul, cândva o prelungire a sinelui, este acum năpădit de gadgeturi și de alte deșeurile ale științei pentru toți. Efectul se vede în acest om comun care îl îngreșează pe Papini și care este ancorat de adevăruri, nu de adevăr. Un om condamnat să rămână neisprăvit din perspectiva sinelui, eșuat în satisfacția imediată, un om pentru care orice încercare a vieții devine, cum atenționase Boethius, prilej de „tulburare a minții (*mentis perturbatione*)”⁴³. Strădaniile acestui *stultus* (*ne-bun*, în exprimarea lui Foucault) nu mai țin demult de domeniul cunoașterii de sine. Căci *stultus* venerază doar totemurile progresului exterior, pe care nu îl va înțelege niciodată fiindcă el însuși nu este în progres, plecat fiind din sine către preocupări exterioare sinelui. Acest om nu mai e, nu mai poate fi, interesat de transformarea sinelui, de *de-săvârșirea* proprie, care nu mai e demult scop în sine, în sinele lui. Din păcate, dezinteresul față de sine nu se vede în oglindă, ci pe chipul bătrânei Doamne Filosofia, cea care seamănă tot mai mult cu

⁴⁰ Boethius, *De cons. phil.*, I, 2, 11, în MPL 063, col. 599a.

⁴¹ Imm. Kant, *op. cit.*, p. 146.

⁴² Cf. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIV, apud Foucault, *op. cit.*, p. 138.

⁴³ Boethius, *De cons. phil.*, I, 1, 14, în MPL 063, col. 591a.

o *ancilla scientiae*, fiind ținută în viață doar de protezele științei, ca în celebra piesă a lui Dürrenmatt.

Dacă religiile s-au născut din speranța omului de a fi egalul zeilor, filosofia s-a născut din temerea că zeii ar putea să nu fie egalii săi. O temere despre care omul grăbit al zilelor noastre nu mai are timp și nici cu cine să o discute. Căci el nu mai are șansa lui Boethius, de a o vedea venind pe femeia de ai cărei nuri s-a bucurat Antichitatea întreagă, gășind în decolteul ei planturos plăcerile vieții împlinite. Neșansa omului de azi se numește iubirea de sine, maladia care l-a înfricoșat pe omul medieval al lui Boethius, l-a solidarizat pe omul imperial al lui Kant, și care tinde să ia proporțiile unei pandemii, acum, în vremea acestui *stultus* postmodern pe care îl arată cu degetul Foucault. În absența Doamnei Filosofă, reumatică și imobilizată pe raftul bibliotecilor, umanitatea întreagă nu poate face decât să se complacă în neîmplinire și în acea uitare de sine (*oblivio se*) de care fugea Boethius. A supra acestei slăbiciuni a postmodernității atenționa Jean Piaget, artizanul deconvertirii filosofiei, care spunea, aparent fără noimă pentru omul de azi: „orice om care nu a trecut prin filosofie este iremediabil incomplet”⁴⁴...

Cine mai are timp să îl asculte, darămite să îl înțeleagă?

⁴⁴ J. Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filosofiei*, trad. I. Pecker, Ed. Științifică, București, 1970, p. 31.