

I

TRASAREA ORIZONTULUI

Fenomen în limbă, în orice istorie determinată („națională”), filosofia începe, cu instituirea propriului limbaj. Așa vor fi făcut romanii, cu Cicero, englezii cu Francis Bacon, francezii cu Descartes, germanii cu doi teologi Meister Eckhart și Luther, noi, cu Dimitrie Cantemir și Samoil Micu. Toți aceștia prin resemnificări ale limbajului comun, dar cu „ochii”, romanii la acela filosofic grecesc, iar „modernii” (protomodernii) și ei tot asemenea, dar prin mijlocire latină, scolastică. Numai grecii porneau de la treapta zero sau aproape, de îndată ce limbajul comun trecea în cel mitopoetic. În Europa, cel puțin, filosofia greacă este unică prin aceea că limbajul ei resemnifica limbajul mitopoetic, pe când celelalte care aveau să-i urmeze: latină-romană, latină și neogreacă medievale, moderne, prin re-creare după altele, filosofice deja. Astfel romanii o făceau în temeiul limbajului filosofiei grecești, scolastici în acela al latinei romane și prin aceasta al limbajului grecilor, ca modernii să beneficieze de toate instituirile.

Filosofia în afara limbajului propriu este de neconceput, afară de faptul că am admite, aberant, o preistorie a sa. Concept mai curând vid, în istoria socială, tot asemenea este și în aceea a filosofiei. Cu oarecare îngăduință, numai dacă socotim că istoria este devenire în sistem, de o preistorie s-ar putea vorbi în știință. Dacă istoria geometriei, epistemologic, începe cu Euclid, Thales, Pythagoras țin de preistoria ei, care nu avea să rămână în „trecut” intrând în sistem. Preistoria ducând către..., de aici ar rezulta că filosofiei i-ar premerge ceea ce nu este ea. Și iubitorul-de-mituri (philo-mythos) este

iubitor-de- ceea-ce-este-înțelept (philo-sophos), adică de ceea ce este ascuns (cf. Aristotel, *Metafizica* A2, 982b18). Numai că „ascunsul” nu este tot asemenea în reprezentare mitică și în reconstrucția filosofică. Sunt complementare dar în succesiune, mitul ca pre-filosofie, iar filosofia ca mitologie conceptualizată.

Cu vechea Romă, dacă am admite *preistoria* cu semnificație reală, filosofia ar începe dacă nu chiar cu mitologia, măcar cu Ennius (239-169 ante). Poet, *pater*, părintele poeziei latine, îi zicea Horațiu, în *Epicharmus* pythagoreiza. Totdeodată traducea *Istoria sacră* a lui Euhemeros, doar în parte filosofică, mai exact mito-filosofică, fapt pentru care nu ajuta prea mult la crearea limbajului specializat. Totuși, Ennius făcea întrucâtva filosofie, dar nu el săvârșea ruptura. De aceea, poate fi prins în sistemul ei, totuși numai după ce filosofia era instituită „lingvistic” și epistemologic, cu Cicero, apoi cu Lucretius, cu Seneca. O istorie evenimentțială (succesivistă) n-ar permite ca un fapt, temporal, anterior să fie plasat după altele, următoare. Una sistematică (filosofică) însă, o face cu necesitate și, ceea ce este mai important, cu profit chiar pentru înțelegerea a ceea ce precede.

1. Lucretius era epicurian, Seneca stoician, Cicero, însă, platonician, peripatetician, probabilist, stoician, pare să stea sub semnul sintezei, dacă e să folosim un eufemism. Dacă nu, atunci sub acela al eclectismului.

De altfel, este un loc comun al criticii tradiționaliste, minimalizarea lui Cicero ca eclectic după ce eclectismul însuși va fi fost devalorizat. Totuși, acesta „diferă de sincretism prin organizarea într-un sistem coerent” a unor varii teze (Paul Foulquié, R. Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, art. *Éclectisme*).

De aceea, „mai puțină vină i se poate face din eclectism” (Bayet, *Literatura latină*, p. 211). De fapt, eclectismul pe care-l va fi promovat, eclectismul său, nici nu este o vină, nefiind ceea ce pare.

Numai într-o judecată abstractă și simplistă, oricum nu în conceptul său, eclectismul poate și trebuie să fie dezavuat. Prin aplicație însă, eclectismul ciceronian (admițându-l, fie și provizoriu) este un mijloc esențial pentru o *interpretatio Romana*, adică pentru naturalizarea gândirii grecești și, sub auspiciile acesteia, pentru decuparea și construcția unui univers propriu.

Lipsă de originalitate sau, poate, mai rău, incapacitate de creație? La prima vedere, da, în realitate, însă, nu.

Fără îndoială că, în filosofie, romanii nu reconstruiau asemenea grecilor, dar, erau totuși, o alternativă la aceștia. Urmându-i, punându-se sub semnul lor, ei n-o făceau decât pentru a învăța să zboare singuri. Supunerea, deci, ca un fel de viclenie a rațiunii, era prima mișcare, necesară pentru emancipare.

Cicero își va fi dat seama că faptul nu era posibil decât printr-o reinsta-tuire în stare să se susțină prin ea însăși.

Dacă ar fi început asemenea celei grecești, mereu asupra filosofiei ro-mane s-ar fi întins umbra. Dar, zicând ca Brâncuși, „nimic nu crește la umbra copacilor mari”.

Cicero știa că luând-o de la început, printr-un refuz al Greciei, romanii și-ar fi refuzat șansa unei filosofii, totuși, proprii.

Nu este vorba numai de presiunea culturală a Greciei sau nu în primul rând de aceasta, deși, fapt incontestabil, romanii învățau filosofie la școala elenă. *Vincebamus de uicta Graeca* – am fost învinși de înfrânta Grecie, cum se întrista Cicero, exprimă ceva mai mult decât o stare de spirit. Marele om al zbuciumatului secol I ante, secol crucial în istoria romană, Cicero, deci, accepta *înfrângerea* pentru că aceasta era singura modalitate de a putea sta alături de învingător.

Grecii creaseră aproape într-o condiție absolută, dacă se poate spune așa. Adică în spațiu european cel puțin, ei dăduseră filosofiei un concept care, parcă, obliga la o alegere radicală: ori admiterea ori renunțarea.

O libertate, afirmată și exercitată, aici, echivala cu un gest de refuz al filosofiei.

Cicero însă nu se prindea în această alegere și totuși alegea, dar în limi-tele în care faptul era posibil, în limitele în care el putea fi adevărat. Opta deci în interiorul acestora pentru modalități de construcție sau, altfel spus, pentru tipuri de interpretare (sau de resemnificare) în conceptul formal al filosofiei.

S-ar putea veni cu întâmpinarea că eclecticismul (încă o dată, presupu-nându-l) exclude tocmai alegerea sau, oricum, nu înseamnă o alegere autentică.

Lăsând la o parte faptul de mai mică importanță că o alegere este făcută, totuși, Cicero preferând probabilismul, platonismul, stoicismul, peripatetismul și pythagorismul (adevărat că în grade diferite), opțiunea sa

înseamnă îndreptarea către mai multe direcții și circumscrierea acestora ca într-un sistem, începutul fiind și sistematic. Cicero nu țintea un sistem al său, ci *unul în cultura romană, sau o filosofie romană ca sistem*.

Lucrarea cu un singur model ar fi întârziat realizarea acestui dezi-derat, de fapt a acestei condiții de tot necesare în construcția culturală. Ar fi întârziat-o, dacă n-ar fi făcut-o chiar imposibilă, întrucât diversitatea opțiunilor intra în condiția actului de instituire filosofică.

Ea însăși act de ctitorie, alegerea lui Lucretius, următoarea nu putea să fie decât după cea de tip ciceronian. Lucretius este, cu siguranță, *primul filosof roman*, dar *întemeietorul* filosofiei romane, acela care i-a desenat orizontul și i-a conferit personalitate a fost Cicero. Păstrând proporțiile și distanța cuvenite, dacă Lucretius prin locul pe care-l ocupă și prin rolul îndeplinit ne trimite la Platon sau la Aristotel, Cicero ne face să ne gândim la Socrate. Parafrazând ceea ce el însuși spunea despre marele atenian, „Socrate a coborât cel dintâi filosofia din cer pe pământ, a așezat-o în orașe, a introdus-o până și în locuințele oamenilor și a obligat-o să studieze viața, moravurile, ce este bine și ce este rău”, Cicero a făcut din filosofia greacă o filosofie pentru romani, o filosofie romană sădită în sufletul roman și deci trecută în regim de conaturalitate, prin limbă, mai înainte de orice (*Tusculane* V, 4).

El a făcut ca filosofia grecilor în interpretare romană să treacă din condiție de fapt de cultură în aceea de structură mentală. Sau altfel spus, mișcarea de imergență (la nivel cultural) este transfigurată într-una de emergență (în ordinea mentalității).

Cu Cicero, filosofia la romani este făcută să vină dinlăuntru, altminteri, totul căzând în platitudinea simplei copii. Dar romanii, prin Cicero, iau modelul grec asimilându-l esențial.

„Eclectismul” ciceronian prin urmare venea din chiar modalitatea de reconstrucție culturală, fiind un fel de regulă a ei, pentru că, la rigoare, ceea ce în aparență este numai eclectism, în realitate e act de interpretare, actul de *interpretare romană*, în acest caz.

Iar dacă așa stau lucrurile, termenul nu mai este operațional în cazul acesta, cel puțin, el nemăsurând exact filosofia ciceroniană și pe Cicero ca o adevărată instituție filosofică romană.

De altfel, cuvântul nu este prea potrivit nici chiar în ordinea căreia, în cazul lui Cicero, i se aplică, chiar cu asupra de măsură. Romanul, ce-i

drept, era atras de pythagorism, de platonism și de peripatetism, de stoicism și de probabilism, dar nu în egală măsură. Faptul merită reținut, deși, aici, diferența de grad are mai mică valoare. Ispitit de toate aceste orizonturi și nu numai de ele, filosoful pare să le situeze în două planuri îndeajuns de distincte, obiectiv vorbind, pentru a nu le socoti, ca atare, doar în funcție de poziția istoriografică (subiectivă). Anume, Cicero părea să pună într-un prim-plan probabilismul și numai în plan secund platonismul, aristotelismul, stoicismul sau pythagorismul – neopythagorismul.

Se înțelege că nu avem de a face cu o separație categorică, deci cu o izolare a probabilismului, de o parte, a pythagorismului, a platonismului, a aristotelismului etc. de alta, în orizonturi paralele și incomunicabile.

Mai degrabă separația este ca tendință, așa cum, de altminteri, și trebuia să fie făcută pentru a i se asigura operaționalitatea optimă.

Cicero, prin urmare, dă impresia că înclină către probabilism, ceea ce este și de înțeles și de acceptat în condițiile date. Proiectul unui „ecumenism filosofic” nu avea nicio șansă, fiind lipsit de o logică anume (Alain Michel, *La philosophie en Grèce et à Rome* în *Histoire de la philosophie*, I, p. 813). Doar probabilismul putea să fie o asemenea logică; era filosofia cea mai potrivită pentru o asemenea mișcare.

Avem, de altminteri, mărturia lui Cicero însuși: „În ce mă privește, voi rămâne la punctul meu de vedere și, nefiind supus normelor unei anumite doctrine filosofice căreia să mă plec vrând-nevrând, urmez, în orice problemă, ce mi se pare mai aproape de adevăr” (*Tusc.*, IV, 4).

Probabilismul putea să treacă, a și trecut, cel puțin de această dată, ca o filosofie mai curând propedeutică-instrumentală (metodică) decât explicativă.

Situat între doctrinele care, preponderent, erau reconstrucții ale lumii și omului (platonismul, aristotelismul, stoicismul, epicureismul) și scepticismul relativizant, probabilismul, cu deosebire cel al lui Carneades, părea datorită poziției sale o filosofie neutră și, în consecință, mai operațională.

Preferința pentru oricare altă filosofie putea să ducă la mari dificultăți, în cele din urmă, la eșec. Alegând să decupeze în mentalitatea romană spațiul filosofiei, deci să săvârșească o „tăietură” cu valoare istorică, Cicero nu avea cum să facă tot ceea ce a făcut din perspectiva și cu mijloacele unei filosofii de un fel sau altul. Filosofia romană, o nouă filosofie istorică, nu

putea să înceapă, epistemologic vorbind, prin a fi de tip platonician, de tip aristotelician, de tip stoician etc. În oricare dintre situații, ar fi fost o prelungire romană a unei școli sau alteia, grecești.

În acest caz, însă, „tăietura” ar fi fost amânată, întrucât o interpretare de un fel sau altul ținea prea mult de o opțiune prea subiectivă.

Dar, deocamdată, era nevoie de o operațiune menită să contureze, cum se zice azi, „orizontul de așteptare” al filosofiei romane. Probabilismul părea cel mai în măsură s-o facă, fiind mai mult o metodă decât o filosofie, cel puțin, de tipul clasic. Aceasta, întrucât, nici „dogmatică”, nici „sceptică”, filosofia neoacademicilor (probabilistă) aducea mai mult cu o metodă „de a ne conduce bine mintea” și de „a căuta adevărul” decât cu o interpretare sau o teorie a adevărului și, în genere, a cunoștinței.

Distingând între reprezentarea *probabilă*, reprezentarea *probabilă și verificată* și cea *probabilă, verificată și irevocabilă*, neoacademicii exprimau ceva mai mult decât prudență în actul deliberării. Cele trei tipuri de reprezentări, de fapt grade de probabilitate, nu aveau rostul de a stabili adevărul sau nu erau tot atâtea trepte către adevăr. „Gradele de probabilitate” presupuneau pregătirea conștiinței noastre în fața lumii.

Luând celebra filosofemă „a funiei încolăcite” care poate să treacă drept șarpe, cu fiecare reprezentare: cea *probabilă* (când luăm ghemul care aduce cu un șarpe ca șarpe), cea *probabilă și verificată* (când verificăm ipoteza ghemului ca șarpe), cine a crezut că ghemul este un șarpe, „dacă se întoarce și cercetează adevărul”, constată că „obiectul zărit e nemișcat, înclină în mintea sa spre aprecierea că nu este un șarpe. Totuși, el raționează zicând că șerpilor stau nemișcați câteodată, atunci când sunt înțepeniți de gerul iernii” (Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 187, 45). Și cea *probabilă verificată și irevocabilă* care infirmă prezumția anterioară, dar nu stabilește adevărul. Prin toate aceste tipuri de reprezentări (grade de probabilitate), așadar, probabilistii se angajau într-o *teorie a conștiinței critice*.

Mijloacele, de bună seamă, nu erau cele mai potrivite sau nu îndeajuns de potrivite, însă dincolo de ele stă acest extraordinar angajament, și el ne interesează oricum mai mult decât deosebirea celor trei grade tipuri (nivele, grade) de reprezentări și decât identitatea și funcționalitatea lor, în cazul dat. Pe Cicero tocmai această promisiune pare să-l fi ispitit. Nu este o exagerare sau o adăugire abuzivă, fiindcă el însuși recunoștea justificându-și

refuzul, de a adera la o filosofie anume prin luarea în seamă a dreptului de a judeca „în toată libertatea”. Numind și neaservirea față de un punct de vedere sau altul, libertatea, aici, semnifica, mai cu deosebire, condiția de tot necesară a decupării unui orizont filosofic *roman*.

Pentru aceasta și sub semnul aceleiași libertăți, Cicero avea să inventeze chiar o istorie și să creeze un limbaj.

Admițând că filosofia le-a fost inspirată, adusă, de fapt, „din afară”, Cicero împingea cât mai înapoi începuturile acestei luări de cunoștință. „Strămoșii noștri l-au avut aproape sub ochii lor pe Pythagoras, acel înțelept cu atâta renume, care a trăit în Italia tocmai în vremea în care L. Iunius Brutus ne-a eliberat patria [509 ante]. Și deoarece doctrina lui Pythagoras se răspândește ca o apă bogată în lung și în lat, a pătruns, cred, până în cetatea noastră...” (*Tusc.* IV, 1).

Născut în prima jumătate a secolului al VI-lea, în insula Samos, cam în jurul vârstei de 40 de ani, Pythagoras se stabilea în Grecia Mare, la Crotona (poate mai întâi, la Sybaris), unde întemeia o școală și murea la Metapont. Dacă va fi murit în jurul anului 500 ante, va fi fost contemporanul eliberatorului Romei.

Colonii grecești, Sybaris, Crotona, Metapont vor fi exercitat o anume influență și „asupra tehnicilor, religiei și artei populațiilor italice” (Bloch, Cousin, *Roma și destinul ei*, I, p. 10). Prestigiul lui Pythagoras, în particular, trebuie să fi fost imens, dacă romanii nu aveau să pregete a-l socoti pe Numa drept discipol al său. Anacronism, Numa trăind cu mult înaintea lui Pythagoras (va fi domnit între 717 și 673 ante); dar ce mai conta cronologia în fața prestigiului?

„Cunoscând doctrina și rânduielile lui Pythagoras și aflând de la înaintașii lor despre simțul de dreptate și despre înțelepciunea lui Numa, cum cei de pe atunci nu-și dădeau seama din cauza vechimii din anii și împrejurările în care cei doi trăiseră, au crezut că omul acela atât de înțelept fusese un discipol al lui Pythagoras” (*Tusc.*, IV, 1).

Faptul probează, mai întâi, imensul prestigiu al lui Pythagoras, care, presupus de către greci învățător al lui Zalmoxis, și, deci, indirect, un fel de geniu tutelar al geto-dacilor, îndeplinea același rol și în spațiul roman. Ceea ce, de bună de seamă, este mai mult decât discutabil, pentru că și într-un caz și în altul, se nesocotea cronologia și nu numai. Însă oricum, autoritatea lui

Pythagoras nu era, prin aceasta, știrbită ne mai ținând de planul istoric, ci de cel mitic. Samiotul, așadar, era trecut în altă condiție și pe aceasta o aveau în vedere deopotrivă grecii și romanii. El devenise, mitic, un simbol al începuturilor (erou civilizator) și, în urmare, o garanție a autenticității istoriei ca desfășurare în timp, poate chiar copie a unui arhetip. Prestigiul lui Pythagoras, pe scurt, era prestigiul arhetipului (cf. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, cap. 2).

De aici și cea de a doua semnificație a faptului: de la prestigiul arhetipului se putea trece la acela al istoriei. Autorii greci și latini „aveau sub ochi o Romă, centru politic și militar al Italiei și al unei părți a Mediteranei, și totul în istoria pe care o scriau părea să pregătească această măreție și această putere” (Bloch, Cousin, I, p. 55).

Prin raportare la arhetipuri care priveau etnogeneza (Eneas era fiul Aphroditei, Romulus și Remus veneau dintr-o pământeană, Rhea Silvia, și un zeu, Marte), începuturile civilizației (Ianus, rege legendar peste „meleagurile acestea, care poartă astăzi numele de Italia” își va fi învățat supușii „meșteșugul plugăriei”, cum să altoiască și să cultive pomii și originile iubirii de înțelepciune (Numa, ca discipol al lui Pythagoras), prin toate acestea, deci, romanii, ca de altminteri și grecii, sporeau prestigiul istoriei lor, printr-o justificare a ei, dacă se poate spune așa, ontologică *sui generis* (Macrobius, *Saturnalia* I, 10, 25).

Prudent, Cicero elimina ipoteza discipolatului pythagorician al lui Numa, dar, totodată, nici nu aducea prea aproape de sine începuturile filosofiei romane, deși recunoștea că „înainte de Laelius și Scipio nu găsesc ce nume de filosof aș putea aminti”. Oricum, „în ceea ce-l privește, studiul filosofiei e vechi la ai noștri” (*Tusc.*, IV, 3).

Nu este exclus ca influența lui Pythagoras și a pythagoricienilor să fi trecut dincolo de limitele școlii lor și dincolo de limitele culturii grecești pentru a fi receptată cu timpul de populația indigenă. „Contribuția coloniilor elenice la depășirea anumitor forme de viață proprii societății indigene ne apare de o mare importanță pentru transformarea unei mari părți a Italiei meridionale” (Dinu Adameșteanu, *Civilizații antice din Italia meridională*, p. 122). Cicero chiar identifica posibile reminiscențe pythagoriciene, poate cam impresionist, adică fără acribia istoricului aplicat, atent la fiecare verigă sau secvență a procesului de difuziune culturală: „Aș putea aminti multe

indicii ale influenței discipolilor lui Pythagoras, dar mă voi folosi doar de câteva. Ni se spune, de pildă, că aceia obișnuiau să îmbrace sentențele lor în versuri, că transmiteau unele precepte doar câtorva inițiați și că se foloseau de cânt și de liră pentru a se destinde și a se odihni după un efort intens în cugetare, iar Cato, un autor cu atâta greutate, afirmă în *Origini* că strămoșii noștri aveau obiceiul ca la ospetie să cânte rând pe rând în acompaniamente de flaut, îndată ce se așezau la masă, meritele și virtuțile oamenilor de seamă. E o dovadă că ei cunoșteau atunci și notația muzicală și versul... De altfel, chiar și legea celor douăsprezece table arată că era obiceiul de a se spune versuri... Și nu-i un semn al unei epoci necultivate, nici faptul că praznicele zeilor și ospetele magistraților începeau cu cântece însoțite de liră, ceea ce era propriu reuniunilor pythagoriciene. Mi se pare de esență pythagoriciană și culegerea de sentențe ale lui Appius Caecus... Sunt și în instituțiile noastre multe urme ale aceleiași influențe, le trec însă sub tăcere, ca să nu se creadă că ne-a venit din altă parte ceea ce se crede că am produs noi *înșine*" (*Tusc.*, IV, 2).

Sunt, poate, aici multe exagerări și asimilări forțate; la rigoare, nu în mod necesar, acompaniamentul muzical sau „obiceiul de a compune versuri” erau de sorginte pythagoriciană. Dincolo de toate acestea stă însă faptul cu semnificație, parcă, în ordinea unei filosofii a istoriei, de a institui un început prestigios pentru lumea romană, ca și într-o perspectivă inversă, de a identifica în aceasta moștenitoarea Greciei, apoteoza chiar a spiritului grec. Fiindcă născută sub auspicii elene, cultura romană, voia parcă să spună Cicero, tocmai pentru a fi evoluat original va fi fost autentică moștenitoare a spiritualității grecești. Ceea ce avea să fie perfect posibil ca adevăr, dacă a continua autentic, înseamnă a re-crea și desăvârși.

Cicero nu avea „complexul grec”; atitudinea lui era de o perfectă obiectivitate, chiar dacă în vederea justificării măreției romane.

Nici măcar limba, de care era mândru până la a fi orgolios, nu-l făcea să ia grecilor ceea ce era al lor. Dar, și de data aceasta, recunoașterea măreției grecilor trecea în condiție de mijloc pentru justificarea măreției romane. Oricum, din acest dialog cu lumea greacă avea să se nască un nou limbaj filosofic, cel latin, cu importanță covârșitoare pentru destinele iubirii-de-înțelepciune.

Cuprins

Cuvânt înainte	5
<i>Partea I</i>	9
I. Trasarea orizontului	11
II. O nouă construcție a epicureismului	75
III. Stoicismul, conștiința de sine a Romei	145
IV. Alte „interpretări”	213
1. Pythagorismul	214
2. Platonismul	221
3. Filosofia neo-academică	230
4. Aristotelismul	232
<i>Partea a II-a</i>	237
V. Filosofia limbajului	239
VI. Filosofia erudiților	247
VII. Filosofia politicii	273
VIII. Filosofia istoricilor	285
IX. Filosofia artei	297
X. Retorică și filosofie	307
XI. În loc de încheiere	
De la ultimii „antici” la primii „medievali”	315
Addenda	325
I. Filosofia greacă în lumea romană	325
II. Cum se scrie istoria	343
Bibliografie	349