

DESPRE ROSTUL FILOSOFIEI LA MARCUS AURELIUS

OANA VASILESCU

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Abstract. This paper is an attempt to circumscribe the role and purpose of philosophy as can be deduced by approaching Marcus Aurelius' diary from a hermeneutic viewpoint grounded in a framework shaped by maieutics as method to gain knowledge and to mould oneself as an authentic human being. We consider that highlighting the meanings that reside in the relation and distinction (recognizable as a possible guiding thread of the whole approach of this dialogue) between philosophy and wisdom and, consequently, highlighting the ascending meaning and purpose of philosophy may also sketch a hermeneutic frame that enable us to set forth the deep agreement between theory and practice in the case of Marcus Aurelius (his inherited stoicism and his way of leading his own life and fulfilling his role as ruler of the empire).

Keywords: aphaeresis, maieutics, method, Chan Buddhism, Stoic philosophy, Marcus Aurelius, Seneca, wisdom.

Paginile de față constituie o încercare de a circumscrie rolul, rostul și valențele filosofiei – așa cum credem că se pot desprinde ele printr-o lectură a jurnalului împăratului-filosof întreprinsă dinspre orizontul semnificațiilor metodei maieutice – prin reliefarea raporturilor specifice pe care aceasta le întreține, pe de o parte, cu înțelepciunea (*sapientia*), iar pe de altă parte, cu practica îngrijirii de sine și de ceilalți.

Considerăm că punerea în lumină a semnificațiilor ce rezidă în relația și distincția – recunoscutibile ca posibil fir conducător al întregului demers al acestui dialog cu sine însuși – dintre filosofie și înțelepciune și, pe cale de consecință, evidențierea sensului ascensional și a țelului filosofiei pot constitui spațiul hermeneutic în orizontul căruia să fie pus din nou, dar poate altfel, în lumină acordul profund între doctrina adoptată de Marcus Aurelius și modul său de a o practica, de a-și conduce propria viață și de a-și îndeplini rolul de conducător al imperiului.

Totodată, lectura pe care o propunem aici operează, credem, și deschiderea necesară pentru a schița un cadru al posibilelor analogii între concepția filosofică stoiciană a lui Marcus Aurelius și unele perspective nu în sens tare filosofice, ci mai degrabă cu valențe soteriologice, orientale. Ceea ce avem în vedere cu precădere este schițarea unei comparații între modalitatea (așa cum poate fi recuperată aceasta din *Gândurile către sine însuși*) în care înțelege și practică împăratul filosof calea și metoda stoice pentru a dobândi o viață bună și a se autodesăvârși ca ființă umană, pe de o parte, și modalități înrudite în care sunt concepute în orizontul spiritual al

budismului Chan calea și metoda de autodesăvârșire și de dobândire a iluminării. Temeiul în virtutea căruia încercăm să edificăm această analogie rezidă în presupuziția posibilității de a identifica și de a circumscrie un anumit mental, să-i spunem, structurat de modalitățile maieuticii.

La fel ca întreg stoicismul, Marcus Aurelius gândește (și moștenește, desigur, acest mod de a gândi, formându-se ca stoic) filosofia mai mult ca direcțional de viață, în sensul de cale și metodă de autodesăvârșire și de dobândire a înțelepciunii, și mult mai puțin ca doctrină de școală *stricto sensu*. Mecanismele responsabile pentru o asemenea opțiune sunt atât unele cumva exterioare filosofiei, în măsura în care trimit la contextul istoric, politic, social, cultural și la formele pe care le poate îmbrăca filosofia ca răspuns la problemele timpului în funcție de context („În epocile de criză profundă care bate până aproape de structurile umanului, filosofia se prelungea într-o soteriologie”¹); cât și unele intrinseci, strict filosofice, în măsura în care vizează înseși posibilitatea, țelul și rostul filosofiei: șansa filosofilor ca programe ce aspiră la adevăr și, implicit, la autenticitate rezidă în condiția „de a se pune în regim de mijloc, adică de a ține mai mult la reconstrucția ființei noastre, care le este scopul, decât la ele, ca atare”².

Prin urmare, rostul filosofiei constă în modelarea individului în vederea împlinirii condiției sale umane reprezentate de trăirea autentică, „ceea ce nu e altceva decât a trăi după înțelepciune”³. Din această concepție asupra rostului mediator (de cale și de călăuză spre înțelepciune) al filosofiei decurg în mod firesc locul central și rolul deținute de filosofia morală în cadrul stoicismului în genere, și cu precădere în orizontul reconfigurării acestuia din spațiul roman: „*Filosofia morală* (morală), scopul întregii construcții stoiciene, și deci senecane, cuprinde mult mai multe decât i se rezerva prin tradiție și decât avea să i se recunoască de-a lungul timpului, până azi. Morala stoiciană, pe scurt, era o filosofie a omului deopotrivă ca teorie (explicație) și pragmatică (direcțional de viață, program de restructurare).”⁴

Astfel, pentru Seneca, spre exemplu, *philosophia moralis* (cu cele trei componente ale sale identificabile în funcție de obiectul specific fiecăreia: cunoașterea naturii umane, analiza valorilor în raport cu această natură și studierea comportamentelor umane) nu se reduce la un corpus de mijloace (căi, metode, moduri de abordare a problemelor, modalități de argumentare, precepte, sfaturi utile în situații existențiale concrete etc.) menite să lucreze asupra comportamentului uman, ci vizează însăși umanitatea omului ca atare. Or, din acest motiv, analiza moravurilor nu prezintă decât un interes secundar – și anume, doar în măsura în care conduitele sunt gândite ca expresii ale alegerilor operate de ființa lăuntrică – și propedeutic – adică, își dobândesc relevanța numai prin aceea că sunt în vederea unui travaliu

¹ Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia în Roma veche*, București, Editura Paideia, 2020, p. 165.

² *Ibidem*, p. 166.

³ *Ibidem*, p. 167.

⁴ *Ibidem*, p. 191.

hermeneutic constând în dezvăluirea resorturilor intime ale sufletului și în realizarea (prin chiar această mișcare de conștientizare) condițiilor psihologice necesare unei vieți fericite⁵ conceptibile în termeni de acord profund al individului cu sine (cu propria umanitate) și de integrare armonioasă a individului în comunitatea umană și a omenescului în univers: „Viața fericită (*uita beata*) nu este inteligibilă decât ca acord cu natura, ca *honestum*, ca *summum bonum* și ca *uirtus*, după cum fiecare în parte este totuna cu celelalte. Principiul «interparticipării» lor este, deci, clasicul *totul în tot*. Dar, în același timp, viața fericită poate să treacă și drept sistem al tuturor celorlalte, luate de acum ca momente-părți alcătuitoare, întrucât *uita beata* pare să semnifice ceva mai mult decât numai conformitatea cu natura sau decât binele moral ca *honestum* și chiar decât *binele suprem* și deci *virtutea*. Diferența vine poate din sporirea sa în concretețe, *viața fericită* dând în mai mare măsură seama de ființa noastră ca întreg și numind, parcă mai exact, în ordine conceptuală, tendința minții noastre către întreg, către totalitate, cum avea să zică Hegel. Ne-ar așeza sub semnul unei paradigme cu valoare metafizică, fiindcă *viața fericită* este mai mult decât realizarea existenței noastre, este realizarea și realitatea ființei noastre. În alte cuvinte, *uita beata* este concept cu valoare ontologică mai înainte de a avea una morală (în sens restrâns), deci numește chiar condiția noastră asumată dacă, reconstruiți ca viață fericită, înseamnă că suntem, dacă se poate spune așa, în posesia noastră. Și aceasta nu numai în ordinea luării de cunoștință, ci și în aceea a modului de a fi. Putând trăi ca lucrurile în nemijlocire cu lumea, acceptând servitutea, noi ne ratăm condiția, deci șansa noastră ontologică. Dar altceva decât lucrurile, metafizic altceva, noi suntem în măsură să trăim în orizontul nostru ontologic. Numai astfel vom fi autentici.”⁶

În fond, reconstrucția senecană operează simultan și cu succes o dublă mișcare: reușește depășirea momentului ciceronian prin care stoicismul risca să fie redus la un fel de cod al cetățeanului și al omului de stat⁷ și, totodată, reîntoarcerea la rostul original al filosofiei Porticului (cel de cale spre înțelepciune). Această reîntoarcere se constituie, în același timp, ca răspuns și ca împlinire ale unei duble exigențe reprezentate, pe de o parte, de necesitatea elaborării unui program filosofic capabil să funcționeze ca o cale de acces spre înțelepciune și, pe de altă parte, de dezideratul verificării valabilității și a adaptabilității stoicismului ca program filosofic în condițiile specifice Romei imperiale. Iar revenirea la înțelegerea valențelor filosofiei în termeni de cale spre înțelepciune se conjugă în mod firesc cu o revenire la spiritul socratic și la metoda maieutică – metodă constând, în genere, în investigarea critică a constructelor mentale neîntemeiate și a diverselor tipuri de obișnuințe preluate indistinct și în eliminarea lor în vederea facilitării unei adecvate utilizări a rațiunii. În plus, această recuperare a unui anumit mod, în speță cel maieutic, de a concepe

⁵ Pierre Grimal, *Seneca sau conștiința imperiului*, traducere de Barbu și Dan Slușanschi, București, Editura Univers, 1992, p. 290.

⁶ Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Roma veche*, ed. cit., p. 193.

⁷ P. Grimal, *op. cit.*, p. 289.

și de a practica filosofia instituie, totodată, o deschidere pentru întreaga filosofie romană posteroară, în măsura în care „această întoarcere la spiritului lui Socrate va fi unul dintre cele mai de seamă aspecte ale stoicismului roman de după Seneca”⁸.

Acesta ar putea fi locul potrivit pentru a încerca schițarea unei analogii între programul stoicismului roman (cu cele două momente majore ale sale: Seneca și Marcus Aurelius) al unei filosofii concepute drept cale spre înțelepciune, doctrina budistă constituită dintru început ca o cale posibilă de dobândire a iluminării și calea socratică a cunoașterii și autocunoașterii, tocmai în temeiul metodei maieutice recognoscibile, credem, în miezul fiecăruia dintre cele trei orizonturi. Aproximativ contemporan cu Socrate, Buddha practica în India o cale a salvării fundamentată pe același principiu maieutic (înlăturarea vălurilor iluziei fenomenale și realizarea adevăratei naturi dintotdeauna posedate) și folosea aceeași metodă a dialogurilor maieutice pentru a-și conduce discipolii spre *Trezirea* la adevăr („cuvântul lui Buddha era răspândit numai pe calea conversației. Discursurile Maestrului luau forma chestionărilor socratice”⁹). Buddha însuși și-a atribuit titlul de medic¹⁰ (vindecător de ignoranță), iar *dharma* și-a prezentat-o drept metodă de vindecare de boala¹¹ autoiluzionării și a ignorării adevărului propriei ființe. Atenția sa era exclusiv îndreptată asupra moșirii discipolilor bolnavi de ignorarea adevăratei naturi și de autoiluzionare: „Buddha însuși își justificase prea puținul său interes față de problemele metafizice comparându-se cu un doctor care, la căpătâiul unei persoane grav rănite, nu are timp să se preocupe de detaliile de prisos.”¹²

Din analogia menționată reiese suficient de clar că disputele privind diversele probleme metafizice pot fi considerate detalii de prisos în măsura în care singura problemă reală, așa zicând de viață și de moarte (în speță, și de *viață bună*, cum ar spune stoicii, și de eliberare din *samsara*, adică din ciclul infernal al morților și renașterilor succesive, cum ar spune budiștii), vizează însăși posibilitatea salvării ființei umane, iar urgența pe care „soluționarea” acesteia o reclamă este dată de timpul limitat pe care îl avem la dispoziție (viața aceasta, încarnarea prezentă).

O abordare similară are, în altă epocă și în alt spațiu cultural, și romanul Seneca: „Orice parte a cercetărilor legate de omenesc ori divin vei lua în considerație,

⁸ *Ibidem*, p. 330.

⁹ Hajime Nakamura, *Orient și Occident – o istorie comparată a ideilor*, traducere de D. Luca, București, Editura Humanitas, 1997, p. 199.

¹⁰ *Ibidem*, p. 223.

¹¹ Cf. Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, traducere de Florentina Vișan ș.a., București, Editura Humanitas, 1996, p. 437: „Disponerea mesajului original al lui Buddha în patru părți își are probabil obârșia în metodele medicale recomandate de una dintre școlile indiene: primul pas este constatarea bolii, apoi etiologia ei, după aceea posibilitatea sau imposibilitatea de vindecare și, în sfârșit, tratamentul care duce la aceasta.”

¹² *Ibidem*, p. 438. Cf. H. Nakamura, *op. cit.*, p. 220 și Mircea Eliade, *Patanjali și Yoga*, traducere de W. Fotescu, București, Editura Humanitas, 1992, p. 159: „Buddha își propunea să depășească toate formulele filosofice și rețetele mistice aflate în uz pe vremea lui pentru a-l elibera pe om și a-i deschide «calea» către Absolut.”

vei fi copleșit de mulțimea de întrebări și de noțiuni. Să îndepărtăm din spiritele noastre noțiunile fără rost, pentru ca aceste probleme atât de numeroase și de însemnate să poată găsi un loc liber în care să se adăpostească. Vrednicia nu se cuvine să fie înghesuită între hotare strâmte; ceva măreț are nevoie de un spațiu amplu. Se cuvine să le scoatem pe toate, ca să ne lăsăm pieptul liber să cuprindă vrednicia. (...). Să ne restrângem la ceea ce este strict necesar. (...). Să vrei să cunoști mai multe decât e necesar este o formă de necumpătate. Ce să mai spui apoi despre această urmărire lacomă a disciplinelor liberale, care ne face (...) incapabili să învățăm ceea ce este necesar, pentru că am învățat ceea ce este fără rost?”¹³ Curiozitatea intelectuală, dorința de a acumula cunoștințe cât mai multe și cât mai diverse din diferite domenii, disputele teoretice în genere și cele metafizice în particular etc., deși benefice în sine și superioare altor tipuri de preocupări (discipline liberale fiind, sunt deci demne de oamenii liberi), sunt la limită tot diversiuni în raport cu exigența cea mai înaltă și cea mai actuală a ființei umane care constă în a trăi după înțelepciune, adică în acord cu *daimon*-ul lăuntric și în armonie cu semenii și cu lumea. Iar îndeplinirea acestei exigențe, în cel mai autentic sens specific umane, este posibilă printr-un travaliu maieutic constant și riguros. Și în pasajul citat mai sus, ca în multe alte locuri, Seneca recomandă un set de operații de afereză preliminară menite a elibera spiritul de toate dorințele, cunoștințele, prejudecățile și iluziile (inclusiv de cele referitoare la ce anume ar putea însemna cunoștințe relevante și la ce anume ar putea fi de folos pentru a ajunge la o viață bună) care funcționează ca tot atâtea obstacole în calea dobândirii înțelepciunii. Numai în urma îndeplinirii cu succes a acestor operații de afereză se creează deschiderea necesară constituirii aceluia spațiu liber în care să poată avea loc venirea în prezență a *daimon*-ului lăuntric și să înceapă efectiv dialogul interior și travaliul automoșirii susceptibil a conduce spre înțelepciune.

La rândul său, ca bun filosof stoic și cetățean (nu doar al imperiului roman, ci al lumii: „Dacă intelectul ne este comun, și rațiunea, datorită căreia suntem ființe raționale, ne este comună. Dacă este așa, ne este comună și rațiunea care ordonă ce lucruri trebuie făcute și care nu. Dacă este așa, și legea ne este comună. Dacă este așa, suntem cetățeni; dacă este așa, aparținem unei comunități politice; dacă este așa, lumea este asemenea unui oraș. [...] De acolo, așadar, din această cetate comună, provin intelectul însuși, rațiunea și facultatea de a da legi”¹⁴), Marcus Aurelius își notează, în dialogul cu sine însuși pe care îl întreține în jurnal, îndemnuri de același tip și care vizează același țel: „Nu mai rătăci: căci nu îți vei reciti nici memoriile,

¹³ Lucius Annaeus Seneca, *Despre învățătură*, traducere de Ioana Costa, București, Editura Seneca, 2018, pp. 44–45. Cf. Hui Neng, *Sūtra despre Nestematele Legii*, traducere de M. Gabriel, București, Editura Herald, 1999, p. 99: „Cunoașterea budică trebuie să fie realizată. Ea nu poate fi dobândită prin speculație intelectuală, și cu cât speculezi mai mult cu atât mai mult te îndepărtezi de adevăr.”

¹⁴ Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși*, traducere de C. Bejan, București, Editura Humanitas, 2020, IV, 4, pp. 47–48.

nici faptele vechilor romani și greci, nici extrasele din operele pe care ți le-ai pus deoparte pentru bătrânețe. Prin urmare, caută să-ți îndeplinești scopul și, renunțând la speranțele deșarte, vino-ți în ajutor, cât timp îți mai stă încă în putință, dacă te preocupi de tine însuși.”; „Așadar, odată înlăturate toate celelalte, păstrează numai aceste câteva precepte și amintește-ți, de asemenea, că fiecare trăiește numai momentul prezent, care este o clipă.”¹⁵ În orizontul de timp limitat (și necunoscut în datele limitării sale) pe care ființa umană îl are la dispoziție, urgența este reprezentată de recunoașterea, asumarea și îndeplinirea scopului specific uman: autodesăvârșirea ca om, atingerea înțelepciunii, trezirea la adevăr și trăirea de sine în armonie cu sine, cu semenii și cu lumea. Iar această preocupare de sine care constituie scopul suprem al umanității noastre asumate este, în fond, o sarcină maieutică în dublu registru: strict gnoseologic, în sensul de *recunoaștere* a ceea ce suntem, și așa zicând terapeutic sau pur și simplu practic, în sensul de trăire, dezlegată de servituți și de iluzii, *ca* ceea ce suntem. Ceea ce avem la dispoziție pentru a porni pe calea către umanizare și înțelepciune este un set de metode, de tehnici, de instrumente, de reguli – într-un cuvânt, filosofie: „Durata vieții omenești e un punct, substanța sa – un flux, senzația – obscură, întreaga alcătuire a trupului – sortită unei rapide putrefacții, sufletul – un vârtej, soarta – greu de ghicit, faima – nesigură; pe scurt, tot ce ține de trup e un fluviu, iar tot ce ține de suflet – un vis și o vanitate, viața e un război și un popas făcut de un străin, iar renumele peste ani – uitare. Cine poate, așadar, să ne însoțească în viață? Un singur și unic lucru: filosofia. Dar aceasta presupune păstrarea *daimon*-ului interior la adăpost de orice dezordine și neajuns, mai puternic decât plăcerile și suferințele, nefăcând nimic la întâmplare, în mod fals și ipocrit, fără să aibă nevoie ca un altul să facă sau nu ceva; și chiar capabil să primească tot ce se întâmplă și tot ce îi e sortit ca venite din același loc din care și el a venit; și mai ales capabil să aștepte moartea cu sufletul împăcat, considerând-o nimic altceva decât o descompunere a elementelor din care este alcătuită fiecare viețuitoare.”¹⁶ Contradicția în raport cu budismul este o simplă aparență, o „ceartă de cuvinte”, întrucât ceea ce stoicii romani, în genere, și împăratul filosof, în textul citat anterior, înțeleg prin „filosofie” nu vizează disputele metafizice, ci un direcțional de viață (bună), o cale spre înțelepciune, o metodă de a face din individ un om autentic.

Revenind acum la tradiția inaugurată de Buddha, trebuie reamintită, și în direct raport cu cele menționate anterior privitor la stoicismul roman, insistența asupra ideii că importantă este doar realizarea „adevăratei naturii”, a cărei posibilitate rezidă numai în reușita unui proces maieutic constituit din înlăturarea vălului iluziei și actualizarea acestei adevărate naturi posedate dintotdeauna. Presupoziția pe care se construiește metoda budistă rezidă în aceea că adevărul este prezent în fiecare, dar învăluit în ignoranță și poate fi recunoscut prin saltul Trezirii

¹⁵ *Ibidem*, III, 14, p. 43 și III, 10, p. 41

¹⁶ *Ibidem*, II, 17, p. 33.

care poate fi descris, în esență, ca un proces maieutic. *Buddha* este un trezit, un cunoscător, un iluminat¹⁷ care, printr-un travaliu de automoșire, a descoperit adevărul înlăuntrul său și poate, făcând apel la experiența sa individuală reușită, să îi conducă și pe alții spre Trezirea la adevărul ascuns în ființa lor¹⁸. Totuși, deși *Buddha* este un mamoș care, prin forța exemplului personal sau printr-o relație maieutică directă, îl poate conduce pe discipol spre recunoașterea adevărului înlăuntrul ființei sale, iar doctrina budistă este o cale provizorie ce poate duce, dacă este corect asumată și urmată, spre Iluminare, aceasta nu înseamnă deloc că adeziunea pentru *dharma* budistă, credința în *Buddha* sau apartenența la comunitatea budistă ar putea înlocui vreodată efortul maieutic individual al celui pornit pe drumul cunoașterii și al eliberării. Tocmai din acest motiv „Doctrina lui *Buddha* este numită «vehicul», în sensul că ea este precum un feribot. A te sui în vehiculul budist înseamnă a începe să traversezi râul vieții, de pe malul experienței pământești al non-iluminării, din starea ignoranței spirituale (*avidyā*), a poftei (*kāma*) și a suferinței, către celălalt mal, al înțelepciunii transcendente (*vidyā*), care este eliberarea (*moksa*) din încătușare și suferință.”¹⁹ Pentru a înlătura posibilele obstacole provenite din dezvoltarea atașamentului adepților față de doctrină, *Buddha* se folosește de parabola omului care și-a construit o luntre pentru a trece pe celălalt mal al unui râu și demonstrează caracterul temporar al apartenenței la doctrină și inutilitatea acesteia din urmă din momentul atingerii Iluminării²⁰. Doctrina este gândită ca mijloc provizoriu, care nu oferă garanția Iluminării, ci poate oferi doar un exemplu, un îndemn și un context propice pentru efortul maieutic individual al celui ce dorește eliberarea. *Buddha* însuși avertiza că Iluminarea nu poate fi atinsă decât pe un drum personal de automoșire, autopurificare și autodesăvârșire; iar metoda recomandată explicit pentru atingerea nirvānei este chiar metoda aferezei: renunțarea la trecut,

¹⁷ Cf. J. Delumeau, *op. cit.*, p. 430: cuvântul însuși este un participiu trecut „de la o rădăcină verbală desemnând acțiunea de a se trezi, a înțelege, a recunoaște”, „nu este un nume propriu, ci un epitet al celor care au ajuns la inteligența supremă”. Cf. H. Nakamura, *op. cit.*, p. 233: „Numele «*Buddha*», «Cel Iluminat», se referă la cel care a rezolvat enigma existenței și a descoperit mijloacele de a curma suferința. Virtutea lui *Buddha* (*kuśala*) se bazează pe cunoaștere (*jñāna, vidyā*).”

¹⁸ Cf. Giuseppe Tucci, *Teoria și practica mandalei – cu referire specială la psihologia modernă a adâncurilor*, traducere de I. Milea, București, Editura Humanitas, 1995, p. 87: „Așadar, *Buddha*, numit chiar Medicul Desăvârșit, știe să dozeze adevărul, adaptându-l cum se cuvine la propriii ascultători și adepți.”

¹⁹ H. Nakamura, *op. cit.*, p. 299. Credința în *Buddha* și în doctrina budistă este, în fond, doar o etapă preliminară a drumului maieutic spre cunoaștere și eliberare: „Se pare așadar că, în mod real, credința budistă este gândită să fie doar o atitudine temporară. Ea reprezintă încrederea pe care o are un om în învățăturile lui *Buddha* legate de experiența proprie a Celui Trezit, încredere suficientă pentru a apuca el însuși pe calea budistă. (...) Adeptul budist crede pentru a ști.” (*Ibidem*, p. 204).

²⁰ *Ibidem*, pp. 299–300: „Ar fi un lucru înțelept dacă, din recunoștință pentru pluta care l-a purtat (...), ajuns acum la celălalt mal, el ar păstra-o, ar lua-o în spate și ar merge cărând-o peste tot? (...) În același fel, și vehiculul doctrinei trebuie aruncat și părăsit, de îndată ce a fost atins celălalt mal, al Iluminării (*nirvāna*).”

prezent și viitor, nimicirea nesațului, eliberarea minții de orice dorință sau gând, înlăturarea oricărui sentiment, golirea de perechile de contrarii – într-un cuvânt, eliminarea tuturor vălurilor (obișnuințe mentale și comportamentale diverse ce țin de condiția umană) și trezirea la adevăr. Trezirea la adevăr presupune recunoașterea „adevărului naturii” și a stării sale de indescriptibilă eliberare dintotdeauna posedate, dar ocultate de vălurile ignoranței și ale iluziei (*māyā*); ea este rezultatul unui proces maieutic constituit dintr-o suită de operații de afereză (înlăturarea vălului ignoranței, eliminarea afectărilor de orice natură, eliberarea minții) și produce, la rândul ei, efecte revelatoare: descoperirea adevărului naturii cu puritatea, perfecțiunea și libertatea ei intrinseci și recunoașterea faptului că nu s-a câștigat ceva anume, ci s-a dezvăluit ceva preexistent (adevărata natură). Tocmai din acest motiv maeștrii Chan reamintesc în mod constant că „Buddha a spus: «Cu adevărat nu am dobândit nimic prin iluminare.» Există numai o tainică înțelegere tăcută și nimic mai mult.”²¹

Dacă Buddha se autointitulează medic, Socrate este numit de către prieteni „vraci” sau „descântător”²², iar el însuși se autodenumeste „mamoș”: „eu sunt fiul unei moașe, nobila și vajnica Phainarete” și „mă îndeletnicesc și eu cu aceeași meserie”²³. Primele apelative, păstrând înșelătoare conotații magice, își dezvăluie valențele numai prin dubla raportare, atât la contextul în care apar (cel al angostei resimțite de prieteni în așteptarea morții lui Socrate), dar mai ales la apelativul prin care Socrate se autodefinește: astfel, asemenea lui Buddha, Socrate este vrac în virtutea faptului că este mamoiș; cele două calități se presupun reciproc, în sensul că vindecarea de ignoranță are drept consecință firească vindecarea de spaime în genere și de *Angst* în particular. În procesul maieutic al filosofiei înseși înțelese în termeni de cale spre înțelepciune, rolul activ îi revine celui însărcinat cu adevărul și ignorant în raport cu starea sa, în vreme ce mamoișul se mulțumește cu rolul de călăuză pe drumul descoperirii cunoașterii lăuntrice sau de asistent al travaliului nașterii adevărului gestant. În acest sens poate mărturisi Socrate, fără vreun rest de ironie, că „de la mine nu au învățat niciodată nimic, ci ei află și nasc din sinea lor multe frumuseți”²⁴ – subliniind prin aceasta că măiestria sa de mamoiș constă numai în a pune întrebările juste menite să trezească și să declanșeze anamneza: „Platon insistă în mod deosebit pe ideea că rolul practicilor interogative, prin analogie cu cel al moașei, este doar de a stimula și de a ajuta, în timp ce descoperirea reprezintă întotdeauna fructul celui care a obținut-o: această naștere spirituală a făcut să purceadă din sine însuși adevărul, a adus la lumină cu mai multă sau mai puțină trudă o imagine a adevărului pe care nu bănuia că-l poartă în pânțele”²⁵. Procesul maieutic al nașterii adevărului presupune în mod simultan atât moșirea (un mamoiș

²¹ Huang Po, *Mintea universală*, traducere de Stela Tinney, București, Editura Herald, 2000, p. 38.

²² Platon, *Phaidon*, 78 a.

²³ Platon, *Theaitetos*, 149 a.

²⁴ *Ibidem*, 150 d.

²⁵ Léon Robin, *Platon*, traducere de L.M. Dumitru, București, Editura Teora, 1996, p. 70.

competent în mânuirea întrebărilor juste), cât și automoșirea (un efort individual de trezire la adevăr, de reamintire a unui mod de cunoaștere posedat dintotdeauna deja). Reamintirea dezvăluie ceva preexistent și lăuntric („ceea ce găsim se află în adâncul nostru și nu apare la lumină decât în urma unor întrebări dibace”²⁶), dar nu în sens cogniționist – și anume nu în sensul „re-cunoașterii unor cunoștințe”, ci în sensul (re)descoperirii unui mod de a cunoaște și de a gândi: „reamintirea are legătură cu esența cunoașterii, iar nu cu procesul empiric al câștigării cunoștințelor”²⁷. Prin metoda maieutică, Socrate îi dezvăluie interlocutorului modul de a gândi de care acesta încă nu era conștient; nu îl face să descopere un depozit de cunoștințe. Și aceasta deoarece adevărul nu poate veni decât printr-un mod specific de cunoaștere sau chiar, la limită, adevărul *este* modul de cunoaștere („întrucât este *a priori*”) – cu precădere la o lectură a reminiscentei platonice din perspectiva modernă a apriorismului kantian și a fenomenologiei²⁸.

De altfel, pe scurt și între paranteze fie spus aici, toate școlile indiene, nu doar budismul, au plasat condițiile de posibilitate ale iluminării în orizontul unui proces maieutic²⁹: drumul către eliberare se constituie dintr-o succesiune de desprinderi de ceea ce, în genere, se înțelege prin condiție umană, dintr-o suită de dezvăluiri ale adevărului profund, anterior ignorat; iar țelul, eliberarea de suferință și de *samsara*, poate fi atins doar prin eliberarea de ignoranță. Astfel, procesul maieutic reprezentat de trezirea la adevăr prin înlăturarea vălului ignoranței este condiția indispensabilă a dobândirii eliberării: „...în India omul trebuie să se încreadă în el însuși pentru a regăsi în sine scânteia divină. El trebuie să scoată la lumină realitatea supremă ascunsă în el, iar asta o va face numai recunoscând-o. De aceea, toate sistemele indiene afirmă necesitatea cunoașterii și inițierii.”³⁰ Prin operațiile de afereză menite să înlăture vâlul iluziei fenomenale (*māyā*) și al ignoranței, cauza profundă a dorinței și a suferinței, și să dezvăluie adevărul ascuns (realitatea supremă reprezentată de adevărata natură cu starea ei intrinsecă de indescriptibilă eliberare), discipolul poate dobândi cunoașterea și, prin chiar această recunoaștere sau conștientizare, eliberarea. Evident că inițierea și cunoașterea merg împreună nu doar în spațiul cultural și spiritual configurat de diversele „sisteme” indiene (cum le numește ușor inadecvat Giuseppe Tucci în citatul de mai sus), ci în genere în oricare orizont structurat de asemenea tipuri de ansambluri de concepții și tehnici de eliberare, inclusiv în orizontul stoicismului roman – după cum reiese și din acest

²⁶ *Ibidem*, p. 70.

²⁷ Gheorghe Vlăduțescu, *Ontologie și metafizică la greci. Platon*, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 79.

²⁸ *Ibidem*, p. 80.

²⁹ M. Eliade, *Patañjali și Yoga*, ed. cit., p. 10: „Yoga nu se învață de unul singur; este nevoie de îndrumarea unui maestru (*guru*). Yoginul începe prin a abandona lumea profană (familia, societatea) și, călăuzit de maestrul său, se străduiește să depășească succesiv valorile și comportamentele proprii condiției umane. (...) Asistăm la o *moarte* urmată de *renașterea* la un alt mod de a fi: cel reprezentat de eliberare.”

³⁰ G. Tucci, *op. cit.*, p. 22.

scurt pasaj din jurnalul filosofului împărat: „Cel care a preferat mintea sa, *daimon*-ul său interior și cultul secret al virtuții (...) va trăi fără să dorească și fără să fugă de ceva (...) având o singură grijă de-a lungul întregii sale vieți: ca intelectul să nu ajungă niciodată într-o situație nepotrivită unui viețuitor politic și dotat cu rațiune.”³¹

Profilul spiritual al celui angajat într-un travaliu de automoșire în vederea descoperirii luminii divine dinlăuntrul său poate fi creionat în termenii prin care Marcus Aurelius elaborează în jurnalul său una dintre numeroasele schițe ale modelului de om autentic: acela „este un preot și un slujitor al zeilor, folosindu-se de ceea ce a fost sădit în el; acest lucru îl face pe om neîntinat de plăceri, invulnerabil la orice durere, ferit de orice act de violență, insensibil la orice răutate, atlet într-o întrecere mai mare, cea de a rămâne neatins de pasiuni, întărit până în străfundurile sale de spiritul de dreptate, pregătit să primească cu tot sufletul ceea ce i se întâmplă și ceea ce îi este rânduit de destin”³². Omul autentic, în viziunea împăratului filosof, este un individ angajat într-un constant dialog maieutic cu *daimon*-ul său interior, o persoană care dă ascultare numai părții conducătoare a sufletului și care se folosește de „ceea ce a fost sădit în el” (lumina divină interioară, *daimon*-ul său interior, sinele, rațiunea, adevărata natură, înțeleptul din inimă, chipul și asemănarea lui Dumnezeu etc. – denumiri diverse, în funcție de diversele contexte culturale, care trimit însă la același „referent”) pentru a deveni efectiv ceea ce este în fond, pentru a-și actualiza natura-de-om dintotdeauna posedată ca posibilitate și pentru a trăi ca om, egal cu sine și dezlegat de servituțurile specifice condiției umane în exercitarea ei din orizontul cotidianității: „Dacă, în schimb, nimic nu ți se pare mai bun decât *daimon*-ul care se găsește în tine, care și-a supus sieși propriile sale impulsuri, care examinează atent reprezentările tale, care s-a smuls el însuși, după cum spunea Socrate, departe de afectele simțurilor, care s-a supus el însuși zeilor și le poartă de grijă oamenilor; și dacă pe toate celelalte le găsești mai puțin importante și cu o valoare mai mică, nu lăsa în tine loc nici unui alt lucru; căci, odată ce ai înclinat către ele și te-ai lăsat târât în această parte, nu ai mai putea să prețuiești, în mod constant, acel bine care îți este propriu și îți aparține.”³³

Ceea ce descrie și aici Marcus Aurelius este, pe de o parte, procesul de automoșire – cu operațiile de afereză specifice care îl compun (înlăturarea impulsurilor, investigarea critică a reprezentărilor, eliberarea de sub tirania afectelor, eliminarea din sine însuși a tot ce nu provine de la *daimon*-ul său interior etc.) – prin care individul poate deveni om autentic și, pe de altă parte, consecințele reușitei acestui proces, în urma cărui umanitatea dezvăluită a individului se poate manifesta liber, firesc și în deplină armonie cu principiul de raționalitate al ordinii universale, în

³¹ Marcus Aurelius, *op. cit.*, III, 7, pp. 40–41.

³² *Ibidem*, III, 4, p. 38. Cf. *ibidem*, III, 5, p. 39: „Lumină senină să fie în interiorul tău, să nu ai nevoie din afară de cârmaci și de liniștea pe care alții ți-o pot oferi. Trebuie, așadar, să stai drept, nu ținut drept.”

³³ *Ibidem*, III, 6, p. 39.

chiar viața de zi cu zi. Astfel, individul devenit om prin trivaliul riguros și continuu de automodelare în care se află angajat „își îndreaptă atenția numai către lucrurile care îl privesc și se gândește fără încetare la înlănțuirea din Întreg a evenimentelor. De primele se achită în mod onorabil și este convins că celelalte sunt bune. Căci destinul care îi este hărăzit fiecăruia este implicat în ordinea universală și implică această ordine. Acesta își amintește, de asemenea, că orice ființă rațională îi este rudă, că e conform naturii umane să se îngrijească de toți oamenii”; „să faci tot ce îți vine la îndemână cu distincție potrivită și sinceră, cu afecțiune, cu libertate și cu dreptate și să-ți oferi răgazul fără toate celelalte reprezentări. Îți vei oferi răgazul dacă îți vei îndeplini fiecare activitate ca și cum ar fi ultima din viața ta, eliberat de orice neglijență și de orice tulburare care te abat de la deciziile rațiunii, de orice ipocrizie, egoism și nemulțumire împotriva rânduielilor destinului.”³⁴

Modul de a fi în lume al celui care îmbrățișează calea stoică către umanizarea de sine poate fi definit ca o viață de contemplare activă, ca o implicare efectivă în societate și în comunitatea umană în sensul cel mai generos al termenului (practicată ca grijă autentică față de semenii în virtutea înrudirii tuturor ființelor raționale și a adecvării la specificul naturii umane înseși), dar în același timp dezlegată de servituțile specifice cotidianității (dezlegată de fructul faptelor) – un mod extrem de asemănător cu cel recomandat în *Bhagavad-Gitā*: „renunțarea e părăsirea faptelor născute din dorință”, iar „lepădarea este părăsirea tuturor fructelor faptelor” și „este știută ca fiind de trei feluri: Sacrificiul, dania și asceza sunt fapta care nu trebuie lepădată; ele trebuie îndeplinite; sacrificiul, dania și asceza sunt mijloace de purificare a celor înțelepți. Aceste fapte trebuie îndeplinite, lepădând legătura față de fructele [lor]”; „Cel care s-a lepădat, pătruns de *sattva*, acel înțelept care a tăiat îndoiala, nu urăște fapta care nu-i pe plac și nu se leapădă de fapta care-i pe plac. Însă cel care poartă trup nu poate să se lepede de toate faptele; cel care se leapădă de fructul faptelor, numai aceluia i se spune că se leapădă.”³⁵

În urma încercării de a schița un cadru maieutic mai vast, care să se vădească lămuritor și pentru proiectul stoicismului, în genere, al filosofiei ca direcțional de viață, ne vom opri pe scurt atenția acum asupra anumitor afirmații ale filosofului din Cordoba care, în lumina acestei lecturi, își pot dezvălui coerența și unele valențe mai puțin evidente. Avem în vedere, mai întâi, ideea – intim înrudită cu perspectiva budistă³⁶ creionată anterior – conform căreia mamoșul trebuie să-și adapteze discursul și instrumentele în funcție de interlocutor („pentru fiecare om e

³⁴ *Ibidem*, III, 4, p. 38 și II, 5, p. 27.

³⁵ *Bhagavad-Gitā*, traducere din limba sanscrită, studiu introductiv, comentarii și note de Sergiu Al-George, București, Editura Herald, 1998, XVIII, 2–6, 10–11, pp. 187–189.

³⁶ Cf. *supra* nota 17 și G. Tucci, *op. cit.*, p. 87: „Budismul a recunoscut încă de la început imensa diversitate spirituală sau intelectuală a făpturilor, grație căreia, pentru a fi activ și a pătrunde eficient în inimă, adevărul trebuie să ia mii de chipuri (...). Buddha știe că boala, luată în sine, e o abstracțiune: în cadrul bolii există numai bolnavi.”

nevoie de o altă metodă”³⁷), în măsura în care miza nu rezidă în elaborarea unei doctrine, ci în călăuzirea sufletului celuilalt pe calea spre înțelepciune. Vocația și finalitatea maieutice ale budismului în genere și cu precădere ale budismului chan, spre pildă, sunt recognoscibile și în afirmațiile constant reiterate referitoare la faptul că doctrinele nu sunt valoroase în sine, ci numai în virtutea eficacității lor, determinabile în funcție de gradul de adaptabilitate la potențialul de iluminare al fiecărui interlocutor. Ceea ce se are în vedere aici este caracterul provizoriu al atașamentului (ce poate deveni periculos dacă se prelungește mai mult decât este necesar) față de *dharma* – la care făcea referire Buddha însuși (parabola cu luntrea: doctrina ca simplu mijloc temporar) – și, totodată, caracterul relativ și suplu (în sensul de adaptabil la diversele nevoi maieutice ale celor bolnavi de ignoranță și de autoiluzionare aflați în căutarea iluminării) al învățaturii înseși. Se vedește aici o profundă analogie între concepția senecană, perspectiva budismului Chan și maniera maieutică în care Confucius, de exemplu, își gândea misiunea și învățătura: importantă nu este atât transmiterea unui set de cunoștințe sau de reguli, cât moșirea discipolului și călăuzirea acestuia spre descoperirea și realizarea propriei umanități (*ren*). Astfel, suplețea metodei, posibilitatea de a fi adaptată la diverse tipuri de necesități nu sunt dovezi de inconsecvență, nici de sofism, ci constituie chiar expresia talentului maieutic al lui Seneca, a coerenței sistemice a proiectului său de filosofie ca drum spre înțelepciune și a conformității acestuia cu principiile fundamentale ale stoicismului în genere: necesitatea slujirii comunității și necesitatea retragerii în sine pentru a se putea dedica dialogului cu *daimon*-ul lăuntric și, totodată, pentru a se pune la adăpost de labilitatea Fortunei. Numai aparent divergente, aceste exigențe se găsesc într-un raport de interdependență, deoarece fiecare individ slujește societatea și umanitatea în modul care îi este propriu (mod determinabil în urma unui riguros examen introspectiv³⁸), iar în cazul filosofului, modul propriu de a sluji este reprezentat de faptul de a se îndeletnici cu gândirea. Cu alte cuvinte, modul specific filosofului de a-și sluji semenii rezidă în a-i călăuzi pe drumul ascensional al împlinirii promisiunii de umanitate înscrise în ființa lor.

Astfel, „numai în aparență evazionist, în fapt, stoicismul era un mod anume de a face din filosofie o intervenție”³⁹ – și anume o intervenție maieutică, în sensul că atât dubla exigență a retragerii din lume și a slujirii comunității, cât și raportul dintre filosofie (cale, metodă) și înțelepciune (conversie radicală, transfigurare sufletească) sunt recuperabile în orizontul circumscris de metoda maieutică după cum urmează: retragerea din lume și replierea asupra sinelui sunt conceptibile în

³⁷ L.A. Seneca, *Ad Marciam de consolatione*, traducere de Svetlana Sterescu, în vol. *Scrieri filozofice alese*, antologie de E. Cizek, București, Editura Minerva, 1981, pp. 3–4.

³⁸ Seneca, *De tranquillitate animi ad Serenum*, traducere de Svetlana Sterescu, în vol. *Scrieri filozofice alese*, ed. cit., p. 88: „Trebuie să observi cu atenție dacă ești înclinat prin natură către acțiune ori către studiu și contemplație filosofică. Urmează calea spre care te îndrumă însușirile tale firești.”

³⁹ Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Roma veche*, ed. cit., p. 173.

termenii unui proces de *automoșire* care vizează autodesăvârșirea propriei umanități; slujirea celorlalți este concepută în termenii unei relații maieutice sau pedagogice menite să conducă spre transfigurarea lăuntrică ce constituie posibilitatea înțelepciunii; filosofia constituie chiar calea ascensională și metoda maieutică susceptibile a călăuzi spre înțelepciune; iar înțelepciunea reprezintă țelul însuși vizat prin procesul maieutic pe care filosofii îl instituie.

Ținând cont că, pentru Seneca și pentru stoicismul roman în genere, miza autentică a filosofiei nu rezidă în expunerea unei doctrine de școală, ci în conducerea individului spre împlinirea de sine ca om, spre înțelepciune (înțeleasă drept cunoaștere a lucrurilor divine și umane și depășire absolută a oricărei filosofii), este perfect inteligibilă și coerentă atitudinea sa în raport cu doctrinele filosofilor: „nu voi urma calea pe care mi-au arătat-o, ci drumul pe care l-au urmat ei înșiși”, „aș fi foarte îndreptățit să urmez numai pildele și nu învățăturile lor”⁴⁰. Recunoaștem aici unele „ecouri” confucianiste (scopul ultim nu constă în elaborarea unei doctrine, ci în trăirea propriei umanități în armonie cu sine, cu ceilalți oameni și cu lumea⁴¹) și budiste (cufundarea în soluționarea problemelor metafizice disputate este pierdere de timp întrucât nu înlesnește în niciun fel accesul la iluminare⁴²), care trimit la ideea recurentă că importante sunt mersul pe cale, trăirea, practica, exemplul personal și saltul întru înțelepciune, prin depășirea tuturor căilor și a filosofiilor. Prin urmare, cunoașterea pur teoretică nu ar ține de domeniul strict al filosofiei⁴³ înțelese, în orizontul stoicismului roman în genere, în termeni de cale susceptibilă de a conduce spre înțelepciune, iar faptul de a rămâne prizonier al modalităților specifice unei anumite doctrine filosofice nu oferă garanții referitoare la atingerea țelului, ci poate chiar constitui un obstacol major pentru cel care vizează înțelepciunea (înțeleasă în termeni de schimbare totală de atitudine, de transfigurare a sufletului etc.). În dialogul *De uita beata*, spre exemplu, Seneca atrage atenția asupra eventualelor obstacole ce se pot ivi pe calea spre înțelepciune (lipsa unui maestru și a unei filosofii călăuzitoare, căutarea și dorința înseși de a atinge înțelepciunea, multitudinea de căi uneori contradictorii ce pretind a conduce la țintă, lipsa unei voințe antrenate, a exercițiului rațiunii și a criteriilor, dificultatea inerentă mersului pe cale etc.) și recomandă, totodată, o suită de modalități de a le surmonta, tructibile ca tot atâtea operații de afereză: separarea de cărarea știută și bătătorită a celorlalți („leacul nu e decât în ruperea de turmă”⁴⁴); evitarea preluării de opinii indistinct, fără examen critic și evitarea imitării modelelor exterioare; înlăturarea motivelor de tulburare („odată înlăturate pricinile de tulburare și spaimă, vei dobândi o nesfârșită liniște și libertate”⁴⁵); utilizarea propriei rațiuni în sensul

⁴⁰ Seneca, *De beneficiis*, traducere de Paula Bălașa, în vol. *Scrieri filozofice alese*, ed. cit., p. 189.

⁴¹ Cf. Anne Cheng, *Istoria gândirii chineze*, traducere de Florentina și Viorel Vișan, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 25.

⁴² Cf. H. Nakamura, *op. cit.*, p. 220.

⁴³ Cf. P. Grimal, *op. cit.*, p. 329 și p. 342.

⁴⁴ Seneca, *De uita beata*, traducere de Svetlana Sterescu, în vol. *Scrieri filozofice alese*, ed. cit., p. 130.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 132.

maieutic deja indicat de Socrate; practicarea automoșirii și a dialogului cu *daimon*-ul lăuntric; retragerea în sine însuși și introspecția lucidă pentru descoperirea înăuntru a țelului și a căii etc.

De vreme ce se postulează nu doar o simplă diferență de grad, ci una de nivel între filosofie, concepută ca metodă susceptibilă a indica drumul spre înțelepciune, ca set de „reguli de viață” adaptabile în funcție de context, pe de o parte, și înțelepciune, concepută ca scop absolut ce „depășește nesfârșit de mult toate filosofii”⁴⁶, pe de altă parte, devine nu doar inteligibilă, ci și justificată distincția operată de Seneca între criteriile de moralitate aplicabile omului obișnuit (chiar aflat pe cale, adept și practicant al uneia dintre filosofii) – criteriile care conduc la constituirea așa-numitei „etici a prudenței” (cu cele două coordonate majore ale sale: asceza dorinței și disciplinarea sistematică a acțiunii) – și criteriile de moralitate aplicabile celui deja aflat în spațiul „înțelepciunii creatoare”, unde „adevărata liniște va fi obținută de la sine de înțelept, ca o consecință fatală a înseși înțelepciunii sale”⁴⁷. În sfera înțelepciunii creatoare nu se mai pune problema respectării unui set de reguli, nici a utilizării vreunei metode etc., ci se realizează de la sine (*ziran*, „de la sine astfel”, cum spun daoiștii) un acord *firesc* atât în raport cu ordinea universului și cu principiul ei de raționalitate, cât și cu *daimon*-ul lăuntric, cu propria natură în cel mai înalt grad umană – adică tocmai acea *constantia* care păstrează individul asemenea sieși. Avem, deci, a face aici cu un cerc *hermeneutic* astfel constituit încât *constantia* reprezintă simultan și indecibil rezultatul și sursa înțelepciunii, iar înțelepciunea, dimpreună cu liniștea și detașarea care o exprimă cel mai adecvat, reprezintă simultan și indecibil împlinirea și condiția de posibilitate ale conformității cu propria umanitate (*constantia*). Pe această distincție fundamentală între omul aflat pe cale și înțelept (un Buddha, un „eliberat în viață”), între filosofie ca drum către înțelepciune și înțelepciunea însăși se întemeiază recurența afirmațiilor lui Seneca referitoare la exigența slujirii celorlalți membri ai comunității (în cazul filosofului, prin oferirea de asistență maieutică pe calea spre înțelepciune), la exigența retragerii în sine însuși în vederea unui travaliu constant de *autoșire*, la nevoia de călăuzire: „Spusele mele îl privesc pe omul care nu a atins desăvârșirea, seninătatea și dârzenia sufletului, într-un cuvânt nu e înțelept.”⁴⁸ În acest context al distincției dintre necesitatea de a beneficia de sfaturi

⁴⁶ P. Grimal, *op. cit.*, p. 281.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 313. Cf. Seneca, *De constantia sapientis ad Serenum*, traducere de Svetlana Sterescu, în vol. *Scrieri filozofice alese*, ed. cit., p. 40: „Înțeleptul va folosi alt leac decât cel care încă n-a atins înțelepciunea. (...) Cu totul alta e temelia pe care se sprijină înțeleptul. Voi încă vă luptați, în vreme ce el se bucură de pe acum de biruință. (...) A fi neînving, a deveni cineva căruia soarta nu-i poate face nici un rău, iată năzuința întregii omeniri.”; *De brevitate uitae*, traducere de Elena Lazăr, în *ibidem*, p. 64: „Aceștia [filosofii] îți vor deschide drum către veșnicie și te vor înălța într-un loc de unde nu s-a prăbușit nimeni. Este singurul mijloc de a depăși condiția de muritor și chiar de a o transforma în nemurire. (...) Așadar, viața înțeleptului va dura mult. El nu e deloc închis în aceleași hotare ca și ceilalți. El singur e slobozit de legile neamului omenesc. Toate secolele i se supun ca unui zeu.”

⁴⁸ Seneca, *De tranquillitate animi ad Serenum*, ed. cit., p. 95.

și învățături, de a urma călăuze, de a parcurge procesul maieutic susceptibil a pregăti saltul spre eliberare, pe de o parte, și posibilitatea celui eliberat, deja transformat în înțelept, de a se dispensa de orice filosofie sau de a se folosi de oricare dintre acestea în misiunea de îndrumare a celor încă nedesăvârșiți, pe de altă parte, concepția senecană prezintă evidente afinități cu viziunea budismului Chan – în orizontul căreia se insistă asupra beneficiilor unei relații maieutice pentru cel aflat pe cale („Înțelepciunea iluminării este inerentă fiecăruia dintre noi. Din pricina iluziei în care lucrează mintea noastră, noi nu reușim să realizăm aceasta prin noi înșine; drept urmare suntem nevoiți să ne folosim de sfaturile și de îndrumarea celor înalt iluminați, înainte de a putea cunoaște propria noastră natură”⁴⁹), dar și asupra erorii de a considera doctrina drept absolută, ea nefiind decât relativă și temporară („Mai presus de orice este esențial să nu te legi de vreo învățătură folositoare într-o anumită împrejurare și să o iei ca pe o concepție absolută. Pentru că într-adevăr nu există vreo Dharma inalterabilă pe care Tathāgata să o fi propovăduit. Cei din școala Zen nu ar susține niciodată că poate să existe o asemenea Dharma.”⁵⁰), precum și asupra distincției dintre nevoia de călăuzire a celui aflat pe cale și libertatea absolută, manifestată inclusiv în raport cu doctrinele, a înțeleptului („Pentru cei care și-au realizat natura proprie, contează prea puțin dacă folosesc toate sistemele sau se dispensează de toate sistemele”⁵¹), cu un accent special pe ideea că doctrina nu asigură accesul la înțelepciune („Dar faptul că un om rămâne sub puterea iluziei sau se trezește la Iluminare depinde de el însuși, și nu de așa-zisele deosebiri sau asemănări de doctrină.”⁵²).

Insistența asupra retragerii din lume, a replierii lăuntrice, a introversiei, a modelării de sine⁵³ își vedește cu destulă transparentță participarea la orizontul instituit de semnificațiile maieuticii și ale aferezei și, pe cale de consecință, traductibilitatea în termeni de recunoaștere și dezvoltare a propriei umanități, de actualizare a adevăratului chip lăuntric, de aducere la lumină a simplității originare a sufletului prin eliminarea măștilor de orice fel și înlăturarea a tot ce nu este conform cu imaginea autentică a sinelui. Pentru atingerea țelului – dobândirea

⁴⁹ Hui Neng, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁰ Huang Po, *op. cit.*, pp. 51–52.

⁵¹ Hui Neng, *op. cit.*, p. 128. Cf. Hui Hai, *Iluminarea subită*, traducere de Stela Tinney, București, Editura Herald, 2000, p. 116: „În vreme ce oamenii aflați sub puterea iluziei vorbesc despre obișnuit și sfânt, oamenii care s-au trezit sar peste Samsāra și Nirvāna – peste amândouă dintr-un singur salt!”.

⁵² Hui Hai, *op. cit.*, p. 112.

⁵³ Seneca, *De tranquillitate animi ad Serenum*, ed. cit.: „Sufletul să se închidă în sine, ocolind orice preocupări din afară: încrezător în sine, să se bucure numai de el, să prețuiască numai ce îi aparține, să se îndepărteze de lucrurile străine, să se încline asupra lui însuși.” (p. 101–102), „Retrage-te în tine” (p. 107), „Iată un alt însemnat izvor de neliniști: grija de a-ți alcătui o mască, spre a nu arăta nimănui chipul tău adevărat. Așa e viața multora (...) În schimb, cât farmec are simplitatea neprefăcută și lipsită de podoabă, care nu caută să-și ascundă firea!” (p. 106), „Trebuie să ne îngrijim sufletul!” (p. 108).

„adevăratei liniști”⁵⁴ și a înțelepciunii înțelese ca eliberare de servituțile condiției umane obișnuite – introspecția, examenul de conștiință, tentativele de autocunoaștere sunt indispensabile („trebuie să știm că răul de care suferim nu vine din locurile în care ne aflăm, ci dimpotrivă, dinlăuntrul nostru”⁵⁵) și sunt realizabile printr-un constant și elaborat travaliu maieutic în dublu registru: teoretic (cunoaștere de sine prin dialog cu *daimon*-ul interior) și practic (cizelare de sine în vederea obținerii efective a conformității cu ceea ce fusese dobândit la nivelul strict teoretic al conștientizării).

În lumina celor deja expuse până acum, credem că și exigența slujirii își poate vădi apartenența la orizontul instituit de semnificațiile maieuticii și, tocmai în virtutea *acestei* apartenențe, coerența în raport cu exigența retragerii din lume în scopul cizelării sinelui până la desăvârșirea de sine ca om autentic. Avem în vedere aici modalitatea specifică oricărui individ de a sluji societatea prin faptul de a se forma ca om („cine se ajută singur, face un bine societății, întrucât se formează ca ființă folositoare”⁵⁶) și modalitatea specifică filosofului de a sluji comunitatea gândind, punând probleme, aducând soluții, imaginând și practicând metode și tehnici de a trăi după înțelepciune, asigurând asistență maieutică celor aflați pe calea către înțelepciune și umanizare de sine⁵⁷. Se instituie, astfel, și pe acest fond așa zicând maieutic, un raport complex de dependență reciprocă între slujirea comunității și retragerea din lume pentru slujirea sinelui⁵⁸ care conturează însuși dezideratul stoic – intim înrudit cu cel hinduist al „eliberatului în viață” sau cu cel budist Chan al trezitului rămas în lume pentru a-și ajuta semenii să atingă iluminarea – al înțeleptului dezlegat de lume și de servituțile specifice condiției umane, participant activ la viața comunității prin îndeplinirea sarcinii de a-și conduce semenii pe drumul ascensional care să permită dobândirea înțelepciunii sau a unei *uita beata*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 78 (*euthymia*).

⁵⁵ *Ibidem*, p. 81.

⁵⁶ Seneca, *De beneficiis*, ed. cit., p. 189.

⁵⁷ Seneca, *De tranquillitate animi ad Serenum*, ed. cit., p. 83: filosoful le „dezvăluie oamenilor ce înseamnă dreptatea, mila, răbdarea, tăria, disprețul față de moarte, divinitatea [...]. Așadar, dacă închini studiului un timp furat vieții obștești, nu înseamnă că dezertezi ori că țintești să scapi de îndatoriri.”

⁵⁸ Pentru slujirea comunității, retragerea în sine însuși nu este un obstacol, iar pentru slujirea sinelui, concepută ca proces de *autodesăvârșire*, angajamentul social și politic nu este o piedică. Cf. *Ibidem*, p. 82: „Dacă ne-am pus în gând să fim de folos cetățenilor și omenirii, ne putem învăța și desăvârși chiar în mijlocul acțiunii, îndrumând, după puterile noastre, treburile publice sau particulare.”